



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA AMAZÔNIA

ENOC MOISÉS MERINO SANTI

**ALLPAMANDA, KAWSAYMANDA, JATARISHUN
ALLMPAMANDA MUSKUYKUNA TUPARISHKA**

**POR LA TIERRA, POR LA VIDA, DESPERTEMOS
CONFRONTACION ENTRE VISIONES SOBRE EL TERRITORIO**

**SÃO LUÍS-MA
2016**



ENOC MOISÉS MERINO SANTI

**ALLPAMANDA, KAWSAYMANDA, JATARISHUN
ALLMPAMANDA MUSKUYKUNA TUPARISHKA**

**POR LA TIERRA, POR LA VIDA, DESPERTEMOS
CONFRONTACION ENTRE VISIONES SOBRE EL TERRITORIO**

Disertación presentada al Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão PPGCSPA – UEMA, como requisito para la obtención del título de Mestre en Cartografia Social e Política da Amazônia.

Área de concentración: Estado, comunidad tradicional y territorialidad de la Amazonía.

Orientador(a): Profa. Dr^a. Rosa Elizabeth Acevedo Marín

**SÃO LUÍS-MA
2016**

Santi, Enoc Moisés Merino

Allpamanda, Kawsaymanda, Jatarishun allampamanda muskuykuna tuparishka. Por la tierra, por la vida, despertemos confrontación entre visiones sobre el territorio/Enoc Moisés Merino Santi. – São Luís, 2016.

287 f

Dissertação (Mestrado) – Curso de, Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA, 2016.

Orientador: Prof^a. Dr^a Rosa Elizabeth Acevedo Marin

1.Nacionalidade Kichwa. 2.Estado. 3.Territorio. 4.Identity. I.Título

CDU:911.37:316.356.4

ENOC MOISÉS MERINO SANTI

**ALLPAMANDA, KAWSAYMANDA, JATARISHUN
ALLMPAMANDA MUSKUYKUNA TUPARISHKA**

**POR LA TIERRA, POR LA VIDA, DESPERTEMOS
CONFRONTACION ENTRE VISIONES SOBRE EL TERRITORIO**

Disertación presentada al Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão PPGCSPA – UEMA, como requisito para la obtención del título de Mestre en Cartografia Social e Política da Amazônia.

DATA DE APROVAÇÃO: 03/ 09/ 2016

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Rosa Elizabeth Acevedo Marín (Orientadora)
Universidade Federal do Pará –UFPA.

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Miembro Interno)
Universidade Federal do Amazonas-UFAM

Prof.Dr. João Pacheco de Oliveira (Examinador Externo)
Universidade Federal do Rio de Janeiro -UFRJ, Museu Nacional

Profa^a. Dr^a. Cynthia Carvalho Martíns (Suplente Interno)
Universidade Estadual do Maranhão-UEMA

Dedico a las mujeres que me han dado vida, mi Madre Pacifica Santi, mi abuela paterna Graciela Gayas y mi Abuela materna Segunda Aguinda.

A mi pueblo la “Nacionalidad Kichwa”, pueblo que no ha sido comprendido, por no dejarse doblegar, intimidar, sucumbir y olvidar sus raíces ante las injusticias de este mundo humano.

Wayra shina ñukanchi kawsay kan, chirayku, allilla, sumaklla ñikanchi allpa mamawan kawsanakanchik; Nuestra vida es pasajera como el viento, por eso debemos cuidar con amor y respeto nuestra madre tierra (Pacífica Santi, indígena Kichwa canelos)

AGRADECIMIENTOS

Quiero comenzar dirigiendo mis agradecimientos a mis padres Tito Merino Gayas y Pacífica Santi por darme la vida y aceptarme como soy, con mis defectos y virtudes, además que con esfuerzo y sacrificio lograron que consiga mis metas, a mis 7 hermanas (Mirna, Rubí, Juana, Yadira, Taquí, Sasi, Sicha), 4 hermanos (Felipe, Efrén, Jacob y Sumi) y mis sobrinos quienes han sido el motivo para superarme, a mis Amigos Juan Manuel Silva y Edison Lanas por darme su apoyo incondicional en mi incertidumbre, inestabilidad e inseguridad, y a mis abuelos Graciela Gayas, por ser mi guía en mis primeros pasos para construir una identidad fuerte y segura, Segunda Aguinda y Feliciano Santi por enriquecer y mantener mi cultura.

A la *Pacha Mama* (Madre Tierra) e *Indi Yaya* (padre sol), por ofrecernos cada día su energía para alimentarnos y luz para que la vida se desarrolle en la tierra.

A las personas que he conocido en toda mi vida, en especial a mis compañeras y compañeros de Post-graduación, quienes me acogieron con mucho cariño y me hicieron sentir parte de su familia.

A mis interlocutores indígenas Antonio Vargas, Mario Santi, Tito Merino, Severino Sharupi y Lourdes Tibán y a los estudiantes de la Universidad Estatal Amazónica, por haberme dado un poco de su tiempo para realizar mi trabajo, a la Comunidad de Pakayaku por permitirme realizar mi estudio de campo y con mucha estima a Angel Santi su vice-presidente.

Un gran agradecimiento al Profesor Dr. Alfredo Wagner de Almeida por las observaciones realizadas al trabajo y su paciencia para hacerme entender sus clases.

A mi Tutora Profesora Dra. Rosa Acevedo Marín, por su dedicación, esfuerzo, compromiso y orientación en la construcción del trabajo, gracias por su comprensión y paciencia Profesora.

A la Universidade Estadual do Maranhão y al PPGCSPA, por haberme aceptado y permitido estudiar en su institución en pos del beneficio de los indígenas de la Amazonía.

A los Profesores del PPGCSPA, porque gracias a ellos alimenté mi mente y me brindaron las herramientas para debatir sobre la situación de los menos favorecidos en la cual me encontraba inmerso, fortaleciendo mi identidad.

Una gratitud tengo por las Profesoras Dra. Lilian Gomes, quien fue mi amiga, compañera y maestra de vida que con su humildad ganó mi admiración; a Camila do Valle por su apoyo en

los primeros días en São Luís y Helciane Abreu Araujo por brindarme su amistad y permitirme trabajar con ella en la práctica académica profundizando en la adquisición de conocimientos.

A la Profesora Dra. Cynthia Carvalho Martins y la dedicada y comprometida Secretaria Nila por todo su esfuerzo, desde el inicio de mi viaje hasta la culminación de mis estudios, estoy eternamente agradecido por ello.

Agradezco muy especialmente a Reginaldo da Silva, Luis de Lima y Arival Curica, por darme posada en mis primeros días en São Luís-MA.

RESUMEN

Con el objetivo de entender por qué el Estado niega el derecho a la autonomía y manejo de los territorios de acuerdo a la cosmovisión de cada nacionalidad indígena, lo que ha sido y continúa siendo fuente de conflictos sociales, me zambullí en el mundo mágico y diverso de pensamientos, representación y símbolos que le dan significado al territorio en la nacionalidad indígena Kichwa del Ecuador, que en busca de una visibilidad territorial y cultural ha reconceptualizado sus formas de relación social y de organización política. Mi campo de investigación, estudio y análisis fue la nacionalidad Kichwa, por ello pasé de la ciudad a la selva. Quito, Puyo y la Comunidad de Pakayaku, de la nacionalidad “Kichwa Canelos” o “Kichwa Curaray” fueron mis paradas, donde realicé mi trabajo de campo. Este estudio fue realizado entre el 2015 y 2016. Lecturas y diálogos que mantuve con líderes indígenas de la amazonía y sierra, estudiantes indígenas de la Universidad Estatal Amazónica y la convivencia realizada en la comunidad de Pakayaku con el fin cotejar su relación social y territorial en el contemporáneo me ayudaron a culminar este trabajo. Pretendo traer a discusión, no un estudio científico canónico con el esquema tradicional de investigación, traigo a escena un trabajo descriptivo del proceso histórico, construcción de la identidad, visiones sobre el territorio, la situación organizativa y de posicionamiento político de la nacionalidad objeto de estudio frente a su antagonista el “Estado nacional”.

PALABRAS CLAVES: Nacionalidad Kichwa, Estado, Territorio, Identidad.

RESUMO

Com o objetivo de entender por que o Estado nega o direito à autonomia e gestão dos territórios de acordo com a cosmovisão do mundo de cada nacionalidade indígena, o que tem sido e continua a ser uma fonte de conflito social, eu mergulhei no mundo mágico e diversificado de pensamentos, representação e símbolos que dão sentido ao território na nacionalidade indígena Kichwa do Equador, os que em busca de uma visibilidade territorial e cultural reconceitualizaram suas formas de relações sociais e organização política. Meu campo de pesquisa, estudo e análise foi a nacionalidade Kichwa, então eu fui da cidade para a mata. Quito, Puyo e a Comunidade de Pakayaku, da nacionalidade "Kichwa Canelos" ou "Kichwa Curaray", onde eu fiz o meu trabalho de campo, foram essas minhas paradas. Este estudo foi realizado entre o 2015 e 2016. As leituras e discussões que tive com lideranças indígenas da amazonia e serra, estudantes da Universidade Estadual da Amazônia e da coexistência realizada na comunidade Pakayaku, a fim de comparar os seus relacionamentos sociais e territoriais na contemporaneidade me ajudaram para culminar esse trabalho. Pretendo trazer para tal discussão, não um estudo científico canônico com o esquema tradicional de pesquisa; eu trago para o palco um trabalho descritivo do processo histórico, construção da identidade, visões do território, situação organizacional e posicionamento político da nacionalidade objeto de estudo frente ao seu antagonista o "Estado nacional".

PALAVRAS-CHAVES: Nacionalidade Kichwa, Estado, Território, Identidade.

