

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**Territorio, memoria y prácticas de re-existencia del pueblo originario
Kichwa de Sarayaku**

Diana Carolina Albarracín Guevara

Tutor: Santiago Arboleda Quiñonez

Quito, 2024



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Diana Carolina Albarracín Guevara autora del trabajo intitulado “Territorio, memoria y prácticas de re-existencia del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Marzo 2024



Firma: _____

Resumen

Esta investigación se encarga de abordar cuáles son las perspectivas conceptuales y las definiciones que, sobre el territorio el pueblo de Sarayaku ha construido, a través de la práctica organizativa y política como pueblo originario. Esta visión propia sobre el territorio entra en disputa con las concepciones y prácticas sobre el territorio de agentes externos como el Estado y de tercer sector (fundaciones, ONGs). Sarayaku en este contexto constantemente está repensando y reestructurando la concepción de territorio de acuerdo a los momentos políticos en la lucha contra el extractivismo de todo tipo, tanto de petróleo, bienes de vida (recursos naturales) como también, las dinámicas cambiantes de orden natural de la selva. En este sentido, la territorialidad se ha venido configurando según estas disputas de intereses y los impactos que esto trae al proyecto de vida y político de un pueblo originario. Esto ha determinado una forma de concebir y apropiarse del territorio por parte del Pueblo de Sarayaku, como también han tenido diversas formas de impactar el territorio y la territorialidad. Con esto, se logra ver cómo en medio de estas disputas, permanecen y se recrean prácticas culturales, políticas y organizativas que ayudan a resistir y re-existir en medio de estos embates en la protección y defensa del territorio y la territorialidad. Es así como el proceso organizativo, social y cultural del pueblo de Sarayaku se encuentra espacializado y temporalizado y encuentra un lugar de reivindicación y resistencia en la relación territorio-memoria, es decir, en la relación intrínseca y simbiótica acontecen sus prácticas propias de resistencia. Estas prácticas se traducen en la producción de una episteme propia (amazónica) sobre el territorio, la vida y la identidad; la memoria colectiva e individual, -lugar-tiempo- donde habitan las prácticas ancestrales que serán resignificadas en los procesos de aprendizajes propios (la siembra, las plantas medicinales, la vida, elaboración de artefactos, la lengua, historias de origen, a vida comunitaria y organizada). Estas prácticas de re-existencia refuerzan y fortalecen el proceso de construcción de la autonomía y sus prácticas de vida, a través de sus conocimientos y sabidurías propias para resistir y re-existir a estos impactos de la globalización que llegan a través de diferentes agentes que se encuentran interesados en el territorio. Las historias de vida de las personas del pueblo de Sarayaku como salvaguardas de la memoria narran como el pueblo es heredero de una lucha que busca construir la autonomía y la libre determinación.

Palabras clave: territorio, territorialidad, memoria y re-existencia

A las personas que ya no están
A los incondicionales
y los que con condición cooperan.

A la gente que llega

A los que se mantienen

A los que luchan

a cada persona que me abrió la puerta de su casa y de su vida

a los que creen aún

A mi madre

A mi padre por su apoyo incondicional (QEPD)

Agradecimientos

¡A mí misma por no claudicar! A lo Superior, al TODO que se encuentra en el universo y me permite VIVIR. A Santiago Arboleda por sus excelentes clases, aportes, paciencia y comprensión en este proceso. Al Pueblo de Sarayaku y a cada persona que me brindó su mano, su compañía, su credibilidad, su experiencia.

¡Larga vida al pueblo organizado que lucha y permanece en Unidad!

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
1. Caracterización del pueblo de Sarayaku.....	13
2. Aspectos teóricos – metodológicos	17
3. Aspectos teóricos y conceptuales	25
Territorio, territorialidad y territorialidades superpuestas.....	27
Memorias y prácticas de re- existencia.....	41
Capítulo primero.....	47
Territorios en disputa: momentos clave de la historia organizativa y la lucha por la construcción de una concepción propia del territorio.....	47
1. El territorio	47
2. Petróleo y violación al derecho propio: caso Sarayaku 1989 y el Acuerdo territorial de 1990	49
3. Acuerdo Sarayaku 1989 y la praxis autonómica	51
4. Acuerdo sobre el derecho territorial 1990: la tierra donde vivieron nuestros mayores, la tierra donde viviremos siempre	53
5. En medio de la crisis nace la Vida: el Kawsak Sacha en el Caso Sarayaku.....	61
6. El Estado: intereses opuestos.....	63
7. Caso Sarayaku y la demanda contra el Estado ecuatoriano.....	69
8. ONG y los Territorios en disputa	74
Capítulo segundo.....	81
Memorias, territorio y prácticas de re- existencia	81
1. Pacha – tiempo y espacio.....	84
2. Memorias colectivas	88
3. memoria, mujeres y prácticas de resistir e insurgir	90

Conclusiones	101
Listado de referencias.....	109

Introducción

1. Caracterización del pueblo de Sarayaku

El territorio del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku se encuentra delimitado geográfica, política, cultural y socialmente, todo lo que pasa y acontece allí, su economía, formas organizativas desde ayllukuna¹ y la comunidad en general, junto con otras formas organizativas como asociaciones productivas, asociación de jóvenes (SAMARUTA), asociación de mujeres (KURIÑAMPI), entre otras, se encuentran en constante movimiento. Es un pueblo originario que se encarga de mantener sus tradiciones ancestrales, pero también ha sabido transformarse para fortalecer su vida y proteger su territorio como pueblo originario.

Las apuestas, prospectivas y “necesidades” parten desde la realidad propia de las personas de la comunidad, asimismo, se encuentran permeadas e impactadas por diversos factores. Los impactos de una economía monetaria, las tecnologías de información, el permanente peligro que representa una economía nacional que se apoya en el extractivismo, además, de los diversos agentes externos que se encuentran y “transitan” el territorio: los visitantes, turistas, investigadores. En este contexto se generan intercambios de ideas, opiniones, cultura, personas y economías; impactos -más allá de que sean positivos o negativos- van reorganizando prácticas y formas de concebir la vida propia con relación al mundo foráneo, así mismo, la forma de auto definirse como Sarayakurunakuna².

Este trabajo investigativo lo componen tres grandes partes: la primera parte es una introducción, la cual describe el espíritu de trabajo, la perspectiva desde donde se abordó y la metodología para realizar esta investigación; el primer capítulo titulado: Territorios en disputa: Momentos clave de la historia organizativa y la lucha por la construcción de un concepto propio del territorio, aquí se describen los posibles orígenes de fundación del pueblo de Sarayaku, así como el papel que jugó la misión católica y posteriormente la presencia de los gobiernos a través de militares en los territorios amazónicos.

¹ Las transcripciones en kichwa no pueden ser literales, pero se hará una aproximación siempre y cuando sea considerado importante para este trabajo de investigación. ayllu en kichwa amazónico: familia. plural. ayllukuna.

² Gentilicio en kichwa para decir persona de Sarayaku: *Sarayakuruna*. Plural: *Sarayakurunakuna*.

Estas circunstancias profundizaron la necesidad de consolidar la organización del pueblo de Sarayaku, además de ir apuntalando estrategias para hacerle frente al problema extractivista y la lucha por el reconocimiento del territorio ancestral, como propiedad colectiva. Parte de la información que compone este primer capítulo se basa en un material investigativo, que sirvió como base para la construcción del texto inédito, titulado: “Territorio de Ocupación Ancestral del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku”, de propiedad intelectual colectiva del Pueblo de Sarayaku. Este documento fue elaborado basado en los talleres de historia oral³ con la población de mayores y mayores del pueblo, así como fuentes secundarias investigativas, en el marco del proyecto: Kikin Allpata Jarkay⁴: Protección, Soberanía y Unidad Territorial para la preservación del Kawsak Sacha - Selva Viviente, del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, el cual se propuso como objetivo construir el texto anteriormente mencionado.

En este capítulo se logra ver cómo Sarayaku ha podido ir reflexionando y construyendo un concepto del territorio que emerge en medio de la disputa; se logra hacer una construcción conceptual de lo que significa el territorio para Sarayaku, a partir de textos elaborados colectivamente por el mismo pueblo, acompañada de otras construcciones conceptuales que han surgido desde los espacios organizativos territoriales de otros pueblos y comunidades, además de autores clave para comprender las disputas por los territorios colectivos. Esta perspectiva propia de territorio se encuentra en tensiones con la perspectiva que tienen otros agentes externos al pueblo -Estado (gobiernos), ONGs y fundaciones, entre otros- que, por su naturaleza, tienen otra visión y objetivos en relación al territorio, lo que hace, que éste entre en disputa.

En medio de las disputas, -objetivas y/o simbólicas- se han construido territorialidades superpuestas, en donde coexisten múltiples actores, perspectivas, impactos, y formas de relacionarse con y en el territorio. Por lo anterior, la construcción de la territorialidad en el pueblo de Sarayaku, ha estado en permanente cambio con

³ Cabe aclarar que estos talleres estuvieron a cargo de Dionisio Machoa como coordinador del proceso y Tupac Viteri como técnico jurídico quienes son parte del pueblo de Sarayaku. Luego, para el tercer y último taller el compañero Yacu Viteri y yo, Diana Albarracín fuimos asignados para seguir con el proceso de sondeo de información desde la historia oral y la continuación de construcción del texto desde donde Tupac V. lo había dejado escrito, ya que en el año 2020 tuvo que asumir la presidencia del Pueblo de Sarayaku. Esta aclaración se hace con el fin de respetar y reconocer los procesos investigativos y de producción epistémica, que viene haciendo el pueblo de Sarayaku con todo su caudal y riqueza de pensamiento, conocimiento y potencial organizativo.

⁴ La protección del verdadero territorio. Con la palabra *kikin* (en Kich. Amaz.: Verdaderamente y/o el verdadero, lo verdadero), el pueblo de Sarayaku quiere decir, que esta delimitación, descripción, apropiación y percepción del territorio es la verdadera, la ancestral y no otra, como la que imponen las instituciones de gobierno creando tensiones entre pueblos vecinos.

relación a las tensiones entre diversos agentes e intereses que han hecho presencia en el territorio, lo cual ha determinado la forma propia de definir (conceptualizar), concebir, gestionar y convivir en el territorio. Estas nociones del territorio se han venido transformando a la luz del proceso organizativo, con relación siempre a los principios fundamentales y vitales como pueblo originario como lo es la protección del territorio.

Este capítulo reivindica la posibilidad de que los pueblos sigan construyendo conocimientos diversos y legítimos, desde sus realidades inmediatas, a partir de epistemologías propias, en este caso epistemologías amazónicas, con las que estos pueblos han llegado a producir sus saberes. Por lo anterior, el andamiaje conceptual teórico parte de la producción de conocimiento e investigación propios, que ha venido desarrollando las personas de Sarayaku, desde su fundación, con relación a la organización y gobernanza territorial, consignados en la memoria, la tradición oral, además de textos internos inéditos que logran dar una perspectiva de lo que se encuentra implicado en la noción, categorización, significado e imaginarios del territorio para el pueblo de Sarayaku.

En medio de estas disputas permanecen y se recrean prácticas y oficios de tradición ancestral, que ayudan a resistir y re-existir en medio de estos embates en la protección y defensa de sus vidas, de su visión del mundo y del territorio, que es el tema del segundo capítulo, titulado: Memorias, territorio y prácticas de re-existencia⁵, en el cual, el lugar de las memorias se reconoce como campo -también- en disputa y donde subyacen las prácticas de resistencia y re-existencia, que guardan las memorias colectivas e individuales. Estas prácticas muy propias y cotidianas que contienen conocimientos ancestrales invaluable, me he atrevido a reconocerlas como prácticas de resistencia y re-existencia por todas las condiciones humanas y del ser que implica hacerlas, ejecutarlas dentro de los ciclos vitales de la existencia dentro del mundo kichwa de Sarayaku.

En el pueblo de Sarayaku, todas las personas, en especial *rukukuna* (mayores) tienen muchas historias que contar, pero realmente son las mujeres del pueblo, las mayores, *apamamakuna*⁶, a quienes socialmente se les ha otorgado el contar historias las cuales narran en *ayllu* o familia a hijxs, nietxs, bisnietxs y quienes estén prestos a

⁵ El término de re-existencia es tomado desde lo que Adolfo Albán describe como: “los dispositivos que grupos humanos implementan como estrategia de visibilización y de interpelación a las prácticas de racialización, exclusión y marginalización en procura de re-definir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y a la naturaleza” (85-86)

⁶ Plural en kichwa Amaz. Para decir ancianos y ancianas.

escuchar, entonces, como salvaguardas de la memoria colectiva y apoyándose en su memoria individual reflejan a través de sus testimonios -citados-, su particular lenguaje e historias de vida; las prácticas vivificadas de resistencia, re-existencia y los procesos de transmisión de conocimientos.

La memoria colectiva del pueblo de Sarayaku será identificada como un hilo conductor que direcciona la continuidad, permanencia y la re-existencia como estrategia de visibilización y cuestionamiento a las formas y prácticas de dominación, control, racialización, exclusión y superposición de nuevas territorialidades que se han ido construyendo con la injerencia de diversos intereses, en procura de volver a definir y resignificar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, como pueblo originario.

La atención de esta investigación centra su interés y esfuerzo en comprender los procesos sociales, frente a la coyuntura de la defensa del territorio a partir de la construcción de un concepto propio de éste, como una forma de reivindicar las epistemologías propias amazónicas. De esta forma, resignificar y reconocer en los conocimientos ancestrales múltiples y variadas formas de resistir, re-existir e in-surgir⁷ CON el territorio. Para este caso, apelamos las siguientes dos perspectivas de análisis.

La primera, tiene que ver con la reivindicación de la memoria como elemento fundante para la construcción histórica de las subalternidades, en este caso, las historias y testimonios de vida, entrevistas y conversaciones personales citadas aquí, se tejen, con la historia del pueblo de Sarayaku y todos los procesos transitados por éste, alrededor de su constitución como pueblo, que, por sus antecedentes históricos, se encuentran en permanente lucha en todas las dimensiones de su existencia, en este caso la dimensión de lo territorial -y los distintos entramados que implica esto- en cuanto a las disputas frente a la presencia de distintos actores, con intereses diversos que tienen injerencia en el territorio: Estado, empresas extractivistas, fundaciones, ONG, entre otros.

La segunda perspectiva tiene que ver con la identificación de elementos que abordan desde una mirada reflexiva el testimonio como elemento vivo y funcional a la auscultación de experiencias humanas que quedan en el anonimato, por el gran tejido que

⁷ El término *in-surgencia* lo retomo de Catherine (Walsh 2017, 23) porque desde mi perspectiva, primero, hace una resignificación de la acción de insurgir, término que ha sido bastante tergiversado, politizado y criminalizado en el mundo. Desde el caminar entre, con y desde diferentes procesos sociales, Catherine ha logrado renombrar esta *in-surgencia* a partir de lo que ella llama: “pedagogías, prácticas, saberes, creaciones, acciones colectivas-comunitarias, que no solo hacen resistencia, sino que transgreden “la norma” y todo el supuesto “orden de las cosas” consignados en la lógica de la modernidad/colonialidad capitalista-patriarcal heteronormativa- racializada”.

se puede identificar entre parentescos, historias personales y detalles de la vida diaria y privada interconectadas a un acontecer colectivo histórico del pueblo de Sarayaku. Esta historia oral se erige frente a la historia oficial, la de los vencedores; la historia que nunca contó ni contará la historia de los pueblos, a los que se quiso ocultar y callar utilizando el poder del saber y la escritura.

A través de estas historias de vida y testimonios, se logra ver cómo la memoria es un elemento de lucha y revitalizador en reconfigurar permanentemente la cultura, el tejido social y la historia propia, por eso se reconoció la necesidad de reconstruir una memoria oral emitida por las personas, las comunidades, los pueblos, la gente, las cuales siguen quedando al margen de las grandes construcciones históricas.

Por último, es importante aclarar que, cuando hago referencia a lo largo de este estudio al “pueblo de Sarayaku” lo hago para referirme a las personas, mujeres, hombres, niñas y niños que pertenecen al territorio, entonces, no me refiero a un conjunto homogéneo de personas que actúan y piensan en “masa” sino que, comparten una genealogía lingüística, histórica y territorial propia, a su vez, prácticas y formas de organización particulares y colectivas. Como personas que habitan el territorio poseen necesidades, apuestas, inquietudes y expectativas específicas y en ocasiones diversas, que tienen posibilidad de articularse a desafíos colectivos concertados y concretados en los espacios asamblearios y de congresos.

2. Aspectos teóricos – metodológicos

Se hace importante señalar que, este estudio de caso plantea una investigación de orden inductivo ya que al hacer el “estado del arte” se encontró ausencia en el cuerpo de la teoría en torno al territorio, las disputas por éste y las prácticas de re-existencia para protegerlo. Por lo anterior es necesario socavar e investigar los detalles de esta historia de consolidación como pueblo y de producción de conocimiento.

Siguiendo con las perspectivas de esta investigación, se encuentra desarrollada dentro de la perspectiva de los Estudios culturales, los cuales se enfocan en el estudio de las formas de producción cultural en la contemporaneidad y su vínculo con las relaciones de poder en la construcción de las prácticas culturales. De acuerdo con las perspectivas de los Estudios Culturales que plantea Stuart Hall, este trabajo retoma algunas de estas premisas: la primera, tiene que ver con el cuestionamiento al llamado conocimiento universal planteado desde el eurocentrismo como perspectiva única para la producción

teórica; segundo, la posibilidad de transformar discursos y prácticas enraizadas en el racismo y la colonización, es decir, el cuestionamiento de “los sistemas de representación que naturalizan las diferencias y terminan por fortalecer las fronteras,” en este sentido Hall (1996, 445) lo describe como:

Una política (que) puede construirse con y a través de la diferencia, y ser capaz de construir esas formas de solidaridad e identificación que hacen que una lucha y resistencia en común sea posible, y hacerlo sin suprimir la heterogeneidad real de los intereses y las identidades, y que pueda efectivamente dibujar las líneas de frontera política sin la cual la confrontación política es imposible, sin fijar esas fronteras eternamente. (Hall 1996, 446)

La última perspectiva de los estudios culturales que retoma este trabajo es la vocación política. Desde su formulación en Birmingham, los estudios culturales se propusieron a la observación de la relación entre cultura y poder, lo que implica la identificación de diversas formas de dominación, relacionadas directamente con los procesos de lucha política y de resistencia social; “la única teoría que vale la pena tener es aquella con la que uno tiene que luchar, no aquella de la que uno habla con fluidez profunda” (Hall 1992, 280).

Esta reflexión me conllevó a repensar ¿cuál es el sentido del estudio/investigación?, si la necesidad de cumplir con los estándares académicos, ¿determinaba la orientación y el sentido de lo que estaba haciendo con el pueblo de Sarayaku?, ¿qué teoría o conocimiento quería buscar? ¿De quién (es), para quien (es)? y ¿Cuál era la relación entre hacer un ejercicio investigativo con la lucha cultural y política que viene llevando a cabo el pueblo de Sarayaku? Entonces partí de la necesidad de bajar el pensamiento abstracto para poder darme cuenta que el territorio, la memoria, las disputas y las prácticas de re-existencia son parte de una realidad objetiva, que encuentra limitaciones muchas veces en la teoría.

Por consiguiente, no bastaba con que estuviese en el territorio sino tenía que Ser lo que soy; desde mis perspectivas, diferencias, visiones y particularidades como individuo, como mujer, como sujeto político, también, similitudes desde la condición humana. Lo que me llevó a plantear y establecer desde el principio mi lugar de enunciación: todas mis acciones estarían en función del proceso organizativo y de lucha del Pueblo de Sarayaku. Desde la claridad que el conocimiento, la ciencia y la investigación no son fines en sí mismos, sino que son instrumentos o medios para comprender/transformar una situación, una problemática, una realidad, por ende, el conocimiento puesto al servicio de las sociedades.

Con respecto a lo anterior, se desprende otro principio que establecí para escribir este trabajo académico y hace referencia a lo que en ciencias sociales clásicas nos exigían, “la objetividad” con respecto a un “objeto de estudio”, pero la pregunta es: ¿podríamos ser totalmente objetivos? O ¿la realidad nos interpela a cada instante por ser parte de ésta, desde la condición humana?

Entonces, desde las perspectivas anteriormente planteadas sobre mi lugar de enunciación, y con respecto a los propósitos de este estudio y la perspectiva que dirige el sentido político del presente trabajo, llegué a la claridad de que el propósito no era la búsqueda de la verdad, sino la construcción de conocimiento con otras personas que manejan otros saberes y ponerlos en diálogo, para primero comprender, reflexionar y aportar a la comprensión y posibles soluciones de los conflictos y apuestas dentro de la realidad que enfrenta el pueblo de Sarayaku por su territorio, su memoria y en sí, su existencia.

En este sentido, hay una apuesta epistemológica en este estudio académico y tiene que ver con las relaciones de poder frente a la producción de conocimiento, es decir, la apuesta por comprender y ubicar horizontalmente, los conocimientos que se construyen desde lo académico -que al fin y al cabo se tienen que producir con base a la realidad objetiva- y los conocimientos que se construyen desde la práctica vivencial, organizativa y política de los pueblos.

No obstante, el conocimiento y la práctica investigativa comenzó hace mucho tiempo y otras personas ya han investigado, estudiado y sistematizado toda una serie de teorías y análisis de la realidad, los cuales encontramos en libros y artículos, pero para que sean validados, tienen que ser confrontados con la práctica en la realidad, por eso, no todo lo que está escrito debe ser tomado como conocimiento legítimo.

Pero tampoco es ilegítimo, el conocimiento que se viene construyendo desde otras esferas -no académicas- desde las realidades histórico- políticas de las sociedades, desde donde se construye “teoría social”, que muchas veces se necesita sea sistematizada, organizada y analizada con la pretensión de aportar a los procesos de lucha política asociados a la resistencia social en Latinoamérica.

La investigación en mi experiencia es una implicación, y al ser implicación empieza a ser parte del proyecto de vida propio, sin esto, no me había sido posible avanzar en el análisis de una situación, de un problema, de un fenómeno social, menos aún en la construcción de pensamiento; sí no existe esta implicación/intervención/participación, es difícil llegar a convertir la formación académica en una verdadera experiencia de vida

intelectual y política, que salga de los cánones de la meritocracia y del “academicismo exprés” a que nos hemos visto abocados los profesionales a especializarnos más por un requisito laboral y en tiempo récord, por ende, cada vez menos por una preocupación entorno a la generación y producción de conocimiento al servicio de la sociedad.

Es por esto que en la búsqueda metodológica considero que no puede responder a un modelo, aunque con esto no digo que no se pueda aplicar técnicas y herramientas de investigación de campo o etnográfico, se puede aplicar, pero no sería coherente aplicar elementos del método Malinowsky⁸ -por citar un ejemplo- al proceso organizacional que viene llevando un pueblo originario. La metodología se describe aquí como una alternativa de exploración, acorde a las circunstancias objetivas del contexto, que se encuentra enlazada a elementos de construcción identitaria e histórica del propio pueblo junto con las preconcepciones y circunstancias objetivas de quien investiga. Esta metodología la he llamado *metodologías situadas*⁹.

A partir de mi llegada a Sarayaku (mayo 2018) empecé a organizar un espacio de encuentro con mujeres y hombres jóvenes en torno al audiovisual y la representación, lo cual fue clave para afianzar las interrelaciones y la confianza entre las personas, la posibilidad de la expresión y sobre todo, entender cómo lxs jóvenes se auto representaban y cuáles serían sus intereses en el campo de la comunicación comunitaria, además de ahondar entre las distintas apuestas, necesidades y problemáticas que me ayudaron a comprender de forma general el contexto, lo cual fue uno de los objetivos de esta primera fase en territorio.

Al mismo tiempo, empecé a apoyar el equipo de comunicación de Sarayaku (Waktachik comunicaciones) y, a participar en las reuniones de consejo de gobierno¹⁰ y de las actividades y agenda interna organizativa de Sarayaku; al mismo tiempo, era menester aprender a convivir y vivificar cada momento, cada palabra, cada lugar, cada persona, cada silencio que hacía parte de mi vivir en Sarayaku.

⁸ Este antropólogo, por situaciones del contexto y geopolíticas tuvo que prácticamente autoexiliarse en las islas Trobriand (Nueva Guinea) para no ser metido en un campo de concentración. Allí fue donde afianzó su método etnográfico, contribuyendo con aportes convalidados por la disciplina antropológica. Cabe señalar, la dificultad que implica hoy, estructurar un modelo de trabajo de campo de aplicación general, puesto que el trabajo de campo, no solo supone entender las particularidades de cada sociedad, al igual que la complejidad y condición humana de “investigador e investigados”.

⁹ Perspectiva espacio-tiempo-cuerpo del presente con relación a las construcciones de territorialidad construida espacio-cuerpo-tiempo por el grupo social en perspectiva circular del tiempo. Concepto en construcción. es decir que toma elementos, del presente objetivo, con las perspectivas histórica de los individuos que hacen parte de una colectividad, lo cual es una realidad contingente, con rupturas y continuidades con respecto a su relación con y en el territorio.

¹⁰ Presidido por la presidenta del pueblo, en ese entonces, Miriam Cisneros.

Con el paso del tiempo comprendí que no podía pretender entender las dimensiones de lo territorial como si fuera un concepto aislado y separado de una realidad objetiva y por demás compleja, al final, era lo histórico, lo organizativo, lo político, la tradición, la selva, la chakra, el trabajo, las problemáticas, la participación, la memoria, entre muchos elementos más; un entramado que, solo con el tiempo, sin pretensiones y olvidando por completo la escritura de esta tesis, por la urgencia de enfrentar vicisitudes humanas personales, hasta después de estos años, apenas puedo empezar a conectar, relacionar, analizar y reflexionar.

Luego de sobrepasar la primera fase, que comprendió seis meses de trabajo de campo, mi relacionamiento en la vida comunitaria y en la parte organizativa comenzó a darle un giro a mi lugar de enunciación. En palabras de Borda (1979, 16-19) lo nombraría militancia; en Vasco (2007, 19), “como una categoría sui-géneris de personas” (...), a los cuales llamó: (...) “los solidarios con las luchas indígenas” (pueblos originarios) o en Stuart Hall (2014, 27), desde “el compromiso pedagógico-intelectual-político” como un punto de partida para el trabajo de campo y como parte del lugar de enunciación a partir del cual abordé el trabajo investigativo.

Este giro aportó tres elementos fundamentales para este momento del proceso investigativo: la primera, poder comprender la importancia de estar dispuesta a reconfigurar preconcepciones teóricas con las que había llegado al territorio y así poder superar la primera y muy dura fase; segundo, consolidar los objetivos, las prospectivas y el compromiso con el proceso organizativo y político del pueblo de Sarayaku y tercero, a que éste estudio tuviera más herramientas de análisis con respecto a las disputas y estrategias en torno al territorio, a partir de la participación en la vida organizativa del pueblo.

Este proceso investigativo y de acompañamiento del proceso organizativo político-social del pueblo dentro del territorio, tiene puntos de encuentro con la metodología la IAP (Investigación Acción Participativa propuesta por Fals Borda). Donde además de empezar un proceso escritural y de campo, se ha convertido en un proyecto de vida personal como militante de las causas justas, trabajando desde las bases de la organización del pueblo y con la aprobación de éste.

En general, la etnografía se basa sobre una preparación antes de ir a territorio (campo), antes de eso se hace un “estado del arte”, se formula una pregunta de investigación, etc. Luego se va al territorio para “recolectar información”. Finalmente se

retorna para organizar, analizar y, finalmente escribir desde el escritorio. En Sarayaku, todo el trabajo se hizo en el territorio; toda la bibliografía disponible en español, se verificó con la realidad objetiva del territorio de Sarayaku y con las necesidades y los objetivos de esta investigación. De igual forma, siempre contando con la orientación para ser/estar en el territorio, -directa e indirecta- de muchas personas cercanas a mí, como la familia Viteri Gualinga, en cabeza de la señora Narcisa Gualinga, quienes fueron y seguirán siendo mi familia de corazón pese a los dilemas del destino.

También compañeras y compañeros en conversaciones, labores, discusiones, debates, reflexiones y “chichadas”: Berta Gualinga, Marina Canelos, Hilda Santi, Mirian Cisneros, Hernán Malaver, Daniel Santi, Mario Yaucen, Samay Gualinga, Andrea Cuji, José Miguel Santi (porosito), Shakira Mayancha, Kero Avilez, Fernanda Santi, Cintia Santi, Rudy Ortiz, Holger Cisneros, Jony Dahua, Cesar Santi, Valerio Santi, Heriberto Gualinga, Abigail Gualinga, Sabine Bouchat, Abraham Gualinga, Félix Santi, entre muchas otras personas (que de antemano ofrezco disculpas) pues en realidad son muchas personas más, en general a todo el pueblo de Sarayaku.

El tema de territorio, la memoria y las prácticas culturales de re-existencia se analizó a través de unas discusiones continuas, observación, escucha, cuerpo, mente, etc. En este caso no se recolectó la información para luego darle análisis, por el contrario, la participación comprometida en la vida de la comunidad, organizativa y política de forma general del pueblo Sarayaku, fueron y son espacios de diálogo continuo. El trabajo en las escuelas, las celebraciones, las mingas, las reuniones en las comunidades, las asambleas, congresos, capacitaciones, talleres; las conversaciones por el río Bobonaza, las tomas de *wayusa*¹¹ a la madrugada, las reuniones del consejo de gobierno, hasta los problemas cotidianos. Todo fue fuente de reflexión.

Entonces, el formato tradicional del trabajo etnográfico se rompió en Sarayaku. Cuando en el pueblo organizaban mingas y me invitaban para trabajar en las escuelas, las chakras, los espacios comunitarios, lo hacía sobre la base a comprender la visión del pueblo con respecto a su territorio. Si asistía a una reunión, hacía lo mismo, porque ese conocimiento -el tema territorial, de la memoria y las prácticas- tiene espacio y fundamento en la vida de las personas de Sarayaku, no es algo aparte, el mundo runa es holístico; -el mundo en sí mismo es holístico- por eso el desafío de la investigación-acción-participativa, en cuanto al ¿cómo devolver el conocimiento? no fue un problema,

¹¹ Planta medicinal, la cual es tomada al amanecer para amenizar conversaciones acerca de los sueños, la vida, organización del día, algún tema delicado, protección, limpieza, entre otros usos.

jamás tuve un conocimiento que devolver, porque allí de forma colectiva se estaba construyendo conocimiento.

Dentro de las técnicas de investigación que se utilizaron se encuentran: observación, escritura de diario de campo, análisis de representación de fotografías y documentales hechos por Sarayaku, entrevistas no estructuradas y conversaciones informales; llevar apuntes diarios o diario de campo fue de vital importancia, resultó funcional -hasta cierto punto- en el sentido que, al escribir, estaba haciendo el ejercicio de recordar y reflexionar al mismo tiempo.

Mis fuentes en orden de prelación desde la más superficial hasta la más confiables son: artículos de periódicos y revistas acerca del pueblo de Sarayaku encontrados en páginas web, información desde las páginas de las ONG's que han apoyado a Sarayaku; noticias de medios oficiales por internet; investigaciones académicas en su mayoría sobre el proceso jurídico que llevó Sarayaku contra el Estado; tesis sobre educación hecha por profesionales de Sarayaku, en temas de comunicación comunitaria; tesis sobre identidad y con perspectiva política; textos inéditos escritos por dirigentes, presidentes de organizaciones de la época; plan de vida; normativas internas; propuesta de vida Kawsak Sacha, entre otros textos que hacen parte de su producción colectiva.