SUMMARY

In order to understand why the state denied the right to autonomy and management of territories according to the worldview of each indigenous nationality, which has been and continues to be a source of social conflict, I dove into the magical and diverse world of thoughts, representation and symbols that give meaning to the territory in the indigenous nationality of Ecuador, which in search of a territorial and cultural visibility has reconceptualized their forms of social intercourse and political organization. My investigation, study and analysis camp was the Kichwa nationality, so I went from the city to the jungle, Quito, Puyo and the Pakayaku Clanship, nationality "Kichwa Canelos" or "Kichwa Curaray" were my stops, where I did my fieldwork. This study was conducted between 2015 and 2016. Readings and discussions I had with indigenous leaders from Amazon and Highlands, indigenous students of the Amazon State University and coexistence held in the Pakayaku clanship in order to compare their social and territorial relationship in the contemporary helped me to complete this work. I attempt to discuss not a canonical scientific study with the traditional scheme of research, but, I bring to the stage a descriptive work of the historical process, construction of identity, visions of the territory, the organizational situation and political positioning of the Nationality under study, against his opponent the "National State"

Keywords: Kichwa Nationality, State, Territory, Identity.

WAYRALLA RIKSICHINA

Kay llankayta apamuni intindisha nisha imawata Estado nukanchi derecho, autonomia ñukan-chi allpatawas mana kunata munan karan runakuna paykuna kikin muskuywan, paykuna sa-cha ruya yachaywan, paykuna kallari rukukunashi llankankawa nisha, kay makanakuy apa-mushka llakikunta ishkay muskuykuna tupariskamanda, chi makanakuy chara mana tukurish-kachu kan, kayta riksisha nisha ñukanchi sumak, ashka yuyaybi yaykuni, imashinata rikunchi, chimanda imashinata rurankuka paykuna kawsayta, allpawan, sachaywawan Ecuadorpi kaw-sak runakuna, Estado nukanchita kaysayta, ñukanchi muskuyta, ñukanchi allapata valichi-chun, kuchun nisha apishkanchi mushuk yuyaykunata, mushuk llankaykunata alilla kawsan-kawa nisha chimandawas wankurishkanchi estadowan kuytankawa politikaybi pariwpura nis-ha.

Kayta intindinkawa nisha apirani kichwa runakunata, kay llankay apawara atun llaktamanda sachama. Quito llakta, Puyu llakta chimanda kichwa Pakayaku runakuna “kichwa Canelos” “kichwa Curaray” shina rikshiskakuna ayllu llaktapi ñuka llankayta rurarani.

Kay llankayta rurashka kan 2015 chimanda 2016 watakunapi. Killkata katisha chimanda anti-suyu apukunawan, razuybi kawsak apukunawam, jatun yachana Universidad Estatal Amazó-nica yachakukunawan kuytanakusha, Pakayaku ayllu llaktapi kawsasha tantankawa, apinka-wa, riksinkawa kay runakuna yuyayta imashinata kunan kaysanaw, llankanaw, rikunaw paykuna allpata nisha, kay tutuy rurasha yanapawara kay llankayta riparasha tukuchinkawa.

Kay llankaywan apamunata munani shuk mushuk kuytanakuyta, mana yapakta amawta yachaypi watarischachu kan, kallari kuytashkata llikchachini kay pachaybi kuytasha, imashi-nata ñukanchi runa yuyayta shayachinchi, mama allpa muskuyta imashinata shayachinchi, chimanda imashinata wangurinawshka, imashinata shayarinawshka politikaybi kay runakuna-ta wiñay chin nik Estadowan.

VALIK SHIMIKUNA: Kichwa ayllusuyu, aylluntintinkuy, allpa mama, kikin yuyay.

LISTA DE SIGLAS Y ABREVIATURAS

ACAIE- Asociación de Cooperativas Agrícolas del Ecuador

ADE- Alianza Democrática Ecuatoriana

AIPSE- Asociación Independiente del Pueblo Shuar Ecuatoriano

BID- Banco Interamericano de Desarrollo

CEDOC- Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos

CEDOCUT- Confederación de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores

CEPAD- Centro de Justicia para la Paz y el Desarrollo

CISA- Consejo Indio Suramericano

COICA- Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica

CONACNIE- Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONAIE- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONFENIAE- Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

COOTAD- Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización

CREA- Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago

CTE- Confederación de Trabajadores del Ecuador

CTI- Circunscripción Territorial Indígena

CTI-KP- Circunscripción Territorial Indígena Kichwa de Pastaza

ECUARUNARI- Ecuador Runacunapak Riccharimui (El despertar de los indígenas de Ecuador)

ENAC- Entidad Nacional de Acreditación

ENPROVIT- Empresa Nacional de Productos Vitales

FADI- Frente Amplio de Izquierda

FAO- Food and Agricultural Organization- Naciones Unidas

FEI- Federación Ecuatoriana de Indios

FECIP- Federación de Centros Indígenas de Pastaza

FENOC- Federación Nacional de Organizaciones Campesinas

FETAP- Federación de Trabajadores Agropecuarios

FOIN- Federación de Organizaciones Indígenas del Napo

FULC- Frente Único de Lucha Campesino

FULCI- Frente Único de Lucha Campesina e Indígena
FURA- Frente Unitario de la Reforma Agraria
FUT- Frente Unidos de Trabajadores
IERAC- Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
IIE- Instituto Indigenista Ecuatoriano
INCRAE- Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana
INDA- Instituto Nacional de Desarrollo Agrario
JCA- Jatun Comuna Aguarico
ONIC- Organización Nacional de Colombia
OPIP- Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza
PCE- Partido Comunista Ecuatoriano
PREDESUR- Programa de Desarrollo Regional del Sur del Ecuador
PRODEPINE- Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos
PS- Partido Socialista
PSE- Partido Socialista Ecuatoriano
SENAI- Secretaría Nacional de Inteligencia
UNI- União das Nações Indígenas
USAID- United States Agency for International Development

LISTA DE IMÁGENES

Ilustración 1: Imagen de el mapa de el territorio que habría comprendido al Ecuador en el siglo xviii.	41
Ilustración 2: Imagen de el Territorio que habría sido el Ecuador y reclamaba en 1941, ante la invasión del Perú.	46
Ilustración 3: Mapa del territorio de las Nacionalidades indígenas de Pastaza.....	67
Ilustración 4: Estelina Quinatoa, antropóloga.	93
Ilustración 5: Lourdes Tibán, Asambleísta Nacional de Ecuador.	94
Ilustración 6: Jorge Herrera, Presidente de la CONAIE.....	94
Ilustración 7: Antonio Vargas Presidente de la CTI-Kichwa-Pastaza.....	95
Ilustración 8: Marlon Santi, Coordinador del Movimiento Pachakutik.	95
Ilustración 9: Tito Merino, líder indígena.	95
Ilustración 10: Croquis del Territorio de Pakayaku.....	117
Ilustración 11: Mapa del territorio que comprende el bloque 23.	121
Ilustración 12: Territorio que comprendería a la Comunidad de Pakayaku.	122

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	18
INTRODUCCIÓN	21
CAPÍTULO I. CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTA INVESTIGACIÓN	29
CAPÍTULO II. CONTEXTO TERRITORIAL ECUATORIANO	38
2.1 Provincia de Pastaza	48
2.2 Modos de Resistencia	50
CAPÍTULO III. LEGISLACIÓN TERRITORIAL Y MOVILIZACIONES INDÍGENAS EN ECUADOR	53
3.1 Desterritorialización a través de la legislación	54
3.2 Circunscripciones Territoriales Indígenas	65
3.2.1 Objetivo de las CTI.....	68
3.2.2 Proyección de las CTI.....	68
3.2.3 Marco Jurídico	69
3.3 Movilizaciones indígenas y su organización política	74
3.4 Intelectuales indígenas en el Ecuador contemporáneo	92
CAPÍTULO IV. IDENTIDAD Y TERRITORIO KICHWA	98
4.1 Definición de identidad	98
4.2 Construcción de la identidad Kichwa como una nacionalidad.....	101
4.3 Mito en la construcción del territorio	103
4.4 Significado de territorio para los Kichwas	105
4.5 Territorio y sociedad Kichwa	107
4.6 Comunidad de Pakayaku	111
4.6.1 Viaje a la comunidad de Pakayaku.....	112
4.6.2 Convivencia en la comunidad.....	123
4.7 Territorio y sociedad Kichwa de la comunidad de Pakayaku en el presente	129
4.8 La concepción del mito en el presente.....	133
CAPÍTULO V. MECANISMOS DE OBSTACULIZACIÓN DEL ESTADO EN LA APLICACIÓN DE LOS DERECHOS ESTABLECIDOS EN LA CONSTITUCIÓN	137
5.1 Democracia, Democratización y Desmocratización.....	138
5.2 Burocracia y mecanismo de control	140
5.3 Marco jurídico	142
5.4 Represión mediática	144
5.5 Dominación por la fuerza	145
5.6 Concentración del poder.....	147
CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES	150

6.1 Democracia y pueblos indígenas	150
6.2 Educación y conciencia de los pueblos indígenas	152
6.3 Influencia de los factores económicos.....	155
6.4 Instrumentos de represión contra los pueblos indígenas	155
6.5 Organizaciones indígenas y sus visiones de la nacionalidad y la politización.....	156
6.6 Reivindicaciones y posiciones contrarias a las Circunscripciones Territoriales Indígenas.....	158
6.7 Plurinacionalidad e interculturalidad en la lucha de los pueblos indígenas	159
6.8 Intelectualidad Indígena, sus visiones y posicionamientos	160
6.9 Proyectos de autonomía.....	161
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164

PRESENTACIÓN

Se ha escrito mucho sobre el tema de las reivindicaciones y el proceso de formación de las organizaciones indígenas en el Ecuador, ¿pero dentro de ello se ha analizado a profundidad el proceso de reconceptualización identitaria?, ¿deben continuar las luchas por la defensa y el mantenimiento de la identidad indígena aislada dentro del marco social, o se puede concebir su inclusión dentro de él, sin perder su base cultural?

Con las anteriores premisas, este trabajo pretende ser un referente para la discusión de la lucha y organización indígena dentro de su proceso histórico en búsqueda del reconocimiento de sus derechos humanos, sociales, culturales y territoriales a través de su lectura crítica de los hechos como la desterritorialización, legislación, conceptos de identidad, reconceptualización, democracia y desmocratización presentados en su desarrollo.

En las frases *¡Allpamanda, Kawsaymanda, Jatarishun! Allpamanda Muskuykuna Tuparishka*, que en español pueden ser traducidas como “¡Por la tierra, por la vida, despertemos! Confrontación entre visiones sobre el territorio”, se representan las ideas centrales de las luchas políticas que las nacionalidades indígenas del Ecuador han desarrollado con persistencia por más de setenta años desde la institucionalización de la Federación Ecuatoriana de Indios - FEI. Luchas que se iniciaron por el reconocimiento étnico y político por parte de la sociedad ecuatoriana, por la organización de cada pueblo o comunidad de acuerdo con los valores de cada cultura, al concientizar el peligro que amenazaban sus formas de vida, su cosmovisión y sus territorios.

La frase objeto del título del trabajo, es una expresión simbólica que denota la victoria de los “sin voz” ante el Estado, continua siendo emblema de reivindicación del movimiento y organización en las tres últimas décadas, quienes han usado como instrumento de resistencia el “conflicto” para hacerse escuchar.

Para esta discusión se toma como punto de referencia a la nacionalidad Kichwa Canelos de Pastaza, la que como otras nacionalidades ha resistido al suicidio identitario lo cual ha motivado su lucha por conseguir el reconocimiento de su territorio insertado en el Parque Nacional Yasuni en la marcha de 1992¹. Esta Nacionalidad tiene como su dominio territorial

¹ La OPIP mediante una logística bien planeada logró convocar a indígenas Kichwas, Shuar y Shiwiar de la Provincia de Pastaza. Los primeros días de abril los representantes de 148 comunidades se pusieron en movimiento. En canoa a pie, atravesando montes y ríos, llegaron a Puyo, la capital de la Provincia, concentrándose en la sede de la CONFENIAE en la Comunidad Kichwa de Unión Base donde estaba prevista la concentración. Muchos habían recorrido desde la misma frontera con el Perú, fue el caso de los Shiwiar y Kichwas.

las cuencas de los ríos Curaray, Arajuno, Bobonaza, Pindo, Anzu y Puyo principalmente, distribuidos en 131 comunidades con más de 17 asociaciones, en un territorio de 1'115.472 hectáreas entregadas en el Gobierno de Rodrigo Borja en 1992, aunque los dirigentes Kichwas manifiestan que su territorio alcanza los dos millones de hectáreas. Sus principales organizaciones han sido: la OPIP, Fenakipa (división de la OPIP), ASODIRA, AIEPRA, además de la Asociación de Centros Indígenas de Arajuno "ACIA" y la Asociación de las Nacionalidades Kichwas del cantón Santa Clara ANKIS, ambas filiales de la OPIP.

En el primer capítulo que tiene como tema: "Construcción del objeto de Investigación", a través de la narrativa de mi vida muestro como construyo ese objeto de investigación en busca de respuestas a mis inquietudes.

En el segundo capítulo: "Contexto Territorial Ecuatoriano", realizo una investigación de la historia de la conformación del Ecuador en el tiempo y espacio hasta llevarnos a la Circunscripción Territorial Política que conocemos en el presente, posteriormente paso a la formación de la provincia de Pastaza y el proceso de reconceptualización de la identidad indígena para lograr pervivir en una época donde reinaba el abuso de los que detentaban el poder a través de la "coerción religiosa y cultural".

En el tercer capítulo: "Legislación Territorial y Movilización Indígena en el Ecuador", discuto como el Estado mediante la legislación promulgó decretos bajo el discurso de desarrollo nacional despojando de sus tierras a los pueblos originarios, y como consecuencia, de su cultura ancestral. Además trato el proceso de movilización indígena para conseguir el reconocimiento de sus derechos y la conformación de sus organizaciones con el fin de garantizar los logros conseguidos llegando a ser un fuerte antagonista del Estado.

En el cuarto capítulo "Identidad y Territorio Kichwa", discuto sobre cómo, y en busca de que, se construye una identidad en el ámbito social y cultural. Posteriormente discuto la construcción de la identidad Kichwa como una nacionalidad; cómo los pueblos indígenas ven al territorio donde ellos desarrollan su vida y cultura, la utilización de diversos medios como el "mito" en la significación de la *Pacha Mama* (madre tierra). Finalmente, describo el trabajo

El 11 de abril, día de la partida a Quito, amaneció nublado y lluvioso. Las personas mayores afirmaron que el día estaba triste al ver a sus hijos en una peligrosa misión. Esto no impidió que los 1.200 indígenas, empapados hasta los huesos pero con el ánimo bien en alto, emprendieran la larga caminata. Esta marcha pacífica de los indígenas pedía dos cosas al Estado ecuatoriano: la reforma de la Constitución Política, a fin de que se reconozca el carácter Plurinacional y Pluricultural del Estado ecuatoriano, y la adjudicación de los territorios que ancestralmente les han pertenecido. Fuente: <http://www.alainet.org/es/active/23002>

Esta marcha en las palabras de Tito Merino se dio "para poder gobernar nuestros territorios, para poder goberarnos, para poder garantizar la educación y la transmisión de saberes a nuestros niños y jóvenes en nuestras comunidades para que no desaparezcan y mejor se vayan innovando y fortaleciendo" (Anexo 1, p. 7).

de campo en la comunidad de Pakayaku con el afán de confrontar si aún esta Nacionalidad indígena mantiene la concepción del territorio.

En el quinto capítulo: “Mecanismos de Obstaculización del Estado en la Aplicación de los Derechos Establecidos en la Constitución” traigo a escena algunos mecanismos que utiliza el Estado para obstaculizar las propuestas de los agentes sociales, me baso específicamente en el gobierno actual para demostrar como su discurso se contrapone en su accionar con el establecimiento de “País Plurinacional e Intercultural donde se garantizan todos los derechos sociales”, evidenciando de esta forma un proceso desmocratizador.

Y en el sexto y último capítulo: “Conclusiones” con los diálogos mantenidos en el trabajo de campo, razono sobre el discurso político manejado por el régimen.

El Anexo 1: “Diálogos con los líderes indígenas de la Amazonía y Sierra” contiene los diálogos que se desarrollaron del 21 de febrero al 22 de marzo con Tito Merino (técnico del Departamento de Conocimiento Ancestral del Municipio de Pastaza) y Antonio Vargas (Presidente de la Circunscripción Territorial Kichwa de Pastaza) líderes indígenas de la provincia de Pastaza. En Quito del 03 de abril al 23 del mismo mes con Lourdes Tibán (Asambleista de Movimiento Pachakutik), Marlon Santi (Coordinador del Movimiento Pachakutik) y Severino Sharupi (Dirigente de territorio de la CONAIE). Estos diálogos son la base de análisis y comentarios en el desarrollo de diferentes temas en mi trabajo.

En el Anexo 2: “Diálogos con estudiantes indígenas de la Universidad Estatal Amazónica” están transcritos los diálogos que se desarrollaron entre el 22 de marzo al 01 de abril del 2016. Estos diálogos son la base de análisis y comentarios en el desarrollo de diferentes temas de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Cuando se crea la República de Ecuador, en el año de 1830, la situación del pueblo indígena no cambió en el discurso político dominante que venía de la situación colonial, en el cual era invisible y no concebido en el imaginario político y vida nacional.

Mediante los archivos facilitados por la biblioteca de la Asamblea Nacional se puede ver el proceso de apoderamiento de los territorios considerados “baldíos, sin nombre propio o naturales” por parte de los hacendados, quienes mediante la Ley de Beneficencia promulgada en 1908, abarcaron grandes extensiones de espacios territoriales, formando latifundios. En 1937, como una forma de concentrar y controlar la mano de obra indígena se promulga la Ley de Comunas.

En 1964, se promulga la Reforma Agraria, esta ley tiene como principio disminuir la migración de los campesinos e indígenas especialmente de la sierra a la costa en busca de trabajo en las grandes haciendas de cacao. La excesiva migración no solo afectó la costa sino también las capitales de otras ciudades de la sierra como Quito. Este efecto disminuyó la producción agrícola afectando el abastecimiento nacional y el surgimiento de los cinturones de miseria en las zonas denominadas como rurales de las capitales, este problema de carácter social, se pretende solucionar incentivando la colonización de la amazonía con mayor ímpetu.

Al persistir este problema de abastecimiento agrícola y problema social se reformula la ley de Reforma Agraria de 1964. La nueva ley de Reforma Agraria promulgada en 1973 es más severa respecto a las expropiaciones de terrenos como lo muestran los artículos 24, 25 y 30, los que establecen que para no ser expropiados los terrenos deben cumplir la función social de ser productivos, dentro de un plazo de 3 años; se deberá demostrar que el 80% de toda la propiedad está trabajada, para lo cual deben utilizar nuevas tecnologías de cultivo. En caso de no cumplir esta función serán objeto de expropiación, además se implementan incentivos crediticios para nuevas colonizaciones.

La nueva ley de Reforma Agraria de 1994, reconoce el trabajo agrícola de los agentes sociales organizados en asociaciones, pero estas se enfrentan a otro problema, el ingreso de las empresas agroindustriales quienes utilizan sistemas de monocultivo intensivo. Además el Estado permite el ingreso de productos bioquímicos sin control, como medida de utilización de nuevas tecnologías de producción.

Las leyes sobre Reformas Agrarias y Colonización y las de Tierras Baldías que ha promulgado el Estado Ecuatoriano, como la Ley de Beneficencia de 1908, Ley de Comunas

de 1937, Ley de Reforma Agraria y de Colonización de 1964, Ley de Reforma Agraria de 1973 y la ya citada Ley de Reforma Agraria de 1994, no han tenido en cuenta a los pobladores tradicionales en sus espacios territoriales, promoviendo el ingreso de colonos con mayor intensidad en los años 60 y 70 a la amazonía, quienes generaron invasiones en tierras tradicionalmente ocupadas por las nacionalidades indígenas en el Ecuador, calificadas por el Estado como baldíos en forma arbitraria e ilegal, para la explotación agrícola y maderera sin control alguno².