Asimismo, filmografía, fotografías y como fuentes primarias las conversaciones con las personas de Sarayaku y diálogos de carácter político, organizativo y cultural en los equipos de trabajo con mujeres, expresidentes y expresidentas, exdirigentes, jóvenes, consejo de gobierno, docentes y pueblo en general. Durante el proceso de comprensión sobre el pueblo de Sarayaku, encontré que allí había un proceso histórico organizativo de mucho trabajo por parte de la gente, por lo tanto, había fundamentos históricos sólidos, que permitieron una mayor sinergia y confrontación del pensamiento.

Para finalizar los aspectos teórico-metodológicos, en cuanto a la elección de categorías de análisis, inicialmente para el tema de la disputa territorial, lo quise plantear desde la perspectiva de género, con relación a mujeres-cuerpo-territorio, (estas categorías las contemplé en la fase inicial, antes que yo pudiera ir personalmente al pueblo de Sarayaku) idea que fui declinando por varias razones: la primera, al descubrir que las mujeres mayores y ancianas son consideradas desde el imaginario colectivo como “guardianas de la memoria”, es decir, son a quienes se les consulta o pregunta siempre sobre historias de origen, saberes y prácticas vitales.

Lo cual me llevó a reconsiderar que reflexionar sobre las mujeres y el territorio llevaba implícita la presencia de la experiencia de lo corporal, y esto cobraba sentido, en

la construcción de las memorias individuales de las mujeres, que, sin lugar a dudas, aporta a la construcción de las memorias colectivas, relacionadas con las realidades como pueblo originario. Debido a esto, la segunda razón es porque quería evitar cualquier tipo de “intervencionismo” o inyectar ideas o procesos que no corresponden con el proceso orgánico y autónomo que vienen llevando las mujeres del pueblo de Sarayaku en sus tiempos y formas propias. Pensé propicio apoyar y unirme a “empujar” procesos que venían caminando y no imponer mi perspectiva a una realidad otra.

Este caminar es tan significativo y tan importante que, sin ser una investigación con perspectiva de género, la visión con la que quise analizar las disputas por el territorio, me condujo a comprender y lograr exponer cómo las mujeres desempeñan un accionar imprescindible, vital e indispensable en el proceso organizativo y político del territorio, y que sus saberes junto con el de los hombres constituyen las prácticas de re-existencia y resistencia del pueblo de Sarayaku.

Es a partir de la tradición oral y el testimonio que se abrió la posibilidad de comprender la experiencia del cuerpo en la memoria, y ésta a su vez como elemento constitutivo de la construcción del territorio y la territorialidad, lugar donde se materializan los saberes y la sucesión generacional de éstos, como prácticas de resistencia y re-existencia. De esta forma, la *memoria, el territorio y las prácticas de re-existencia* se instalaron en esta parte del proceso investigativo como las categorías de análisis principales que desarrollaría a lo largo de este estudio.

Aquí la tradición oral se reafirma como fortaleza y no como debilidad ante lo escrito; el secreto, el olvido, el ocultamiento y la recreación de las historias de vida, a partir de la memoria y la tradición en oral posibilita el empoderamiento y renovación continua de su historia, también la oralidad como práctica de re-existencia a la mercantilización de su conocimiento, al “extractivismo académico”, corporativo, no gubernamental y a la eterna exotización y ahora capitalización por terceros de su existencia como pueblos.

Entonces con esto reafirmo que el presente texto (estudio) es una versión de tan solo un momento, en la larga historia del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, alejada de verdades absolutas, que la herencia colonial nos instigó a pensar como necesarias, al contrario, reafirmo una historia con muchas posibles verdades, con matices, con olvidos, con interpretaciones, reinterpretaciones y creaciones que me/nos permita/n reencontrar un espacio-tiempo de mi/nuestra ascendencia ancestral y tradición heredera de los

periplos de muchos mundos: los mundos constitutivos africanos, los mundos antiguos del Abya Yala; los mundos milenarios de los pueblos del gran oriente, -entre otros-.

3. Aspectos teóricos y conceptuales

El pueblo de Sarayaku se ha visto enfrentado a diversas circunstancias por ser este un territorio ubicado dentro de la región noroccidental de la amazonía ecuatoriana. Históricamente el territorio amazónico ha despertado curiosidad e interés, lo que ha hecho que pese a las dificultades geográficas que puede implicar adentrarse a la selva, hayan llegado foráneos a reconocer las riquezas que, a nivel de biodiversidad y cultura representa. Pero esto, en un contexto de mundo donde la naturaleza se encuentra al “servicio” del ser humano conllevó a la utilización de todo bien natural, a que fuera útil a la diversa industria mundial extractiva; desde entonces, los territorios colectivos de los pueblos originarios son vistos como fuente de “recursos naturales”.

A comienzos del siglo XX, la amazonia ya había pasado por los impactos que trajo la explotación indiscriminada del árbol de caucho, la biopiratería y el comercio ilegal de pieles, no obstante, a finales de los años 60` el auge del comercio del petróleo¹² marcó un hito histórico sin reversa, dentro del proceso de vida de los pueblos y los territorios amazónicos, con impactos culturales, humanos, sociales, ambientales y económicos, ante la imposición del extractivismo y la transformación de la vida de los pueblos originarios amazónicos, dentro de sus territorios de propiedad ancestral.

Hasta este momento, el Estado ecuatoriano no había echado su mirada a esta región, más que para la usurpación de territorios colectivos, por esta razón, estos territorios de propiedad ancestral, se vieron involucrados en todas las reformas agrarias que algunos gobiernos implementaron en la segunda mitad del siglo XX. Entonces, lo que años atrás era una región olvidada golpeada por el racismo, el saqueo y la evangelización, con el “boom petrolero”¹³ el saqueo se legitimaba como símbolo de progreso, por tanto,

¹² Según López P. Mónica 2011, 37: “El desarrollo de la industria petrolera en el Ecuador está marcado por etapas claramente diferenciadas. La primera va desde que se inicia la explotación petrolera en la península de Santa Elena en el año 1927, hasta 1971. (...) La segunda etapa petrolera se inicia en los años setenta, cuando se encuentran reservas de petróleo en la Amazonía lo que impulsa a una modernización acelerada de las actividades e infraestructura extractiva e institucional del Estado. El gobierno de Rodríguez Lara (1972- 1976) crea la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE)”.

¹³ Según, Baquero y David 2015, 28: “La era petrolera en Ecuador empezó de manera definitiva en 1972, cuando se inauguró el Sistema de Oleoducto Transecuatoriano (SOTE). El precio por barril en ese año fue de \$2,50 y se exportaron cerca de 25 millones de barriles, lo que significó un incremento de 46,9%

la amazonía comenzaba a representar para el Estado, riqueza y una nueva perspectiva económica para el país.

Esto determinó un nuevo reordenamiento territorial en la división política de la región amazónica. El Estado empezó a dividir la amazonía por bloques, al cuadricular el territorio e identificarlo por numeración, esto sin duda, estuvo en contra de todo principio de división territorial ancestral de los pueblos y nacionalidades, dueñas por derecho propio de estos territorios, por consecuencia, se ha vivido una continua y sistemática violación de derechos humanos y colectivos.

El objetivo de esta nueva perspectiva del espacio territorial era sin duda comenzar rondas de licitaciones para empresas de petróleo nacionales y transnacionales. Para el caso de Sarayaku, su territorio quedó fragmentado dentro de los bloques: 10, 74, 75, 79, 83 y 80 (**figura 1.**)

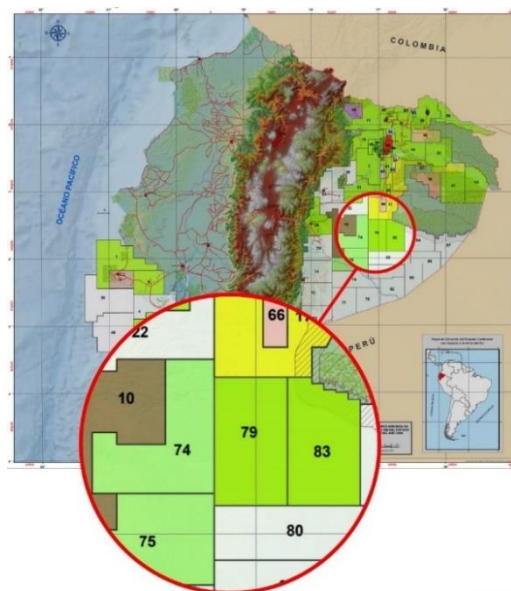


Figura. 1.: Mapa Bloques petroleros del oriente ecuatoriano. Min. Hidrocarburos del Ecuador.

Fuente: <https://www.recursosyenergia.gob.ec/ministro-de-hidrocarburos/>

Evidentemente esto ha traído impactos no solo ambientales en toda la región, sino la fragmentación, división y alienación de los territorios ancestrales dañando las relaciones entre pueblos hermanos, pero a su vez, la necesidad de apelar a ayudas de

en los ingresos del Gobierno Central frente a 1971. El sector público, que manejaba el sector petrolero, empezó a tener una participación cada vez mayor en la economía. Así, los ingresos del Gobierno Central, que en 1971 representaron el 12,1% del PIB, en 1978 pasaron a 21,2%. Entre 1972 y 1978 los ingresos públicos crecieron en promedio al 37,3% anual, frente al 10,4% del periodo 1966-1971. Sin embargo, desde 1974 la producción de crudo se estancó en torno a los 74 millones de barriles anuales. Lo que aumentó, gracias a eventos internacionales como la Guerra de Yom Kippur, fue el precio, que en 1978 llegó a \$12,5 por barril 10 dólares más que en 1972”.

organismos externos, que a su vez generan otros impactos, menos visibles, pero no por eso menos importantes.

Desde aquellos años hasta el momento la incursión progresiva de agentes externos al territorio, con el propósito de apoyar desde varias perspectivas a Sarayaku a largo plazo ha implicado y simbolizado un agente más, que, además de los gobiernos, han puesto en correlación de fuerzas la forma de concebir, construir, definir, apropiarse, ser y estar en territorio por parte del pueblo de Sarayaku.

La construcción de la territorialidad está atravesada por tensiones relacionadas a la defensa por la propiedad colectiva del territorio; los impactos del extractivismo de los bienes de vida y los efectos colaterales de la injerencia del tercer sector. Por lo cual, la construcción de la territorialidad ha venido siendo cambiante y peligrosamente ha generado una disputa, en cuanto a tener el poder de estar en la condición de entender, definir, dirigir, proceder y, por ende, de apropiarse del territorio sea física o simbólicamente. Esta yuxtaposición de intereses de agentes externos como el Estado, el tercer sector y todo tipo de extractivismos en los territorios colectivos originarios amenaza la consolidación de la autonomía y transforma las formas de definir y materializar la gobernanza territorial desde una visión propia no estática.

3.1 Territorio, territorialidad y territorialidades superpuestas

Sin pretender hacer generalizaciones infundadas, vale la pena señalar que una lectura general de textos académicos¹⁴ que tienen por objeto el estudio del espacio y el territorio revela que estos dos conceptos tienen significados diferentes pero algunas veces esta distinción es separada por una línea muy delgada según el contexto, perspectiva y objetivo de cada autor. En varios casos, el espacio es identificado generalmente con el ambiente físico-biótico, o espacio y territorio se usan como sinónimos o se intercambian permanentemente.

Este, que parece un inconveniente menor, ha sido, en mi caso, un obstáculo de grandes dimensiones a la hora de intentar un estudio investigación inter y trans disciplinario desde la perspectiva de los Estudios Culturales, donde el espacio y el territorio se construyen en realidades concretas y no obedecen exclusivamente a perspectivas geográficas, sino también, sociológicas, políticas, organizativas, culturales,

¹⁴ A lo largo y concretamente al final de este texto investigativo se podrá revisar las fuentes bibliográficas que fueron consultadas referentes al tema de territorio.

históricas, ancestrales, autónomas, de vida y reales del Pueblo de Sarayaku; perspectivas que se entrecruzan y se deben a realidades y situaciones cambiantes.

Para esta investigación los conceptos: territorio y territorialidad pueden ser entendidos transversalmente entre distintas disciplinas y saberes no “disciplinados”, es decir, que los conceptos no solo se tomarán de algunos teóricos de la geografía, sino desde otras perspectivas analíticas como la antropología crítica, la ecología política, los actores de los movimientos sociales, pero principalmente, la producción de conocimiento desde las *epistemologías propias amazónicas*¹⁵, las cuales generan un muy importante aporte para lo relacionado al territorio o territorios y más aún la producción colectiva de textos desde el Pueblo de Sarayaku en la coyuntura de permanencia, salvaguarda y defensa del territorio.

En este aparte lo que intentaré hacer es aproximarme a la definición no absoluta de los conceptos que estaré utilizando en el desarrollo de esta investigación. La tarea inicial es la de saber, ¿qué se entiende por territorio? Para esto, y en correspondencia al carácter teórico político de este trabajo académico, apelaré tanto al pensamiento producido en el seno del accionar político de movimientos sociales, así como a algunas disciplinas académicas que empatizan y se interesan con estos procesos.

En esta investigación, el territorio muestra otra cara, más que abordarlo como un concepto, se ha convertido en una meta, un fin, una lucha, una utopía, pero ante todo representa realidades materiales objetivas muy diversas. En este contexto, existe una disputa en todos los planos: organizativo, político, cultural, económico, social, hasta “espiritual”, una disputa donde se pone en juego la vida e historia de un pueblo. De esta forma, el territorio es una realidad compleja, siendo una demanda histórica de pueblos originarios, comunas, comunidades que se les ha vulnerado y en el peor de los casos, se le ha negado el derecho a “un lugar,” a un territorio colectivo.

Algunos trabajos de investigación recientes¹⁶ tienden a tomar nuevas direcciones de análisis con respecto al territorio. Estos trabajos desarrollados en algunos países de

¹⁵ Epistemologías amazónicas: producción de saberes desde los territorios amazónicos para la liberación de los territorios. Concibe no solo el compendio de saberes, que devienen del Ser ancestral y las pedagogías propias, sino las formas de producir y relevar (transmitir), revitalizar y resignificar los conocimientos prácticos, orales, escritos, medicinales, territoriales, invención de tecnologías propias, entre otros. Noción que vengo trabajando a partir de esta investigación. Estas epistemologías devienen desde el propio proceso territorial, en este caso en el Pueblo de Sarayaku.

¹⁶ Para ampliar ver: Porto-Gonçalves, Carlos Walter, 2016. *Despojos y resistencias en América Latina, Abya Yala* y Porto-Gonçalves, Carlos Walter 2016. *Lucha por la Tierra*. También: Escobar, Arturo 2014. Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Entre otros referenciados al final.

América Latina -México, Bolivia, Argentina, Brasil, Colombia, entre otros- han resaltado el carácter crítico relacionado directamente con los territorios, la propiedad y uso de la tierra, éstos se identifican con un problema en común: “una acelerada enajenación de un conjunto de bienes y relaciones que son desestructuradas de manera violenta, que tienen por nombre y concepto el *despojo*” (Porto-Gonçalves, Hocsman y Arach 2016, 10).

Bajo este punto de vista, el estudio sobre el territorio adquiere una importancia como elemento de disputa y poder, entre agentes de diferente orden: Estados, empresas madereras, petroleras, mineras fundaciones, ONG`s, investigadores de recursos biogénéticos, entre otros y “del otro lado” pueblos, comunas y comunidades campesinas, afrodescendientes y originarias; esta importancia también radica en poder estudiar y entender los procesos organizativos que aportan al desenvolvimiento de estas sociedades, sus culturas, formas organizativas y productivas particulares, para poder elevar estos procesos de organizativos en cuanto a sus aportes y posibles estrategias para la defensa de los territorios.

Los pueblos originarios¹⁷ han concentrado sus esfuerzos organizativos en defender, mantenerse y convivir con y en el territorio, pues sin éste, sería imposible desarrollar un plan de vida común que esté relacionado con todos los niveles de la vida como grupo social. Para esto, los pueblos han construido sus planes de vida donde se encuentra explicado los principios, los sistemas de valores, el conocimiento, organización comunitaria y política para el establecimiento de un sistema de vida propio. Estos esfuerzos contribuyen a conocer y comprender concepciones de vida en torno a los territorios, no solo como concepto, sino como una condición imprescindible para la pervivencia de sociedades que se han erigido simbióticamente con estos espacios de vida.

De esto ha dado cuenta el movimiento de los *seringueiros* liderado por Chico Mendes en Brasil en los años ochenta, proceso histórico de resistencia, referenciado e investigado por Carlos Walter Porto Gonçalves. Este autor ha dedicado parte de su investigación al tema de la *territorialidad*; para este intelectual, el problema por la tierra y el territorio¹⁸ y las demandas sobre el mismo toman fuerza, gracias al movimiento social de origen indígenas, campesino, afrodescendientes [y negritudes] en países como: Brasil Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador. los cuales (...) “introducen por primera vez el tema

¹⁷ Hago referencia a pueblos que tienen el derecho mayor, propio o derecho natural sobre los territorios.

¹⁸Según (Escobar 2014, 82). “El cual surge a finales de los ochenta y comienzos de los noventa en muchas partes de América Latina, aquel que por primera vez enarbola el estandarte de “no queremos tierra, queremos territorio”.

en los debates teórico políticos”, logrando situar así una importante resignificación al debate sobre tierras y territorios en el continente (Porto 2001, 39).

Aunque en el contexto global, en los 80`, diversos discursos desde el ambientalismo estaban circulando, el movimiento indígena, negro y afro tuvo la capacidad de re- articular de la forma más efectiva, cuestiones sobre conservación, los bosques desde las perspectivas territoriales y culturales. Donde lo social y cultural no puede quedar supeditado a intereses exclusivamente “ambientalistas”; no se puede conservar el ecosistema sin las comunidades que han vivido a través del tiempo en relación ecosistémica:

Fueron los conceptos de Chico Mendes de reservas extractivas (no hay bosque sin las gentes del bosque) y en el marco de conservación desarrollado por el Proceso de Comunidades Negras (PCN) (resumido en la fórmula “biodiversidad = territorio + cultura”; es decir, no hay conservación sin control del territorio y toda estrategia de conservación tiene que partir de los conocimientos y prácticas culturales de las comunidades), todo lo cual iba a contracorriente de las posiciones del ambientalismo del momento. (Escobar 2014, 85)

Durante la tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras, realizada en septiembre de 1993, el Movimiento de Comunidades Negras, se asume como Proceso Organizativo de Comunidades Negras (PCN)¹⁹. Con respecto al territorio el PCN²⁰, construyó una perspectiva del territorio, que va más allá de concebirlo como un espacio eminentemente natural o biodiverso, sino que lo establecen, desde tres principios fundantes: el derecho al territorio (un espacio para Ser); el derecho a la autonomía (derecho al ejercicio del Ser) y la construcción de una perspectiva propia de futuro.

¹⁹ De acuerdo con Escobar, 2014: “el proceso Organizativo de Comunidades Negras, que se propone como objetivos fundamentales: “La reafirmación del Ser (del ser negros): En primer lugar: entendemos El Ser, como NEGROS, desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones sociales, económicas y políticas. Una lógica que está en contradicción y lucha con la lógica de dominación, la que pretende explotarnos, avasallarnos y anularnos. Nuestra visión cultural entra en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose; por eso el hecho de ser negros, de tener una visión distinta de las cosas no puede ser solo para un momento especial, debe mantenerse para todos los momentos de nuestra vida. En segundo lugar: El reafirmarnos como negros implica una LUCHA HACIA ADENTRO, hacia nuestras propias conciencias, no fácilmente nos reafirmamos en nuestro SER, muchas veces y por distintos medios se nos inculca que todos somos iguales y esta es la gran mentira de la lógica de dominación; derecho al territorio, como un espacio para ser; derecho a la autonomía con relación al derecho al ejercicio del ser y la construcción de una perspectiva propia de futuro”.

²⁰ Para consultar ver Escobar Arturo, 2000. *Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio*.

Un espacio para Ser, lo relacionan con la materialización plena de la visión cultural propia, y esto es inherente al espacio vital, es decir, el territorio: “no podemos ser sí no tenemos”, de ahí la visión de hábitat donde el Ser Negro desarrolla su ser en armonía; el derecho al ejercicio del Ser en su espacio / tiempo – territorio/memoria. De esta forma, se encuentra el PCN como un proceso social que hace parte de la lucha que desarrolla el pueblo negro en Colombia, y que tiene un común denominador, junto a las luchas indígenas y campesinas, esto es, la conquista de sus derechos por la tierra y el territorio. Este Proceso de Comunidades Negras aporta a la lucha conjunta de los sectores que se encuentran comprometidos con la construcción de un proyecto de vida alternativo.

Pero, como lo expresan: “No podremos ser, sí no tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida. De ahí que nuestra visión del territorio sea la visión del hábitat, el espacio donde el hombre (ser) negro desarrolla su ser en armonía con la naturaleza en Autonomía”. (Grueso 2000, 74)

Otra experiencia y aporte para entender las dimensiones sobre lo territorial del movimiento indígena, ha sido la valiente lucha que ha llevado a cabo la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN. Su visión del territorio se encuentra enmarcada dentro de su interés por construir autonomía desde el gobierno propio, autogobierno y gobernanza, apoyados en el derecho ancestral o *Ley de Origen*, cómo nos recuerda el compañero Luis Andrade:

La ley de origen es la ciencia tradicional de la sabiduría y el conocimiento ancestral indígena, para el manejo de todo lo material y espiritual, cuyo cumplimiento garantiza el equilibrio y la armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de nosotros mismos como pueblos indígenas guardianes de la naturaleza, regula las relaciones entre los seres vivientes desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia en los territorios ancestrales legados desde la materialización del mundo. (Andrade 2007, ONIC)²¹

Dentro de su propuesta se podría identificar cinco dimensiones de acción para llevar a cabo su relación entre territorio y autonomía. En primer lugar, la vida en comunidad implementando los planes de vida; segundo: la vida orientada desde la ley de origen y la memoria ancestral; tercero: trabajo sobre sí mismo: “en ser personas autónomas, críticas, responsables y seguras de sí, y que esto contribuya a la organización de la comunidad y a la transformación de la realidad” de su respectiva comunidad; cuarto:

²¹ Discurso pronunciado por Luis Elvis Andrade, 2007, ONIC.

respeto a la organización y autoridades locales; y quinto: la creación de planes estratégicos para la defensa del territorio.

La ACIN hace parte del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC que hace más de 51 años viene construyendo una plataforma de lucha desde el lema: Unidad, Tierra y Cultura, como pilares de la estructura organizativa en pro de la construcción de las autonomías en las dimensiones de lo territorial, lo político, ambiental, económico, educativo, salud sobre la base del derecho propio.

En el caso del proceso organizativo del CRIC, la disputa por el territorio se da, en el marco de un modelo de organización cultural y simbólico, asimismo, el territorio aparece aquí como fundamento clave para la construcción de las identidades como pueblos originarios y es “a nombre de esa identidad colectiva reivindican su territorio como espacio de vida”. (Barragán 2012, 77)

Por esta misma línea de los movimientos sociales y sus postulados frente a la importancia que tiene el territorio como hecho social y comunitario, el movimiento zapatista contribuyó también con gran influencia, los procesos de lucha (...) “con su visión de la relación entre dignidad y territorio; la cual resalta el hecho básico de que sin las condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (el territorio) no hay dignidad”. (Escobar 2014, 84) es decir, sin territorio, no hay posibilidad para vivir en dignidad.

En este sentido, más que el territorio, sus demandas incluyen la posibilidad de crear autónomamente su destino como comunidad sin la intromisión negativa del Estado mexicano que envía grupos paramilitares en los territorios zapatistas, desligándose así de las obligaciones que tiene de trabajar por brindar las condiciones mínimas y básicas para vivir dignamente.

La experiencia política de estos movimientos sociales tanto en Brasil como en Colombia respectivamente, según lo expuesto por Porto (2001), Escobar (2010 y 2014), Grueso (2000) y Barragán (2012), nos hablan de un territorio que no puede ser entendido desde el plano exclusivamente ambientalista o físico, sino el territorio como un *todo*, donde no solamente confluye el andamiaje sociocultural de un grupo determinado, sino también se articulan otros niveles de vida que tienen ciclos de renovación propios y se encuentran en continuas dinámicas y que, bajo cosmovisiones no antropocentristas, también implican reconocimiento y respeto de la naturaleza como sujeto de derechos, con

dinámicas y ciclos propios. Con relación a esta visión del territorio, Sarayaku describe en el preámbulo la declaratoria de vida Kawsak Sacha- *selva viviente*:²²

Los pueblos originarios amazónicos, tenemos una visión holística de la Pachamama, somos parte de ella. Desde el nacimiento adoptamos un sistema de vida estructurado en convivencia con todos los seres que forman parte de la Selva Viviente. No es una relación simplemente paisajística o estética sino la encarnación, en nuestros cuerpos, corazones y mentes, de los más vitales actos de cada uno de los seres vivos que nos rodean. Fundándonos en la existencia de los Sacha runakuna o habitantes de la selva (visibles o no visibles), organizamos las relaciones de reciprocidad, definimos y ponemos en práctica el Sumak Kawsay. (Sarayaku 2018, S/P)

Esta visión de territorio abarca, también el sostenimiento de la vida comunitaria, con esto se quiere decir que la comprensión del territorio implica distintas dimensiones que abarca el plano de lo intangible y tangible con relación a lo cultural, social y político, sin lo cual, no es posible la producción y reproducción de la vida desde y con el territorio. Con referencia a esto, en el año 1990 se firma el importante texto: *Acuerdo sobre el derecho territorial entre los pueblos Kichwa, Shiwiar y Achuar*, donde se declaran los límites territoriales de estas tres nacionalidades, además resalta la concreción y complejidad con que describen lo que significa para estos pueblos originarios. Una construcción que viaja y se resignifica a través del tiempo.

Ñukanchi Kawsana Allpa es la noción propia de considerarse parte de la tierra y el territorio, y desde allí contemplarse como otro ser que custodia estos espacios territoriales y no como agente externo que posee un territorio, sino que a su vez hace parte del mismo, como aparece en el Acuerdo firmado en Curaray:

El territorio heredado de nuestros antepasados, donde gobernamos nuestra vida, donde nuestros padres y abuelos bautizaron y dieron nombre propio a los ríos, los cerros, las lagunas, las cuevas, los árboles, los animales. *Ñukanchik rukukuna kawsana allpa*, la tierra donde vivieron nuestros mayores; *ñukanchik kawsana allpa*, la tierra donde viviremos siempre". (Acuerdo sobre el derecho Territorial 1990, 3)

Después de 33 años, Sarayaku, en el texto de escritura colectiva: *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*²³, Sarayaku declara que el sustento de la lucha histórica de los pueblos originarios es por el territorio. Es por la Vida:

Estamos convencidos que, a través de nuestra propuesta de vida y nuestra lucha por la autodeterminación y gobierno de nuestro territorio, nos hermanamos, compartimos y contribuimos a ser parte de todas las manifestaciones y luchas por la vida en toda la

²² Más adelante se hará énfasis en esta declaratoria de vida y la concepción de territorio que se propone allí.

²³ Ver lista de referencias.

Amazonía, en todo Ecuador, en toda Latinoamérica y en todo el planeta. Si nuestra lucha por la vida es parte de la lucha del mundo por su propia sobrevivencia, igualmente, la lucha del mundo nos pertenece. (Sarayaku 2003, 83)

Luchar por el territorio no es exclusivamente luchar por la propiedad colectiva o por los bienes que éste posee o por el ambiente, implícitamente se encuentra la base fundamental: la vida de las personas, simbióticamente erigidas en estos territorios, así como también otros seres que lo habitan. En los escritos recientes de Sarayaku, *la declaración de vida del Pueblo Sarayaku: “Kawsak Sacha - selva viviente*, se declara a la selva como ser vivo, consciente y sujeto de derechos” lo que da cuenta de la visión *holística*²⁴ que se tiene acerca del territorio. Esta concepción, es vista desde distintas dimensiones de la vida humana y no humana, por eso es llamada una declaración de Vida:

El territorio de Sarayaku no es un espacio físico y geográfico sino el lugar desde donde elevamos nuestras emociones al entrar en conexión con el mundo de los Seres Protectores de los sitios vivientes, con quienes sostenemos relaciones que nos permiten reproducir nuestros sistemas económicos, nuestras tecnologías propias, nuestros conocimientos y ciencia; nuestra vida social, cultural, espiritual; nuestros sistemas organizativos y políticos para construir nuestro futuro, decidir nuestros destinos de forma autónoma y asegurar nuestra continuidad como pueblo originario. (Sarayaku 2018, preámbulo)²⁵

Como se ha podido ver, recorriendo brevemente procesos colectivos comunitarios desde los pueblos negros, originarios y entre otros procesos comunitarios -en el caso de los seringueiros- el territorio escapa de los marcos eminentemente geográficos y espaciales para entretorse en una compleja “red” que sobrepasa las dimensiones de lo humano, para ahora, también concebirse como lugar donde subyacen más mundos, con seres dotados de derechos, que dentro de un tejido vital, han solidificado alianzas con lo humano y en una coexistencia han ido construyendo un andamiaje para el despliegue de la vida de las personas y demás seres que existen allí.

De esta forma, se ha ido construyendo pueblo, identidad y organización siempre en relación con otros seres; relaciones horizontales, pero al igual, relaciones jerárquicas donde se usufructúa también de sus bondades, pues ese es el equilibrio y, aunque esas

²⁴ Así se afirma en el preámbulo de la declaración Kawsak Sacha: “los pueblos originarios amazónicos, tenemos una visión holística de la Pachamama”.

²⁵ La declaración Kawsak Sacha fue adoptada en la gran asamblea del Pueblo Originario Kichwa Sarayaku, los días 8 y 9 de diciembre del 2012, en el periodo del Consejo de gobierno dirigido por el presidente José María Gualinga Montalvo. Revisada en la presidencia de Félix Santi en 2016. Actualizada en junio 2018 en la presidencia de Mirian Cisneros. Kawsak Sacha - Selva Viviente, ser vivo y consciente, sujeto de derechos fue presentada a la Asamblea Nacional del Ecuador el mes de julio, del año 2018 en la ciudad de Quito. Hasta la actualidad Sarayaku sigue en firme con su propuesta para que sea reconocida y legitimada social, política y jurídicamente ante el estado ecuatoriano. Texto inédito, archivo documentos administrativos oficina de coordinación TAYJASARUTA, Puyo-Pastaza.

relaciones no puedan ser traducibles, descritas y evidenciadas por la “ciencia” y el “método científico”, estamos seguros, que cuando se habla de VIDA se encuentra implícito todo un conjunto de mundos sostenidos por procesos complejos que tejen lo biológico y las dimensiones inescrutables de lo humano y no humano.

Estas luchas y procesos de vida deben ser la base de la construcción “teórica”, sí lo que se quiere es investigar “procesos sociales” desde la academia u otros espacios en donde se estén relacionando cualquier aspecto del mundo de la vida de construcción social o subjetiva. Es un saber conceptual, que parte de las condiciones objetivas materiales de lo que pasa en estos territorios, -en disputa histórica- lo que marca una pauta para la reconfiguración epistémica desde una práctica teórica que se permita interpelar por las coyunturas contextuales de las realidades de los pueblos. Por eso el territorio y el marco teórico conceptual de este estudio parte de las epistemologías amazónicas y epistemologías “otras”, en este caso, producidas a lo largo del proceso histórico y organizativo que ha erigido el pueblo de Sarayaku, a su vez, alimentado por las luchas de otros pueblos hermanos.

Estos procesos de “reapropiación epistémica” –como los ha nombrado el profesor Arturo Escobar, han significado un giro en la concepción y en la producción social de los territorios en América Latina; por lo tanto, entendemos el territorio como lugar donde se fundamentan las experiencias y los procesos de construcción de sentido alrededor de las prácticas culturales, como también, el lugar donde se generan las contingencias que, fracturan las tradiciones teóricas y se reconfiguran a partir de los contextos locales, como lo hemos visto con las experiencias de los movimientos sociales. Mario Sosa (2012, 45) habla de una apropiación cultural y simbólica, que se refleja en lo cotidiano y en lo histórico, en una relación dialógica “en un tejido que hila lo natural y lo cultural.”

Siguiendo a Sosa, el territorio se comprenderá como poseedor de “una dimensión material y una dimensión simbólica —que se mantienen interrelacionadas— vinculadas a la forma en que los sujetos sociales en interacción se apropian de él”. (Sosa 2012, 31). Por esto, cada grupo construye y es heredero a su vez de una forma concreta de entender, adaptarse, apropiarse, relacionarse, establecer y nombrar al territorio, al hacerlo, va construyéndolo en relación a sus propios paradigmas.

En este orden, acudo a la propuesta de Patricia Vargas, en tanto para los pueblos indígenas, el territorio es tangible e intangible, y sus interrelaciones son materiales y espirituales, “el territorio es un organismo vivo, que deviene de la ley de origen” (Vargas, 2015, 90). Por ejemplo, entre los pueblos amazónicos se realizan recorridos mentales por

el territorio recitando punto por punto y recordando los antecedentes de la ocupación ancestral y las relaciones establecidas con los diferentes seres de la naturaleza en cada área específica. “En la recitación del territorio se menciona tanto el lugar geográfico como los “dueños espirituales” de cada uno de ellos, a quienes es necesario pedir permiso o negociar el buen uso de los recursos.” (Vargas 2015, 91)

Es así como se construyen sentidos desde las diversas prácticas en los territorios: el trabajo, el descanso, lo sagrado, la fiesta, la reunión, “la memoria, son justamente, prácticas que definen el uso social” (Kuri 2017, 21) del territorio y, a su vez, el territorio mismo impone e interviene en la construcción de “determinado tipo de prácticas y relaciones sociales” (Kuri 2017, 21). En consecuencia, el territorio es en donde se teje y se define la historia, las relaciones de poder, la subjetividad, la cultura, la memoria, la identidad y la resistencia; es decir, la experiencia humana que, es una experiencia espacializada a lo que denomino territorialidad.

Siguiendo con el profesor Porto, la territorialización es el proceso de apropiación que los seres humanos tienen en el territorio y, este proceso a su vez genera los escenarios para la configuración de identidades -territorialidades- las cuales se encuentran inscritas en procesos, por ende, se presentan como “dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social”. (Porto 2002, 230)

Entonces, la territorialidad también se podría concebir como producto de las interacciones humanas frente a los espacios, esto es, las experiencias colectivas e individuales “(...) enraizadas en la organización social y por tanto en las jerarquías sociales: dándose el paso a diferentes usos, apropiaciones, itinerarios y significaciones y representaciones del espacio por parte de los diferentes grupos sociales, lo que en algunos casos se convierte en causa de conflicto, ya que en cada una de las representaciones se le asigna un sentido, valor o interés”. (Vargas 2015, 101)

Entonces, el territorio lo vemos como una construcción social, cultural y política que se inscribe dentro de un espacio-tiempo determinado, por su parte, la territorialidad vendría a ser la apropiación y reapropiación a través del espacio-tiempo de esta construcción que no es estática sino móvil. Es pensamiento y acción social que reconfigura las identidades colectivas, establece una relación con el medio natural y construye nuevos territorios sociales, culturales y políticos. El ser humano a partir de sus saberes sobre el mundo imprime un sello en la tierra, los bosques, la selva, ciudades,

barrios, entre otros lugares, los cuales, se pueden leer a través de sus acciones políticas y prácticas culturales que van significando su hábitat, otorgándole un sentido al territorio.

Enrique Leff (2021, s/p) describe la relación del territorio y la construcción de la territorialidad así:

El territorio es lugar porque allí arraiga una identidad en la que se enlaza lo real, lo imaginario y lo simbólico. El ser cultural elabora su identidad construyendo un territorio haciéndolo su morada. Las geografías se vuelven verbo. Las culturas, al significar a la naturaleza con la palabra, la convierten en acto; al ir nombrándola, van construyendo territorialidades a través de prácticas culturales de apropiación y manejo de la naturaleza. [...] funda un territorio donde forja una identidad: lo habita y lo hace *habitus*, que da sentido y sustento a la vida. (Leff 2001, pról.)

Estas experiencias muestran la capacidad organizativa y la pertinencia política de los pueblos, en cuanto a la construcción y gestión de la vida propia en el territorio; propuestas desde la autonomía, dignidad y el respeto por la ley de origen, entran en disputa con intereses económicos y políticos del capital privado y de intereses gubernamentales, es por esto, que en este trabajo se asume también que las disputas en los territorios también son simbólicas y culturales, y que para esto, los pueblos indígenas y los pueblos negros han gestado ancestralmente prácticas de resistencia que corresponden al ámbito de fortalecimiento y revitalización de su cultura, es allí donde se construye una territorialidad que logra otorgar un sentido propio, a un espacio-tiempo de la vida.

Estas territorialidades también se han construido al ritmo del proceso organizativo de Sarayaku, en medio de los impactos que han generado las disputas por el territorio frente a diversos actores, entre ellos: la misión, los militares, los gobiernos, las empresas extractivas de petróleo y a raíz de eso, las organizaciones no gubernamentales (ONG's) que poco a poco se fueron vinculando con un rol de cooperantes y que se han venido convirtiendo en nuevo actor social con intereses también propios, dentro de los territorios de los pueblos de la amazonia ecuatoriana.

Es así como diversas concepciones de territorio y distintas prácticas que determinan la construcción de la territorialidad entran en disputa, pues el pueblo de Sarayaku tiene una concepción que defiende el territorio como espacio de vida y para la vida; por su parte, el Estado en cambio, ve en los territorios la posibilidad de expoliar los llamados recursos renovables y no renovables, apoyar el capitalismo extractivo y una

asombrosa y preocupante desidia e irresponsabilidad frente a las vidas de ciudadanxs de pueblos originarios, que luchan por construir el Estado plurinacional.

Por otra parte, algunas ONG's se identifican y comparten la lucha de los pueblos, su genealogía las hace parte de un sistema de dominación global, que no es fácilmente perceptible y que transforma poco a poco la capacidad de acción colectiva, la capacidad autónoma de generar economías alternativas y disemina el empoderamiento como pueblo dentro de la acción como movimiento social indígena, para este caso. Además, de la construcción de específicas relaciones de poder, en el marco de las relaciones que se establecen relacionadas al territorio de Sarayaku, entre las personas que son externas al territorio y las personas -en su mayoría personas visibles (líderes, voceros y autoridades) de los pueblos originarios.

De tal manera, Edward Soja propone que el territorio y:

(...) Los procesos derivados de sus dinámicas, construyen la esencia de la espacialidad de la vida social; estas dinámicas son formas creadas socialmente; no son meros vacíos, sino que participan activamente en los sistemas de interacción, y son el producto de la instrumentalidad de espacio/poder/saber, que provee las bases para espacializar y temporalizar el funcionamiento del poder. (Gómez y Delgado 1998, 121)

En este sentido, son los diversos agentes sociales que hacen presencia en los territorios, los que tienen injerencia en la construcción de estas dinámicas de relaciones y tejidos sociales mediados por el interés que cada sujeto social tiene respecto al territorio. Por esto, las concepciones del territorio, que Sarayaku construye como pueblo originario se ven relacionadas, entrecruzadas, permeadas o impactadas con las perspectivas que, del mismo territorio, tienen o desean otros agentes como el Estado y las organizaciones no gubernamentales en este caso particular. En tal razón, el territorio de Sarayaku es un espacio de poder, de gobernanza y de autonomía entre los actores sociales, el Estado, individuos, grupos, organizaciones de empresas locales, nacionales y multinacionales. A estas realidades Mitón Santos las llamó "horizontalidades y verticalidades".

Según (Santos 1996, 25) en este nuevo funcionamiento del territorio, las horizontalidades "se refieren a los dominios de continuidad de los lugares vecinos reunidos por una continuidad territorial; las verticalidades corresponden a las relaciones entre lugares distantes que se ligan por las formas y los procesos sociales a través de redes". Con esto, -quiere decir el autor que en la materialidad objetiva de los espacios no es tan evidente esta superposición de territorialidades, sino que estos espacios

físicamente pueden verse compuestos desde ambas territorialidades, es decir, donde subyacen relaciones homologas, en red y jerárquicas.”. Según Santos:

Las condiciones y los ordenamientos actuales espaciales no están organizados por figuras formadas por puntos continuos y discontinuos. Hoy, al lado de esas manchas espaciales y por encima de esas manchas existen además constelaciones de puntos discontinuos, pero relacionados que definen flujos reguladores. Estas segmentaciones y particiones se refieren específicamente a dos dimensiones: Por un lado, hay extensiones formadas por puntos sin discontinuidad, como en la definición tradicional de región, a esa se le llama *horizontalidad*. Por otra parte, existen puntos en el espacio que al estar separados unos de otros aseguran el funcionamiento global de la sociedad y de la economía, esas son las *verticalidades*. (1996, 239).

Estas horizontalidades y verticalidades también nos ayudarán a comprender la relación que se establece a partir de los sub-espacios que representan Sarayaku (lo local), el Estado y las ONG´s (lo global). Entonces, las horizontalidades en este caso representan lo local, desde donde se establece la producción organizativa, de ideas, la territorialidad; donde los niveles de cooperación están, pero son más limitados. Las verticalidades se encuentran en este caso representadas por el Estado y demás agentes externos, que para este caso serán las ONG´s; estas abarcan otros momentos de la “producción” organizativa, de ideas y de construcción de territorialidad, y, son un canal de cooperación que se extiende a los ámbitos económicos y políticos.

Desde la perspectiva centro – periferia, para los países del centro de poder, puede implicar la forma de consolidar y extender por los territorios, el control de la actividad espacial de quienes habitan el territorio, pero para los países de la periferia -mal llamados tercer mundistas- puede implicar el desmoronamiento de prácticas locales, relaciones sociales y la transformación de los lugares expuestos este tipo de desterritorialización y nuevas territorialidades que se superponen, como la de agentes externos como de “turistas, de factorías, de mercancías mundializadas o de productos de la llamada cultura global” (Santos 1996, 253).

Entonces se podría plantear que existe la confrontación de territorialidades contradictorias en el pueblo de Sarayaku o lo que Agnew y Oslender (2010, 190) plantean las *territorialidades superpuestas*, como un complejo proceso de constantes disputas, ya que es: “una territorialidad dominada por relaciones de poder instauradas por el proyecto de modernidad, guiado por la racionalidad del mercado y del Estado nacional”. (Left 2001, 9) Un resultado complejo de lo anterior es la confrontación de intereses y disputas en las formas de apropiación del territorio.

Esta superposición de territorialidades también tiene que ver con las rupturas a la soberanía ideal que detenta el Estado sobre el territorio nacional vinculada a la noción de transparencia y control del mismo. El saqueo de las riquezas de la amazonía; (la explotación del caucho, de tagua, canela, pieles de animales silvestres) la incursión de empresas petroleras desde comienzos del siglo XX (con aval del Estado) y la globalización de las Organizaciones no gubernamentales (ONG) y fundaciones (tercer sector) que aparece a finales de los 80´comienzos de los 90´. Este panorama, muestra como cada uno de los actores que confluyen en los territorios colectivos defienden diversos intereses y poseen diversas formas de apropiarse el territorio.

Esta disputa del territorio ha generado la superposición de nuevas soberanías y procesos de *re-territorialización*, que implican trazar límites *dentro del* territorio del Estado-nación. (Agnew y Oslender 2010, 196) En otras palabras, se identifican algunas nuevas formas de autoridad territorial –tal como los gobiernos territoriales de pueblos originarios- que surgió como resultado de la contestación política y de las disputas por el dominio de los espacios con recursos (renovables y no renovables), lo que ha devenido en un desafío a la soberanía territorial exclusiva del del Estado-nación.

Así como surgen nuevas territorialidades en el ámbito del territorio nacional, también en el territorio local surgen nuevas formas de apropiarse y experimentar el espacio, con otros actores en juego. Estas nuevas territorialidades, son más móviles y aparecen en el plano de lo colectivo y se encuentran resguardadas en las memorias.

Estas memorias son temporizadas, es decir, se han constituido en marcos de tiempo y espacializadas, o sea, están relacionadas y construidas con respecto a un lugar: el territorio. Entonces, las memorias también son un territorio en disputa. Estas memorias son poseedoras de trayectos históricos personales (individuales) y colectivos (comunitarios), estos trayectos a su vez se encuentran atravesados por saberes, conocimientos, prácticas que se relacionan directamente con el mundo de la vida y con asuntos más elementales como el alimentarse, hasta asuntos de tipo energético-espiritual.

Estas prácticas que sobreviven al paso del tiempo gracias a las memorias, se fortalecen y se resignifican a través de la transmisión intergeneracional de saberes y prácticas que van desde las técnicas de cultivo, caza y pesca, pasando por la elaboración de artefactos para uso cotidiano, (transmisión) y el proceso social, organizativo y político alrededor de la defensa de la propiedad colectiva del territorio como pueblo originario. Estas prácticas se identifican para este estudio como prácticas re-existencia que subvierten las prácticas enajenantes como la dependencia total al papel moneda, formas

de vida dominante, así como, anhelos e ideas de riqueza y progreso basadas en el individualismo; la reciprocidad pervive en las dinámicas cotidianas.

3.2 Memorias y prácticas de re- existencia

En medio de estas disputas permanecen y se recrean prácticas culturales que ayudan a resistir y re-existir en medio de estos embates en la protección y defensa de sus vidas, de su visión del mundo y del territorio, que es el tema del segundo capítulo, titulado: memorias y prácticas de re-existencia²⁶, en el cual, el lugar de las memorias se reconoce como campo -también- en disputa y donde se analiza los recursos y las prácticas que subyacen en estas memorias.

Si bien, la intención de este capítulo no es conceptualizar qué es la memoria a pesar de ser un tema discutido desde la sociología, la fenomenología y la antropología entre otras disciplinas, se presenta como elemento complejo desde la perspectiva de la vida de los pueblos originarios. Al ser esta la base de las prácticas, modos y maneras de ser y estar en el mundo, está imperceptiblemente vinculada a un presente móvil, esto es, a un tiempo-espacio en relación con otras dimensiones, como nos aproximamos anteriormente.

Entonces el objetivo es ver que la memoria como acción, se encuentra vinculada a prácticas de vida que refuerzan una resistencia cultural, política y social que lucha por defender una visión del mundo distinta y alterna a la ideología que impone un sistema económico que interfiere en todas las dimensiones del ser humano.

Para este capítulo mi intención particular es reconocer cómo se da la relación entre memoria y territorio / territorio y memoria y cómo esta relación se establece indisociable para una sociedad que se ha erigido desde la ancestralidad y la tradición. Por consiguiente, la memoria será identificada como un hilo que direcciona la continuidad, permanencia y la re-existencia del pueblo de Sarayaku, esto, con respecto a la transmisión de prácticas, oficios y saberes que reivindican el ser ancestral, y, que al mismo tiempo implican la

²⁶ El término de re-existencia es tomado desde lo que Adolfo Albán describe como: “los dispositivos que grupos humanos implementan como estrategia de visibilización y de interpelación a las prácticas de racialización, exclusión y marginalización en procura de re-definir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y a la naturaleza” (85-86)

reafirmación de una forma de vivir en autonomía, es decir, prácticas de in/surgencia que “subvierten” un orden aparentemente formal con modos de vida que contradictoriamente, traen muerte, pobreza, y dependencia.

La in/surgencia la rescato de Catherine Walsh y su analogía con la siembra y todos los saberes que poseen las mujeres mayores, los cuales “despliegan” al sembrar una chakra:

En este contexto y frente a esta realidad, el acto de sembrar —la siembra— es un acto insurgente. Insurgente por su insurgir e incidir; por hacer-nacer, renacer, resurgir, crear y construir posibilidades, esperanzas y pericias de vida y vivir que no solo afrontan la lógica-sistema dominante, sino que también contribuyen a su agrietamiento, debilitamiento, desmantelamiento y destrucción eventual, y al crecimiento de algo radicalmente distinto. (Walsh 2017, 40)

Es por esto, que la memoria en sí misma constituye un acto, una acción de resistencia cuando se da con y entre la fuerza de lo colectivo, lo que permite arraigar la vida y la existencia. Las luchas constantes por defender los territorios se han transmitido a través de historias, relatos y documentos que son los que fundamentan la lucha, que en cada tiempo se materializa de forma distinta. Asimismo, la memoria como acto de resistencia se concreta a través de la transmisión de prácticas, oficios y saberes ancestrales que generan autonomía, en este caso la chakra la encuentro como un saber fundamental para establecer en el territorio la vida: el alimento y la bebida.

Por lo anterior, la memoria como un territorio, actúa como elemento de continuidad entre el pasado el presente y una expectativa de futuro, donde se construyen sentidos, se recogen saberes y es el lugar desde donde emergen las narrativas de las experiencias vivenciales del territorio.

No obstante, es preciso aclarar que la concepción de memoria para las mujeres kichwa se ubica dentro del plano de las prácticas cotidianas que parten de sus saberes y entenderes propios, que, a su vez obedecen a una visión y formas de entender y asumir el mundo desde su cosmogonía. Sin embargo, a modo de introducción, acudiré a algunas propuestas conceptuales que plantean la reflexión en torno al papel de la memoria como proceso individual y colectivo, para luego, poner en relación y dialogo con las formas en que asumen la memoria las mujeres kichwa y sus procesos propios de recordación. Aquí los relatos e historias de vida, así como la oralidad, permitirán romper con las lógicas investigativas que instrumentalizan el conocimiento de las comunidades, portando de la forma más fiel sus formas de narrar y reconstruir la historia desde la memoria.

Se trata de entender la memoria misma como un acto de resistencia a la futilidad del tiempo moderno, a la historia oficial que sigue ocultando las luchas de pueblos y comunidades, pero también la memoria como acción para fortalecer y reposicionar la existencia como pueblo originario, ante la amenaza que representa la desterritorialización y la ruptura del tejido comunitario, colectivo y sociocultural, a causa de las disputas por el territorio, entre: Estado, transnacionales y otros agentes externos. En este sentido, la memoria se manifiesta a través de prácticas de vida, de re-existencia e in- surgencia a modos de vida que se establecen como modelos a seguir.

Para el abordaje de la memoria como categoría de análisis, he decidido acudir a ciertas fuentes que teorizan la memoria, para entrar en intercambio con mi propósito de reconstrucción de la memoria como práctica tradicional propia de resistencia y re-existencia, que obedece al contexto concreto de la comunidad de Sarayaku, sin embargo, traeré concretamente lo referido a la memoria, con la propuesta de Félix Vásquez : la *memoria como acción social*, en contrapunto de relación con lo que propone Elizabeth Jelin con respecto a las *memorias individuales* y *memorias colectivas* y la noción de Maurice Halbwachs sobre *marco social*,²⁷ lugar donde se entrañan dichas memorias.

En Traverso se aborda el componente social y político que poseen -lo que él llamó- las *memorias débiles*, desde una perspectiva por explorar la *memoria individual* para luego convertirla en *memoria colectiva*. Por otra parte, Beatriz Sarlo, propone con respecto al *testimonio* –terreno de lo subjetivo- y la relación con las memorias autobiográficas. En la propuesta de Félix Vásquez (2001, 24) la memoria como acción social, ésta se convierte en un elemento inherente de los procesos y fenómenos sociales y la continuidad de lo colectivo-social.

Desde esta perspectiva, las memorias sociales se alejan de ser consideradas un “subproducto” con respecto a la realidad social y al conocimiento. En este sentido, la memoria se asumirá como un elemento fundamental en la construcción de una realidad social que es procesual y que continúa su construcción desde el presente y desde el pasado también. La memoria, en este caso actúa como elemento de continuidad, que vincula el pasado el presente y una expectativa de futuro. Apelar a la memoria como elemento de

²⁷Esta categoría, según Jelin la retoma de Maurice Halbwachs, lo retomará recurrentemente: “La figura de Maurice Halbwachs ocupa el centro de esta escena, a partir de los trabajos sobre los marcos (*cadres*) sociales de la memoria (obra publicada en 1925) y la memoria colectiva (obra publicada después de su muerte) (Halbwachs 1994 y 1997)” (Jelin 2012, 52).

continuidad de la realidad social, permite pensar que el futuro podría construirse con elementos del presente y del pasado y, que a su vez representan un especial significado al estar revitalizados constantemente en la memoria y en la práctica.

la realidad social es construida y significada colectivamente, al hacerlo, los seres humanos le otorgamos un conjunto de imaginarios que acaban por imponerse y que dificulta que podamos prescindir de determinadas visiones de la realidad. Esto entra en relación con lo que propone Vázquez acerca de que “la memoria implica referirse a elementos que están vivos en el imaginario o que pueden ser rescatados para el imaginario”. (Vázquez 2001, 25)

La preocupación por la producción y la circulación de las memorias de las mujeres a través de sus historias de vida, es relevante porque permite develar en sus dinámicas propias y locales, experiencias colectivas que revelan a sujetas activas en el uso social y político de su pasado y desde donde surgen la siguiente pregunta: ¿Por qué es importante la memoria para el fortalecimiento y resignificación de prácticas ejercidas por las mujeres ancestralmente, en la consolidación de la existencia de la comunidad como acción política?

Estas memorias revitalizan al mismo tiempo que recuerdan y dan el sentido de su pasado, sin transformar el marco sobre el cual se erigen: su tradición. Pero esta tradición no significa un límite, ya que la tradición como fundamento fecunda el presente. La importancia de la memoria y del olvido, contribuye, define y articula la historia propia con los procesos organizativos y el orden social vigente; las memorias colectivas implican memorar, pero también olvidar.

En este sentido, se podría ubicar las memorias de las mujeres, en lo que Traverso denomina como *memorias débiles o subterráneas*, las cuales se encuentran en contraposición con las memorias oficiales, mantenidas por las instituciones, Estados, incluso en los sistemas de opresión como el patriarcado. Por esto, dice Traverso, dado a “que memoria e historia no están separadas por barreras infranqueables, sino que interactúan en forma permanente, inevitablemente se origina una relación privilegiada entre memorias fuertes y la escritura de la historia”. (Traverso 2012, 88).

Esto nos dice, desde una posición crítica, que existe una necesidad apremiante por abordar y reconstruir las historias que se han considerado débiles, es decir, en cuanto las memorias estén más enraizadas y comprendidas por el colectivo, se tornará posible explorarlo y transformarlo, respectivamente. Sin embargo, es preciso añadir que, estas memorias poseen un componente social y político que subyace en lo que Elizabeth Jelin

plantea sobre *memorias colectivas*. “Al abordar las memorias, involucra referirse a recuerdos, olvidos, narrativas, actos, silencios y gestos”. (Jelin 2012, 51) Entonces, nos podríamos plantear a la luz de Jelin, “¿Cuál es el sujeto que memora y olvida? ¿Es siempre individuo o podríamos hablar de memorias colectivas?” (Jelin 2012, 77); en el proceso de memorar, los recuerdos no pueden ser transferidos a otros; al igual que la *experiencia*, como lo describe Sarlo: “la narración de la experiencia está unida el cuerpo y a la voz, a una presencia real del sujeto en la escena del pasado.” (Sarlo 2005, 29)

Este ejercicio que hace posible el recordar y olvidar, no puede ser transmitido pues “los propios recuerdos” activan estrategias de traer el pasado al tiempo presente, es decir, las memorias en el presente lo que “define la identidad personal y la continuidad de sí mismo en el tiempo” (Jelin 2012, 53). Estas identidades personales de las mujeres como actoras políticas permanentes en la defensa de su territorio, se dan desde diversas dimensiones de prácticas que construyen territorialidad, participación en la organización y lo político, derecho a voz y voto en espacios asamblearios y congresos, los conocimientos de las prácticas ancestrales, entre muchos ámbitos más de presencia. Todo esto, lo podríamos relacionar a una forma de articulación de tramas de relaciones o redes sociales que se entretajan en el interior de la comunidad, donde se construye una memoria común.

Es decir, quienes hacen el ejercicio de memorar —o hacer memoria— reafirman sus orígenes y sus contextos colectivos específicos; su memoria en un ejercicio de identificación, se encuentra asumida dentro de un contexto geo-determinado. Jelin, apoyándose en el concepto de *marco social* de Halbwachs nos dice: “Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores”, (Jelin 2012, 54) esto nos dice que, en tanto las versiones de los testimonios y las historias de vida, -que se construyeron en la metodología situada-, podrían ubicarse en una perspectiva colectiva, donde puede ser posible recuperar, recordar versiones que se encuentran y desencuentran en la historia colectiva.

En esta perspectiva, las memorias de mujeres y hombres mujeres de Sarayaku, no se les toman como simples datos, sino que podemos darnos cuenta del proceso de relacionamiento con su territorio, así como las voces de la narración de este estudio, tiene una implicancia de diversos actores sociales y enfatiza en aquellos actores sociales que históricamente -han/hemos- sido excluidos o subalternizados, asimismo, (...)“a las

disputas y negociaciones de sentidos del pasado en escenarios diversos” (Pollak citado por Jelin 2012, 56).

Pero como bien se sabe, la memoria está atravesada por elementos que pueden dejar de concebirla como algo estático, si bien se encuentra relacionada con los embates del tiempo y el olvido, es decir, con la experiencia de lo subjetivo. Por ello, tampoco se pretende aquí mostrar que lo narrado por las personas de Sarayaku en la cotidianidad, en las historias de vida que recogen este trabajo, sea un relato positivo y estático. Es posible que recordar la experiencia, numerosas veces, deje la misma experiencia vaciada de sentido, esto es, que lo que se recuerde no sea la experiencia misma sino la repetición de un acto discursivo. Aquí nos enfrentamos a las vicisitudes de la memoria el olvido y la experiencia del sujeto.

Capítulo primero

Territorios en disputa: momentos clave de la historia organizativa y la lucha por la construcción de una concepción propia del territorio

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna manera, y en particular, los aspectos colectivos de esa relación.

2. La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

Convenio 169 OIT sobre los Pueblos Indígenas, artículo 13

1. El territorio

En el proceso organizativo y político de Sarayaku se han marcado hitos que tienen que ver con momentos históricos relevantes en cuanto se ha disputado el territorio frente a varios tipos de amenaza como se ha venido nombrando en la parte introductoria de este trabajo. Frente a estos ataques a la integridad de Sarayaku como pueblo originario, se han escrito, reflexionado y creado estrategias que, sin duda, han significado una constante reflexión sobre el territorio, la autonomía y la gobernanza, esto ha implicado, retos en cuanto a cómo se quiere proteger, administrar, gestionar y salvaguardar éste. Lo que ha dado paso a toda una producción de conocimiento que se pregunta por el territorio, la territorialidad y todo lo que implica este, en su compleja dimensión.

La construcción colectiva de varios textos precisamente ha surgido desde una necesidad específica por pensarse y construir una idea de lo que implica y significa el territorio para el pueblo, es decir, dentro de este proceso organizativo por la defensa de los territorios ancestrales y colectivos, ha surgido una constante construcción de, nociones, categorías, conceptos, es decir, un conocimiento, unas pedagogías y prácticas propias de producir un saber propio. A esto le llamo *epistemologías amazónicas*, las cuales surgen desde unas realidades objetivas y dimensionadas para éstas mismas, lo que

significa el desarrollo de un saber, un conocimiento, una ciencia “otra” en un ir y venir de la práctica teórica del proceso organizativo y político del pueblo y en diálogo con el conocimiento considerado como occidental. En la producción escrita del pueblo de Sarayaku, tanto en textos publicados, como en textos inéditos, denotan una construcción de lo que es el territorio y la visión a futuro cercano de que se desea y necesita hacer de éste, para el pleno goce de los derechos colectivos, vivir en dignidad, desenvolvimiento pleno de su identidad y su cultura, con autonomía y gobernanza.

Alguno de estos textos se han construido colectivamente trazando varias rutas que conllevan a la materialización real de los principios de Vida del pueblo, estos son²⁸: Acuerdo Sarayaku (1989); Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos: quichua, Shiwiar y achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano (1990); Plan de gestión y administración del territorio y los recursos naturales del pueblo kichwa de Sarayaku (2006); Plan de vida: Sumak Kawsay (2007) y la declaratoria de Vida *Kawsak Sacha* - Selva viviente (2002 - 2018); Ley autonómica para el ejercicio de la Libre Determinación en la aplicación del derecho al Consentimiento Libre, Previo, e Informado del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku (2022), entre otros textos importantes que denotan una construcción de conocimiento colectivo.

El plan de vida reúne los principios vitales, prácticas culturales y visión de vida - organizativa y política-, “así como la definición de líneas de trabajo para fortalecer la vida de las personas, con el objetivo de alcanzar el Sumak Kawsay, en este sentido, la lucha por el territorio es también la lucha por el proyecto de vida, por la capacidad material de seguir construyendo y dirigiendo su propia vida en colectivo”. (Moctezuma 2015, 200). Por su parte, la declaratoria *Kawsak Sacha*²⁹ – Selva Viviente es una propuesta para la salvaguarda de la selva como territorio vivo desde la resignificación de la relación ser humano y seres protectores, reconociendo la selva como ser vivo, consciente y sujeto de

²⁸ Existen otros textos pensados, reflexionados y escritos colectivamente que son también importantes, aunque para el objetivo de este trabajo se considerarán los señalados. Cabe aclarar que muchas personas que tuvieron a cargo la organización, fueron claves para la consolidación de estructuras organizacionales tan importantes como son la CONAIE, CONFENIAE, OPIP y por ende de la consolidación del proyecto político de estas organizaciones, las cuales se encuentran consignadas en textos como el proyecto político de la OPIP, llamado: Plan Amazanga (1992); proyecto político de la CONAIE (1994).

²⁹ El origen de esta noción ha estado presente en la vida del pueblo kichwa amazónico, ya que contempla la relación con los seres protectores de la selva desde tiempos inmemoriales.

derechos, en donde emergen formas de co/gobernanza³⁰ del territorio, como lo declara el pueblo de Sarayaku.

El origen de la noción de territorio ha estado presente en la vida del pueblo kichwa amazónico siempre, ya que contempla la relación con los seres protectores de la selva. Sarayaku como pueblo kichwa, ha tomado este referente para convertirlo en una de *declaratoria de vida*, llevada a la lengua española para poder aproximar al resto de la sociedad, a una comprensión de lo que implica la selva para los pueblos originarios, de igual forma, para defenderse jurídica, política y comunicacionalmente para promover el respeto por la vida de los territorios vivos.

Entonces, para abordar al territorio es preciso saber, que el proceso organizativo del pueblo de Sarayaku ha estado impactado por coyunturas políticas a nivel nacional. Lo que ha implicado una perspectiva particular de entender y proyectar a Sarayaku políticamente, pero también de gestionar y administrar el territorio. Por lo anterior, la concepción e ideales con que se ha configurado y agenciado el territorio han dependido de coyunturas internas y externas en la dimensión política, económica y social interna del pueblo con relación a las coyunturas políticas nacionales.

2. Petróleo y violación al derecho propio: caso Sarayaku 1989 y el Acuerdo territorial de 1990

Era demasiada carga histórica que seguía amenazando la vida, después de la fiebre del caucho y de los intentos de explorar el oro de forma industrial habían fracasado. “Pero a lo largo de los años 20 insinuó algo que tomó fuerza al final de los 30: la selva guardaba un tesoro fabuloso y “los civilizados” preparaban otra conquista: el petróleo”. (Cabodevilla 1999, 283) Con esto, continuaba el abuso de derechos de la población originaria.