Las medidas tomadas por parte del Estado, nos permite percibir que los agentes sociales no solo fueron despojados de sus tierras y de su forma de cultivo tradicional, peor aún, son incentivados a olvidar los métodos de perfeccionamiento empíricos de sus productos.

En los mismos años el Estado otorga permisos y concesiones para la exploración y explotación de petróleo así como la extracción de minerales. El resultado de este proyecto estatal derivó en el mapeamiento del territorio amazónico en bloques que se superpusieron sobre los territorios indígenas, para la posterior asignación de espacios a empresas petroleras y colonos, incumpliendo las leyes establecidas en la Constitución Nacional para mitigar el impacto en los recursos naturales en los bloques asignados, provocando de esta manera conflictos sociales, políticos y culturales en el país³.

Esos ejercicios de mapeamiento autorizados por el Estado y las empresas con una perspectiva crítica son indicados por Almeida (2013) cuando analiza en el Brasil un conjunto de procedimientos similares que empiezan por las prácticas consideradas legítimas de montar los catastros y las certificaciones.

Ao constatar que não pode negar a perda de prerrogativas, a resposta de alguns aparatos de poder busca instituir mecanismos e criar agencias para normatizar ou controlar, através de cadastros e certificações, quem estaria mapeando e como consideram legítimo fazê-lo. (Almeida, 2013:170)

Desde la década de los 60 las redes transnacionales vienen ejerciendo un control directo en el mapeamiento de los espacios naturales, incidiendo para que el Estado vulnere los derechos colectivos de los agentes sociales, este considera que dar la autonomía de manejo y control del territorio a los indígenas perjudica su gestión frente a los compromisos financieros adquiridos para su operación tanto burocrática como política.

² LU, Flora; BILSBORROW, Richard. E; OÑA Ana. I. **Modos de vivir y sobrevivir: Un estudio transcultural de cinco etnias en la Amazonía ecuatoriana**, 75. Abya-Yala, Quito. 2012.

³ SIPAE. Atlas sobre la Tenencia de la Tierra en el Ecuador. Impresos Miraflores. Quito, 2011.

La amazonía ecuatoriana ha sido identificada como área geoestratégica de obtención de recursos naturales que alimenta el mercado internacional con capacidad de generar los ingresos necesarios para el Estado en sus planes de desarrollo y mantenimiento de su burocracia. Para ello interfiere en el movimiento indígena produciendo una división regional que es funcional a estos intereses, “al propiciar un escenario maleable” (Caballero, 2014: 107), para la concreción de leyes que afectan a los agentes sociales. Como se puede apreciar en el siguiente artículo “La CONAIE está en movilización permanente para cuidar su sede” publicado por El Comercio con fecha 24/12/2014. Donde se lee:

Alianza País (partido político del gobierno) convocó a los dirigentes de las bases para conformar lo que denominan una “alianza indígena por la Revolución Ciudadana”. Este nuevo grupo rechaza la manipulación de una “falsa dirigencia”, como representante del movimiento indígena que jamás ha sido aliado de la derecha ni obstructionista. La carta es firmada por 16 indígenas entre los que consta Pedro de la Cruz. Esta alianza indígena iniciará un diálogo nacional desde sus bases, las que realizarán una gran convención nacional en el 2015.

Igualmente en el artículo “Los indígenas, dos posiciones ante la marcha” publicado el 17 de marzo del 2015 del mismo diario, se puede leer los siguientes párrafos:

La CONAIE realizó nuevas actividades en la búsqueda de que se revoque la decisión que dio por terminado el comodato de su sede, mientras que el grupo más cercano al Gobierno participó en un almuerzo de trabajo con el Presidente Rafael Correa (...) Jorge Herrera, Presidente de la CONAIE, cree que es simplemente un intento de separación sembrado desde Alianza País.

Estos hechos nos dan un claro panorama de la intención del gobierno de intervenir en la fragmentación de las organizaciones indígenas, para lograr la atenuación de su fuerza política, debilitando su accionar en la obtención de sus demandas. Los intereses económicos en la región amazónica ecuatoriana han establecido un mapa de alianzas estratégicas entre nacionalidades, dentro de una fragmentación al interior de estas.

La estrategia político-asistencialista del actual gobierno a través de apoyos económicos y el reordenamiento de territorios en CTI, busca generar la permeabilidad de las nacionalidades para que permitan la actividad extractivista, poniendo en evidencia los intereses intervencionistas y de control territorial del Estado⁴. También los análisis de Almeida (2013) nos ayudan a entender los efectos de los discursos y de las prácticas de reordenamiento y regularización:

⁴ MERINO, Tito. **La CTI**. Entrevista realizada el 25 de febrero del 2015 e IWGIA, Fundación Tukuy Shimi, CONAIE (2009). **Ecuador-Derechos Colectivos de los Pueblos y Nacionalidades**: Evaluación de una Década 1998-2008. p 27. IWGIA. Dinamarca-Copenhague. Quito.

Talvez seja possível afirmar que com as políticas de “reorganização de espaços e territórios”, eufemizadas pelas expressões “regularização fundiária”, “reordenamento territorial”, “reassentamentos” e congêneres, os mapeamentos de agentes sociais classificados como “atingidos” ou como “refugiados do desenvolvimento” se destacam, complementando a hierarquização de territórios, proposta pelas agencias multilaterais, que delimita o tipo de expansão considerada necessária à reestruturação formal do mercado de terras. (Almeida, 2013:163)

Bretón (2009) indica que PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador) implantado en 1997, con el objetivo de crear las capacidades institucionales, jurídicas y técnicas necesarias para permitir a las comunidades indígenas y afro ecuatorianas identificar, diseñar y ejecutar sus propios proyectos de desarrollo comunitario y de reducción de la pobreza, optó por aplicar las posturas desarrollistas en la misma línea del Banco Mundial, *“deslegitimando el discurso de los derechos indígenas para profundizar en políticas asistencialistas”*⁵. El discurso de la incapacidad y necesidad de “protección y tutela” se repite en los términos del colonialismo: “Los pueblos indígenas en la colonia eran considerados como menores y como tal no podían administrar sus bienes materiales y su vida, por lo que deben ser representados por los que son capaces, en este caso los españoles”⁶.

A partir de los años 90 con el surgimiento de los intelectuales indígenas, cuyo papel ha sido relevante en la exigencia del reconocimiento del término de “nacionalidad” para la identificación de las etnias indígenas y el respeto de sus derechos a través del proceso de desarrollo y organización de diversas entidades, se establece una propuesta para el replanteamiento del Estado que reconozca la Plurinacionalidad e Interculturalidad, como también la titulación y legalización de los territorios ancestrales, para el ejercicio de autogobierno⁷.

En este punto me pregunto ¿Cuál es la orientación actual de los nuevos intelectuales indígenas?, ¿Cómo han elaborado la noción de territorio y como analizan el conflicto en la ejecución de la legislación sobre Circunscripción Territorial?

Para el desarrollo de este trabajo me es necesario tener en cuenta las situaciones que dieron lugar a la génesis del desarrollo de las organizaciones indígenas, como oposición a los criterios de administración de justicia que el Estado viene manejando en forma parcializada y mediante la utilización de la violencia física y simbólica a favor de los detentores del poder

⁵ CABALLERO, Nohora (2014). **La Amazonia Ecuatoriana, Territorios, Geoestratégico de Energía Fósil: Conflictos Territoriales y Estrategias Políticas Gestadas en la Nacionalidad Andoa**. P 102. Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador, Quito.

⁶ LLASAG, Raúl (2015). **Novos direitos na America Latina: Interculturalidade, Descolonização e Pluralismo Jurídico**. P 1. Ufma, São Luis.

⁷ CONAIE (2013). **Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural: Propuestas desde la visión de la CONAIE 2012**. P 9. Artes Gráficas SILVA. Quito.

económico y simbólico, con la constante proclamación de la legitimación obtenida del pueblo bajo el discurso de igualdad social y bien común (Bourdieu; 1014:14-18).

Esta investigación toma como base a la Nueva Cartografía Social porque da la oportunidad de efectuar análisis de conflictos sociales involucrando diversas variables de carácter económico, social y político “in situ”, de las situaciones empíricamente observables en relación directa del investigador con el objeto de estudio, apoyándose en múltiples disciplinas, a través de diálogos y técnicas de observación directa de las culturas de los pueblos y comunidades indígenas tradicionales, no considerados históricamente por el Estado.

Esta disciplina da una herramienta a los agentes sociales para la construcción de mapas que permitan reivindicar sus derechos frente al Estado, quienes por intereses económicos y políticos han venido sufriendo transgresión de las fronteras naturales de sus comunidades, grupos o pueblos y en consecuencia han causado situaciones de conflicto social y cultural.

Y se define como política porque mediante esta interacción, busca la libertad política, en su concepto etimológico puro, en el manejo de la cultura de acuerdo a su cosmovisión, relación con la tierra, relación social y autoconciencia⁸.

Este trabajo se centra específicamente en la nacionalidad Kichwa Canelos de la Circunscripción Territorial de la provincia de Pastaza, analizando situaciones de conflicto creadas por actos del Estado ecuatoriano que desconoce los derechos territoriales indígenas. Los autores en los que se apoya teóricamente este análisis son: Almeida (2011 & 2013), Bourdieu (1993 & 2014), Elias (1897-1990), Foucault (2010 & 2013), Clastres (1978), Gluckman (2009), Hall y Du Gay (2003), Pacheco (2016), Tilly (2007), Weber (2016) entre otros.

Esta investigación indaga los componentes del entorno cultural y el proceso histórico, mediante la aplicación de técnicas de recolección de información a través de análisis “émicos”, (visión desde dentro de lo observado). El estudio “in situ” y en interacción directa con los actores sociales en la observación de como lo hacen, cuál es su visión del mundo⁹.