³⁰ Esta categoría/concepto se ha venido desarrollando en los espacios de debate y dialogo y hace parte de un documento interno en construcción colectiva en el presente, el cual dice: “Al plantear una propuesta de co- gobernanza del territorio partimos desde los sistemas propios en relación al hábitat y el pensamiento de territorio como un espacio vivo desde los seres más infinitesimales y hasta el ser más supremo. Se entiende la forma de coexistir un modo de gobernanza en relación profunda con los seres protectores y los seres humanos salvaguardando el territorio., en el Kawsak Sacha coexistimos y cogobernamos. Cuando se interponen otras formas ajenas de entender el territorio y se imponen otros sistemas de protección institucionales, se rompen radicalmente estos modos de coexistencia y co-gobernanza. Documento inédito aún no autorizado para su publicación por derechos de autoría del Pueblo de Sarayaku.

Vale la pena resaltar que la década de los 70's fue crucial para la consolidación organizacional de Sarayaku, como se vio anteriormente con la creación del CAS, así como de la nacionalidad kichwa y otras nacionalidades, así lo comenta Franco Viteri: “para el año 1981, después de haber luchado por organizarnos y aliarnos durante 9 años, primero con la FEIP y luego como FECIP³¹: entonces en el año 81 (1981) nos convertimos en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) mediante asamblea en Puyo”. (Viteri, Franco 2020)³²

Con estos antecedentes, los pueblos que en ese entonces hacían parte de la OPIP³³ entre ellos, Sarayaku vieron la necesidad de dinamizar diálogos sobre la problemática territorial de las nacionalidades y pueblos de la provincia de Pastaza. Por lo anterior, se hicieron avances para generar acuerdos, que en la actualidad son precedentes importantes en la histórica defensa de los territorios. Sobre el origen de la organización Kichwa de Pastaza, don Benjamín Gualinga cuenta que:

Con el finado Raúl (Viteri) andábamos conversando en una chichada, y dijimos que era necesario organizarnos. El pidió mi opinión sobre esa idea, tomando en cuenta que yo había observado experiencias de ese tipo en la Costa. Yo manifesté que la idea era buena. De ahí transmitimos esa idea al compa Sabino (Gualinga), quien también había visto experiencias en la Costa. Él opinó que nos organizáramos en una cooperativa. Otros consideraron que no era una idea muy positiva para nosotros. Hubo un poco de confusión al inicio. (Ortiz 2012, 310)

Para ese momento, el Estado ya había propuesto dividir los territorios en bloques sin consultar previamente a los pueblos, lo que significó romper con los límites ancestrales de cada comunidad, pueblo y nacionalidad y en los peores casos desmembramientos de los territorios ancestrales. Esto conllevó a crear algunos enfrentamientos entre pueblos y creación de nuevos asentamientos humanos de estas comunidades desmembradas. Una división política antidemocrática que partía solo del criterio del Estado de concesionar territorios de propiedad colectiva sin consentimiento. Para hacerse una idea, cada bloque mide aprox. 200.000 h. y algunos se encuentran en

³¹ Las razones que llevaron a la creación de la FECIP fueron esencialmente dos: el avance de la frontera de colonización sobre los territorios indígenas de Pastaza; y la nueva amenaza de la entrada de empresas petroleras en dichos territorios. Ambos fenómenos de origen externo sirvieron como “revulsivo” para las comunidades indígenas de Pastaza y favorecieron su organización.

³² Franco Viteri, expresidente de Sargayaku, entrevistado por la autora el, 4 de julio de 2020.

³³ Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, en siglas OPIP se funda como organización en 1980 que agrupaba a las nacionalidades Kichwa, Achwar, Shiwiar y Sápara. Posteriormente se decide fundar organizaciones por cada nacionalidad, la OPIP se transforma en PAKKIRU a la cual pertenecen las 13 comunidades que constituyen la nacionalidad Kichwa de Pastaza.

zonas muy vulnerables, pues son zonas no intervenidas y presentan un alto nivel de diversidad, como es el caso de la provincia de Pastaza. Para este entonces:

En la quinta ronda de licitaciones se concesionó al bloque número 10 al consorcio Arco y Agip Oil bajo la modalidad de contrato y prestación de servicios. El bloque se encuentra ubicado al este de la provincia de Pastaza en territorios ocupados ancestralmente por la etnia [nacionalidades] Kichwa, Achwar, Shuar y Waorani. (Rodríguez 1998, 96) (entre corchetes son míos)

Esto trajo fuertes consecuencias para el territorio de Sarayaku, quienes no fueron consultados al otorgar escrituras³⁴ de la parte alta (cabecera) del río Landa Yaku, donde se establece una base para extracción de petróleo, posteriormente llamada “Pozo Landa Yaku”. Los que cuidaban esta base era los militares ecuatorianos resguardando los intereses privados de las petroleras. En ese entonces, en este sector se encontraba el *tambu* de familiares de Sarayaku pertenecientes al centro comunitario de Sarayakillo, esto generó conflictos. En Sarayaku las empresas petroleras han causado desmembramiento territorial y división entre comunidades y entre familiares. En realidad, la decisión del Estado ecuatoriano de fragmentar el territorio bajo sola una visión de nación y concesionar la explotación petrolera ha sido una afrenta en contra de los derechos humanos y al territorio.

3. Acuerdo Sarayaku 1989 y la praxis autonómica

La filial ecuatoriana de la compañía estadounidense, ARCO Oriente Inc., formó con la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) el denominado consorcio CEPE-ARCO, con el fin de explotar el Campo Villano en la zona interior de Pastaza, el único proyecto petrolero del Bloque 10 que resultó viable. A finales de 1988 ARCO Oriente Inc. y sus subsidiarias comenzaron sus operaciones en el terreno. Por su parte esto incentivó a que las comunidades que en ese entonces hacían parte de la OPIP³⁵ entre

³⁴ Por otro lado, entre 1984 y 1986 la OPIP mantuvo un importante enfrentamiento con el IERAC, debido a que dicho organismo había comenzado a delimitar lotes de tierras para su colonización sobre tierras comunales indígenas; lo que provocó enfrentamientos violentos con los trabajadores del IERAC y de la fuerza pública en las comunas de San Jacinto del Pinduc y de Kanelos y en Arajuno, hasta que se paralizó el nuevo proceso de colonización. En esas fechas se creó el lema “con títulos o sin títulos, somos dueños legítimos de nuestras tierras”; de hecho, entre 1982 y 1990 la OPIP consiguió recuperar gran parte de las tierras comunales indígenas ocupadas por colonos en las zonas aledañas a Puyo. Para ampliar más revisar: (Vallejo Real 2006, 239-40).

³⁵ Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, en siglas OPIP se funda como organización en 1980 que agrupaba a las nacionalidades Kichwa, Achwar, Shiwiar y Sápara. Posteriormente se decide

ellos Sarayaku, vieran la necesidad de generar diálogos sobre la problemática territorial que vivían las nacionalidades y pueblos de la provincia de Pastaza. Por lo anterior, se hicieron avances para generar acuerdos, que en la actualidad son históricamente importantes en la defensa de los territorios, amenazados por intereses económicos foráneos. Medardo Santi, presidente de Sarayaku en ese entonces, narra lo acontecido:

Cuando vine de vacaciones había una asamblea, y me dijeron nombremos a Medardo de manera democrática por lo que decidí ser presidente. Entonces llegaron unos colorados, llegaron Luna Gaibor, secretario de la presidencia, jefe máximo de Petroecuador Gamboa, ellos. Hasta eso yo informé a la OPIP, les dije que les voy a detener, Edison Viteri me dijo está bien, y que comunicaran a los Shuwaras, CONAIE, Comuna Aguarico y pueblo Waorani. Mientras tanto, yo le dije a un likuati que el helicóptero se fuera, caso contrario, lo quemamos, en poco tiempo se escuchó volar, y los señores se molestaron. Entonces supieron que yo era el presidente, y me dijeron vamos a conversar, me llevaron a la iglesia y me mostraron una maleta negra, ahí estaba un paquete lleno de 10 a 20 mil sucres, que solamente queremos disparar un bloque y tú vas a coger este dinero, pero vas con nosotros y depositamos en tu cuenta. Yo dije ustedes se van a quedar aquí hasta solucionar, voy a invitar a todas las organizaciones. Es ahí cuando firmamos el Acuerdo de Sarayaku, nos mintieron, no cumplieron con el acuerdo, por eso no les creo al gobierno ni a las empresas. (Testimonio de Medardo Santi, expresidente de Sarayaku, mayo 2020).

Sarayaku, -en ese entonces CAS- el día 26 de abril de 1989, a través de un documento presentó ante la compañía CGG y al gobierno nacional, algunos planteamientos definitivos sobre asuntos territoriales propuestos por los habitantes de la Comuna Alama Sarayaku (CAS) y demás centros. Luego de un mes de haber presentado esta carta, el día 3 de mayo de 1989, la comisión conformada en representación del gobierno nacional, representantes de las organizaciones indígenas (CAS, OPIP, CONFENIAE y CONAIE) y de las empresas, se reunieron³⁶ en el territorio Sarayaku, para deliberar las propuestas que un mes atrás había presentado Sarayaku con el objetivo de que fueran mediadores ante el gobierno nacional y las empresas para que se comprometieran a dar cumplimiento de estos acuerdos.

Esta propuesta contenía a grosso modo los siguientes acuerdos: legalización de los territorios de propiedad ancestral de la provincia de Pastaza; paralización del trabajo sísmico de la compañía CGG y GEOSUR; el inicio del trabajo de delimitación y entrega

fundar organizaciones por cada nacionalidad, la OPIP se transforma en PAKKIRU a la cual pertenecen las 13 comunidades que constituyen la nacionalidad Kichwa de Pastaza.

³⁶ Por parte del CEPE, (Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana) Manuel Navarro comisión de asuntos amazónicos, Jorge Aldaz representante del CEPE al comité de la administración (CEPE ARCO). Asimismo, hicieron presencia en representación de las organizaciones los presidentes para ese año: Antonio Vargas presidente de la OPIP, Luis Vargas presidente de la CONFENIAE, Cristóbal Tapuy presidente de la CONAIE y Medardo Santi presidente del Centro Alama Sarayaku.

de escrituras de los territorios; indemnización inmediata por daños ecológicos producidos por estas empresas en la comuna Sarayaku y la garantía de que estas empresas no reanuden su actividad en los territorios³⁷, donde hacían presencia, una vez que se diera inicio con lo formulado en los puntos anteriores.

4. Acuerdo sobre el derecho territorial 1990: “la tierra donde vivieron nuestros mayores, la tierra donde viviremos siempre”³⁸

Luego del acuerdo Sarayaku de 1989, el IERAC inició la delimitación territorial sin haber consultado a las organizaciones de base, para hacerlo de manera conjunta, como se había comprometido. Además de hacerlo arbitraria e inconsultamente, la metodología con que delimitó los territorios de las nacionalidades y pueblos, no correspondió a los referentes de delimitación ancestral que se debieron utilizar para este propósito. Según los documentos de archivos que corresponden a las escrituras de títulos de propiedad de las siguientes comunidades: Centro Achuwaras, Capahuari y Mashientz, Morete Cocha, Santa rosa de Yatapi y Pacayacu, entre 1990 y 1993 fueron entregados títulos de propiedad a estos pueblos que linderan con el Pueblo de Sarayaku. Intencionalmente Sarayaku no es informado, ni consultado, ya que, en este entonces, el gobierno nacional tenía claro que Sarayaku no daría su brazo a torcer con respecto a la presencia de las petroleras. (Sarayaku, 2020)

Por lo anterior, se puede afirmar que,³⁹ el IERAC decide empezar la entrega de títulos de tierras a ciertas comunidades con la premura de concesionar bloques petroleros sin ningún criterio de estudio sobre los límites ancestrales y cartográficamente erróneas

³⁷ Acuerdo Sarayaku, 1989 [mineo.] Archivo TAUJASARUTA. Este archivo es el original, al contrario del que se muestra en Cubillo y Guevara, 2019, puesto que por haberse firmado e impulsado desde Sarayaku tiene las firmas completas de los representantes del gobierno y de las organizaciones. La reunión para este acuerdo inició el 3 de mayo del 1989 y el acuerdo aparece con fecha de 7 de mayo del mismo año, lo que implica que los delegados del gobierno, empresas y organizaciones estuvieron durante casi 4 días discutiendo la violación cometida por ellos, contra los territorios de propiedad colectiva.

³⁸ Título original se encuentra en el documento sobre propiedad territorial, conocido como “Acuerdos de Curaray”, 1990, aparece en kichwa amazónico, mezclado con kichwa unificado de la sierra: “rucuguna huiñay causana pachamama, ñucanchihuiñay causana pachamama” (Acuer. Derch. Territorial 1992, 1).

³⁹ Según el análisis que se hace en este trabajo como un primer avance de este estudio en este tema concreto. Tomamos como herramienta de análisis los documentos de archivos que corresponden a las escrituras de títulos de propiedad de las siguientes comunidades: Centro Achuwaras, Capahuari y Mashientz, Morete Cocha, Santa rosa de Yatapi y Pacayacu. Como también el acuerdo de Sarayaku de 1989 y el acuerdo de derecho territorial de 1990, los cuales se encuentran en los archivos físicos de Sarayaku, testimonios orales y otras investigaciones que hablan sobre el dudoso actuar de estas instituciones y que serán referenciadas al final del texto.

y confusos, lo que más tarde significó problemas territoriales, intereses petroleros, desmembración de los territorios ancestrales y hasta enfrentamientos entre pueblos. Estos bloques, están pensados de manera rectilínea lo que fragmentó la distribución espacial ancestral de las comunidades, imponiendo una nueva cartografía y forma de ver el territorio:

Con esto fue evidente la posición improcedente e ilegal del IERAC como representante del gobierno, frente al pueblo de Sarayaku y a las organizaciones de base, pues estaba violando el pacto firmado y los derechos fundamentales de los pueblos en general. En la actualidad, esta delimitación hecha a espaldas de unos pueblos y con consentimiento de otros, representa una situación muy problemática a la hora de definir los linderos, ya que las escrituras están hechas con nomenclaturas geográficas y técnicas, que en muchas ocasiones restringe una lectura clara por parte de las comunidades a la hora de conciliar el problema de linderación territorial. (Sarayaku 2020, 9)

Por su parte, los pueblos Kichwas, Achuar y Shiwiar que en ese momento eran parte de la OPIP deciden realizar un Acuerdo Territorial (1989) -conocido como Acuerdo Sarayaku- global, tal como se había dicho anteriormente enfocándose en la propiedad y derecho territorial de los pueblos ancestrales, *un acuerdo hecho para la vida y la paz* como se menciona, a su vez, en *el acuerdo sobre el derecho territorial*, documento inédito, firmado en Curaray el 5 de agosto de 1990:

Es necesario que se sepa que para las poblaciones indígenas la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción, no es mercadería que pueda apropiarse, sino elemento material del que debe gozarse libremente. Es indispensable también la relación especial de los pueblos indígenas con la madre tierra, como algo básico para su existencia como tales y en todas sus creencias, costumbres, tradiciones y cultura. Se debe reconocer que los pueblos indígenas tienen un derecho natural e inalienable a conservar los territorios que poseen y a reivindicar las tierras de las cuales han sido despojados, así como a determinar libremente su uso y aprovechamiento". (Acuerdo sobre el derecho territorial 1990, 2) ⁴⁰

En este texto no solo se logra plasmar el primer levantamiento cartográfico del territorio ancestral de estas nacionalidades, con la coordinación de las propias personas que conocen y hacían parte (en esos momentos) de estos territorios. Asimismo, aparecen fundamentos clave que logran enseñar un poco al mundo occidentalizado, nociones y categorías con respecto a su concepción de su territorio y territorialidad. Este momento clave, del cual surgieron estos Acuerdos, marcaron antecedentes importantes, para la toma de decisiones en el tema territorial, tanto para la coyuntura de ese momento, así

⁴⁰ El acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos kichwa, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano. Curaray, 05 de agosto de 1990.

como para el presente con respecto a los conflictos territoriales entre pueblos y comunidades, y éstos, a su vez, con respecto a los colonos -no originarios, sin propiedad ancestral, terratenientes, propiedad privada-. Todo esto, muy a pesar de la legitimidad del derecho originario o derecho mayor:

RUCUGUNA HUIÑAY CAUSANA PACHAMAMA, ÑUCANCHIHUIÑAY CAUSANA PACHAMAMA, la tierra de nuestros mayores, nuestra tierra no es solamente una parte de la selva que las leyes del estado las llaman baldías por referirse al espacio superficial; es mucho más que eso. Como nos lo han enseñado nuestros mayores, es también el Ucupacha, donde los Supay tienen sus moradas y desde donde su Yachai, su fuerza protectora hace que la vida de las plantas, animales y de los hombres [y mujeres] florezcan y sea la selva. Es todo esto, ahí donde el estado no encuentra sino recursos: oro, minas, petróleo; y aún estos están bajo el amparo de nuestras mismas fuerzas. Es por esto que nuestro territorio, nuestro mundo no sería el mismo si no estuvieran con él estos otros mundos. Estos intramundos. (Acuerdo Territorial 1990, 4) (Los corchetes son míos).

Ser humano y naturaleza no se perciben como dos opuestos, en este sentido no es el ser humano el encargado de preservar sino de convivir. Estas relaciones se tejen con las de los otros “mundos”, estas relaciones se explican muchas veces a través de sus historias, de sus mitos y sus prácticas: “Es además el *Jaupacha* donde se encuentra la fuente de la energía vital cósmica y las otras fuerzas como la lluvia, las nubes, los vientos y los relámpagos y los truenos que nutren la vida del *Caipacha*. Y está el *Caipacha* donde se asocian las vidas de la naturaleza y de los seres humanos. “Por eso cuando decimos nuestro territorio, nuestra tierra, la Pachamama, nos referimos a todo este universo”. (Acuerdo sobre el derecho territorial 1990, 4)

En este convivir, los habitantes del pueblo de Sarayaku han construido colectivamente sentidos y significaciones de este complejo entramado que comprende una relación recíproca y respetuosa donde emergen colectivamente sentidos y valores, por tanto, formas de apropiación que se convierten en ejercicios de construcción de territorialidad. Es por esto, que en la tradición del Pueblo de Sarayaku, no existe una idea de propiedad privada sobre la tierra, al contrario de como lo han entendido la sociedad que no se reconoce como parte de un pueblo originario. Los habitantes de Sarayaku a partir de sus prácticas de vida, son conscientes del derecho propio, por ende, el usufructo de los bienes de vida que provee el territorio como el aire, los ríos, las montañas, entre muchos otros. Este derecho ha sido conquistado, por la ocupación histórica, la permanencia, grado de conocimiento y familiaridad con relación a su territorio (Sarayaku 2003, 88).

Por otra parte, la comprensión del territorio como espacio de vida implica la interrelación entre las distintas dimensiones social, cultural, política y económica, biótica, entre otras. A su vez, estas se desarrollan a partir de prácticas concretas desde criterios y concepciones propias del mundo kichwa: Por estas razones, para el pueblo kichwa el “*Kaypacha*, el *Jawapacha* y el *Ukupacha* son una sola unidad y separarlos es como separar un corazón del cuerpo en que se aloja. La naturaleza y la selva son parte de ellos mismos y, de alguna forma, son una “prolongación de sus cuerpos y de sus espíritus”. (Sarayaku 2003, 89). Existen redes comunicantes entre todos y en ese juego de relaciones, todos los seres humanos y seres protectores han aprendido mutuamente a convivir como un nosotros.

Este acuerdo, luego de haberse terminado es presentado a la CONAIE para que fuera incluido en el pliego de demandas que se tenía a nivel nacional por parte del movimiento indígena. Este documento se unirá a más de 100 propuestas y problemáticas sobre asuntos de tierra a nivel nacional. Este mismo año la CONAIE logra reunirse con Rodrigo Borja, que para ese entonces figuraba como presidente de la república. El gobierno se negó a aceptar lo planteado en el documento presentado: *Acuerdo de derecho territorial*, porque se disputarían la gobernabilidad del territorio, además se cuestionaban las políticas y formas de organización, administración de propiedad y uso de la tierra basadas en viejas taras coloniales que permanecían y permanecen en la idea de Estadonación, además de excusarse⁴¹ en que aquel acuerdo estaba influido externamente por ideologías socialistas y comunistas, al respecto, Ortiz escribe lo siguiente:

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 C. 1991, 315)

Finalmente, el Estado contradictoriamente, permanecía con una actitud abierta al diálogo, pero al mismo tiempo negaba tajantemente el planteamiento que se había elaborado desde la OPIP y la CONFENIAE a nombre de los pueblos de la amazonia. Frente a esto, las organizaciones deciden hacer una gran marcha desde los espacios más remotos de los pueblos amazónicos hacia la capital: Quito. Cabe resaltar que todo lo que se escribe aquí de manera vertiginosa tiene un proceso de largo tiempo, pues se han

⁴¹ Además de ser un argumento poco robusto y de ser rancio, se ha utilizado como forma de estigmatización porque en la democracia que plantean criminalizan la oposición.

necesitado años de proceso de organización de las bases para ir consolidándose. Es por esto, que cada acción viene acompañada de un sin número de acciones en cadena o micro acciones en los territorios; que existen a pesar que no aparezcan en los libros o las historias oficiales - patriarcales y que marcaron la pauta y ayudaron a robustecer el movimiento del 1992.⁴²

Es el caso de dos antecedentes muy importantes en defensa del territorio, sin hablar de otros que, al momento no logro hacer referencia. El primero fue la marcha legendaria emprendida en 1909 desde la amazonía hasta Quito, esta marcha estuvo emprendida por los pueblos de Canelos, Sarayaku y Montalvo, encabezada por Eustaquio Illanes Vargas kuraka de Canelos, conocido como “Palati”, que tenía como fin solicitar al entonces presidente Eloy Alfaro Delgado, quien gobernó entre 1906 y 1911, protección ante la avanzada de los militares peruanos. El presidente concedió un título de propiedad de sus tierras que abarcaba desde Baños hasta Quito y que aproximadamente tenía 2.800.000 h. Dicen que a la muerte de Palati el título de propiedad fue invalidado. (Cerde Vargas, 2021 s/p)

Este acontecimiento, entre otros son referentes históricos para el movimiento indígena en posteriores acciones en la defensa de sus territorios colectivos, así como lo narra Antonia Malaver oriunda de Sarayaku:

Cabe mencionar que antes del 70` mencionan nuestros mayores que una delegación de Kurakas (autoridades) asistieron a una reunión en la ciudad de Quito donde representantes del gobierno intentaron convencer que se colonizaran sus territorios, Albán Malaver y Ruku Zaruma quienes eran parte de la delegación de Sarayaku rechazaron esta oferta”. (Testimonio de Antonia Malaver, habitante de Sarayaku. Taller de historia oral 2020).

En el año 1990 el movimiento indígena concentrado en la zona de la sierra o los andes ecuatorianos, se movilizaron en la marcha conocida como “La marcha del inti Raymi,” la cual reivindicaba la deuda colonial con respecto al uso y tenencia de la tierra y la revitalización de la identidad como pueblos originarios. Con esto, se logra consolidar una evidente unidad movida por la defensa y recuperación de la tierra y de la territorialidad. Luis Macas afirma que este movimiento fue fundamental en el posicionamiento político del movimiento indígena en el Ecuador, además:

⁴² Conocido como la marcha del 92: ¡allpamanda, kawsaymanda, jatarichun! ¡por la tierra, por la vida, levantémonos!

El levantamiento marcó un cambio decisivo en el futuro de nuestro movimiento. Hemos logrado un espacio político. Entramos en la escena política del país, con lo que se ha dado un cambio en la correlación de fuerzas y en la situación política global. Por la fuerza de nuestra protesta, tanto la sociedad civil como el Estado se vieron obligados a reconocer a los indios y a nuestro movimiento como fuerza política importante del movimiento popular de este país. (Macas 1991, 18)

Estos antecedentes -entre otros- fueron cultivando el fuego para la muy importantes también, movimiento de la marcha del 92, que, por estos antecedentes, se encontraba en un momento contundente para la conquista de los derechos arrebatados históricamente sobre la propiedad ancestral y colectiva del territorio. Sin embargo, ha sido un proceso organizativo orgánico, que venía edificándose en largos años, a través muchas acciones en diferentes territorios, lo que se traduce en organizaciones de base de largo tiempo, que han venido comprendiendo por qué tantos intereses foráneos en sus territorios y, por ende, la importancia de organizarse con un objetivo común: el respeto por su derecho ancestral sobre y la necesidad de defender los territorios.

Es por esto que, a pesar que algunas fuentes tratan de adjudicar todos los créditos a unos pocos personajes, como es propio del enfoque de una historia caudillista, aquí es claro que los procesos organizativos se comprenden como construcciones colectivas, donde no hay caudillos, ni jefes sino la coyuntura de múltiples acciones clave, que escapan de cualquier investigación porque esta historia la escribieron en otros lenguajes de todas las personas en cada uno de sus territorios:

Mi hermana, en una reunión de las mujeres solas dijo vamos a pie a pedir así al gobierno, ya estaba el Borja ahí. Vamos a pedir de boca. Mi mamá ha sabido partirse los pies, llevamos chicha, llevamos cucaio [el arroz del final de la olla] cocinado y secado en candela, así ella nos dio idea. ¡Ya! -dijimos ¡hagamos!, así pues, solo nosotras y después dijimos en una reunión con todos, y después delegamos a ella misma a una reunión a Arajuno que hable asimismo ella. Ella ha hablado así y después llegamos a otras reuniones en la costa y dijeron que si iban a apoyar. Y nuestros hombres cogieron esa idea y dijeron vamos a poder y prepararon dos años conversando a dónde tenemos que llegar, quienes nos pueden apoyar, cómo vamos a cruzar la sierra, sí hace frío, qué mismo necesitamos. Los corchetes son míos. (Narcisa Gualinga, entrevista personal, 26 de septiembre de 2012)⁴³

Fundamentalmente las bases de la entonces OPIP tenían tres exigencias concretas que recogían el trasegar de la lucha de los pueblos de sus territorios, los cuales sufrían las consecuencias de la desterritorialización por parte del Estado, militares, empresas, entre otros, estos fueron: la legalización y titulación de sus territorios; la reforma a “la

⁴³ Esta entrevista fue realizada por la compañera Nayeli Moctezuma 2015, 196.

Constitución Política para que el Ecuador sea declarado un Estado plurinacional y plurilingüe, 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” (Ortiz 1991, 317)

Mientras a nombre de las tres nacionalidades que reclamaban sus territorios (Kichwa, Achuar y Shiwiar) en el año 1992, en una gigantesca movilización a Quito, se efectuaba con el gobierno de Borja la legalización de los territorios, a espaldas de los acuerdos que el IERAC había fijado con la OPIP se dieron entrega de los 19 títulos comunitarios, denominados “bloques” por el IERAC, legalizados a nombre de diferentes asociaciones o comunidades indígenas, y cuyos límites no se correspondían con los establecidos por las propias comunidades indígenas. No correspondían porque el IERAC no respetó la división de propiedad ancestral entre los pueblos, sino arbitrariamente elaboró escrituras de propiedad, según sus intereses territoriales del gobierno en turno.

Otra situación que no favoreció fue la forma absurda como el gobierno instigó a los delegados presentes en la mesa a calcular de forma rápida y sin un buen procedimiento -después de haber rechazado el Acuerdo territorial de 1990- los límites territoriales entre pueblos, como nos cuenta Cesar Santi, expresidente de Sarayaku:

Quando nos dijeron que iban a entregar los títulos de tierra, ya eran las 9 de la noche, habíamos permanecido en el mismo lugar. En esas, nos llamaron para arriba del edificio del IERAC, era un mapa grande colocado en la mesa, viendo en eso, no se podía de limitar de manera rápida, nos decían que hiciéramos rápido, estuvimos muchos y cada quien tenía que fijar sus respectivos mapas. Entonces, con el finado Achi [Raúl Viteri] fijamos hasta Kapawari, para este lado hasta Jandia Yaku (según yo fije bien), río arriba Yatapi, hacia abajo hasta Ramizona. Si hubiéramos tenido la posibilidad de hacer mapas como ahora, podíamos haber fijado bien nuestro territorio ancestral, cuadramos así no más. Así fue, así sucedió en mi periodo presidencial”. (Testimonio de Cesar Santi, expresidente de Sarayaku 2015)⁴⁴

Este levantamiento fue histórico para el movimiento indígena y el movimiento social del Ecuador. Fueron los pueblos amazónicos que desde sus comunidades del interior de la selva hicieron un recorrido de cientos de kilómetros, logrando el 13 de mayo de 1992 la adjudicación de 1’125.000 hectáreas de territorio a la nacionalidad kichwa. (cifras para ese entonces, las cifras se han actualizado) Estos títulos fueron entregados a los pueblos Shiwiar, Achuar y Kichwa, entre este título Sarayaku se vio beneficiado, adjudicándole bajo la forma de división del Estado por bloques, el número 9, el cual

⁴⁴ Taller de historia oral I, Sarayaku 2019.

comparte con Pakayaku, Sapara, entre otros pueblos, de los cual 144.700 mil Ha corresponden a Sarayaku, -para ese entonces 135.mil ha.- Aunque se dio este título de propiedad colectiva, el gobierno no cedió la franja de seguridad que se encontraba en zona fronteriza sur entre Ecuador y Perú⁴⁵ y tampoco desconoció los títulos que había otorgado el IERAC de manera estratégica, inconsulta y a espaldas de las organizaciones de base con quienes se estaban manteniendo acuerdos y diálogos.

Hasta aquí, podemos decir que, en este acuerdo, los pueblos reafirman el sentido que se tiene de la tierra, el territorio y la vida al momento de establecer las linderaciones e interrelaciones territoriales, con el propósito de explicar qué significa para los pueblos sus territorios y exigir al gobierno legitimar los títulos de propiedad colectiva basados en el derecho ancestral dentro del derecho consuetudinario y *pluralismo jurídico*. La importancia del territorio –viviendo el territorio- y pensarlo al mismo tiempo, implicó una forma de entrar en nuevos lenguajes que pudieran crear un puente de comunicación, lo cual ha sido una doble misión: vivir en el territorio, escribir sobre el territorio y pensar en estrategias que puedan llegar a tener un impacto no solo en las decisiones del Estado, sino con el objetivo de que el resto de la sociedad, aprenda y comprenda, lo cual significa librar una lucha entre muchos mundos.

Por su parte, el Estado con las medidas tomadas desde su fundación unido a los embates históricos de la colonización ha implementado nuevos ordenamientos territoriales, acompañados de despojos y violaciones de todo tipo de derechos, imponiéndose otras territorialidades en los territorios colectivos, con visones estatales del territorio como lo vimos con la iglesia, los militares, las empresas, apéndices institucionales con el IERAC, todas bajo amparo de diversos gobiernos del Ecuador. Lo cual hizo se desencadenaran problemáticas entre pueblos hermanos -hasta hoy-, la sobreposición de poderes del Estado dentro de los territorios con autoridades autónomas

⁴⁵ En la marcha del 92, una de las peticiones de la OPIP en el tema territorial, era la adjudicación de la denominada “franja de seguridad” espacio territorial fronterizo en el centro sur oriental entre Ecuador y Perú. Por su parte, el gobierno y la fuerza armada solo estarían de acuerdo con la entrega de 40 kilómetros a lo largo de la frontera, asunto que fue rechazado por los pueblos. Frente a esa situación, a finales de la década del 90’ miembros de Sarayaku proponen a la nacionalidad Kichwa, como plan estratégico fundar nuevas comunidades en las tierras donde se encontraba la franja de seguridad que era administrada por el Estado a través de los militares. Las nuevas comunidades fundadas serían: Yanayacu, Santa Rosa, Nina Amarun, Pabakachi y la Asociación Kawsak Sacha ubicadas a lo largo de las riberas de los ríos Curaray y Tigre en la zona fronteriza, espacios que el gobierno y los militares administraban para disponer de los recursos naturales, entre ellos la explotación petrolera y maderera. El gobierno no tomó ninguna acción y esta franja de seguridad pasó a ser habitada a partir de ese entonces. Actualmente las comunidades tienen sus linderos ancestrales establecidos con sus planes de gobernanza y manejo zonificado para preservar el hábitat y los ecosistemas de la selva. (Sarayaku, 2020)

y la necesidad de apremiante por parte de las organizaciones indígenas por entrar en los lenguajes “institucionalistas” para poder a hacer frente a la ofensiva, que por décadas han tenido que soportar por parte de los gobiernos de turno, además de los impactos colaterales de la política y la economía mundial.

5. En medio de la crisis nace la Vida: el Kawsak Sacha en el Caso Sarayaku

Aunque en 1992 se legalizó el territorio colectivo, la amenaza de la actividad extractiva empezó con más agresividad; en 1996 el Estado ecuatoriano otorgó parte del territorio del Pueblo de Sarayaku, a la empresa petrolera Argentina (CGC)⁴⁶; para la exploración de petróleo. El accionar de esta empresa buscó dividir y sobornar a los pueblos, comunidades y a sus dirigentes. Entre los años 2002 y 2003, violó la gobernanza territorial y el derecho al consentimiento, al ingresar al territorio sin permisos ni consultas para realizar exploraciones sísmicas a través de la siembra de explosivos.

La exploración fue arbitraria y no observó el derecho a consulta. Sarayaku se organizó estratégicamente a lo largo y ancho del territorio y lo hizo -entre otras estrategias- con los “campamentos por la vida y la resistencia por nuestro territorio” donde hombres y mujeres abandonaron toda la vida cotidiana, trabajos, chacras, tambos, educación, salud y se desplegaron en la parte del territorio afectado para evitar más acciones de exploración por parte de la CGC.

En el año 2003, al agotar las instancias nacionales, Sarayaku acudió a la sede de la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos (CIDH) a entablar demandar al Estado ecuatoriano. En el 2010, la demanda pasó a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Luego, una comisión de la Corte IDH visitó el territorio de Sarayaku y procedió a realizar un informe profundo, en el cual la Corte IDH falló a favor de Sarayaku⁴⁷ y concluyó que el Estado ecuatoriano había cometido grandes atropellos

⁴⁶ Empresa petrolera Argentina Compañía General de Combustibles S.A. (CGC)

⁴⁷ Dentro de las medidas reparatorias emitidas se encuentra: el derecho a que tiene Sarayaku como pueblo originario a que se le realice la CP, y por ende a que el Estado de Ecuador construya una ley clara, pertinente y sobre todo de forma participativa sobre Consulta Previa; acciones de reparación y el compromiso de no repetición, cabe aclarar, que se cumplió parcialmente y que algunas medidas, hasta el momento, se encuentran sin cumplir. Esta sentencia marcó un hito y un avance dentro de la jurisprudencia interamericana, que, junto con el Caso

en contra de los derechos más fundamentales, como lo es el derecho a la vida, además a los derechos colectivos como pueblo originario y debido a esto otorgó las garantías jurídicas necesarias.

El 22 de julio de 2011 delegados del Sarayaku asisten a la sede de la Corte IDH en Costa Rica a la audiencia, allí, Sarayaku argumenta la relación intrínseca entre los seres humanos, seres protectores de la Selva dentro y con el territorio, denominado como *Kawsak Sacha – selva viviente*. Desde una visión y cosmogonía propia fue expuesta esta relación fundante del Sarayaku como pueblo originario con su territorio, luego de un proceso judicial que llevó diez (10) años de litigio, la Corte IDH falla a favor del Pueblo Sarayaku finalizando en julio del 2012.

Dentro del dictamen que dictó la Corte IDH se encuentra el respeto a la propiedad comunal del territorio de los Pueblos indígenas, la indemnización por los daños cometidos y la exigencia al gobierno ecuatoriano de la no repetición y la urgencia de crear e implementar una ley de consulta previa libre e informada, derecho por demás consignado en el Convenio 169 de la OIT, vinculante a los Estados. Con este antecedente, era urgente para el Pueblo de Sarayaku seguir implementando mecanismos para la salvaguardia del territorio; el pueblo empieza la construcción colectiva de la declaratoria de vida *Kawsak Sacha - selva viviente* “como ser vivo, consiente y sujeto de derechos”.

Con respecto al proceso de consolidación de *Kawsak Sacha* como fundamento de territorialidad y declaratoria de vida, fue presentada en eventos oficiales y paralelos, en la Conferencia de las partes COP21 en París Francia, en esta ocasión se transportó una canoa llamada *Kindy Challwa* (pez colibrí como mensajero de la vida), que actualmente se encuentra en el museo del hombre (París). Una segunda canoa de la vida *Kindy Challwa*, estuvo expuesta en el lanzamiento de la Declaración de *Kawsak Sacha- Selva Viviente* en Julio de 2018 en la ciudad de Quito y se encuentra en la Casa de la Cultura Ecuatoriana, la misma que pretende hacer una interacción de información y comunicación en medios nacionales e internacionales para lograr una verdadera incidencia, posicionamiento de la visión del territorio por parte del Pueblo de Sarayaku para la consolidación de gobernanza y defensa del territorio:

Saramaka Vs Surinam, elevan lo fundamental del CONSENTIMIENTO y de la Consulta como un mecanismo para saber sí es afirmativo o no ese consentimiento con respecto a diversos tipos de incursiones en los territorios ancestrales de propiedad colectiva.

KAWSAK SACHA es un ser vivo, con conciencia, constituido por todos los seres de la Selva, desde los más infinitesimales hasta los más grandes y supremos. Incluye a los seres de los mundos animal, vegetal, mineral, espiritual y cósmico, en intercomunicación con los seres humanos brindándoles a éstos lo necesario para revitalizar sus facetas psicológicas, físicas, espirituales, restableciendo así la energía, la vida y el equilibrio de los pueblos originarios. (Sarayaku 2018, Art.3)⁴⁸

A través de la asamblea realizada el 8 de diciembre del 2012 se declara el territorio de Sarayaku como Kawsak Sacha, a partir de ese momento se estableció una agenda de incidencia a nivel local, nacional e internacional. En el 2015 se desarrolló el texto y se lanzó a nivel internacional en el mismo año, en Paris, Francia durante la COP 21, luego se actualizó y se lanzó la primera declaración oficial el 27 de julio 2018 en la ciudad de Quito presentado al Estado ecuatoriano y a nivel internacional. (Conversatorio colectivo, Sarayaku 2020)

La sentencia a favor de Sarayaku, dictada por la Corte IDH en el Caso Sarayaku VS Ecuador constituye un precedente jurídico importante para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a nivel del continente latinoamericano y del mundo, además, esta jurisprudencia a nivel internacional vincula a los Estados de forma obligatoria a cumplir a cabalidad los dictámenes, por tratarse de una violación múltiple de varios tipos de derechos. De igual forma, en un aporte para entender la perspectiva con que el pueblo Sarayaku ha logrado construir de forma sistemática todo un complejo entramado de pensamiento y vida desde todo su proceso y que se puede ver reflejado en la declaratoria Kawsak Sacha, la cual constituye una perspectiva vital sobre territorio y la protección de éste como elemento fundamental para materializar su visión de Vida como pueblo originario amazónico.

6. El Estado: intereses opuestos

Como vemos cada injerencia dentro del territorio de Sarayaku ha significado un impacto a distinto nivel dentro de la construcción social del territorio, por ende, a sus prácticas sociales o culturales que se ven afectadas por distintas dinámicas y coyunturas que han intervenido en la configuración de la relación con respecto al territorio. Esto ha implicado la construcción de la vida en medio de las disputas que viene generando cada vez más el “orden mundial” e intereses económicos. Esto ha implicado establecer

⁴⁸ Declaración Kawsak Sacha - selva viviente, ser vivo y consciente, sujeto de derechos. Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. 2018.

relaciones sociales, políticas, económicas y culturales desde otros criterios y relaciones de poder. No obstante, el territorio de Sarayaku, los territorios amazónicos y en general los territorios latinoamericanos establecidos como “espacios de vida”⁴⁹ poco intervenidos, han tenido que librar luchas directas en contra del capital extranjero extractivista que junto con los Estados plantean modelos de desarrollo basados en diversos tipos de extractivismo.

Este tipo de capitalización se centra en zonas de importante extensión y con ciertas características de los suelos; un tipo de capitalismo territorializado con iniciativas agrícolas de todo tipo, como (...) “la expansión del agronegocio en el caso paradigmático del Cono Sur: soja en Argentina, Oriente del Paraguay, Tierras bajas de Bolivia; en Brasil, caña de azúcar, soja y Eucaliptus, Palma africana en Colombia y México. El neoextractivismo /productivismo minero, energético y agrario”. (Hocsmann y Porto 2016, 13). Aclarando que el extractivismo no solo se refiere a la explotación de minerales y combustible fósil hay también extractivismo ambiental, forestal, agrícola y hasta bio-atmosférico con el capitalismo verde alrededor del discurso del “calentamiento global”; la mercantilización del aire a través de compensación de bonos de carbono.

Esta problemática se ubica en unas tensiones a nivel mundial, donde existe una demanda en aumento de materias primas en los países del norte global, lo que genera una gran presión sobre los territorios naturales alrededor del mundo. Países como China, Estados Unidos y Brasil entre otros, se han concentrado sobre economías latinoamericanas para la exportación de recursos naturales, principalmente el petróleo, así como minerales o productos agroindustriales como la soja, la palma africana, entre, otro tipo de biocombustibles. Esto de la mano de una política expansiva encarnada por varios actores, a lo cual (González C. 2012) lo ha descrito como “capitalismo de tipo corporativo” con dueños, propietarios y gobiernos diversos. Estos utilizan diversas formas de expropiación, las cuales son respaldadas con instrumentos jurídicos a través de políticas extractivistas ya existentes creadas para proteger su capital junto con las fuerzas militares de los países explotados.

La reprimarización de las economías se basa en una fuerte entrega de los territorios latinoamericanos a capitales transnacionales y consolidar un perfil productivo con alta especialización en actividades extractivas, enclaves de exportación y concentración

⁴⁹ Reunión de trabajo equipo técnico Sarayaku, 2021. Esta denominación se acuñó al querer hablar de espacio como el Kawsak Sacha, es decir, los espacios donde habitan los *apus*, (seres protectores de las montañas, volcanes ríos lagunas y toda clase de seres de la selva).

económica”. (Svampa 2011, 3) Este neoextractivismo/productivismo de recursos no renovables y renovables -ahora- se basan nuevas formas de invadir el territorio con una mercantilización de la naturaleza, mediadas por lo político, lo tecnológico y las alianzas de organismos extranjeros relacionados con bio-emprendimientos agro-industriales.

La disputa se encuentra entre la perspectiva del territorio que tiene Sarayaku por y todo el proceso de construcción política, organizativa, cultural y simbólica que se viene consolidando, frente a nuevas formas de colonización, expoliación y acumulación que permiten una reapropiación de los territorios no solo con su valor intrínseco, además, de su *capital simbólico*.⁵⁰ Los intereses de los Estados al servicio del capital extranjero y las reconfiguraciones organizativas y territoriales a partir de la entrada continua de recursos impacta ámbitos de la vida comunitaria y la relación con el territorio, puesto que las relaciones sociales se empiezan a ver atravesadas por un elemento: el papel moneda, lo que a la larga ha sido el “enfriamiento” de las prácticas autogestivas que robustecen la autonomía, la reciprocidad, la solidaridad; emergiendo prácticas que mercantilizan la vida misma. Esta extracción material y simbólica se trata:

(...) Sobre la extracción y uso de bienes naturales/comunes, así como del control de espacios estratégicos en algunas regiones de América Latina, con categorías que expresan los mecanismos históricos de lo que Karl Marx llamó acumulación originaria/primitiva, y la comprensión de Rosa Luxemburgo en relación al carácter permanente de aquella, en el saqueo como lógica capitalista, más recientemente, ante las formas neocoloniales del capitalismo, se introdujo el concepto de acumulación por desposesión (Harvey, 2005), para referirse al despojo de patrimonios de un determinado grupo social emplazado en una geografía específica, con el fin de acumular capital y/o apropiarse de la renta. (Hocsman y Porto 2016, 11)

Mesoamérica, parte de la región Andina, la Amazonía y el Cono Sur albergan ecosistemas y recursos naturales (bienes naturales), culturales y políticos que conforman un valor invaluable, los cuales se encuentran amenazados, por la constantemente reorganización geográfica del capital, ocupando territorios. (Hocsman y Porto-Gonçalves 2016). Las políticas de concesiones mineras que han impulsado los gobiernos centrales, en este caso, el gobierno de Ecuador, han representado la territorialización del capital y

⁵⁰ Según Bourdieu (1987, 160). Introduce una cuarta especie de capital: el capital simbólico. “Se trata de ciertas propiedades que parecen inherentes a la persona misma del agente, como la autoridad, el prestigio, la reputación, el crédito, la fama, la notoriedad, la honorabilidad, el buen gusto, etc. Así entendido, el capital simbólico “no es más que el capital económico o cultural en cuanto conocido y reconocido”.

con esto, el despojo de los territorios colectivos, alterando los ciclos de vida y haciéndolos inviables.

La política económica de hidrocarburos a nivel mundial ha tenido un gran impacto a través de diferentes gobiernos en el Ecuador. Esto ha sido gracias a la legitimación de la explotación en los territorios ricos en petróleo y en diversos recursos minero-energéticos. Es claro en la constitución, cómo se define el territorio y su uso, - a pesar de declararse como un Estado plurinacional- se define el espacio físico como insoslayable a la construcción del Estado – Nación y el carácter soberano del territorio, con respecto a las fronteras con otros Estados, lo cual aplica para el espacio aéreo, los recursos del subsuelo y el espacio marítimo.

El Estado Ecuatoriano señala como principio fundamental en su constitución con relación a la soberanía:

El territorio del Ecuador constituye una unidad geográfica e histórica de dimensiones naturales, sociales y culturales, legado de nuestros antepasados y pueblos ancestrales. Este territorio comprende el espacio continental y marítimo, las islas adyacentes, el mar territorial, el Archipiélago de Galápagos, el suelo, la plataforma submarina, el subsuelo y el espacio subyacente continental, insular y marítimo. Sus límites son los determinados por los tratados vigentes. (Art.- 4, Constitución de la República del Ecuador)

En coherencia con lo anterior, el Estado ha sido el principal configurador del territorio y con relación a éste, la construcción de una economía nacional, que depende en gran medida de la soberanía que detenta el Estado. El Estado estructura, ejerce el poder y gobierna al territorio, esta soberanía también tiene relación con los “recursos” renovables y no renovables sobre los territorios originarios. Con respecto a esto, en la constitución ecuatoriana dice lo siguiente: Art. 1- “los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible”. (Constitución Rep. Ecu. 2008)

Lo que se encuentra en contradicción cuando a su vez afirma, en el Art 57 Lit. 6: “Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras”. Según lo anterior el agua, la vegetación, la fauna, entre otros, se encuentran bajo el amparo de los pueblos y nacionalidades que viven en estos territorios. No obstante, estos recursos renovables tienen impactos de gran magnitud por la extracción de los “recursos” no renovables como el petróleo que contradictoriamente usufructúa el Estado.

Como hemos visto al inicio de este capítulo, el tipo y nivel de injerencia de los gobiernos centrales en el territorio amazónico de Sarayaku se ha hecho presente a través de terceros interesados en las “riquezas”, no obstante, la misión, los militares, múltiples amenazas y maquinarias han interrumpido, violado y amenazado los territorios de los pueblos originarios, entendidos como espacio de vida, no como contenedores de recursos a explotar. Lo que ha provocado un incumplimiento a los convenios y protocolos internacionales y la violación de los derechos colectivos constitucionales. Bastaría con ver la política de hidrocarburos, y las renuentes rondas de licitaciones petroleras, esto sin mencionar las concesiones mineras a lo largo del país. Es así que, a partir del siglo XX:

La política de explotación petrolera en el Ecuador se ha consolidado en tres etapas. La primera etapa, desde inicios del siglo XX hasta la década del cincuenta, caracterizada por la creación de infraestructura civil: carreteras y poblados con sus consecuentes conflictos por tierras. La segunda etapa, desde la década de los setenta hasta 1985, caracterizada por la ejecución estatal de las actividades petroleras, en asociación con la empresa estadounidense Texaco. Y la tercera etapa, desde 1985 hasta la actualidad, caracterizada por la presencia de empresas privadas en la exploración y explotación de petróleo. (Tamariz 2013, 53)

Las contantes Rondas Petroleras en territorios comunales o de propiedad colectiva, entran en total contradicción con los derechos colectivos que constan desde la constitución del 98 y el principio de plurinacionalidad que dictamina la constitución de Montecristi, igualmente, con el Art. 3.- de la Ley Orgánica de tierras⁵¹ en lo que refiere a la posesión y propiedad ancestral:

Para efectos de esta ley, se entiende por tierra y territorio en posesión y propiedad ancestral, el espacio físico sobre el cual una comunidad, comuna, pueblo o nacionalidad de origen ancestral, ha generado históricamente una identidad a partir de la construcción social, cultural y espiritual, desarrollando actividades económicas y sus propias formas de producción en forma actual e ininterrumpida. (LOT. Art- 3 2018, 4)

Para reflejar la disputa que existe entre la visión territorial de los gobiernos y la visión que del territorio ha defendido y mantenido el pueblo de Sarayaku, se podría evidenciar en la lucha frontal que vive Sarayaku contra el Estado ecuatoriano, en sus inicios con el gobierno presidido por Rafael Correa y contra la transnacional de petróleos CGC por haber violado derechos constitucionales y derechos protegidos internacionalmente en materia de pueblos originarios prácticas, usos y costumbres desde

⁵¹ Para ampliar ver: Ley orgánica de tierras rurales y territorios ancestrales. Título preliminar, 2018:

sus territorios, adjudicados por el derecho mayor o derecho ancestral, amparado a su vez en los marcos del pluralismo jurídico y el derecho consuetudinario, como se verá en el siguiente apartado.

7. Caso Sarayaku y la demanda contra el Estado ecuatoriano

En nuestra historia, la lección se repite una y otra vez. Y en cada vuelta del mundo, siempre es para nosotros el lugar del oprimido, del despreciado, del explotado, del despojado. Las que llamamos las “4 ruedas del capitalismo”: explotación, despojo, represión y desprecio, se han repetido a lo largo de toda nuestra historia, con diferentes nombres arriba, pero nosotros somos siempre los mismos abajo (Sub. Marcos, 2013).

Parte del territorio del pueblo Sarayaku se encuentra ubicado en el bloque 23, en donde también se encuentran las comunidades⁵² de Pacayaku, Jatun Molino, Shaimi y Uyuimi, así como el pueblo de Canelos. El territorio ancestral del Pueblo de Sarayaku abarcaba alrededor aproximadamente el 65% de los territorios que se encuentran en el Bloque 23. En el año 1996, el Estado de Ecuador facilitó la concesión de 200 mil hectáreas del Bloque 23 a la Compañía General de Combustible (CGC), la exploración y posterior explotación de estos territorios, habitados por pueblos y comunidades kichwas. “En el caso del territorio que comprende nuestro pueblo, lo que se supo es que el Estado y la empresa Argentina habían firmado un contrato inicialmente de cuatro años para la exploración y veinte años para la explotación, ambos con posibilidad de prórroga”. (entrevista a Hilda Santi, mujer líder, expresidenta del Pueblo de Sarayaku, OPIP)

En el caso de Sarayaku, según el contrato celebrado entre el Estado y la Empresa Petrolera, la fase de exploración sísmica tendría una duración de 4 años con posibilidad de prorrogar hasta por dos años desde la fecha efectiva de contrato, así mismo, se determinó que la fase de explotación duraría veinte (20) años con posibilidad de prórroga. (Tamariz 2013, 35)

En el año 2002 las exploraciones en el territorio de Sarayaku dieron inicio; la empresa antes de ingresar no cumplió con los estudios previos de impactos ecológicos, no obstante, violó el derecho a la consulta previa, pese a la negativa y prohibición tácita por parte de Sarayaku de no ingreso. En sus reiterados ingresos al territorio del Sarayaku, la misión era sembrar pentolita (explosivo de alto impacto) para posterior activación.

En noviembre de 2002 el Pueblo de Sarayaku, interpone una Acción de Amparo Constitucional ante el Juez Civil de Pastaza, quién dictó a favor de Sarayaku, medidas precautelares para suspender cualquier actividad que estuviera afectado sus derechos. El gobierno ignoró la demanda provincial, No obstante:

⁵² La categoría pueblos refiere a una división propia poblacional que tienen mayor “jerarquía” que las comunidades, esta radica en número de habitantes, organicidad, proceso organizativo, institucionalidad propia, reglamentos y normativas, internas; entre éstas estatutos.

El mismo Ministerio de Energía y Minas del Ecuador (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.⁵³ (Ortiz 2012, 339)

Además de estar enfrentando jurídicamente estas circunstancias, el pueblo de Sarayaku tuvo que enfrentar múltiples estrategias que implementó la CGC para dividir los intereses del pueblo y de la OPIP. Por ejemplo, las avionetas sobrevolando y tirando panfletos, la persuasión a comunidades como Jatun Molino llevados por el fanatismo evangélico, junto con Pakayaku, quienes en cabeza de sus dirigentes tuvieron la intención de negociar por dinero y directamente al pueblo de Sarayaku por 60 mil dólares, a lo cual se opusieron rotundamente. Seguidamente, el pueblo de Sarayaku decide romper diálogo y cualquier tipo de negociación con el Estado y con la empresa CGC, además de rechazar y denunciar cualquier tipo de soborno tanto a Sarayaku como a la OPIP.

Además de mostrarse total cómplice de los intereses del capital extranjero, el cual era un reflejo de la descentralización de los Estados - Nación en el fenómeno de la globalización, el Estado ecuatoriano violó los derechos constitucionales, como el derecho a la propiedad ancestral del territorio, al consentimiento, a la libre determinación y la autonomía en el sentido a que se refiere, tanto: “a un régimen político formal (es decir, legal) de autogobierno territorial en el cual el Estado reconoce derechos, tanto colectivos como individuales, a los pueblos indígenas (y otros grupos étnico-culturales, a pueblos afro-descendientes, por ejemplo) de manera que éstos pueden ejercer el derecho de autodeterminación”. (González 2010, 38)

Estas circunstancias difíciles trajeron consigo graves consecuencias e impactos en la vida de las personas que habitan estos territorios expuestos por el mismo gobierno a cargo; el impedimento a la libre circulación por el río Bobonaza significó un bloqueo de relaciones con otros pueblos, con los cuales se ha construido intercambios de toda índole económica, cultural y social. Asimismo, sentimientos de miedo, incertidumbre y zozobra, no solo por los reiterados enfrentamientos que tuvieron que vivir para defender el

⁵³ De acuerdo con Ortiz (2012, 315): “Los Shuar reaccionaron ante tal decisión. La FIPSE (Federación Independiente del Pueblo Shuar) realizó una Asamblea Extraordinaria en la que resolvió rechazar la entrada de las petroleras a su territorio, permanecer vigilantes de la intromisión de personas no autorizadas a su territorio y no permitir ninguna negociación individual de sus centros y asociaciones con la compañía Arco”.

territorio, sino la peligrosidad que implicaba los explosivos sembrados, que, por obvias razones coartan la libre movilidad y una amenaza expresa y directa a la vida de todas las personas. Es claro que fue una ruptura abrupta a la vida como pueblo.

Por su parte 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, además que el apoderado de la CGC abandono la reunión” al tiempo que en la comunidad de 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 Sarayacu. (Comunicado CGC. 6 de enero de 2003)⁵⁴

Ante la negligencia e involucramiento del gobierno ecuatoriano de turno, Sarayaku como Pueblo Originario entabla una demanda al Estado ecuatoriano ante la CIDH y posteriormente ante la Corte IDH, la cual ofreció una atención prioritaria a este pueblo y a casos similares que se han presentado en los países interamericanos a los cuales, los Estados han ratificado su permanencia en la convención americana. La Corte IDH resolvió y tomó medidas provisionales con respecto al material explosivo, expresando que este hecho (...) “constituye un factor de grave riesgo para la vida e integridad de los miembros de dicho Pueblo.” (Corte IDH 2006, considerando 12).⁵⁵

Según lo que establece el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT),⁵⁶ en sus artículos 13, 14, 17, 18 y 19 insta a los Estados que firman la ratificación de este convenio a respetar de forma “especial” a los pueblos indígenas y tribales, en cuanto a la importancia específico que para las culturas tiene las tradiciones y valores espirituales, de igual forma el relacionamiento tradicional con sus tierras y territorios. Sin embargo, la Corte IDH no era la primera vez que emitía un fallo a favor de los derechos colectivos, sino que guardaba fuertes antecedentes de progreso en la jurisprudencia internacional, con respecto al Consentimiento Previo Libre e Informado (CPLI), específicamente en el Caso Saramaka Vs Surinam, la Corte IDH señala: (...) “Cuando se trate de planes de desarrollo o inversión a gran escala que tendrían un mayor

⁵⁴ Citado por Ortiz (2012, 346).

⁵⁵ Corte IDH, 2006. Considerando 12. Resolución de Medidas Provisionales de 15 de junio.

⁵⁶ La Organización Internacional del Trabajo (OIT) es uno de los organismos especializados de las Naciones Unidas que desarrollan una actividad más intensa en defensa de los derechos de los pueblos indígenas, en particular sus derechos económicos y sociales. fue creado en el año de 1989.

impacto dentro del territorio Saramaka, el Estado tiene la obligación, no solo de consultar a los Saramakas, sino de obtener el consentimiento libre, informado y previo de éstos, según sus costumbres y tradiciones” (Corte IDH 2007, párr. 134).

Con respecto al CPLI la sentencia emitida en el caso Sarayaku Vs Ecuador contempla lo siguiente:

Para garantizar la participación efectiva de los integrantes de un pueblo o comunidad indígena en los planes de desarrollo o inversión dentro de su territorio, el Estado tiene el deber de consultar activamente y de manera informada con dicha comunidad. Donde se emitió una sentencia favorable para Sarayaku debido al otorgamiento por parte del Estado ecuatoriano de concesiones hidrocarburíferas en el territorio ancestral y reconocido a favor de Sarayaku, sin haber implementado ningún proceso o plan de consulta. Según costumbres y tradiciones, en el marco de una comunicación constante entre las partes. Además, las consultas deben realizarse de buena fe, a través de procedimientos culturalmente adecuados y deben tener como finalidad el llegar a un acuerdo. Asimismo, se debe consultar con el pueblo o la comunidad, de conformidad con sus propias tradiciones, en las primeras etapas de desarrollo del plan de desarrollo o inversión” (Corte IDH 2012, Sentencia del 27 de junio de)

En la primera sentencia citada (Saramaka Vs Surinam), se hace especial énfasis en el *consentimiento*, como parte de un proceso de Consulta Previa, la segunda sentencia, para el caso de Sarayaku Vs Ecuador, se hace hincapié en la necesidad de crear mecanismo de consulta, que a su vez refuerza el avance en cuanto a la sentencia anterior y en el reconocimiento del consentimiento y a la consulta como mecanismo concreto.

Por su parte el Estado ecuatoriano a la fecha no tiene una ley de consulta y consentimiento claras y construida con las organizaciones de base que son poseedoras de los territorios que el Estado quiere conceder. A la fecha el Estado no ha cumplido con todo lo dictaminado por la corte IDH en el caso Sarayaku. Lo que ha implicado reabrir una demanda al estado ante la Corte Constitucional para que se cumpla a cabalidad, la sentencia. De igual forma, pueblos como Shuar, Aí Cofan, Waorani, entre otros, siguen procesos de defensa territorial por lo amenazante que ha resultado la política de gobierno de Lasso.

En el año 2021 el gobierno ecuatoriano dio aval para que entraran en vigencia las Dieciocho reformas a la Ley de Hidrocarburos, que hacen parte de la Ley de Desarrollo Económico y Sostenibilidad Fiscal, que permiten: la exploración y explotación petrolera entre otros temas, la delegación a empresa privadas para la explotación de campos de producción y la proliferación de contratos petroleros. No obstante, la creación de un fondo que guarde recursos para la tipificación de más reservas. Por ejemplo:

Mientras que el lanzamiento de la XIII Ronda Petrolera Intracampos II., se plantea: ejecutar el proceso de socialización y participación comunitaria para la Ronda

Intracampos II, dirigido a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas y colonas, que se encuentran en el área de influencia de los seis bloques que integran la Ronda en la provincia de Sucumbíos. Estas acciones arbitrarias, inconsultas, por tanto ilegales, comprenden dentro de su plan alrededor de 157 acercamientos y reuniones con líderes y representantes comunitarios; 150 visitas a comunidades del área de influencia para levantamiento de información; reuniones con gobernador, alcaldes y presidentes de los GAD´s del AID; convocatoria por varios medios, redes sociales, radio, prensa local, en castellano, quichua, Cofan y Shuar; 50 asambleas comunitarias en 6 bloques; 3 Asambleas con los consejos de Gobierno de las nacionalidades Kichwa, Cofan y Shuar; 1 Taller con autoridades locales; 1 Taller con medios locales.⁵⁷(Ministerio de Hidrocarburos, 2018. XII Ronda Petrolera Ecuador)

Los Estados, deben asumir la responsabilidad de las sentencias emitidas por la Corte IDH, las cuales tienen carácter vinculante y obligatorio para todos los Estados que forman parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Esto implica, la obligatoriedad de que los mecanismos consultivos para obtener el consentimiento sean diseñados en las etapas más tempranas posibles de la iniciativa y que su método de consulta tenga en cuenta las formas de decisión propias del pueblo Saramaka. (Corte IDH 2007, párr. 133)

En este caso, como en las experiencias de otros pueblos que han vivido el extractivismo intensivo, muestra como el Estado ha legitimado y legalizado la apropiación y daño de los territorios que contradictoriamente reconoce como propiedad comunal dentro de las leyes de la Constitución del Ecuador, asimismo, en la ley orgánica de tierras rurales y territorios ancestrales, además, de los derechos colectivos constitucionales y los tratados y convenios internacionales vinculantes a los Estados con respecto a su accionar interno con respecto a los derechos colectivos.

Estratégicamente, el Estado se muestra como administrador, regulador y propietario de los recursos no renovables y del subsuelo, al mismo tiempo, deja los recursos renovables bajo administración de los pueblos, aquí, el contrasentido se encuentra, por una parte, en la evidente explotación de recursos no renovables que se hace con complicidad del Estado, por otra parte, la afectación irreversible a los recursos “renovables” los cuales el Estado entrega la potestad de cuidar a pueblos y comunidades. Estos “recursos renovables” está lejos de renovarse, luego del paso de una acción extractivista en cualquier territorio.

Como hemos visto a lo largo de esta historia, además del Estado y las pugnas que se generan en medio de la globalización, la neocolonización y el extractivismo, han tenido

⁵⁷ Para ampliar información ver: XII Ronda Petrolera INTRACAMPOS Ecuador. Ministerio de Hidrocarburos Secretaría de Hidrocarburos. Quito – Ecuador, 2018.

un punto de encuentro en el presente estudio, en cuanto a las diversas formas de hacer presencia en los territorios el “capitalismo corporativista” que actualmente muestra una fuerte inclinación por la prelación en los temas ambientales, a la par un rezago de los temas sociales, culturales, colectivos y comunitarios. Estos impactos negativos se evidencian en la forma en cómo son agenciados y gestionados los territorios de los pueblos, insistiendo en una renuente singularización de la lucha, reduciéndola al tema ambiental, que no es equiparable en su totalidad al tema territorial y que ha logrado instalarse como prioritario, descuidando la urdimbre del tejido social y comunitario muy propio de las relaciones básicas comunitarias.