Tanto la observación como los diálogos me ayudan a analizar la situación mediante las interacciones y el cómo se situaron los diferentes agentes sociales y actores institucionales en la disputa, permitiendo analizar la situación social, ampliando su interpretación desde contextos micro-sociales (la situación en sí misma), hasta contextos macro-sociales (incluyendo variables como la economía nacional, las presiones políticas, la situación colonial); y exten-

⁸ALMEIDA, Alfredo. Wagner de Berno; Emmanuel de Almeida Farías Junior. (2013). (Org) **Povos e Comunidades Tradicionais: Nova Cartografia Social**. P 157, 158 y 171.UEA Edições. UEA edições.

⁹FELDMAN, Bianco, Bela (2010). **Antropología das sociedades contemporâneas: métodos**/. P 22. São Paulo. Editora UNESP.

diendo las relaciones observadas en el presente, acompañando su transformación en una escala temporal distendida¹⁰.

El interés de los pueblos ancestrales que se autodefinen como nacionalidades indígenas y no etnias¹¹, se sustenta en la obtención de la garantía de los derechos individuales y colectivos de los sujetos que conforman estas poblaciones, tales como el derecho a la vida, salud, educación y sobre el territorio, por ello es necesario analizar con una visión crítica el desarrollo que se suscitó a partir del encuentro entre dos sociedades estructural y culturalmente diversas, analizando el proceso histórico de la tenencia de la tierra desde la llegada de los occidentales a las mal llamadas Indias, en el año de 1492¹².

El territorio para las comunidades indígenas no es una entidad simplemente material con ríos, árboles, animales, sino un ente vivo que ofrece agua, alimentos, salud, provee conocimiento y energía, da identidad y cultura, autonomía y libertad. Visión en la que se apoya la COICA¹³.

Cada vez más la exploración, bajo formas de extractivismo de los recursos naturales encaminado por el Estado ecuatoriano para obtener medios económicos bajo el discurso del desarrollo nacional, conflictúa con la visión de las nacionalidades indígenas que plantean un manejo autónomo bajo la cosmovisión indígena de protección y desarrollo sostenible de los recursos naturales para su pervivencia en los espacios amazónicos ancestrales, en el territorio que hoy se conoce como la provincia de Pastaza en Ecuador.

El desarrollo de este trabajo posiblemente generará discusiones de carácter académico, pues precisamente no pretendo circunscribirme a las normas y parámetros tradicionales propiamente dichos. Los temas aquí tratados tocan en mucho con un imaginario mítico-

¹⁰ LUBE, Menara (2012). Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Glukman, Papeles del CEIC. P 18. ISSN: 1695-6494, Volumen 18.

¹¹ KARAKRAS, Ampam. **Las Nacionalidades Indias y el Estado Ecuatoriano**. Comité Nacional 500 Años de R.I.P. p 6. Quito, 1990.

El autor de esta ponencia es un indígena Shuar que justificó por que los indígenas en Ecuador se hacen llamar Nacionalidad, en la conferencia celebrada el 30 de octubre de 1990, la cual se llamó “Las Nacionalidades Indias y El Estado Ecuatoriano”. Esta ponencia ha sido la referencia obligada en la formulación de la tesis del Estado Plurinacional, publicada posteriormente por la CONAIE en el folleto de “Las Nacionalidades Indias y el Estado Ecuatoriano”, Karakras dice: “Somos pueblos, somos nacionalidades, tenemos procesos nacionales propios”, por eso queremos ser llamados como nacionalidades y no etnias.

¹² GARCES, María (1992). **Páginas Secretas de la Conquista y Colonia de América**. Fray Bartolomé de las Casas, Jorge Juan y Antonio de Ulloa. P 4. El Mañana. Quito.

¹³ BURGOS, Ricardo; DE LA CRUZ, Rodrigo; GRANIZO, Tarsicio (2014). COICA. Construcción de una Estrategia para Manejo Holístico de Territorios de Vida Plena en la Cuenca Amazónica. Una contribución a la reflexión regional sobre la integridad de territorios indígenas amazónicos. p 19 Alianza COICA – WWF/ TNC. Quito.

Ver Anexo 1. Diálogos con líderes indígenas y Anexo 2. Diálogos con Estudiantes indígenas de la Universidad Estatal Aamzónica.

mágico construido a través del tiempo-espacio propio de la cultura indígena en su relación con la *Pacha Mama* (madre tierra) que está fuera del contexto del conocimiento legitimado académicamente. Soportándome en el pensamiento que Foucault expone, pretendo proporcionar visibilidad a lo invisible, ir más allá de las evidencias y de las ideas recibidas para pensar de otro modo. Para ello es preciso que el investigador asuma una tensión física y mental que implica estar dentro del sistema sin estarlo del todo, es decir, pensar en el límite¹⁴.

Pensar significa por tanto intentar salir del pensamiento implícito en el que nos encontramos atrapados¹⁵. Derrida describió este enfoque como pensar en el límite, pensar en el intervalo, una especie de doble escritura. «Por medio de esta doble escritura desalojada y desalojadora y detalladamente estratificada, debemos señalar también el intervalo entre la inversión, que pone abajo lo que estaba arriba, y el surgimiento invasor de un nuevo "concepto", un concepto que ya no puede y nunca podría ser incluido en el régimen previo»¹⁶.

El conocimiento crítico siembra la incertidumbre allí donde la costumbre y la racionalización heredadas parecían fundar instituciones inamovibles, cuestiona la naturaleza y el ejercicio de poderes antidemocráticos, y, al hacerlo, pone en entredicho su razón de ser, pone en cuestión por tanto lo incuestionado de la vida social. El conocimiento reflexivo, al desenterrar las raíces y los procesos en los que se funda el orden establecido, lo hace vulnerable pues lo somete a la libre voluntad de los ciudadanos consientes¹⁷.

Este conocimiento es traducido en un trabajo investigativo que puede ser representado de acuerdo a tu percepción de vida, puede albergar mensajes sutiles, puede involucrar sentimientos, luchas, conflictos, lágrimas, enfermedades, solidaridad, egoísmo, inseguridad, ignorancia, incomprensión, palabras y frases son utilizadas con sumo cuidado por el investigador en la construcción del trabajo. No solo involucra pena y sufrimiento, también se puede encontrar alegrías, sonrisas, amor, pasión, reencuentro y anhelos traducidos en esperanza por una vida igualitaria entre humanos con respeto por la naturaleza. Esta puede parecer una concepción utópica, pero si te detienes a escuchar al otro para interpretar los símbolos, la relación hombre-naturaleza y la cosmovisión que poseen los pueblos originarios, podrás comprender la interrelación entre conocimiento y espiritualidad para alcanzar el *Sumak Kawsay* (vida en equilibrio y armonía entre hombres y naturaleza).

¹⁴ FOUCAULT, Michael (2013). Obras esenciales. Estrategias de poder. p.354. Varela, J. y Alvarez, F. (Trad.) Barcelona: Paidós.

¹⁵ FOUCAULT, Michael (2013). Obras esenciales. Estrategias de poder. p.355. Varela, J. y Alvarez, F. (Trad.) Barcelona: Paidós.

¹⁶ HALL, Stuart y DU GAY, Paul (2003). Cuestiones de identidad cultural. p 14. Pons, H. (trad.) Buenos Aires: Amorrortu.

¹⁷ FOUCAULT, Michael (2013). Obras esenciales. Estrategias de poder. p.355. Varela, J. y Alvarez, F. (Trad.) Barcelona: Paidós.

Esta esperanza se ve reflejada en la lucha de los movimientos sociales, quienes ven en el territorio esta concepción de relación igualitaria entre humanos y naturaleza, pero que, ante la incomprensión de su cultura e imposición de una visión antagónica a la suya, han encontrado como único medio el conflicto para hacer escuchar su voz que ha sido silenciada por centurias mediante la imposición simbólica y cultural, la coerción, la alienación y la legitimación de la cultura detentora del poder.

Esta imposición ha tomado otros matices mediante la creación del Estado-nación hegemónico, capitalizado y globalizado.

Se cuestiona a través de esta discusión que a un Estado democrático no lo hace la Constitución, burocracia o la política, sino las garantías y mecanismos para el ejercicio de los derechos, como el cambio de mentalidad de los políticos que deben comprometerse con los ciudadanos que los eligieron como representantes de sus intereses.

CAPÍTULO I. CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTA INVESTIGACIÓN

Nuestros objetos de investigación están vinculados intrínsecamente a nuestra historia, formas de pensar y de posicionarnos en la vida, por ello empezaré dando la importancia inherente a la descripción del desarrollo de una persona desde su infancia para entender su formación y punto de vista en la vida adulta, donde las vocaciones personales, las descripciones emocionales y en definitiva, una narración repleta de regresiones y vueltas atrás, se convierten en propuesta normativa de un cientista¹⁸, para el que, como en mi caso “el objetivo de la sociología es sobre todo comprender la ley que domina anónimamente sobre nosotros”¹⁹.

De esta manera retrocedo en el tiempo al ubicarme en pleno corazón de la amazonía ecuatoriana, sobre la rivera del río Curaray, en la comunidad del mismo nombre de la etnia Kichwa Canelos, en territorio del hoy denominado Parque Nacional Yasuní, donde fui concebido por Tito Merino y Pacífica Santi. Nací el 14 de diciembre de 1984, como el quinto hijo de esta familia conformada por mis padres y cuatro hermanos. Me pusieron de nombre Enoc Moisés.

En el año de 1989, cuando yo tenía cinco años, fue nombrado mi padre Dirigente del Programa Alternativo de Educación Bilingüe Intercultural de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), que tiene su sede a siete kilómetros de la ciudad de Puyo, en la comunidad rural indígena Kichwa de nombre Unión Base, a este sitio junto con él migraron mi madre, mis dos hermanas mayores Rubí y Juana y dos hermanos Felipe y Efrén, este último menor que yo. Mi vida continuó transcurriendo lejos de ellos en la comunidad de Curaray hasta los siete años, bajo el cuidado de mi abuela paterna Graciela Gayas.