8. ONG y los Territorios en disputa

Las organizaciones no gubernamentales en el contexto que hemos venido planteando este estudio, han marcado sin lugar a dudas un lugar activo dentro de las coyunturas organizativas y políticas dentro del proceso histórico en defensa de los territorios de los pueblos originarios en la amazonía ecuatoriana. A partir de sus apoyos económicos y técnicos se han podido dar impulsos internacionalistas y de incidencia en organismos de derechos humanos, visibilización hacia otras organizaciones y en los mejores casos sus alianzas se articulan con acciones concretas en los territorios y en la incidencia en la política pública, en consonancia con la interculturalidad crítica. La idea inicial de identificar las ONG como otro sujeto en disputa de los territorios, es una hipótesis que vengo planteando desde que he estado en territorios donde están presentes (Colombia, Ecuador, Perú, México), que no es objetivo de este trabajo, pero que empiezo a auscultar.

Quiero hacer una aproximación acerca de la genealogía de las organizaciones no gubernamentales, el objetivo de su creación su lógica y algunos posibles impactos que podrían desencadenar los efectos colaterales de su presencia en los territorios, en el ámbito de la construcción de una episteme propia sobre el territorio, territorialidad y las autonomías. Es claro que no se trata de ningún tipo de persecución, sino de ver de frente otras formas de neo colonización y su lógica, además, su relación con el capital y el poder económico mundial.

Las ONG nacen en el contexto de la posguerra fría, según Pablo Ortiz, después de que los Estados, luego de haber invertido sus recursos en tecnología para la guerra, paradójicamente se da el interés sobre todos los temas relacionados con el medio ambiente y la administración de los bienes de vida de las comunidades y pueblos, no obstante, (mal llamados recursos) las disputas generadas por el “control” de los éstos. Estos aspectos se convirtieron en temas de interés prioritario en la escena del debate público político internacional. Al mismo tiempo, el auge del tema ambiental y de conservación y con esto, la firma de acuerdos y tratados internacionales, la proliferación de movimientos ambientalistas y disciplinas relacionadas con la ecología, conceptos y nociones como la ecología política, la economía ecológica (Ortiz 1997, 28) ⁵⁸

En la década de los noventa 90` la biodiversidad empezó a hacer parte de las retóricas discursos y acciones desde lo tecnológico y científico, la tecnociencia se fue empoderando y expandiendo los discursos ambientalistas y del desarrollo internacional (Escobar 2010, 49). Estos acuerdos internacionales buscaban definir mecanismos con los Estados, para acceder y “conservar” grandes áreas de tierra, aparentemente sustentables. Siguiendo con Ortiz (1997, 28) estas redes ambientalistas tiene un rol importante en la concreción de temas y aspectos, que se debe considerar a nivel global dichas políticas. Esto se ha presentado con el SNAP (Sistema Nacional de áreas Protegidas); programas como socio bosques, entre otras formas en que grandes extensiones de territorio, que se encuentran bajo jurisdicción del Estado son utilizadas para prestar servicios ambientales, no obstante, parte de estos territorios son de propiedad colectiva y son otorgados por convenios entre los gobiernos propios de los pueblos con el Estado por ínfimas cuantías.

Según Linera, en los países del norte global, las ONG son parte de la sociedad civil y son financiadas por empresas transnacionales, empresas extractivas, y agencias bilaterales y multilaterales, pero:

(...) La ONG, en tanto organismo de otro gobierno y como poseedor de recursos financieros, define la temática, el enfoque, la línea de financiamiento, etc. desde las prioridades de ese otro gobierno, constituyéndose en un poder extranjero dentro del territorio nacional. Podríamos decir que el sistema neoliberal periférico se configuró entre un Estado reducido en sus capacidades y su poder de intervención económica y cultural (procesos de privatización y “achicamiento”), ONG's que lo reemplazaban en determinadas áreas (social, cultural, lucha contra la pobreza, pueblos indígenas, medio ambiente, etc.), y un sector económico privado extranjero, que se apropiaba de las riquezas públicas. (Linera 2012, 27)

Es así como lo muestra Cubillo y Guevara, para la década de los 90`estas eran las ONG que hacían presencia en Pastaza:⁵⁹

Aunque los vínculos con ONGs extranjeras no se circunscribieron durante los años ochenta a la ONG estadounidense Cultural Survival, sino que también se mantuvieron relaciones de cooperación con la ONG canadiense World Council Of Indigenous People (WCIP o CMPI, Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas), con la ONG danesa International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA, Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas) y con agencia pública de cooperación estadounidense Inter-American Foundation (IAF, Fundación Interamericana). (Cubillo y Guevara 2019, 61).

Apenas llevaban algunos años y el cuestionamiento sobre los impactos de la injerencia de las ONG, así como la presencia del Estado en todas sus facetas -militares, religiosos, madereros, etc.- había sido motivo de análisis dentro del Plan Amazanga, como uno de los documentos que recogen la visión política, cultural y territorial de la nacionalidad kichwa de la amazonía, -para ese entonces- en su capítulo cuatro, analiza algunas transformaciones de la cultura kichwa:

Comienza poniendo de manifiesto cómo los factores externos (las misiones religiosas; las compañías petroleras; la política de colonización del Estado; el fomento de la economía de mercado; la militarización; la política educativa y cultural; y las ONGs) habían alterado la forma de vida tradicional del pueblo kichwa amazónico de Pastaza [...] Posteriormente, plantea que si no conseguía frenar las tendencias que ya se apreciaban en la zona de colonización, todas las comunidades kichwa amazónicas de Pastaza terminarían por sufrir importantes efectos negativos de cuatro tipos: económicos; políticos; ambientales; y socioculturales. Entre los factores económicos negativos destacaban la conversión de los indígenas en: asalariados de las haciendas agropecuarias, las empresas petroleras, las empresas turísticas, la construcción o el servicio doméstico; productores especializados en productos para la venta en mercados urbanos bajo el control de intermediarios; sobre explotadores de la selva y de los ríos para obtener productos para la venta; y miembros de organizaciones que fomentaban el modelo de desarrollo de corte occidental. De todo este subapartado puede deducirse el fuerte rechazo que por aquel entonces existía hacia el “desarrollo rural”, como un mecanismo de desarticulación de la

⁵⁹ De acuerdo con Cubillo y Guevara (2019, 71). “Por otro lado, la ONG ecologista ecuatoriana Acción Ecológica, en 1989 lanzó la campaña “Amazonía por la Vida”, que duraría hasta 1994, con la que pretendió denunciar los impactos ambientales de la actividad petrolera en la Amazonía, especialmente el desastre de la Texaco-Gulf en el Bloque 56 de Lago Agrio (Sucumbíos), la amenaza de la explotación del Bloque 43 o Bloque ITT en el Parque Nacional Yasuní por parte de Petroecuador (sustituida por Petroamazonas en 2007) y el conflicto entre ARCO Oriente y la OPIP en el Bloque 10. A esta campaña se unieron otras organizaciones ecologistas (como GAIA - Terra Viva; la Corporación de Defensa de la Vida, CORDAVI; o el Comité Ecológico de la Universidad Politécnica Salesiana), organizaciones de defensa de los derechos humanos (como el Movimiento por la Paz Leónidas Proaño; el Centro de Investigación de Movimientos Sociales del Ecuador, CEDIME; o el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, FEPP), organizaciones campesinas (como la Fundación Semilla de Vida) y organizaciones indígenas (como la CONAIE, la CONFENIAE o la OPIP) de ámbito nacional, junto a organizaciones ecologistas estadounidenses (como la Rainforest Action Network, RAN; World Wild Fund, WWF; o Natural Resource Defense Council, NRDC) (Fontaine, 2009: 11)”, citado por (Cubillo y Guevara 2019, 28)

estructura socioeconómica comunitaria, en la línea de la tesis defendida por la popular teoría de la dependencia (Galeano, 1971). (Cubillo y Guevara, 2019, 305)

Es innegable que en el proceso de reafirmación territorial histórico-cultural del Pueblo de Sarayaku, han confluído visiones incompatibles en cuanto al territorio, la forma de concebirlo, gestionarlo y administrarlo. Estas disputas crean una correlación de fuerzas con respecto al territorio, produciendo así una coyuntura de visiones, -al ingresar las ONG al conflicto- roles y relaciones de poder asimétricas.

Al entrar en circulación el papel moneda, luego de llevar un tipo de economías solidarias y fuera del mercado, sin duda, reconfigura la práctica política, las relaciones sociales, las relaciones productivas y las relaciones de poder al fin y al cabo inmersas dentro de los discursos ambientalistas, que ponen precio al territorio, lo que puede sobrevenir en un exceso de circulación de dinero y, por ende, en la mercantilización de la vida. Es preciso aclarar que, en cada territorio por particularidades de tipo histórico, organizativo y cultural, no se da de la misma forma, ni tampoco se trata de enlodar a todo lo que se autodenomine ONG, pero sí podemos recurrir a otras experiencias, para reflexionarlo, como el caso de la amazonía boliviana, que no dista mucho de los impactos de la injerencia de éstas en los territorios:

En la región amazónica, las cosas transcurrieron de manera muy distinta. El orden despótico hacendal predomina y ni las organizaciones indígenas, ni las campesinas o las obreras de reciente creación, han logrado crear un contrapoder organizativo o discursivo que resquebraje este sistema hacendal-patrimonial. Una modificación parcial de esta situación de dominación despótica hacendal, la han producido las ONG's, que han logrado crear una relación clientelar con la dirigencia indígena, promoviendo niveles de organización interregional, como las Regionales Indígenas o la propia CIDOB20. Pero en la medida en que estos niveles de organización, con escaso contacto con las bases indígenas amazónicas, funcionan exclusivamente con financiamiento externo (de ONG's), que solventa los salarios de los dirigentes, en realidad se desenvuelven propiamente como ONG's que reproducen mecanismos de cooptación clientelar y subordinación ideológica y política hacia las agencias de financiamiento, la mayor parte de ellas europeas y norteamericanas, como es el caso de USAID. (García Linera 2000, 27)

Muchas veces esa relación que establecen con personas visibles de los territorios, que no siempre son líderes sino ex autoridades, viene acompañada de la fragmentación, a veces sutil, dentro de las organizaciones, aunque son representantes de las comunidades, pueblos u organizaciones que obedecen a la toma de decisiones desde las bases, pero muchas veces toman decisiones autoritariamente inconsultas, que en las palabras de Ortiz (2001, 334): (...) “Es aprovechado muchas veces por agentes externos, como las

compañías petroleras, misiones religiosas [u ONG's] para cooptar a pequeños grupos Kichwa, que les son funcionales a sus estrategias de manejo de los conflictos y control social". (Los corchetes son míos)

Es posible identificar que la introducción del discurso del "ambientalismo colonial" (Linares 2012, 30) que reduce los pueblos originarios a ser "cuidadores de la selva" (además es considerada de propiedad extraterritorial de gobiernos extranjeros y organizaciones), frente a la desidia de un Estado ausente y obsoleto, ha construido diversas formas de dominación que controla los procesos de intermediación del capital extranjero que continuamente inyecta recursos para el medio ambiente y la fiebre del cambio climático se encuentra creando un tipo de territorialidad del capital extranjero en el territorio amazónico que por las mismas dinámicas de poder se adjudica de poder económico como político en la amazonía, - en unos países más que en otros - desposeyendo a los pueblos de autonomía y por ende debilitando la construcción colectiva de la gobernanza.

En palabras de García Linares, "el poder en la Amazonía está en manos, por una parte, de una élite hacendal-empresarial; y por otra, de empresas y gobiernos extranjeros que negocian el cuidado de los bosques amazónicos a cambio de la reducción de impuestos y el control de la biodiversidad para su biotecnología". (2012, 30) Y es que como lo decíamos anteriormente, la expropiación y expoliación a través de acciones extractivistas ya no solo se refieren a la extractivismo petrolero, maderero, metalero, sino de otro tipo de bienes que poseen los territorios, el agua dulce, las lagunas, las montañas los bosques, la selva, el aire. Por esto, es contradictorio algunas perspectivas del discurso ecologista que enciende alarmas sobre el cambio climático, además, de la necesaria conservación de la diversidad, deforestación, entre otras, pero muchas veces intervienen en los territorios y reproducen información descontextualizada y muchas veces no consultada previa publicación.

Es por eso, en sus portales virtuales les da igual hablar de Pueblos originarios de África, con pueblos amazónicos del Brasil o de los kichwa de Pastaza o los Cofanes de Sucumbios. La representación de los "nativos ecológicos" (Ulloa 2004) resalta lo fundamental de la biodiversidad, que es lo que interesa destacar, así como lo afirma Composto & Navarro (2012, 59), (...) "Particularmente, desde los inicios del nuevo siglo XXI, serán los saberes ancestrales de los pueblos originarios y comunidades campesinas, así como los bienes de la naturaleza y la biodiversidad en general, aquellos que cobren particular preeminencia como objeto de la violencia y del despojo capitalista".

La presencia sistemática de varios actores con intereses concretos (Estado, empresa privada y ONGs, entre otros), en los territorios colectivos amazónicos han generado dinámicas económicas, políticas y socioculturales aceleradas para los ritmos y tiempos propios de la vida como pueblos originarios. Esto ha implicado fenómenos que desterritorializan y una ampliación agresiva de la neocolonización de los territorios y sus bienes naturales, traducido en la reconfiguración de nexos sociales y políticos, es decir un predominio de perspectivas occidentalistas en torno a los territorios y a los bienes del entorno.

Estas perspectivas del territorio opuestas a los intereses de los pueblos originarios como legítimos dueños, perpetúan las disputas históricas que refiere a violación de derechos y el saqueo de tierras y recursos, en palabras de Escobar (2000,12) “la colonialidad del poder, 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”, con esto, el desplazamiento y subordinación de las formas y conocimientos propios de relacionarse con el territorio como pueblo originario, a cambio del posicionamiento de las perspectivas (territorialidades superpuestas) de los agentes externos con sus particulares formas de ver y relacionarse con y en el territorio desde una visión mercantil.

El proceso jurídico ante la CIDH y luego la Corte IDH que el Pueblo de Sarayaku había emprendido por la defensa de su territorio, encontró muchos aliados, entre ellos, ONGs, que en la mayoría de los casos se encuentran interesados por los temas ambientales, al respecto Escobar, afirma 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 1998, 85)

Hasta aquí, se ha podido evidenciar las disputas que hay sobre el territorio. El Estado, la empresa privada y el tercer sector defienden intereses disímiles a los del Sarayaku, aunque en muchos discursos de líderes y lideresas indígenas hayan acuñado el tema ambiental y climático, al mismo tiempo, puede ser una evidencia de los impactos a largo plazo en las formas de concebir, agenciar y enunciar qué es el territorio para un pueblo originario. De este modo, las epistemologías propias, que simbolizan y resignifican los territorios desde prácticas y saberes propios, se le interponen otras formas de apropiarse del territorio, superponiendo otra territorialidad que desplaza su especificidad, racionalidad, convivencia y cogobernanza, como una dimensión compleja de la relacionalidad ser humano naturaleza, para reducirla a una visión homogénea, útil y servil a los discursos del capitalismo verde.

Capítulo segundo

Memorias, territorio y prácticas de re- existencia

Se podría pensar que la relación entre memoria y territorio es lejana, pero su relación es tan intrínseca como la relación que se da entre el espacio – tiempo. En el nivel de lo cultural en cuanto a la constitución del territorio, pudimos comprender que el territorio se encuentra delimitado ancestral y comunitariamente y se encuentra anclada a una temporalidad propia y específica, es decir, la totalidad de extensión territorial se cuenta a partir de los puntos límites a lo largo y ancho del territorio donde habitaron los ancestros, estos puntos son memorados por los mayores y mayores del pueblo, los cuales conocen porque – a su vez- sus abuelos los han llevado a caminar estos lugares, que por lo general, son espacios simbólicos⁶⁰ de la selva.

La recordación y la constante vuelta al pasado para visionar el futuro tomando como referente el proceso organizativo y orgánico de dotan de una carga legitimadora a la memoria revitalizando los sentidos de las luchas comunitarias. Es así que, en el primer acuerdo territorial firmado en 1990 se alude al derecho ancestral, a partir de los siguientes principios, fundamentados la construcción del territorio desde la memoria: *Rucuguna huiñay causana pachamama, ñucanchi huiñay causana. pachamama*⁶¹. Este principio muestra como el territorio está ligado al tiempo, por ende, a la acción de recordar, memorar, hacer memoria.

El derecho se ejerce a partir de la apropiación del territorio que, a través del tiempo han dejado nombrado y demarcado simbólicamente los ancestros, luego los mayores, ahora las descendencias familiares que se encuentran en él para los más jóvenes en un tiempo posterior; derechos que se consagrarán con la permanencia de las personas sobre el territorio, como nos lo cuenta Corina Montalvo:

La memoria de nuestros ancianos afirma que los primeros pobladores fueron Ramón Gualinga y Cristina Gualinga padres de Baltazar Gualinga más conocido como Pandu, con esto, podría decirse que la primera generación de los Gualinga en Sarayaku estaría en la época de Ramón Gualinga, la segunda generación en Baltazar Gualinga, la tercera generación en Juan Gualinga (hijo de Baltazar) y la cuarta generación en Resurrección Gualinga hijo de Juan. También se conoce que Pandu tuvo hijos e hijas de otras relaciones conyugales de donde también provienen la familia Gualinga, quienes se han establecido

⁶⁰ Por ejemplo, un árbol gigante (*ushu putu*), una caída de agua (*pakcha*), una laguna (*hita*), una montaña (*urku*), entre muchos otros espacios.

⁶¹ Territorio donde siempre vivieron nuestros mayores, el territorio donde viviremos siempre.

en Sarayaku y en otros pueblos. Los Gualinga de la primera generación tenían familias en las riberas del río Bobonaza, en Santo tomas de Boberas (Diego Gualinga y Benjamín Gualinga) primos hermanos de Pandu y otras familias hasta el Perú”. (Testimonio de Corina Montalvo, habitante de Sarayaku, 2019)⁶².

*Ñucanchi huiñay causana allpa*⁶³. Esta parte del principio hace alusión a una concepción sobre el tiempo, un tiempo atado a una idea de vida infinita, el para siempre muestra una forma de concebir la vida y la reproducción de esta, asimismo, una condición inalterable, la del ser humano que desea permanecer como está y donde está, en contraposición con una idea de progreso que busca los constantes cambios y transformaciones para no relegarse, atrasarse, quedarse de “algo” que avanza. Esta idea es determinante, ya que es la memoria, la que guarda una concepción de vida y de mundo con respecto a una forma de vivir en el territorio, que quiere permanecer y no abandonarse. Entonces la memoria es la que guarda el sentido de convivir, habitar y construir el territorio, como lo encontramos en el relato de Jorge Malaver Ex- presidente del Pueblo de Sarayaku:

He venido observado desde mi juventud el tema territorial. Los lugares sagrados están por el sector de rotuno Jandia yaku, Wayakan y otros, por eso sitios hay lagunas, selvas donde habitan los seres protectores. Por el sector de kapawari los dueños de la selva ya sea han ido hacia otros lugares, ya que estos lugares ha si do muy intervenidos. Las compañías extranjeras, petrolera llegan para dañar nuestro territorio, nuestros ríos, nuestras lagunas. De la misma forma socialmente nos destruyen, cambia nuestros pensamientos, llega el alcoholismo, la unidad del pueblo se divide, todo eso ocurre por el dinero. Las empresas madereras acaban con la selva, se acaban los árboles que hemos cuidado, se vuelven en madera. Las minas emplean grandes maquinas que dañan los ríos, del mismo modo el dinero nos divide. (Sarayaku 2019, taller historia oral II)

Entonces, existe una idea de permanencia que está relacionada con hecho de que el territorio implica una seguridad que respalda la existencia y permanencia de las personas como pueblo -lo colectivo- es decir, el territorio asegura la cohesión sociocultural. Sin embargo, en un contexto de un territorio en disputa sobreviene la amenaza de la desterritorialización y con esto la ruptura entre la memoria y territorio, es decir, el paulatino desvanecimiento del Ser ancestral. Esto muestra una profunda e inquebrantable relación que tienen los habitantes de Sarayaku con el territorio, asimismo, el valor y sentido que se le ha dado al territorio y que ha sido construido colectivamente en su proceso de consolidación como pueblo, desde tiempos lejanos:

⁶² Taller I de historia oral con los mayores y las mayores, Sarayaku 2019.

⁶³ La tierra donde viviremos siempre.

Es importante mencionar que en varias montañas del territorio Sarayaku, cerca y lejos del centro poblado existen restos arqueológicos como hachas de piedra y restos de cerámica que evidencian la existencia de vida en estos territorios presumiblemente de los *tayak o taways* hombres de la selva de Sarayaku que vivían en las grandes montañas de nuestro territorio”.⁶⁴

La memoria podría ser el marco donde se ubican las experiencias del presente, como ejercicio de lo colectivo, ya que es a partir de la memoria, que se fortalece la comunidad transformándose en instrumento político y comunitario. Sin embargo, la memoria trae en sí misma una deuda ética, es el fundamento para reclamar justicia y saldar la deuda heredada, de aquellos que estuvieron y trazaron el camino que requiere seguir siendo andado y por los que se encuentran en el tiempo presente. De esta manera, lo comunitario a partir de la memoria no se construye solo con los que se encuentran en el presente, la comunidad se constituye también por aquellos que orientaron el camino y que consiguieron con sus esfuerzos un proyecto de dignificación como pueblo originario que continúa.

Desde esta perspectiva, la tradición es absolutamente necesaria para el autorreconocimiento y para generar una idea de continuidad y permanencia como comunidad, ante el incesante y disgregador transcurrir del tiempo. Esto se convierte como una necesidad histórica para conservar la unidad en términos sociales y culturales. Por esto, la fuerza de la memoria que deviene de la ancestralidad radica en el proceso de potenciar un pasado que ha sido vivido por un “todos”, es decir, un pasado compartido desde la memoria colectiva.

En este escenario, la relación entre memoria y territorio es insoslayable tomando como punto de partida que la memoria es producto de una construcción social y colectiva, que se erige en la vida cotidiana y obedece a un contexto espacio/temporal, que se suscribe en el plano de lo subjetivo desde lo individual, como en las interrelaciones en diversos espacios/tiempos donde se construyen lazos sociales, esto es, el tejido social

⁶⁴Territorio de Ocupación Ancestral del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, de propiedad intelectual colectiva del Pueblo de Sarayaku. Este documento fue elaborado basado en los talleres de historia oral y otras fuentes investigativas. Cabe aclarar que estos talleres estuvieron a cargo de Dionisio Machoa como coordinador del proceso y Tupac Viteri como técnico jurídico quienes son parte del pueblo de Sarayaku. Luego, para el tercer y último taller el compañero Yacu Viteri y yo, Diana Albarracín fuimos asignados para seguir con el proceso de sondeo de información desde la historia oral y la continuación de construcción del texto desde donde Tupac V. lo había dejado escrito, ya que en el año 2020 tuvo que asumir la presidencia del Pueblo de Sarayaku. Esta aclaración se hace con el fin de respetar y reconocer los procesos investigativos y de producción epistémica, que viene haciendo el pueblo de Sarayaku con todo su caudal y riqueza de pensamiento, conocimiento y potencial organizativo.

(Pineda, 2017). En esta relación memoria y territorio, se puede llegar a entender como la construcción que ha hecho la comunidad sobre sí misma -autoidentificación- a la vez que se generan elementos, lugares, episodios, acciones, que constituyen la relación entre memoria y territorio.

El espacio, entonces se convierte en el soporte simbólico de los procesos tanto subjetivos como colectivos de la construcción de memoria. Es decir, que las memorias se constituyen gracias a un referente espacial y temporal; en este caso será el territorio ancestral, donde se desarrolla el entramado social y las prácticas de resistencia. Desde mi perspectiva, la relación o nexo que la memoria del pueblo Sarayaku tiene con su territorio cuenta con tres planos que pueden entrelazarse: la dimensión política -que se ha venido hablando en el capítulo anterior y parte de este-; dimensión de lo cosmogónico y la dimensión de la experiencia que relacionamos con las prácticas de resistencia.

Como hemos señalado, existe una conexión insoslayable entre territorio y memoria, el cual a su vez está atravesado por elementos relacionados con la experiencia corporal/sensorial que emerge de la relación que los cuerpos establecen con su habitat, (topofilia) además, de la dimensión simbólica construida colectivamente (cosmogonía) como pueblo, a su vez, la que construye el propio individuo a partir de su propia experiencia. Esta relación de espacio-tiempo que sería el equivalente a territorio – memoria se da a partir de dos mecanismos que Kuri Pineda (2017, 15) explica como:

Un propósito analítico y que en ocasiones se imbrican en el plano empírico: a) por un lado, la forma en que los actores sociales durante su vida cotidiana se desplazan y orientan en el espacio gracias a la memoria sensorial, a un acervo de conocimientos espaciales. Se trata a fin de cuentas de este horizonte donde espacio/cuerpo/memoria se hacen presentes; b) por otra parte, la manera en que los sujetos sociales en interacción se apropian material y simbólicamente de los espacios, habitándolos y significándolos y con ello convirtiendo dichos sitios en espacios dignos de recordar. En los dos mecanismos explicitados, la experiencia representa un ingrediente que media y condiciona la manera como los sujetos sociales se vinculan con el espacio. (Kuri 2017, 15)

1. Pacha – tiempo y espacio

Como se ha venido planteando, la memoria necesariamente se encuentra anclada a un espacio - tiempo. Pero la idea del tiempo no es unívoca, el pueblo kichwa amazónico parte de la tradición, representada en sus historias de origen que envuelve su cosmogonía, que, a su vez se ha transmitido oralmente en su intención de otorgarle una

explicación al espacio y todos los elementos que rodean la vida en el territorio. Desde esta perspectiva, la relación con lo pasado no se ve cómo una vuelta hacia atrás, sino que se puede entender que, el tiempo pasado, se encuentra presente en el tiempo de hoy, a su vez, subsiste en la memoria mediante los procesos de recordación y acciones cotidianas de la vida en la selva.

La idea del tiempo es tan relativa cómo definir qué es la memoria, en mayor grado, la memoria colectiva. Así, se podría afirmar que sí existe un lugar, hay un tiempo para la memoria. Entonces (...) “hay un tiempo originario, un tiempo de los inicios, un tiempo primordial *kallari*, el tiempo del origen de la selva: mundo-universo, el tiempo del origen de los runas y el tiempo del origen de ellos *supai*” (Viteri 1993,149). El Universo kichwa lo entienden como la unidad de tres mundos que se asocian y dependen mutuamente, donde *pacha* es a la vez tiempo-espacio, estos son: *cai pacha*, *uku pacha* y *el jahua pacha* (sobre la tierra, debajo de la tierra y arriba de la tierra).

En la cultura kichwa es usual referirse al espacio- tiempo con un único término que es *pacha*. La palabra *Pacha*, según la palabra que la anteceda o que la siga sirve para nombrar los espacios o dimensiones de cómo conciben el mundo, de igual forma, delimitar etapas históricas; expresar los tiempos, para señalar cambios en cuanto a fenómenos naturales, que ocurren en el cielo (*hawapacha*); debajo de la tierra, (*ukupacha*) y (*Kaipacha*) esta tierra; aquí. Entonces se define tiempo-espacio como una realidad conjunta en la palabra *pacha*.

Del mismo modo, la concepción del tiempo en el mundo kichwa amazónico concibe el tiempo de forma evolutiva pero no lineal, “explicitado en la sucesión/superposición de circunvoluciones o bucles, donde los futuros coyunturales o consecuenciales (de turno) se generan en el pasado-inmediato como proyecciones base, causantes de otro espacio-tiempo. Dicho entramado se dibuja como un espacio-tiempo autónomo que se proyecta retroalimentado con energías del pasado más próximo. Entramado de tiempos en un mismo espacio”. (Manga 1994, 185)

Esta connotación en espiral de tiempos que se superponen, nos plantea la supresión del futuro casual o fortuito ya que se podría decir existe una relación permanente asociada a recurrir como paradigma de existencia a un pasado inmediato, el cual, a su vez, no se transforma, pero es transformado por quienes vuelven a él y al contexto al que obedecen. De este modo, *pacha* sería el cosmos, la naturaleza y todo lo que se encuentra estructurado de opuestos complementarios, es decir, la realidad integral que comprende tiempo, espacio, situación y ser (Zenteno, 2009).

En esta misma línea la cosmogonía kichwa amazónica se basa en la “esencia de la pacha”, lo cual permite que se creen estructuras políticas, sociales, económicas, religiosas y educativas, además, constituye un tipo de relación entre los seres humanos con otros seres vivos, donde cada cual cuenta con su propia identidad, lo que implica una instrucción y recomendación permanente en mantener un posible equilibrio entre: los seres protectores, seres humanos y los demás seres de la *pacha*. Esta trilogía como sistema del pueblo Sarayaku, es de suma importancia para aproximarse a comprender un poco la visión:

Sin el Sacha Runa Yachay que es el todo bagaje del conocimiento ancestral no se podría llegar al Sumak Kawsay o la vida en armonía o el buen vivir, y sin el Sumak Allpa, tierra fértil sin mal, tampoco se podría construir el buen vivir. En este contexto queremos que nuestro Plan Sumak Kawsay llegue a transformarse en un instrumento primordial para su ejercicio de autogobierno dentro de sus espacios territoriales de los pueblos y nacionalidades indígenas de la región amazónica ecuatoriana. (Sarayaku 2005, 5)

Entonces, con lo anterior podríamos decir que *pacha*, como tiempo-espacio de una memoria ancestral, más que un término, es una acción permanente que se presenta como concejo o encomienda de los que estuvieron en el pasado. Este tiempo- espacio se divide a su vez en tres energías o mundos: *ukupacha*, *jauwapacha* y *kaipacha*:

Como nos lo han enseñado nuestros mayores, es también el *ucupacha*, donde los *supay*⁶⁵ tiene sus moradas y desde donde su *yacha*⁶⁶, su fuerza protectora hace que la vida de las plantas, de los animales y de los hombres florezcan y sea la selva. Es todo esto, donde el estado no encuentra sino recursos: oro, minas, petróleo; y aún estos están bajo el amparo de estas mismas fuerzas. Es por esto que nuestro territorio, nuestro mundo no sería el mismo sino estuvieran con él estos otros mundos, estos intramundos. Es además el *jauapacha*, donde se encuentra la fuente de la energía vital cósmica y las otras fuerzas como la lluvia, las nubes, los vientos y los relámpagos y los truenos que nutren la vida del *caipacha*. Y está en *caipacha* donde se asocia la vida de la naturaleza y de los hombres. Por eso, cuando decimos nuestro territorio, nuestra tierra, la *pachamama*, nos referimos a todo este universo. (Acuerdo territorial 1992, 3)

Entonces *uku* representa el interior; *pacha*: tiempo- espacio. Tiempo y espacio del mundo interior donde habitan los seres protectores, *supays* y donde acontecen los fenómenos entre los seres de éste mundo; es conocido a través de las visiones con *ayahuasca* de los *yachacs*, siendo también, el espacio-tiempo donde se da la relación espiritual entre el mundo terrenal (*Caipacha*) y el mundo interior (*Ukupacha*) dinamizado por los *yachacs*.

⁶⁵ Seres protectores.

⁶⁶ El saber, conocimiento profundo del ser humano, conocimiento de otros mundos que otorgan las visiones.

Jaua significa arriba y se refiere a la vida cósmica, otra forma de vida que acontece arriba. Cai: este; espacio y tiempo de vida del ser humano y la naturaleza, es decir la vida terrenal, la vida en la tierra. El mundo del ser y la naturaleza dependemos de otros mundos por eso la dependencia de otros mundos de los intramundos y de nosotros depende esos mundos los por eso esta interrelación entre mundos⁶⁷.