Curaray pertenece al Cantón Arajuno, Parroquia del mismo nombre, ubicado sobre la ribera del río Curaray, que delimita a lo que fue definido en el año 1979 por el Estado ecuatoriano como Parque Nacional Yasuni. Allí vivió mi abuela paterna hasta su muerte en 1994.

Ya en Puyo, mi padre se dio cuenta que sin instrucción escolar, la situación de este pueblo no cambiaría, me refiero a la situación de discriminación y abusos que los indígenas

¹⁸ CALLEJO, Javier (enero-junio, 2007). Reseña de “Autoanálisis de un sociólogo” de Pierre Bourdieu. EMPIRA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales, N. 13, pp 195-199. Madrid, España. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oaid=297124012010>.

¹⁹ FOUCAULT, Michael (2013). Obras esenciales. Estrategias de poder. p.355. Varela, J. y Alvarez, F. (Trad.) Barcelona: Paidós.

venían sufriendo desde el encuentro cultural que se dio con los “invasores”²⁰ europeos en 1492, el que toma más fuerza en el siglo XVIII y XIX cuando son despojados de sus tierras de forma legal e ilegal y son considerados parte de la propiedad de la hacienda, sin derechos e identidad cultural²¹ por quienes detentaban el poder regentado en la figura de el hacendado, el teniente político y el cura (Hidalgo, 2006:275), (Quintero, 1980:46-47).

Ante esta perspectiva nuestro padre decidió dar la oportunidad de estudio a todos sus hijos en la ciudad, ya que las comunidades no disponían de instituciones de educación y, por esta razón, a la edad de siete años fui arrancado de los brazos de mi abuela, quien me enseñó los principios fundamentales de “respeto” por la naturaleza, al hacerme entender mi relación con ella, dejándolos marcados en mi memoria:

No te dirijas a los animales con desprecio u ofensa de sus sonidos y formas, recuerda que ellos son seres vivos como nosotros, entiende, tienen sentimientos y si tú te diriges en forma despectiva, se van a resentir y ya no van aparecer en tu camino para acompañarte, guiarte o cuidarte de los peligros de la selva, los árboles no van a perfumar tu sendero con sus aromas y dar color a tu vida, recuerda que ellos tienen el *Sacha Runa* (hombre de la selva) que les cuida y les protege, no te gustaría que él se enoje y te lleve a lo profundo de la selva para dejarte perdido en ella, así que respétalos, son tus hermanos y hermanas.

También me inculcó el “aprecio por la naturaleza”, narrándome que nos da todo lo que facilita nuestra vida, alimento, hogar, medicina, paz, vida y muerte, tiene el control de nuestra vida y cuando morimos formamos parte de ella, sin entender esto somos hombres y mujeres sin horizonte; recuerda siempre que ella te acompañará en todo lugar que estés. Y por último, la “importancia del territorio para los seres que cohabitan en este medio natural”:

Mira hijo (*rikuy churi*) donde vivimos, un espacio territorial lleno de vida, si miras a tu alrededor tienes árboles, plantas, animales e insectos de todo tipo, forma y color que se pueden utilizar de acuerdo a nuestra necesidad, ellos también sirven de hogar y dan alimento a otros animales que a la su vez sirven de alimento a nosotros, entiende que ellos viven y mueren por nosotros, los árboles nacen, compiten por crecer

²⁰ Uso este término para identificar a los que la historia oficial se ha referido como “conquistadores”.

²¹ Esta situación empezó a mejorar a partir del año 1925 cuando nace el Partido Socialista e involucra a los indígenas dentro de ella, y desde el año 1998 cuando los indígenas consiguen que la Constitución del Estado ecuatoriano reconozca los derechos colectivos y se incluya la definición de nacionalidades indígenas, permitiendo garantizar su identidad, acceso sin discriminación a la educación como se puede apreciar en la constitución de 1998, Art. 66, el Estado dice que la educación es el derecho irrenunciable de las personas (...) inspiradas en los principios éticos, pluralistas, democráticos, humanistas y científicos, promoverá el respeto a los derechos humanos (...) impulsará la interculturalidad, la solidaridad y la paz, salud y su propia sistema de educación bilingüe, en el Art. 69 se establece. El Estado garantizará el sistema de educación intercultural bilingüe: en él se utilizará como lengua principal la de la cultura respectiva, y el castellano como idioma de relación intercultural), facilitaron y permitieron que los indígenas consigan reconocimiento y respeto de sus antagonistas, llegando a ocupar importantes puestos políticos en el gobierno del ex Presidente Lucio Gutiérrez y el actual Presidente Rafael Correa, esto ha llevado a fortalecer en las últimas décadas la presencia social y política de los indígenas en la vida nacional. Conquistando no solo las representaciones electorales en el congreso y los organismos seccionales, sino también construyendo fuertes organizaciones étnico-políticas. Consiguiendo que lentamente el país se vaya acostumbrando a la imagen indígena (Hidalgo, 2006:275).

y desarrollarse lo más pronto posible y ¿para qué? para que los animales, insectos y el hombre se alimenten de ellos y no solo nosotros; va más allá, su cuerpo sirve de alimento a la *Pachamama* la cual alimenta a los futuros árboles que serán utilizados por nosotros y los animales, pero recuerda que esto no sería posible sin la tierra (*allpa*), mira cómo se desarrolla la vida en su cuerpo, como nos permite cultivar en ella sin quejarse, como nos regala parte de ella para hacer nuestros utensilios y pintura para decorar las mismas, además aporta minerales a los animales para su digestión. Sobre ella, corren ríos, riachuelos y lagunas de diferentes tamaños y colores que albergan una multitud de vida como los peces, anacondas, cocodrilos y *Yaku Supay* (espíritus del agua) que son nuestros protectores y verdugos. Mira cuán importante es el espacio territorial para nuestra vida, ¿entiendes porque te cuento todo esto? Para que nunca olvides tus raíces y tu identidad *runa* (persona) y que eres parte de ella.

Esos principios han regido el desarrollo de mi identidad, valorando mi cultura y conocimientos ancestrales de la nacionalidad indígena Kichwa.

El dolor de dejar a mi abuela y mi entorno fue tan grande, que sentía que me quitaban la vida, para mí fue la mayor crueldad que hayan cometido con un niño, no encontré consuelo alguno, y para empeorar, la vida que conocía hasta ese instante fue tomando otra forma a la cual no estaba acostumbrado. Temblaba de miedo, mi libertad de correr y jugar sin temor había desaparecido. A la vez, me causaba asombro ver cosas que jamás en mi vida me había imaginado. La primera fue ver un tronco con alas que volaba, al cual le llamaban avión; el segundo, otro tronco que tenía cuatro patas y rodaba en vez de correr. Esas fueron algunas de las cosas a las cuales no estaba acostumbrado en mi mundo. Cuando llegué a la nueva casa, donde habitaba mi familia, pensé que mi angustia terminaría y recuperaría mi forma de vida, pero la mente de este niño ingenuo se equivocaba, era una casa cubierta con paredes de madera pintado de color rojizo, techo de zinc y cantidad de elementos desconocidos que rompían mis hábitos y costumbres.

Mi asombro y temor no habían terminado, al día siguiente mi padre me dijo que tenía que ir a la escuela con mis hermanos; me vistieron con zapatos, camisa y pantalón. Incómodo con el atuendo, pues nunca había usado zapatos hasta ese día, me enviaron con mis hermanas a la escuela.

Cuando llegué a la escuela que se llama Juan Montalvo, mi miedo fue aun mayor, habían muchos niños y niñas en una caja de un material que no conocía al que llamaban concreto y techo de zinc, entré y saludé al profesor y resto de niños en español, porque mi hermana mayor me había dicho que en la escuela no debía hablar mi lengua Kichwa. Ahí, entendí que mi mundo se derrumbaba, no estaba en mi entorno rodeado de selva y río donde podía correr, nadar y hablar mi lengua nativa con mi abuela.

Mi transformación empezó con la transmisión de la cultura a través de la institución escolar poseedora del monopolio de la educación legítima en el territorio cultural, que tiene

un reverso de desposesión, marcándome como ser inculto y desposeído cultural (Bourdieu, 2014,317). Yo debía encontrar el equilibrio de estar en dos mundos, para lo cual me fue de gran ayuda mi madre quien siempre en casa me hablaba en Kichwa y me llevaba a la chacra en los días libres, fui creciendo entre la escuela y mi casa, pero lo que más me gustaba era estar en mi casa con mi mamá y acompañarla a la chacra. Fue muy difícil asimilar la educación escolar del Estado donde el profesor me enseñaba español, matemáticas, dibujo, historia, geografía.

Por ello al ir adquiriendo más conocimiento entendí que la integración a la educación recibida que me querían imponer y cuya disparidad me hacía vivir en la escuela un efecto de dominación, desposeyéndome de mi humanidad en nombre de la cultura (Bourdieu, 2014,318), me llevaría a la pérdida de mis valores. Este proceso me despertó la inquietud por entender por qué el Estado imponía que asimiláramos su cultura menospreciando la nuestra, no reconociendo nuestros derechos ni nuestro territorio.

Debo confesar que fue difícil este comienzo ya que en mi interior se inició una crisis por el conflicto cultural que siempre ha estado latente entre las culturas indígena y occidental. En mi proceso de desarrollo he pretendido amalgamar los aspectos positivos de cada una, en la búsqueda de la entropía con la cual se logre un equilibrio intercultural, buscando los procedimientos, condiciones y la posibilidad para analizar esas situaciones sociales en las que me vi envuelto, desde una perspectiva que contribuyese a la organización política del pueblo indígena, a través de lecturas sobre la teoría del conflicto social, hice una primera aproximación con lo enunciado por el antropólogo Max Gluckman que escribe:

El conflicto y la superación del conflicto (fisión y fusión) son dos aspectos del mismo proceso social que están presentes en todas las relaciones sociales. La fisión y la fusión no sólo están presentes en la historia de grupos singulares y sus relaciones, son inherentes a la naturaleza de toda estructura social (Gluckman, 2009:18)

Al reconocer estas situaciones sociales recurro nuevamente a Gluckman que analiza como “Las crisis (...) surgen en situaciones donde una persona es motivada por diferentes reglas y valores sociales a acciones diferentes y opuestas de manera que no se vislumbre una solución clara y evidente”. (Gluckman, 2009:20).

Entiendo que hay una profunda ambigüedad no resuelta. Creo que el interés en comprender este conflicto me motivó a estudiar y formarme en carreras afines a mi cultura, en el colegio *Amauta Ñanpi*, donde obtuve mi grado de Bachiller como Técnico en Agroecología, con la especialidad en Biomedicina y Ecoturismo el 19 de agosto del 2004, una vez obtenido este título retorné a mi comunidad para aplicar los conocimientos adquiridos.

Al tratar de “aplicarles”, me vi envuelto en una nueva violencia cultural debido a las técnicas aprendidas en el colegio que eran totalmente antagónicas a las usadas en mi comunidad.

Creo que esto me llevó a buscar otra alternativa, ya que percibí que la comunidad tiene un potencial cultural y recursos naturales que se pueden dar a conocer a otras culturas, sobre el manejo sostenible que mantiene en equilibrio la actividad humana con la naturaleza de acuerdo a su cosmovisión. Corro el riesgo de caer en el error de utilizar mal la palabra “equilibrio” pues reconozco que ese discurso se ha utilizado muchas veces y se ha confundido el significado etimológico en relación a los pueblos indígenas.

Se despierta en mí la necesidad de incursionar en campos más amplios para aprovechar este potencial, ingresando así en el año 2006 en la Universidad Estatal Amazónica donde obtuve el título de Ingeniero en Turismo en el año 2013. También el turismo es una actividad que en el país se ha vinculado a los pueblos indígenas, con la calificación de que ella es fuente de ingreso y es sostenible.

En la actualidad siendo conocedor del manejo ejercido por el Estado ecuatoriano del territorio amazónico a través de la historia (explotación maderera y minera, construcción de carreteras), el cual ha traído en consecuencia un acelerado deterioro de los recursos naturales por su intervención, afectando el paisaje de manera tal que ha puesto en situación de pugna²² los valores que poseen visiones diferentes de territorio los del Estado y los indígenas, entendiendo los valores del primero bajo el discurso de desarrollo económico para lo cual debe explotar los recursos que posee que hagan sustentable ese proceso y los segundos en la lucha por mantener su entorno.

Como individuo perteneciente a la Nacionalidad Kichwa de la amazonia, la más representativa en la provincia del Pastaza, comprendo que el territorio, gracias a la instrucción de mis padres, significa para nosotros la base de reproducción de la vida, cultura de equilibrio entre la naturaleza y lo humano. Eso nos diferencia de otras nacionalidades, entendiendo a éstas como un conjunto de personas con el concepto de pertenencia a una comunidad que reconoce los mismos principios universales (Bourdieu, 2014,26), con una autoridad simbólica de consenso último al concientizar su propia identidad, en el espacio donde se habita con su

²² Entiendo de acuerdo con Gluckman (2009: 18) el concepto de pugna se debería reservar para eventos con raíces más profundas y fundamentales, y conflicto para discrepancias más cerca del corazón del sistema que ponen en movimiento procesos productores de alteraciones en el personal que ocupa posiciones sociales, mas no alteraciones en la configuración de las posiciones.

cosmovisión. Esto ha llevado conjuntamente con otras nacionalidades a luchar por conformar constitucionalmente al actual Estado plurinacional del Ecuador.

Desde la más corta edad esta visión me despertó una inquietud y aún está latente, entender por qué el Estado con sus proyectos de colonización, construcción de vías de acceso, extracción de hidrocarburos y forestal contamina y destruye los recursos naturales, desconociendo el derecho a la autonomía y manejo de los territorios de acuerdo a la cosmovisión de cada nacionalidad indígena, siendo conducidos y compartiendo un presente y futuro de pérdida de derechos que nos hace partícipes de la llamada “crisis ecológica”, como Almeida lo enuncia: *Ameaçados pela perda de direitos às pastagens, às florestas densas e aos recursos hídricos e, por conseguinte, à caça, à coleta, à pesca e à agricultura, povos e comunidades vivem a ruptura da estabilidade na combinação de recursos e no exercício de atividades elementares como prenúncio de uma “crise ecológica sem precedentes”²³*, negando así a la humanidad no solamente a nosotros sus habitantes, la posibilidad de experimentar otro sistema de vida de carácter interactivo con la naturaleza y su entorno, que permita un mayor equilibrio con la fuente de vida del planeta, donde surja la posibilidad de ensayar formas innovadoras de desarrollo social de carácter humanitario, que puedan llegar a expandir en el tiempo nuestro entender indígena de la cosmovisión, afrontando el reto que se plantea en este momento de lograr una transformación social integral reivindicatoria del deterioro general del ecosistema en nuestro planeta.

Esta inquietud coadyuvada con los estudios que adelantaba en la universidad alimentaban más mi deseo de entender este conflicto, ya que fui percibiendo que los proyectos comunitarios que se pretendían implementar en los territorios comunitarios bajo el discurso de “turismo sostenible” no se alejaban del sistema implementado por los empresarios que tenían la misma visión del Estado de ir penetrando en los territorios indígenas donde estos adquirirían un rol de empresarios por la alienación de la educación con visión empresarial o se proletarianizaban.

Habiendo terminado esta etapa y con el ánimo de resarcir los esfuerzos en los que había incurrido mi familia para otorgarme las condiciones para adelantar mis estudios hasta este nivel, y al no encontrar trabajo en la ciudad de Puyo me vi obligado a desplazarme a la capital de Ecuador, en busca de fuentes de trabajo donde desempeñarme, así para el año 2013

²³ ALMEIDA. Alfredo, Wagner de Berno; Emmanuel de Almeida Farías Junior. (2013). (Org) Povos e Comunidades Tradicionais: nova cartografia social/. (Wolf; 1984:336-350, citado por Almeida, 2013:158). UEA Edições. UEA edições, 2013.

me encontraba laborando en el área gastronómica, que a pesar de generarme ingresos económicos no satisfacía mi deseo con respecto a las inquietudes que tenía latentes en mi mente.

Alfredo Viteri, que era en ese entonces presidente de la CTI-Kichwa-Pastaza, había entrado en contacto con la Universidad Estatal de Marañón en Brasil para que un estudiante indígena de Ecuador fuese a estudiar una maestría en Cartografía Social y Política de la Amazonía. Él, al enterarse de que había culminado mis estudios superiores me escogió como representante para aplicar a ese cupo.

Esta oportunidad representaba para mí la proyección de lo que tanto había anhelado en función de retribuir a mi pueblo, ya que al tratarse de realizar estudios en el área de cartografía social y política podría adentrarme en un mundo de conocimientos, teorías y reflexiones sobre la problemática territorial que tanto me cuestionaba, con lo que se me abrió un abanico de posibilidades con las expectativas de poder llegar a estudiar la interrelación entre las culturas que tanto afectan a los pueblos indígenas.

Una vez iniciado el proceso de estudios teóricos en el programa de la universidad me encontré envuelto en un torbellino de conceptos, teorías y planteamientos en áreas totalmente nuevas para mí, sociología, antropología, filosofía, ciencia política, de autores y pensadores totalmente desconocidos que usaban un lenguaje y formas de expresión altamente complejas, al no estar habituado y no haber recibido en mis estudios anteriores ninguna visión de este mundo nuevo al que me enfrentaba, fui llevado a sumergirme rápidamente en el ritmo académico que las clases me imponían, todas dictadas en portugués.

Esto para mí fue un proceso bastante complejo, muy difícil de asimilar y superar, pero en la medida en que pude llegar a establecer formas y entender conceptos de todo este nuevo mundo de discusión social, intelectualmente me fui enriqueciendo para poder cuestionar el desarrollo cultural humano y vislumbrar las causas y los efectos que tanto me habían inquietado respecto a la situación de mi pueblo.

En este momento saltaron a mi mente autocuestionamientos en el sentido de establecer el lugar que debería tomar respecto al conflicto que siempre me ha inquietado, cual debe ser mi nivel de compromiso en encontrar el equilibrio para discutir la situación social que afecta a todo sujeto que se encuentra atrapado en la ambigüedad de una estructura social sin poder autodefinir su propia identidad.

Esto me lleva a pensar sobre lo que Max Weber (1979) planteaba de que “el hombre de ciencia no puede ser un sujeto de acción”²⁴, comparto su pensamiento en el sentido en que la política no debe ser llevada a las aulas en el campo del desarrollo del conocimiento, pero si debe integrarse en el campo de la acción, ya que el conocimiento obtenido de la ciencia da una autoridad legítima para discutir los problemas en las que se encuentra sumergido un grupo social.

Las ópticas manejadas por los antagonistas de las nacionalidades indígenas amazónicas (subalternadas pero no proletarizadas por su relación con el territorio) acerca de la visión de “territorio”, y la estatal (desde los que detentan el poder blanco - mestizo) me llevan a plantear la cuestión: ¿Qué significado tiene el concepto de territorio para las partes en conflicto?

Cito la noción de territorio para el indígena que integra lo histórico, lo mítico y lo natural, y que da vida al “buen vivir amazónico” la cual puede ser comprendida, según Gonçal Mayos, como “Eusocial -término utilizado por E.O.Wilson- que puede ser traducido como <buen sociabilidad> asociado perfectamente al buen vivir de las culturas amerindias”, y para Mayos, E.O.Wilson lo utiliza como un término “técnico-científico” específico para describir la sociabilidad típica de la humanidad (grupos compactos, de parentesco, con lazos y cultura compartidos, habitualmente con solidaridad y altruismo, pero seguramente por ello también enfrentamientos)²⁵.