Desde el ámbito mítico, desde las distintas dimensiones de la comunidad y la relación que se establece naturalmente con la memoria, se encuentra relacionada con el pensamiento cosmogónico. Los códigos, valores y principios que se sustentan en los consejos que regulan la comunidad con tradición oral, desde tiempos otros. En este sentido, el mito se expresa en un sentido simbiótico entre las dimensiones de la relación entre memoria-territorio, y el sentido de la territorialidad con respecto a la *Pacha*.

Estos relatos varían de acuerdo al cómo la tradición oral los ha configurado, para traer con ellos un mensaje a quienes los escuchan, entonces, las historias de origen de Sarayaku, devienen de la memoria ancestral y la tradición oral, de conocimiento abstracto ligado a pilares o fundamentos de vida. Desde esta perspectiva, los mitos o historias de origen y la realidad objetiva, se articulan en un movimiento dinámico entre el mundo de los seres guardianes del *ukupacha* y los seres humanos *jawuapacha*. Estos grandes personajes míticos encontramos, se encuentran constituidos por virtudes que a su vez inspiran a hombres y mujeres a un ideal de Ser kichwa dentro de la dinámica comunitaria.

El *Amazanga* como ser superior de los espíritus de la naturaleza, protector y guía del mundo animal, constituye la esencia del *japic* (*el cazador*), del *sinchi* (*el fuerte*), representa la imagen del guerrero, fuente de inspiración física y espiritual del *sacha runa*⁶⁸. Por su parte *nunguli supai* es la mujer de espíritu superior de la fertilidad de la tierra, la cual representa el ideal de feminidad. En el momento de la siembra, las mujeres invocan a *nunguli*, mediante el *taki*, canto sagrado de invocación o llamado para que habite en la chakra, y fecunde la siembra. Esto es importante para una producción óptima y abundante, para asegurar la base alimenticia de cada ayllu (familia).

La enseñanza de las y los mayores junto a las propias reflexiones dentro de la comunidad, ubican que, la dimensión de la memoria y el mito en la comunidad de

⁶⁷ Conversación con Yaku Viteri, entrevistado 25 abril de 2019.

⁶⁸ Explicación sobre seres protectores. Conversación informal, Narcisa Gualinga.

Sarayaku se encuentra ligada -también- al campo de las prácticas de las mujeres; a la hora de querer recurrir a una historia son las *apamama -abuelas-* quienes en un “ir y venir” despliegan la memoria colectiva, a su vez articulada, de forma relacional, en el hecho práctico de la vida cotidiana con la experiencia del contar historias de origen, que a su vez cobra distinto sentido para cada generación que la escucha.

Las personas a través de los años, han acumulado conocimientos sobre la vida en la selva y sus seres protectores, historias de origen, “antiguamente estos conocimientos se renovaban por medio de la transferencia generacional a través de relatos y enseñanzas prácticas de los viejos hacia los más jóvenes” en la cotidianidad (Sarayaku 2005, 83). Esta relación que se establece con el territorio desde la concepción del *Sacha Runa Yachay* (cúmulo de saberes ancestrales), lo sitúa como un lugar donde se obtiene este aprendizaje, el cual depende a su vez, de la relación que las personas establecen con el territorio y, de la práctica permanente de los saberes propios, relacionados con la ancestralidad y con esas rutas que han recorrido estos saberes desde el pasado hasta revitalizarse hoy.

Entonces al hablar de territorio y su relación con la construcción de la memoria se puede ver implícita en los mitos o historias de origen y su relación con el tiempo; Viteri lo describió así:

El mito es la explicación y comprensión de todo lo existente, es la historia verdadera, portadora de nuestra sabiduría, transmitida de padres a hijos a través de siglos por medio de la palabra. En su interpretación se sustenta la capacidad del hombre para comunicarse con el mundo espiritual y el tiempo originario. Ahí se basa nuestra cosmovisión, el *Sacha Runa Yachai*. La ciencia del hombre de la selva. (1992, 150)

Es por esto que la referencia al territorio se hace siempre con relación a un tiempo pasado, es decir, existe una conciencia de un devenir que se instala en la memoria, en las prácticas de la vida cotidiana, en los relatos, los caminos y los lugares. Por lo anterior, se podría afirmar que la construcción del territorio se encuentra íntimamente ligada con la memoria de un tiempo anterior donde emerge el derecho ancestral, que entraña, a su vez, una forma específica y a la vez cambiante de vivir y comprender el territorio.

2. Memorias colectivas

Al hablar de memoria colectiva es importante precisar en razón de lo dicho a lo largo de este capítulo, que la memoria implica procesos subjetivos e intersubjetivos

anclados a experiencias simbólicas y materiales, por ende, hablaremos de las memorias, ya que se pluralizan cuando éstas hacen parte del andamiaje colectivo, y porque no existe una sola forma de ser y hacer comunidad, por ende, de vincular, entender y ejercer memoria.

Las memorias colectivas de los pueblos y comunidades, se comprenden aquí como “lugar” de disputas y conflictos, que, a su vez, convierte estas memorias en productoras de sentido de los que han participado en esas luchas, enfrentándose en una relación desigual a distintas clases de poder.

Aquí la memoria -como un campo también en disputa- y todas las prácticas alrededor de esta, se convierten en “prácticas decoloniales”, como lo diría García y Walsh, en el sentido de que es a partir del memorar y ejercer las prácticas que conllevan el Sacha Runa Yachay se revitaliza la historia, la identidad, lo que aporta a “recuperar, fortalecer, reposicionar y reconstruir la existencia como derecho ancestral”. (García y Walsh 2015,80) Lo que implica, entender el acto de memorar como posibilidad de rescribir o escribir la historia no contada para poner en cuestión las imposiciones sistemáticas de marginación y despojo sobre los territorios de los pueblos originarios.

Entonces, ¿cuáles son las continuidades y las rupturas en el tema de cumplimiento de derechos y garantías de vida digna de distintos grupos sociales, en términos de garantías de participación social y política en la toma de decisiones de temas que implican el presente del pueblo Sarayaku? Es entonces cuando las memorias se convierten en elemento clave para la reconstrucción histórica; la resignificación de prácticas cotidianas y revitalización de la cultura, el ejercicio de la interculturalidad en la escena política, para nutrir los procesos de reconstrucción y fortalecimiento de los procesos de reconstrucción histórica ancestral propia, que describa las continuidades de la lucha y la permanencia de prácticas de re- existencia, que permiten la existencia en sus territorios colectivos.

En este sentido, las memorias colectivas se convierten en “*los territorios de lo subjetivo*”, que entran en disputa -como el territorio físico- en el plano de lo político y cultural como posibilidad y derecho a reconstruir un presente, con respecto a su lugar de enunciación en el mundo, como pueblo originario. Sostener las memorias colectivas implica un combate contra el olvido o contra el silencio, contra el tiempo, contra las invasivas *mass media* y contra los impactos de las territorialidades que se superponen con diferentes configuraciones de concepciones del territorio.

Lo oral aquí se enmarca en una tradición que supone aprendizajes,

experiencias, prácticas, pensamientos, formas de ser y estar y restablecer lo comunitario. A pesar que en el contexto de un pueblo originario como Sarayaku, existe una memoria común, entre estas memorias colectivas, es improbable encontrar una memoria, es decir, una interpretación única de su pasado inmediato. En palabras de Jelin, “siempre habrá otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas, en la resistencia, en el mundo privado”. (2001, 17) Como lo narra en su relato la expresidenta de Sarayaku Miriam Cisneros al interpretar a situación de las mujeres lideresas en los pueblos originarios:

En ese entonces había poca participación de la mujer porque según mi papá, a las mujeres dentro del mundo de los pueblos no le dan valor, realce de que podía liderar, más bien como alguien débil, para atender al esposo, a los hijos, ir a la chacra y para esas cosas, aunque las mujeres dentro del hogar si tenían liderazgo. Entonces siempre preguntábamos si alguna vez asumiría una mujer, mi papa decía que con el pasar del tiempo van a ver muchos cambios y la lucha de las mujeres va a ser muy fuerte, ahí es donde las mujeres van a ocupar otros espacios, pero para ocupar esos espacios tenía que pensar bien y ser muy inteligentes, pensar bien las cosas que están diciendo, no luchar por una sola cosa, sino luchar por la colectividad. (Entrevista realizada en Sarayaku, 2019)

Entonces las memorias colectivas alimentadas por la tradición ancestral, representan un uso estratégico hoy, ya que, gracias a éstas, se afianzan formas de existencia propias, que, como prácticas decoloniales reafirman lo comunitario, los saberes propios, entre estos, la autonomía alimentaria. Es preciso reconsiderar que las mujeres de la comunidad de Sarayaku son quienes salvaguardan la memoria, pues son ellas las que a través de la oralidad recrean historias y prácticas que cargan de sentido la existencia, además de encargarse mancomunadamente con los hombres, de la gestión de recursos para la sobrevivencia cotidiana, con lo cual resisten y responden a la dependencia total del dinero y el mercado, lo que fortalece la autonomía alimentaria.

3. Memoria, mujeres y prácticas de resistir e insurgir

Ya vimos de qué manera Sarayaku, “serpentea” entre una coyuntura política nacional e internacional, en la cual se encuentra la disputa por el territorio; la autonomía, la autodeterminación y la gobernanza, se encuentra en juego, es decir, la construcción colectiva de un destino propio depende -también- de luchar por mantener prácticas que aportan a la consolidación de la autonomía, y que al mismo tiempo, reproduzcan la vida

para ocupar el territorio.

Para esta investigación la relación entre memoria y prácticas de re- existencia se da gracias y a partir de los saberes de las historias de origen; (Kallari Kawsay) entorno a los conocimientos y técnicas ancestrales de la siembra. Estos saberes de la siembra son conocimientos otorgados a las mujeres dentro de su rol en la comunidad, los cuales han sido practicados y transmitidos a lo largo del tiempo por abuelas, madres y tradicionalmente por las ancestras. Así lo cuenta Corina Montalvo, en su gran historia de vida; nos cuenta que, en la antigüedad, las mujeres si accedían a conocimientos chamánicos “superiores”, lo que denota la posesión de un estatus social, en ámbitos de la vida que paulatinamente fueron ocupado en su totalidad los hombres. Al respecto:

Una de las hermanas de Eloy, Simona, hija de rucu Pandu era media enferma con problemas en los pies no podía caminar bien, había tenido una enfermedad que le carcomió parte de los pies y las uñas, alrededor de los ojos, la mejilla, pero estaba viva. Era penoso, ella es quien nos enseñó, yo digo mi versión, lo que yo vi, ella tenía su propia versión. Simona nos contaba y nos enseñaba a cantar, nos contaba el kallary tiempo (origen de la vida), nos contaba la mitología (esa palabra la aprendí en la iglesia), del kallary tiempo. Por las tardes la escuchábamos nosotros. Ella siendo así enferma, estaba siempre al lado de su padre Pandu aventando el fuego y en ese momento le contaba todo su padre, ella era la primera hija de Pandu, por eso era muy sabia pudo haber sido mucho más pero como temían que una mujer fuera shaman o yachak, la mataron por envidia el rucu Saluwa. (Corina Moltalvo, Conversación personal, año 2019)

Con lo anterior no se está excluyendo el rol importante de los *karis* – hombres, sin embargo, han sido a las mujeres a quienes se les ha otorgado saberes vitales, a través de esta práctica, que, junto con sus madres y demás mujeres de la familia, han aprendido a través de la observación, la vida cotidiana, asimismo, a través de *pajus*.⁶⁹ “Antiguamente quienes elaboraban *mukawas*, tinajas, ollas de barro y elaborar pulseras podían casarse. En cambio, los hombres tenían que saber de la cacería, tenían que saber pescar, tumbar árboles y sembrar barbasco, quien siembra barbasco puede sacar e ir a pescar. La vida no era como hoy, era distinto, aunque ahora también hay cosas buenas, como mi nuera que está elaborando con el barro, todavía hay gente que mantiene los saberes” (Testimonio de

⁶⁹ Siguiendo a Sarayaku (2003, 96): “El *paju* no es otra cosa que un poder energético ritual. Fue utilizado por nuestros abuelos. 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* (el *paju* curativo); y el *Tarpui Paju* (*paju* negativo o dañino)”.

Corina Montalvo, 2019)

Entonces es el cuidado de la chakra, lo que representa el alimento y la bebida; es decir, la base alimentaria depende del cuidado y el conocimiento amplio de cómo mantener los cultivos, ya que la familia obtiene su alimento en autonomía, lo que hace ésta, práctica una forma de establecer otras formas de producción y consumo -no capitalista- como un modo de resistir e in-surgir la dependencia, siguiendo a Corina sobre este respecto:

Es que tenemos que saber de la chacra, sino cómo vamos a tener alimentos, desde niños hay que enseñarles, si es en la chacra sembrar papa china, mandí⁷⁰, papas, plátano de todo, tiush mandi, tuta pishku mandi, todo tipo de mandi, sembrado todo eso en lugares quemados es que se puede comer, aunque sea solo eso. Los jóvenes no conocen todo, sino que es la mama quien los debe enseñar, y los padres también deben enseñar a sembrar plátano, barbasco, si nadie los enseña no lo van aprender. Si de pequeño ves a tu padre sembrando barbasco en la chacra, viendo eso, tú también vas aprender, así viene la herencia. (...)

Si tiene que aprender la sabiduría ancestral y también asumir otros conocimientos para vivir. Antes han sabido vivir convidándose a los que no tenían, esa forma de convivir había, eso se ha perdido, otros que tenían más chacra debería compartir. Ahora eso de llegar desde los tambos y traían alimento para regalar, todo eso se ha terminado. Ahora todo es con dinero, nos toca comprar, si no tenemos dinero no. Por un lado, es bueno, si alguien que no tiene dinero puede vender su producto, cuando es así yo me sé alegrar, es una ayuda porque así, no más no nos van a dar si venden plátano, papa china, papa, yuca, papaya, piña, pero si cada quien siembra, tampoco compraríamos. (Corina 2019).

Por otra parte, otras prácticas de re-existencia se circunscriben en el campo de la participación y aportación política de las mujeres en el proceso histórico organizativo. Estos son lugares donde las mujeres de Sarayaku también se han enunciado, pues ha sido un legado de abuelas y madres que vehementemente expresaron una voz firme con respecto al destino de Sarayaku en distintos momentos coyunturales en la consolidación y defensa del territorio, como lo cuenta en su historia de vida Hilda Santi:

En ese entonces, era difícil tener un referente de mujer que se atreviera a hablar, digo, a decir las cosas, era el hombre el que hablaba e intervenía, me acuerdo de la tía Bacha, ella aprendió a expresarse porque se fue a vivir en la costa. De ahí vino, a ella no le importaba tener buen castellano, pero igual hablaba. Su nombre era Beatriz Gualinga, madre de Marlon Santi. Ella es mi tía yo la admiraba, ella fue la primera mujer política que en nuestro kichwa y en castellano expresaba. Recuerdo que ella hablaba que los hombres tienen que respetarnos a las mujeres porque hemos sufrido muchas violencias; a nuestras abuelas las violaban los militares. (Hilda Santi, expresidenta y exdirigente del Pueblo de Sarayaku conversación personal 2018).

⁷⁰ Tipo de tubérculo.

La *chakra*, la participación política entre otros saberes construidos ancestralmente y mantenidos desde la memoria colectiva son propuestos como prácticas de in/surgencia, que en su acción subvierten las consecuencias del olvido del Estado, así, como la intromisión de prácticas de subsistencia que dependan exclusivamente del dinero y marcan un nivel de autonomía en el territorio y en las vidas mismas de las personas de la comunidad. Siguiendo el relato de Hilda Santi:

Entonces empezamos a organizarnos, empezamos a reclamar, es decir, me metí en la vida de la organización. Estudié hasta cuarto curso pero no había más apoyo para estudiar, tenía dos sueños: ser abogada y ser economista, cualquiera de esos usted desenvuelve, su capacidad está ahí, unos me decían siga economía, pero realmente no había apoyo, yo lloraba por dentro, para todas las personas que vivíamos en ese entonces en Sarayaku era complicado, por eso Franco, ni José estudiaron, ellos hicieron cursos y se prepararon por sí mismos, solamente Patricia Gualinga fue entregada a la misión y fue llevada a Quito, por eso expresa muy bien el español. Yo he luchado mucho en la vida para poder ser y hacer en muchos sentidos.

En ese tiempo era CAS (Centro Alama Sarayaku) entonces me eligieron tesorera, ahí ya tenía dos hijos: María Angélica y Andrés. Así con mis hijos uno cargado y la otra de la mano yo correteaba de aquí a la plaza, de la plaza al Puyo para cualquier cosa. En medio de eso, una llamada desde Quito, de Lucho Vargas, quien ya me conocía, porque cuando era estudiante con ellos mismos debatíamos de cómo queremos ser los pueblos indígenas. Entonces Lucho Vargas le comunicaba al finado Raúl Viteri (ya que antes teníamos teléfono convencional y directamente a Quito nos comunicábamos), estoy hablando del año 1988, entonces avisan que va a venir el gobierno con grupo de compañías petroleras para negociar. (Testimonio, conversación personal 2019)

La relación que tienen las mujeres con la tierra, se encuentra en un plano distinto a la relación que establecen los hombres con ésta, a pesar de que el trabajo de la *chakra* es colectivo y familiar. Son las mujeres de Sarayaku las que trabajan a diario y conocen -por tradición- los saberes necesarios para tener una cosecha permanente para así proveer la alimentación y la elaboración constante de chicha que son la base fundamental de la alimentación en el pueblo. El saber y todos los conocimientos que se necesitan para tener *chakra*, han sido transmitidos por la tradición oral, que a su vez se presenta como “táctica” para movilizar las memorias a través del *Pacha*, y en ellas, los aprendizajes, mensajes, enseñanzas y concejos que han dispuesto las y los ancestros para sobrellevar la existencia como pueblo.

De este modo, las mujeres en Sarayaku trabajan en distintas dimensiones en el *ayllu-familia*- que representa la base fundamental de la comunidad. Muy temprano las mujeres selevantan a encender el fuego y cocinar la *wuayusa*, por lo general esta práctica se hace con frecuencia en las casas donde hay mujeres adultas. Las personas que se

encuentran en la casa toman la *wuayusa* para conversar sobre temas importantes, contar los sueños -si se ha tenido un sueño significativo-, asimismo, para fortalecer el estómago para jornadas largas de trabajo y otros dicen para alejar a las serpientes que se puedan encontrar en las chacras.

Así nos lo cuenta Luzmita Gualinga, oriunda de la comunidad ancestral de Sarayakillo, una mayor que a través de su historia de vida invita a recrear los saberes de la *chakra*, así como detalles y cantos secretos que aquí con su propia voluntad nos compartió:

De ahí llevándonos a la chacra, al sembrar la yuca, al enseñarnos a sembrar la yuca, y nos decían: ustedes en cada lugar quemado sembrarán papa china y en lugares ahuecados siembren plátanos y guineos, de ahí, cuando nos llevaba por las mañanasa deshierbar, ahora es que botamos las hierbas con la mano, en aquellos tiempos llevábamosen la ashanga escoba para barrer las matas de yuca, sí por descuido quedaba una mala hierba se disgustaban los mayores porque decían ¿de qué sirve esa hierva? no carga nada de alimento. De eso nos daban consejo estos días, solo de pasear y chichar, así que, en ese entonces, de esa forma nos daban concejo. Así crecimos nosotros, no conocíamos pintarnos el rostro, por eso no se pintarme.

(...) “Sembrando esta yuca

no soy mujer humana

soy la mujer ukumbi (...)

-Decía mi madre y mi abuela sembrando (...) entonces yo me preguntaba, ¿qué será que dice nuestras abuelas, será que entre ellas están jugando? Yo pensaba de niña.

(...) Cuando yo, ukumbi warmi siembre,

¡la yuca ha de pasar creciendo de aquí hasta allá!

Entonces, sí siembro aquí, va hasta allá y se va aumentando (...)

Eso ha sabido cantar. Así estoy sembrando, entre las hermanas de mi madre se decían en medio de la *tulana*, entre cantos y risas. El día de la siembra era prohibido coger escoba y hacha. Se cosechaban yucas grandes, de aquí hasta allá -señala-. (...) En el caso de los hombres solo saben sembrar barbasco, ¡los hombres no saben nada! Sólo eso, de ahí sí quieren sembrar como chontas, lo que ellos consideraban, de ahí alrededor de la casa sembraban wabas y otras plantas. Los hombres para coger animales, para ir a la selva, cocinaban la *wuayusa*, luego tomaban, a veces se iban así no más y otras veces con chicha. En esas, los animales eran mansos. (Relato de Luzmita Gualinga. Conversaciones personales, 2019).

El cuidado y mantenimiento de la chacra por lo general es un rol de las mujeres, pero en realidad, es una responsabilidad colectiva e interviene el trabajo y la participación

de toda la familia. En las distintas etapas del proceso para elaboración de una chacra, las actividades que requieren fuerza física en extremo, tales como el desmonte, el derribo de árboles, la *tulada* (abrir huecos para siembra), la limpieza son actividades realizadas con la participación de los hombres. Cuando el trabajo es extenso e intenso se suele organizar las mingas, solicitando la ayuda de familiares y vecinos. En el caso del acto de la siembra de la yuca, ésta es una tarea de mujeres y es muy importante considerar:

Dentro de nuestras familias, 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. Adicionalmente, las mujeres que siembran tienen una condición especial propia para que la producción sea abundante y se llama Lumu Paju. El paju no es otra cosa que un poder energético ritual. Fue utilizado por nuestros abuelos. 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. 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. (Sarayaku 2003, 96)

Hay mujeres que van a diario a la chacra para mantenerla muy limpia, otras mujeres trabajan día de por medio o cada dos días, muchas veces con sus hijos y esposos, otras solas o con sus hijos. En sí, las mujeres en la comunidad preparan la tierra para sembrar, limpian, cosechan, cuidan la casa, los hijos, a quienes les transmiten el cuidado y el significado del territorio. Las mujeres también se encargan de otras actividades como partir la leña, cosechan la yuca y la cargan sobre sus espaldas y cabezas -en ocasiones las cargas pesadas lo hacen hijos o maridos-, elaboran la chicha, la cual tiene un largo procedimiento.

Las mujeres luchan todos los días para proteger y prolongar la vida, -algunas veces- van hombro a hombro con los hombres, ya que el trabajo es colectivo. Pero aún hay elementos de lo cultural y expresiones que refieren a que ‘sólo es trabajo de hombres’ o “las mujeres tienen que estar caminando atrás, siguiendo al hombre a donde va”.

Sin duda, y aunque no es objeto de esta investigación la tradición es un legado de los pueblos y comunidades, el cual se puede transformar en una herramienta de lucha, pero sin lugar a dudas hay prácticas de la tradición que perpetúan experiencias de desequilibrio que van en contravía del fortalecimiento del tejido social en el trabajo de los derechos individuales, que contradicen un *sumak kawsay* como objetivo de vida y en ocasiones, estas experiencias, pueden resultar incoherentes con la defensa de los derechos de la naturaleza, en razón de ser los humanos somos parte de ésta.

Es por esto, que las mujeres en Sarayaku tienen unas permanentes luchas, cotidianas internas; - desde lo subjetivo- en su realidad inmediata; -dentro del ámbito de lo comunitario- y externas -contra todos los agentes que desean irrumpir en sus territorios. Estos espacios de lucha se relacionan a su vez con los desafíos que comprende materializar su visión de vida, en la lucha contra la discriminación y por el reconocimiento de sus derechos. Como lo declara el presidente Tupac Viteri:⁷¹

Tenemos un plan de vida estructurado que tiene 3 ejes o pilares fundamentales. El primero el territorio. Segundo, el *sacha runa yachay*, que es el cocimiento o los saberes ancestrales. Tercero que es *runaguna kawsay*, la vida social de los pueblos. Entonces dentro de estos 3 ejes hay distintas líneas de acción. Por ejemplo, en el *sacha runa yachay* se habla de la educación propia, de la salud propia, el sistema de justicia propia, la gobernabilidad. También dentro del *sumak allpa*, que es el pilar fundamental, sobre la tierra, sobre los territorios y los bienes de vida (no recursos naturales) hablamos de la administración territorial, de cómo vamos a zonificar, como vamos administrar el territorio.

En la vida social, que es el eje del *runaguna kawsay*, hablamos del desarrollo, usamos esos términos, nosotros estamos tratando de usar otros términos, porque estos términos son demasiado explotados y manipulados. Siempre hablamos del *sumak kawsay*, hablamos de la vida social, de infraestructura, hablamos de bienes públicos, de servicios básicos. Entonces hay 3 ejes fundamentales que cada uno tiene distintas líneas de acción, entonces, todos los programas, actividades, proyectos que ejecutamos van en función de las líneas que ya están establecidas, cualquier otro programa que están fuera de los programas fundamentales, prácticamente nos son parte de la visión del *sumak kawsay*, tampoco serán bien venidos, serán simplemente rechazados. Respecto al territorio, para el estado cuando se habla de territorio ahí está el recurso hidroeléctrico, el recurso de la minería y del petróleo para el desarrollo del estado. Pero para nosotros es al revés. No tocar, dejar bajo tierra por que el desarrollo nosotros ya lo tenemos, con la riqueza que esta, la biodiversidad, los ríos, las lagunas, las aguas, las montañas, ahí está nuestra riqueza. Entonces hay una visión súper complejo y muy diferente que nosotros lo tenemos. (entrevista realizada en mes de octubre del 2021)

Por estas razones, las economías propias, como la de Sarayaku, se basa en los principios de la solidaridad y la autonomía, es decir, se obtiene del medio lo que se necesita ya sea cosecha de productos de la agricultura y la casería, se toma lo que se necesita para la subsistencia de la familia y el excedente se comparte con otras familias del pueblo o familiares. La base de la soberanía alimentaria, o -que en este caso he decidido nombrar como- la *autonomía alimentaria*⁷² se encuentra en la *chakra* como la

⁷¹ Raúl Tupac Amaru Viteri Gualinga. Presidente del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku en el periodo comprendido del 2020-2023

⁷² Para este escrito, he decidido utilizar el término autonomía, ya que la soberanía en un concepto desarrollado desde la estructuración de los estados-nación y en la actualidad principio constitucional que refiere al territorio del Estado

unidad de máxima producción alimentaria y cada unidad familiar suele tener al menos una, de igual forma la casería realizada por los hombres de la familia hacen parte de esta autonomía. En este sentido, “la chakra, resulta ser el eje central de la economía familiar y comunitaria, constituye la base de la seguridad alimentaria y el bienestar familiar. Allí se construye la autosuficiencia”. (Viteri 2003, 43).

La mantención y conservación de la chakra como lugar de producción alimentaria, ha sido y es una respuesta ante la dependencia de la economía monetaria y una forma de afirmar autonomía e independencia. Esta práctica depende de saberes y conocimiento propios de manejo de la tierra, por cuanto las aportaciones de las mujeres en el pueblo de Sarayaku tiene una representación preponderante en la resistencia como comunidad y en la transformación que hacen a la imposición diaria al sistema económico, en este sentido, esta práctica, la siembra, la considero como una práctica comunitaria de in-surgencia.

Este sistema, obliga a ser cada vez más dependientes dentro de la cadena de consumo; las relaciones que ésta cadena tiene con un sistema financiero a gran escala - por local o pequeña que sea- basa su acumulación económica en el petróleo y todos derivado y procesos químicos que necesitan infinidad de productos de consumo básico, por otra parte, la guerra por los territorios que además poseen otras materias primas como minerales para la fabricación de tecnología y nanotecnología, hacen que estemos inmersos en un círculo que a veces parece no tener salida, donde somos víctimas pero al mismo tiempo victimarios hasta no generar una ruptura o cambio.

El término in-surgencia lo retomo de Catherine Walsh porque desde mi perspectiva, primero hace una resignificación de la acción de insurgir, término que ha sido bastante tergiversado, politizado y criminalizado desde los EE. UU, como “gendarme del mundo” desde la llamada “guerra preventiva” como política mundial antiterrorista y acogida por los países lacayos del imperialismo para criminalizar la protesta y las luchas del movimiento social.

Segundo, porque ha sido desde el caminar entre, con y desde diferentes procesos sociales que Walsh ha logrado renombrar esta in-surgencia a partir de pedagogías, prácticas, saberes, creaciones, acciones colectivas-comunitarias, que no solo hacen resistencia, sino que transgreden “la norma” y todo el supuesto “orden de las cosas” consignados (...) “en la lógica de la modernidad/colonialidad capitalista-patriarcal heteronormativa- racializada”. (Walsh 2017, 84)

Tercero, porque la acción que hacen las mujeres en la práctica de la siembra está ligada al proceso político, cultural, económico y social del pueblo de Sarayaku, en cuanto

se hace uso de saberes propios para reafirmar la existencia como pueblo ancestral defendiendo el territorio y todas las formas de llevar la vida, la cotidianidad desde sus particularidades y modos propios y otras formas de construir territorialidad. En este mismo sentido, Catherine Walsh hace una analogía interesante con el “sembrar”, por eso traigo de forma textual su explicación:

Hoy la apuesta de sembrar es fundamento central de las insurgencias, resistencias y de re-existencia de muchos pueblos, comunidades y colectividades enfrentando, desde y con lxs de abajo, la violencia, el desmembramiento, el despojo, la desterritorialización y la destrucción relacionadas con la acumulación del capital global y su lógica y sistema de guerra-muerte, desarrollista, occidentalizante y modernizante, y patriarcal-moderno/colonial. No es de olvidar que al respecto de esta lógica y sistema, el feminicidio, el extractivismo y el exterminio de las fuerzas vitales de seres, saberes, territorios, memorias y comunidades —de la Madre Naturaleza misma— tienen un papel funcional. En este contexto y frente a esta realidad, el acto de sembrar —la siembra— es un acto insurgente. Insurgente por su insurgir e incidir; por hacer-nacer, renacer, resurgir, crear y construir posibilidades, esperanzas y pericias de vida y vivir que no solo afrontan la lógica-sistema dominante, sino que también contribuyen a su agrietamiento, debilitamiento, desmantelamiento y destrucción eventual, y al crecimiento de algo radicalmente distinto. (Walsh 2017, 40)⁷³

En este sentido, la permanencia de los conocimientos ancestrales tan importantes como la siembra, además, todas las formas de producción de conocimientos del pueblo de Sarayaku, que reivindican la relación con el territorio, son prácticas de re-existencia que permanecen y se recrean en las memorias colectivas. De esta forma, el proceso histórico organizativo de pueblo de Sarayaku ha marcado pautas importantes en la consolidación de conceptos propios, que traducen su visión de vida y, por consiguiente, su vital relación con el territorio como pueblo originario. Estos conceptos de vida desde las epistemologías amazónicas, no son abstractas, sino que se materializan objetivamente en la cotidianidad de la vida de las personas de Sarayaku.

Estas prácticas de re-existencia, hasta el momento, les han permitido prevalecer en la búsqueda perenne por el reconocimiento de los derechos como pueblo originario, en este sentido, las memorias colectivas vivifican a través de las narrativas, las transferencias intergeneracionales de la palabra-acción, las

⁷³ Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial. Catherine Walsh. En *Pedagogías decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* tomo II, serie pensamiento decolonial. 17-44. Abya yala, Quito, 2017

rebeldías, resistencias y fuerzas de las ancestras y los ancestros por la pervivencia como pueblo originario.

Conclusiones

A manera no concluyente

¿Cómo se da la disputa? Luego de varios decenios, se podría decir que se ha llegado a una primera etapa de la conquista de derechos territoriales de los pueblos originarios. La acción política que han tenido nacionalidades y pueblos, para legitimar los “residuos históricos” de sus territorios en el marco jurídico, social y cultural, dejan una nueva pregunta y es ¿cuál es la siguiente etapa de esta lucha? En este contexto, se presupone que la titulación colectiva de los territorios se encuentra aceptablemente avanzada. Legalmente se ha consignado en la Constitución de la República del Ecuador, y la Ley Orgánica de tierras rurales y territorios ancestrales, los tratados y convenios internacionales y la jurisprudencia internacional relacionada con la Corte IDH, el pleno disfrute de los derechos que se tiene sobre los territorios, al usufructo de los “recursos” y al respeto por el *modus vivendi* que, sin embargo, continua permanentemente amenazado.

¿Pero, es real este avance? ¿Es realista que las comunidades, pueblos y nacionalidades con un título de propiedad colectiva tienen la posibilidad de llevar a cabo sus visiones sobre el territorio? ¿es posible que tengan y lleven a cabo los modelos productivos propios, fortalezcan el tejido social y en que haya una complementariedad de intereses en que basan su idea de territorialidad? Es preciso decir que en muchos casos las tierras designadas a comunidades, pueblos y nacionalidades, no son en gran medida los territorios que por derecho ancestral debieran ocupar, sino que, por el contrario, son espacios reducidos, tierras superficiales o espacios marginales.

Asimismo, la legalidad sobre estos territorios no asegura, ni se propone una transformación, en la manera como la sociedad inscrita en una mentalidad colonial actúa y se relaciona con estos territorios y las personas que lo habitan. Por una parte, se encuentran las Circunscripciones de Áreas Protegidas que, desde el Estado se ejercen su poder político sobre los territorios, la administración, regulación y clasificación en baldíos, zonas intangibles, zonas de reserva, concesiones y derechos a sus aliados, asignación de propiedades, apertura de licitaciones etc. De esta manera, el Estado ejerce una presión sobre la ocupación espacial y la configuración política, social y cultural de los territorios colectivos. Pero también se encuentra la visión del territorio desde las empresas, multinacionales y el mercado nacional e internacional ambiental que, identificado con rótulos altruistas, como es el caso de las ONG se organizan de acuerdo

a sus propias finalidades y reconfiguran los territorios en los que hacen presencia de acuerdo al papel que asignan a las personas y los bienes de vida locales.

En esta confusión, las comunidades, pueblos y nacionalidades, como es el caso de Sarayaku, corren peligro de perder el control sobre sus decisiones territoriales socavando los avances que en materia de autonomía y autodeterminación se ha trabajado, a su vez, corriendo el riesgo de que sus territorios se conviertan en espacios-objeto, listos para su aprovechamiento por parte de los agentes con los que interactúan. De esta manera, el territorio se vacía de todo el sentido simbólico, trastoca la construcción identitaria que hace posible un modo de vida concreto, esto es, se transforma la territorialidad. Sobre la pregunta: ¿Cuál será el paso siguiente sobre la lucha territorial? Deviene la incertidumbre histórica que nace de la conciencia de que los territorios, siguen siendo objeto de una superposición de concepciones e intereses, y es esta conflictividad, es la que hace necesario -forzosamente- entender y ejercer la territorialidad de otros modos.

Lo que puede traer como consecuencia, el tener que ceder a lógicas externas en la forma como planifican, organizan y gestionan el territorio. Como también “la pobreza extrema” no en términos estadísticos sino en circunstancia reales de procesos de depredación de sus recursos; (humanos y no humanos) despojo de patrimonio inmaterial, simbólico colectivo y la apartamiento y el desplazamiento fuera de su territorio, persiguiendo un “reconocimiento global ilusorio” que es por lo general, al que apelan a prometer las ONG construyendo cierto tipo de “liderazgos” -sí se les puede llamar así- en “cultos a la personalidad”, lo que desposee a estas personas de todo liderazgo y capacidad cohesionadora frente su propio pueblo y a sus demandas.

A partir de estas reflexiones surgen estas preguntas: ¿es posible que los Estados de países latinoamericanos estén en capacidad, primero, de reconocer en términos legales y proponer procesos de legitimación social a los planes de vida, donde los territorios no se vean como fuentes para la dinamización del mercado? Verbigracia, ¿cuáles serían las alternativas de desarrollo económico para los países de América Latina que sean alternos a la extracción de recursos no renovables como el petróleo? La necesidad que ha tenido el pueblo de Sarayaku por adaptarse y poder asegurar un destino, han implicado la adaptación y la integración de sus formas organizativas a la “legalidad” y a cierto lenguaje jurídico, que, sin embargo, han sido propicios para la defensa de sus intereses territoriales.

Esto sumado a que recientemente existen iniciativas por parte de dirigencia de Sarayaku en comprender o por lo menos de aceptar la lógica subyacente de algunos agentes que tienen injerencia en el territorio, en este caso las ONG. A nivel general de los

pueblos, se evidencia que la obligación de adaptarse a un marco jurídico y el interés de tener una visión común, ha generado la producción de un discurso homogéneo, el cual, con una pretensión justificativa, ante del resto de la sociedad, se ha tenido que limitar a la lucha ecologista/ambientalista, por esto, al momento que los líderes desean llevar estos planteamientos al plano de la vida cotidiana de las personas de los territorios, se identificaron conflictos para comprender y traducir esa visión y problemáticas que muchas veces no son visibles en sus territorio. (a propósito de todo el discurso de cambio climático)

Lo cierto es que, en estas iniciativas presentadas desde los gobiernos regionales estatales de “ordenamiento territorial”, planes de desarrollo, “planes de vida”, entre otros, pueden servir para revelar ante las propias autoridades, líderes y pueblos, los estragos que ha dejado, el adaptar una concepción de territorio basada en otro tipo de desarrollo en contravía con las visiones propias que tienen los pueblos originarios. Además, un enfoque sobre la selva y sus bienes interpretados como “recursos”, desorienta la visión territorial de las comunidades. Paradójicamente, esta transformación en el discurso político, ha sido estratégica para proteger la existencia en el territorio.

Ese espacio de relación no es un espacio repartido en zonas de uso. Desde esta perspectiva los territorios indígenas, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan, no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades que se vinculan en un espacio determinado. (García y Surrallés 2014, 11).

En este sentido, la acepción que sobre el territorio ha construido el Pueblo de Sarayaku, materializado en su oralidad, prácticas y toda la producción escritural de la que se habló en este estudio, además de la que no se habló y permanece inédita, tienen una perspectiva común: exponer y proponer una visión donde naturaleza y ser humano no se encuentran en una posición binaria, sino se comprenden dentro de una relación bi-recíproca, cohabitante y cogobernante en interdependencia; desde una visión particular, situada y concreta que fortalece el discurso, la lucha política y alimenta día a día el ejercicio de la territorialidad. Con acierto -insisten- en diferenciarse de la visión occidental de la naturaleza-objeto que justifica la apropiación, dominación y explotación.

Sin embargo, existe la presencia de otros agentes, además de los institucionales que están teniendo injerencia directa o indirecta dentro de los asuntos y agendas de los pueblos, comprometiendo aún más la concreción de la autodeterminación en sus territorios. Es el caso de las ONG, que conocen de forma parcial las realidades objetivas

territoriales, intentan resolver, a través, de las intervenciones que realizan, situaciones que responden a problemas históricos complejos, muchos de ellos requieren emerjan desde las dinámicas del proceso social y desde la iniciativa de gobiernos propios de los pueblos originarios. Estas problemáticas que algunas fundaciones u ONG's pretenden dar solución implican procesos de largo plazo y contradictoriamente, los tiempos y exigencias de estas organizaciones se basa en proyectos, de bajo impacto y a muy corto plazo. Es decir, los tiempos de los pueblos no son compatibles con los tiempos y lógicas del "mercado de la solidaridad". Sin hablar de los casos en donde intentan meter abruptamente proyectos, según sus intereses particulares.

De acuerdo con Ortiz (2012, 23) "Las propuestas a largo plazo son habitualmente sacrificadas por las presiones derivadas de la búsqueda de resultados cuantitativos inmediatos en el incremento de colaboradores y/o aportantes. Prima la eficacia del corto plazo, aunque se sacrifique el componente transformador". Por estas razones se podría afirmar que las autonomías territoriales entran en crisis, cuando existe cualquier tipo de dependencia o intervencionismo por agentes externos, lo que al igual, terminan afectando la vía de fortalecimiento para la gobernanza. Por eso, el ejercicio de una autodeterminación continuada se comprende como la posibilidad de que los pueblos originarios (...) "sean capaces de tomar decisiones significativas en asuntos que afectan a todas las esferas de su vida, y de hacerlo además de forma permanente". (Anaya 2009)⁷⁴

Sarayaku por el proceso de tensión política que lleva, debido a la incursión arbitraria de las petroleras, siempre con ayuda del Estado que han amenazado con la desterritorialización, se ha visto en la obligación de trabajar políticamente y económicamente desde un frente: el de la internacionalización del conflicto, la resistencia y la elaboración y difusión de la *declaración de vida: Kawsak Sacha -selva viviente*. Esto ha llevado a que el proceso social interno quede en un segundo plano, lo que implica en estos momentos más atención por parte de la comunidad en general a través del -concejo de gobierno-. Esto abrirá posibilidades de seguir construyendo el tejido social y comunitario que se ve amenazado por las problemáticas que viven nuestras sociedades como la violencia, la discriminación y las que emergen de la organización comunitaria en general.

⁷⁴ Anaya, J., 2009. International Human Rights and Indigenous Peoples. Citado por Pablo Ortiz-T. En el laberinto de la autonomía indígena en el Ecuador Las circunscripciones territoriales indígenas en la Amazonía Central, 2010-2012. UASB, Quito-Ec.

Lo anterior se podría traducir en la posibilidad y capacidad de establecerse en el territorio, de acuerdo a las prioridades de la vida *runa*, cosmovisiones y acuerdos y normativas internas propias. Dicho en otras palabras, consolidar la gobernanza es un camino que implica construir un tipo de institucionalidad y normativas propias; a definir, diseñar, planificar y ejecutar acciones concretas en el plano de lo político, jurídico de todos los aspectos del Plan de Vida, así como a identificar tanto los problemas, necesidades que se pretenden satisfacer y las apuestas para superarlos. En este sentido, el pueblo de Sarayaku en su caminar histórico lo ha podido consolidar estratégicamente con los aliados externos, pero con una idea clara de visión como Pueblo Originario. Sarayaku ha sabido “serpentear” en estos contextos logrando sostener una agenda política propia, así como los objetivos de defensa del territorio que se han planteado como pueblo.

Al trabajar para Sarayaku en territorio, me permitió reconocer la potencia de los distintos “liderazgos” que existen entre las mujeres con relación al proceso histórico y organizativo, así como en el proceso de resistencia territorial. A partir de esto fue evidente encontrar mujeres que permanecen en territorio, sosteniendo la vida a través del cultivo de sus chakras, la presencia en la organización comunitaria interna, los liderazgos dentro de sus *ayllus* – familias y las prácticas del resguardar la memoria, se ha convertido en luchadoras anónimas para los medios informativos, pues sus liderazgos radican en el estar y el hacer en el territorio, con la colectividad, viviendo el proceso y resolviendo los desafíos que implica vivir a diario en el Kawsak Sacha.

Es importante revitalizar las memorias colectivas e individuales con el objetivo de construir desde una voz propia la historia del pueblo de Sarayaku, así como salvaguardar a través del registro de esta memoria las prácticas de vida, a fin de que la transmisión de saberes se dé a partir del uso de las nuevas tecnologías que se encuentran presentes en la comunidad. Memoria y territorio son elementos constitutivos de la vida cultural, política e histórica de un pueblo. En esta interrelación la memoria ha jugado un papel fundamental como herramienta política de resistencia, pues es, a través de ésta, que se sostiene el derecho originario/propio, la propiedad ancestral de los territorios y las prácticas de vida, las cuales se han convertido en prácticas de resistencia.

En esta investigación se ha identificado como prácticas de re- existencia que edifican las mujeres de Sarayaku, claramente con sus *ayllus*, (familia) la elaboración, mantenimiento, cuidado y cosecha, de la chacra, así como la defensa del territorio en su participación en ámbitos directamente políticos y organizativos dentro de la comunidad. Estas han sido formas de in-surgir con un orden establecido, por una parte, el

mantenimiento de la autonomía alimentaria con respecto a la dependencia del consumo exclusivo de productos foráneos, por otra parte, la defensa de su participación, pensamiento y opinión ante el sistema patriarcal tan enraizado en las comunidades originarias y cuestionado por erigirse desde la perspectiva de la tradición.

Existen otras prácticas de resistencia que se podrían identificar como metodologías -pedagogías de lucha-, organización e in-surgencia de Sarayaku como pueblo originario, que se encuentran ancladas a las memorias colectivas y al saber ancestral. Estas prácticas dieron paso a la resignificación de una vida digna, complementaria y relacional entre el territorio y la comunidad. Por esto, es importante señalar que dentro del proceso social del pueblo de Sarayaku es trascendental resignificar y revitalizar las prácticas socioculturales de resistencia, que logran la permanencia y la organización de la vida en la comunidad, pero más aún, a quienes conservan estos saberes por tradición, esto es, a las Mujeres del pueblo de Sarayaku.

Las historias de vida de Señora Narcisa, Señora Hilda, señora Luzmita, señora Corina y la compañera Miriam Cisneros, son testimonios que dan la posibilidad de auscultar tanto el proceso individual como colectivo donde emerge la experiencia vital de cada una de ellas, que se encuentra tejida a una gran urdimbre de hechos como pueblo, desde donde es posible reconstruir elementos fundamentales para la consolidación de la historia de las subalternidades. Sin embargo, por su carga imaginativa y la presencia de los vacíos de la memoria, es claro que no se puede abordar desde una mirada que busca una verdad absoluta de las cosas, sino por el contrario, el testimonio advierte la imaginación, el olvido y los silencios como arma de lucha con lo cual la historia se recrea continuamente a través de la oralidad.

Por esto, el silencio, el secreto, los olvidos y la fabulación son los recursos de la memoria, que utilizaron las mujeres para reconstruir sus historias de vida en el marco de la historia de su pueblo. Estos recursos ubican a la memoria como un “territorio” también en disputa, pues de esto depende la reconstrucción de un pasado y la revitalización del derecho ancestral a permanecer y construir el destino de su propio territorio. Las mujeres con quienes he compartido y seguiré compartiendo, logramos entablar una relación cercana donde sabemos de la necesidad de seguir luchando y construyendo territorio con trabajo y el de sus familias, para combatir problemas que ellas sufren sus consecuencias como el consumo de licor, las violencias de género, la discriminación, el abandono, la ausencia de capacitaciones y procesos de formación de pensamiento, así como conquistar

espacios donde sus iniciativas y pensamientos cada vez más sean respetados, no solo dentro del territorio, sino donde se hace presencia como mujer, y como mujer originaria.

Desde mi punto de vista, es importante para el avance político, organizativo, social y comunitario que el pueblo de Sarayaku, a la par del proceso de defensa por los derechos de la naturaleza, se promueva el trabajo en territorio enfocado hacia la defensa de los derechos que tiene cada persona dentro de la comunidad, para así poder seguir fortaleciendo el tejido social, lo comunitario y el goce de una vida digna de mujeres, hombres, niñas, niños y adultos mayores, en correspondencia con la conquista de los derechos como un pueblo de avanzada que lucha por los derechos dentro del pensamiento y sentimiento del Sumak Kawsay y el Kawsak Sacha.

En general, para los pueblos y comunidades es importante la defensa de la tradición, así como el ser ancestral dentro de las prácticas de vida, pero es importante, que desde Sarayaku se ponga en cuestión qué elementos de la tradición aportan al desarrollo de un pueblo en términos de respeto por la vida y autonomía a todos los niveles, así como , reconocer qué aspectos de la tradición estancan o van en contravía con el fortalecimiento de una vida en armonía y en equilibrio como se plantea en los fundamentos de vida como el Sumak Kawsay y el Kawsak Sacha.

Lista de referencias

Siglas

CAS: Centro Alama Sarayaku

TAYJASARUTA: Pueblo de Sarayaku

OPIP: Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza

CONFENIAE: Confederación de Nacionalidades de la Amazonía ecuatoriana

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

IERAC: Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

ONG: Organización no gubernamental

FECIP: Federación de comunas Indígenas de Pastaza

CEPE: Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana

UNAULA: Universidad Autónoma Latinoamericana

CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca

GTZ: Cooperación Técnica Alemana.

IWGIA: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

UNICH: Universidad Intercultural de Chiapas.

ACIN, N/A. “Plan de Vida: proyecto Global del municipio- resguardo Jámbalo”. Cauca, <https://nasaacin.org/plan-de-vida-proyecto-global/pdf>,

Acuerdo Sarayaku, 1989 [mimeo.] Archivo TAUJASARUTA.

Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos kichwa, Shiwiar y Ashuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el estado ecuatoriano. Presidentes de las organizaciones de pueblos amazónicos: CONAIE, COFENIAE, OPIP, CAS. Representantes del Estado: director ejecutivo del IERAC, asesor de asuntos indígenas de la presidencia de la república, Alfonso Calderón, Representante CEPE (comisión de asuntos amazónicos). Firmado en Curaray 5 de agosto de 1990. [mimeo.] Archivo TAYJASARUTA.

Agnew, John y Oslender Ulrich. 2010. “Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina”. *Tabula Rasa* 13: 191-213.

- Albán, Adolfo Achinte. 2009. "Pedagogías de la re-existencia". *Artistas indígenas y afrocolombianos. Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Compilado por: Zulma Palermo, 114-120. Buenos Aires: del Signo.
- Alexandro, Syrrallés y Pedro García Hierro. 2014. *Tierra adentro. Territorio indígena y la percepción del entorno*. Lima: IWGIA. Grupo de trabajo internacional sobre asuntos indígenas.
- Asociación de Cabildos indígenas del Norte del Cauca. (N/A) Plan de Vida: proyecto Global del municipio- resguardo Jámbalo – Cauca. <https://nasaacin.org/plan-de-vida-proyecto-global/pdf>
- Baquero M. Daniel y José Miele L. 2015. "Los booms petroleros: ¿Qué cambió en los últimos 40 años?" *Foro Economía Ecuador - Revista de Análisis y Divulgación Científica de Economía y Empresa*. 8. <http://foroeconomiaecuador.com/fee/los-booms-petroleros-cambios-40/>
- Barragán Díaz, Carlos Andrés. 2012. "Traducción" y dialogo plural: El caso del CRIC y el movimientismo colombiano". Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/3104>
- Barreto A. Magali 2011. "Mujeres indígenas mayas de Chiapas: construyendo la autonomía alimentaria y la resistencia étnica". *Development*, 54 (4): 10-16.
- Barsky, Oswaldo. 1984. *Reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Editorial Fraga / Corporación Editora Nacional.
- Borda, Fals Orlando. 1979. *El problema de como investigar la realidad para transformarla. Por la praxis*. Bogotá: Tercer mundo.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 1999 2ª. *Los HUAORANI en la historia de los pueblos del Oriente*. Quito: CICAME.
- Corte IDH. 2007. Sentencia del 28 de noviembre de 2007. "Del otorgamiento por parte del estado de concesiones para la exploración y extracción de recursos naturales dentro y sobre el territorio Saramaka". *Caso Pueblo Saramaka Vs Surinam*. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf
- .2012. Sentencia de 27 de junio. "Fondo y Reparaciones". *Caso del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku Vs. Estado de Ecuador*. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia e Hidalgo-Capitán. 2015. "El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano". *BETS. Revista de Ciencias Sociales* 10 (2): 301-333.

- Cubillo-Guevara, Patricia, y Luis Hidalgo-Capitán, Antonio. 2019. *El origen del buen vivir: El Plan Amazanga de la OPIP*. Huelva: Ediciones Bonanza.
- Delgado Mahecha, Ovidio, coord. 2001. *Espacio y territorios: razón, pasión e imaginarios*. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá Facultad de Ciencias Humanas. Vicerrectoría General.
- Delgado, M. Ovidio y Gustavo Montañez Gómez. 1998. “Espacio, territorio y región. conceptos básicos para un proyecto nacional”. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*. 7 (1-2): 120-134.
- EC. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*, Registro Oficial 449, 20 de octubre. ———. 2016. *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales*. Registro Oficial, 711, Suplemento de 14 de marzo. Última modificación: 21-ago.-2018.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Fals Borda, Orlando. 1979. *El problema de como investigar la realidad para transformarla. Por la praxis*. Bogotá: Ed. Tercer mundo.
- Fundación Amazon Watch: página de inicio: <https://amazonwatch.org/es/>
- Fundación Land is Life: página de inicio: <https://www.landislife.org/>
- Fundación Oro Verde: página de inicio: <https://en.oroverde.de/>
- González, Casanova. P. 1969. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- González, Miguel. 2010. “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina”. En: *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, coordinado por: González, Miguel y Araceli Burguete Cal y Mayor Pablo Ortiz-T. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: GTZ/ IWGIA /CIESAS/ UNICH.
- Grueso Castelblanco, Libia Rosario. “El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacífico Sur Colombiano”. Tesis de Maestría En Estudios Políticos, Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Sede Cali- Colombia, 2000. <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/reconocimientopueblosnegros/docs/263.pdf>
- Hall, Stuart. 1996. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán. Universidad del Cauca.

- Hocsman, Daniel, y Carlos Porto-Gonçalves, Coords. 2016. *Despojos y resistencias en América Latina, Abya Yala*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.
- Issa G. Shivji. 2006. "The Silences in the NGO Discourse: The role and future of NGOs in Africa" *Africa Development*: 31 (4). 22-51. https://www.oozebap.org/biblio/pdf/2011/shivji_forweb.pdf
- Jansasoy, S. y Ángela Pérez, V. 2005. *Plan de Vida Propuesta para la supervivencia Cultural, Territorial y Ambiental de los Pueblos Indígenas*. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank/ Fundación Zio-A'i, unión de sabiduría.
- Jelin, E. 2002. *los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Kuri P. Edith. 2017. "La construcción social de la memoria en el espacio: una aproximación sociológica". *Revista Península* 12 (1). 9-30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358349384001>
- Left, Enrique. 2001. Prólogo al libro de Carlos Walter Porto Gonçalves, en: *Geografías, Movimientos Sociales, Territorialidad y Sustentabilidad*. México: Siglo XXI. (S/P)
- León, Christian. 2010. *Reinventando al otro: El documental indigenista en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <https://core.ac.uk/download/pdf/159775854.pdf>
- López P., Mónica. 2011. "El trabajo nocturno en la actividad petrolera el caso de los trabajadores del área de producción del campo petrolero auca provincia de Orellana". Tesis de licenciatura en antropología. Pontificia Universidad Católica, sede Ecuador. <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/12703>
- Macas, Luis. 1991. *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. Quito: ILDIS / ABYA-YALA.
- Manga, Eusebio. 1994. "Pacha: Un Concepto Andino de Espacio y Tiempo". *Revista Española de Antropología Americana*, 24: 155-190. <https://doi.org/>. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/25452>.
- Martínez, Osés Pablo J. 2011. "Redefinición del papel de las ONG: hacia una mirada más política". *Plataforma y más*. N/A http://www.2015ymas.org/img/pdf/pablo_martinez_oses.pdf.

- Melo Cevallos, Mario. 2016. *Sarayaku ante el sistema interamericano de derechos humanos. Justicia para el Pueblo del Medio Día y su Selva Viviente*. Bogotá: Dejusticia.
- Mercier, Juan Marcos. 1993. "Tradiciones Lingüísticas del Alto Napo." *Amazonía Peruana*. 6 (12): 37-58.
- Ministerio de Hidrocarburos Secretaría de Hidrocarburos 2018. "XII Ronda Petrolera INTRACAMPOS II". Quito. https://www.rondaspetrolerasescuador.gob.ec/wp-content/uploads/2022/10/Lanzamiento-de-la-XIII-Ronda-Petrolera-Intercampo-II_.pdf
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Moctezuma, Nayeli. 2015. "Sumak Kawsay: Una propuesta alternativa al capitalismo. Visión y construcción desde el movimiento indígena en Ecuador". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000731128>
- Movimiento Zapatista de Liberación Nacional. Página de inicio: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>
- Muratorio, Blanca. 1987. *Rucuyaya Alonso y la historia económico-social del Alto Napo*. Quito: Abya Yala.
- Navarro, Mina Lorena. 2000. "Medicina, salud pública y ayuda humanitaria. Bilbao: Universidad de Deusto. Composto, Estados, transnacionales extractivas y comunidades movilizadas: dominación y resistencias en torno de la minería a gran escala en América Latina." *Revista Theomai* (25): 58-78. <http://www.redalyc.org/pdf/124/12426062007.pdf>
- Ochoa, María Elisa. 2008. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador Área de Derecho Programa de Maestría Internacional en Derecho Mención en Derecho Constitucional La consulta previa en la Constitución del
- Ortiz, Pablo T. 1997. *Globalización y conflictos socioambientales. Aproximación comparativa en torno a actores, estrategias y escenarios*. Quito: ABYA YALA.
- . 2009. *El laberinto de la autonomía indígena en el Ecuador: Las circunscripciones territoriales indígenas en la Amazonía Central*. Quito: International Human Rights and Indigenous Peoples.
- . 2012. "Espacio, Territorio e Interculturalidad: Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo

- XX". Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar.
<http://hdl.handle.net/10644/3437>
- Porto, C. 2002. *Da geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades*. Buenos Aires: CLACSO.
- Porto Gonçalves, Carlos W. 2001. *Geografías, Movimientos Sociales, Territorialidad y Sustentabilidad*. México: Siglo XXI.
- . 2002. "Da geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades". En *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*, compilado por: Ceceña, A. y Sader, 217-256. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2016. "Lucha por la Tierra". *Revista Polis*, 45: N/A.
<http://journals.openedition.org/polis/12168>
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter y Luis Daniel Hocsman, 2016. *Despojos y resistencias en América Latina Abya Yala*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- Pueblo indígena Pastos. N/A "Plan de vida Pueblo indígena Pastos" Putumayo.
https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pan_de_vida_de_los_pastos_del_putumayo.pdf
- Pueblo A'wa. 2004. "Plan de vida A'wa Putumayo", ACIPAP,
<http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Plan%20de%20vida%20aw%C3%A1%20del%20Pumtuayo.pdf>
- Pueblo U'wa. N/A. "Plan de salvaguarda pueblo U'wa". Casanare. Cabildo Indígena de Chaparral y Barro negro del De Tamara, Sácama y Hato Corozal.
https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_uwa_casanare_-_diagnostico_comunitario.pdf.
- Resguardo Inga de Yunguillo. "Plan Integral de Vida del Resguardo Inga de Yunguillo".
https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_integral_de_vida_del_resguardo_indigena_yunquillo.pdf.
- Restrepo, Eduardo, Víctor Vich, y Catherine Walsh. 2014. "Practica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos". En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca y Fundación Enviñón, 27-36.
- Revilla, M. 2002. *Las ONG y la política*. Madrid: Editorial Istmo.
- Rodríguez Lasa, Gustavo A. 1998. "Petróleo y Conflictos Socio-ambientales: El caso de Pastaza, bloque N. °10". Ponencia presentada en el XXI International Congress

- Chicago. <https://www.yumpu.com/es/document/view/18241237/el-caso-de-pastaza-bloque-no-10>
- Rodríguez, L. Francisca. 2011. “Mujer indígena: Raíz y Semilla en su práctica por la defensa del territorio y la vida”. *Revista Development: Cosmovisiones: defensa de territorios, empoderamiento femenino e identidad indígena*. 54 (4): 22-26.
- Rosental, M Y P. Iudin. 1946. *Diccionario Filosófico Marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos. <https://www.marxists.org/espanol/rosental/1946-diccionario-filosofico-marxista.pdf>
- Sánchez, Rocío. 2015. “Feminismo comunitario: Una respuesta al individualismo”. *La jornada*. (224) <http://www.jornada.unam.mx/2015/03/05/ls-central.html#subir>
- Santos, Milton. 2000. *La naturaleza del Espacio. Técnica y tiempo, razón y emoción*. Barcelona. Ed. Ariel.
- Sarayaku. 2010. *Pueblo del medio día*, mimeo. Documento interno. Sarayaku Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Tayjasaruta. http://www.proyectoep.conaie.org/documentos/Manuel_de_Sarayaku.pdf.
- . 2014. *Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*. Página principal: <http://www.sarayaku.org/>
- . 2003. “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro” [extracto]. En *Sumak Kawsay Yuyay*. Compilado por: Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén y Nancy Delgado. Huelva: CIM, 77-112.
- . 2020. *Territorio de Ocupación Ancestral del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*, de propiedad intelectual colectiva del Pueblo de Sarayaku. Mimeo. Documento interno de TAYJASARUTA.
- . 2022. *Ley Propia para el ejercicio de la Libre Determinación en aplicación del derecho al Consentimiento Previo, Libre e Informado del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*. Quito: Land Is Life.
- . 2018. *Declaración Kawsak Sacha - selva viviente, ser vivo y consciente, sujeto de derechos*. Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. mimeo, Archivo TAYJASARUTA.
- . 2019-2021. *Taller I-II y II. Historia Oral con los mayores y las mayores*, Sarayaku. Grabaciones del proyecto.
- . 2005. *Plan de vida Sumak Kawsay*. mimeo, Archivo TAYJASARUTA.
- Sarlo, B. 2005. “Críticas del testimonio: sujeto y experiencia”. En *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 27-58.

- Scott, James C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discurso público y discurso oculto*. México D.F: ed. Era.
- Segato, Rita Laura. 2006. “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea”. *Politika: Revista de Ciencias Sociales*, 2: 129-148.
- Serrano, Maité 2002. “Cap. I: las ONG en la encrucijada: del estado de bienestar a la franquicia del estado”. *Las ONG y la política. Detalles de una relación*. Editado por: Marisa Revilla Blanco. Madrid: Istmo.
- Slipak, Ariel M. 2008. “¿De qué hablamos cuando hablamos de reprimarización? Un Aporte al debate sobre la discusión del modelo de desarrollo”. Ponencia presentada en la *VI Jornadas de Economía Crítica*. https://www.academia.edu/7188437/_De_qu%C3%A9_hablamos_cuando_hablamos_de_reprimarizaci%C3%B3n_Un_aporte_al_debate_sobre_la_discusi%C3%B3n_del_modelo_de_desarrollo.
- Tamariz Ochoa, María Elisa. 2013. “La consulta previa en la Constitución del 2008”. Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4177/1/T1339-MDE-Tamariz-La%20consulta.pdf>
- Taylor, Anne Christine. 1994. “El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: `el otro litoral””. En *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*. Editor: Juan Maiguashca. Quito: Corporación Editora Nacional. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/5793-opac>
- Traverso, E. 2007. “Historia y memoria. Notas sobre un debate”. En *Historia reciente*. Buenos aires: Paídos, 67-96.
- Trujillo, Jorge Nelson. 2001. *Memorias del Curaray*. Quito: Prodepine, IMPREFF.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH / COLCIENCIAS.
- Vasco, Luis Guillermo 2007. “Así es mi método en etnografía”. *Revista Tabula Rasa*, 6: 19-52. <https://www.revistatabularasa.org/numero06/asi-es-mi-metodo-en-etnografia/>
- Vázquez, Félix 2001. *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós.
- Velásquez, Mario Sosa. 2012 *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: Cara Parents.
- Viteri, Carlos 2000. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Polis* 3:1-7. <http://polis.revues.org>
- _____. 2003. “Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo”. Tesis de Licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, [mimeo].

- _____. 1993. "Mundos míticos. Runa". En *Mundos amazónicos*. Editado por: Noemí Paymal y Catalina Sosa. Quito: Ediciones Sinchi Sacha, 148-150.
- Walsh, Catherine. 2017. "Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial". En *Pedagogías decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. II serie pensamiento decolonial. Quito: Abya Yala, 17-44.
- Wasserstrom, Douglas. 2013. "Deforestación, reforma agraria y desarrollo petrolero en Ecuador, 1964-1994". *Natural Resources*. 4: 34-44.
<http://www.scirp.org/journal/nr>
- Zenteno, Brun Hugo. 2009. "Acercamiento a la visión cósmica del mundo Andino". *Punto cero* 14 (18): 83-89.
http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762009000100010.