El territorio para las comunidades indígenas no es una entidad simplemente material con ríos, árboles y animales, sino un ente vivo que ofrece agua, alimentos, salud, provee conocimiento y energía, da identidad y cultura, autonomía y libertad, donde según Tito Merino (Anexo 1, p 5-6) los recursos ambientales, los ciclos biológicos y los seres humanos interactúan integralmente en un espacio sagrado. Para Lourdes Tibán (Anexo 1, p 25) es el ámbito donde se desarrolla la vida que alberga la cosmivisión propia de cada nacionalidad.

La visión de territorio que maneja el Estado según Lourdes Tibán (Anexo 1, p 25) es un espacio integral que da cavidad a toda una nación sin diferenciación de las nacionalidades que la conforman. Para Tito Merino el territorio (Anexo 1, p 5) según el Estado es un bien económico fuente de riqueza, de carácter y dominio privado destinado al desarrollo productivo que satisfaga las necesidades de sus habitantes. Para Marlon Santi (Anexo 1, p 30) el terri-

²⁴ WEBER, Max. (1979). *El Político y el Científico*. (p, 8). Alianza editorial, Madrid-España.

²⁵ MAYOS, Gonçal. (2016). Filósofo, ensayista y profesor en la Universidad de Barcelona-España. Diálogo mantenido el 25 de julio, sobre la construcción de la Identidad.

torio para el Estado es indivisible, único y se basa en el concepto capitalista de la extracción de los recursos naturales.

La definición para el Estado según la constitución en su artículo 4, el territorio del Ecuador constituye “una unidad geográfica e histórica de dimensiones naturales, sociales y culturales (...) es inalienable, irreductible e inviolable. Nadie atentará contra la unidad territorial ni fomentará la secesión²⁶”

Estos conceptos y las visiones indígenas y del Estado sobre el territorio, las vivencias, lecturas, análisis, discusiones e interacción con los compañeros de clases, la labor como asistente en la disciplina de “Movimientos Sociales” de la Profesora Helciane Araujo, las instrucciones y recomendaciones recibidas tanto de los profesores que en cada una de las materias tuve la oportunidad de absorber, como del jurado de la mesa de calificación y de mi tutora Rosa Acevedo me ayudaron a organizar, estructurar y reorientar el desarrollo de esta investigación, dando lugar al objeto en el que se basa toda la discusión de este trabajo.

En este capítulo se construye el objeto de investigación, usando como herramienta de discurso que legitime su validez la narrativa de la historia personal, dado que existe una inquietud latente en el investigador, la cual es reforzada con los estudios de autores que debaten esta cuestión, las visiones indígenas y del Estado descritas, y los conocimientos aportados por los profesores durante el desarrollo de esta investigación.

²⁶ Constitución Nacional del Ecuador del 2008.

CAPÍTULO II. CONTEXTO TERRITORIAL ECUATORIANO

Todo el País es tan interesante a causa de sus grandes montañas, la fertilidad de su suelo y la inacabable variedad de sus productos, que se hace irresistible el deseo de procurarse un más detallado conocimiento de todo ello. (Alfred Simson).

Con la llegada a Abya Yala²⁷ (América) de los europeos en el año 1492, se generó un encuentro que rompería todos los cánones que hasta entonces habían conformado la historia y marcaría a los pueblos indígenas para siempre, iniciándose un proceso de transformación que no termina hasta la actualidad, caracterizado este por conflictos de carácter territorial, ideológico, político, económico y cultural que han llevado a los pueblos originarios a engendrar frecuentes “sublevaciones” que “a pesar de haber sido forjadoras de su historia, pocas han trascendido en ella” (Foucault, 2013, 861).

Pocos son los hechos y actos realizados por los indígenas que son recordados y han sido puestos en los libros de historia. Por ejemplo se conoce sobre la batalla que llevaron a cabo los dos hermanos Incas Atahualpa del reino de Quito y Huascar del reino del Cuzco por el dominio del territorio que habían heredado de su padre, pero no se conoce mucho sobre el sistema social y manejo político que realizaron para obtener victorias sin derramar sangre, como también los grandes avances en el manejo de la metalurgia e hidráulica.

El espacio territorial hoy conocido como Ecuador se ha desarrollado involucrando diversos actores culturales de origen indígena, hispano-latinos, y afrodescendientes dentro de los periodos demarcados por una historia de interpretación colonial que empieza por el “preincaico, incaico, colonial y republicano”.

Otros son los intereses y luchas de pueblos interactuando en la construcción de una identidad en una nación que avanza y se forja guiada por su afán de superación para lograr el establecimiento de un orden social de carácter intercultural, entendido este en el más puro sentido etimológico, donde nadie sea reprimido por su religión, su nacionalidad, su inclinación sexual y su libertad de pensamiento. Estadio en el cual no se use la política tan solo bajo el concepto mercantilista como medio para conseguir el poder, y el dinero no sea el único factor que defina las clases sociales.

La cronología sobre la historia de la invasión y los desastres producidos en los avances de la colonización son ampliamente conocidos a través de todos los textos escolares que relatan desde la óptica de los que la escribieron, que generalmente fueron los curas en su

²⁷ **Abya Yala** es el nombre original del continente Americano, dado por el pueblo Kuna. Literalmente significa tierra en plena madurez o tierra de sangre vital.

avanzada catequizante. Ellos en su afán de expandir su llamada “verdad religiosa” vinieron sin entender a estos pueblos con principios y valores diferentes avasallándolos mental y físicamente. Por lo que sobre este proceso de la mal llamada civilización y fundación de los asentamientos bajo control español haré tan solo una sucinta reseña, adentrándome con énfasis en el proceso de construcción de la nación a la que me referí en el inicio de este capítulo.

Francisco Pizarro y Diego de Almagro divisaron las costas ecuatorianas en el año 1526 en sus expediciones pertinentes (Ayala, 2008,13). Y en 1531 recorriendo estas costas llegaron a Tumbes en lo que hoy es Perú, región que conformaba el imperio Inca. Se adentraron al centro del poder religioso y social del Tahuantinsuyo, este enorme imperio Inca estaba comprendido desde el río Ancasmayo hasta Maule y Tucumán abarcando 4'000.000 km² que posteriormente comprenderían los países de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

Conquistado el Tahuantinsuyo, Sebastián de Benalcázar ocupó el norte del imperio para garantizar su derecho de invasión, fundó la primera colonia española de nombre Santiago de Quito en Colta en la actual provincia de Chimborazo en 1534²⁸ (Ayala, 2014,13), posteriormente se posesionó de Quito²⁹ capital norte del imperio Inca, logrando la consolidación de la posición española a nombre de la corona gobernada por Pizarro. Para 1535 todo el territorio de Quito desde Loja (hoy capital de la provincia del mismo nombre) hasta la tierra de los indígenas *Quillasingas* (nariz de luna o nariz aguda) al norte de la actual provincia de Carchi que limita con Colombia, estaba minuciosamente explorado, conquistado y con núcleos iniciales de población europea en sierra y costa³⁰.

Posteriormente se enfocaron en la oriental región amazónica al obtener información sobre la abundante existencia de árboles de *Ishpingu*³¹ (Ocotea quixos, exótica especie utilizada ancestralmente por los indígenas para diferentes fines medicinales y rituales), con características bastante similares a la canela de origen asiático muy apreciada en Europa y cuya explotación significaría grandes riquezas en su comercialización. El primero en emprender

²⁸ Como nos cuenta Thoron, desde 1532 los españoles se enfocaron en conquistar los países poblados, particularmente aquellos que tenían edificios ricos en oro y plata y donde la población se dedicaba a la agricultura y a las minas, donde los conquistadores se lanzaron con el pretexto de civilizar y salvar el alma de estos pueblos implementando un régimen terrorista y arbitrario que sin compasión mataron casi hasta el exterminio a los pobladores de este continente. (Thoron, 1983,39)

²⁹ Urbe de la cultura Quito-Caras de la que tomó su nombre.

³⁰ Ayala también lo afirma al decir que, “seguidamente fueron bautizando otras ciudades hispánicas Portoviejo y Guayaquil (1535), Popayán y Cali (1536), Pasto (1539), Loja (1548), Zaruma y Zamora (1550), Cuenca (1557), Baeza (1559), Tena (1560), Riobamba (1575)”.

³¹ Durante la conquista, Atahualpa dio a conocer a los españoles el *Ishpingu*, que venía del oriente. en 1539 Días de Pineda al atravesar el oriente por el río Pastaza denominó al territorio como “País de la Canela” luego de ver por doquier árboles similares a la canela.

esta empresa fue el capitán Gonzalo Días de Pineda, quien entró en contacto con los indígenas a los cuales denominó Quijos. En 1539 intentó ingresar por la vía del río Pastaza (nombre derivado del vocablo de origen Shuar “*Unpastas*” que significa río grande), llegando hasta las faldas del volcán Tungurahua en estribaciones de la selva amazónica, donde estableció un núcleo de avanzada para futuras exploraciones (Reyes y Terán, 1939, 12-13), abriendo la brecha a las ricas regiones de la amazonía con lo que se marcó el inicio del proceso de desterritorialización de esta región.

Gonzalo Pizarro, nombrado por su hermano Francisco como gobernador de la ahora denominada provincia de Quito en 1540, se encargó de explorar, conquistar y colonizar más tierras en búsqueda de riquezas, originando una gran oleada de colonización en el pie de monte amazónico ecuatoriano impulsada por la explotación de aluviones auríferos, y luego por el descubrimiento de las minas de oro del pie de monte meridional.

Pizarro y Francisco de Orrellana en 1541 consiguen llegar a la región del Coca, llamada así por las plantaciones de coca encontradas por los misioneros religiosos, y siguiendo el curso del río del mismo nombre encuentran al río Amazonas, por lo que los textos los mencionan como los “descubridores” de este fantástico afluente, por su cauce alcanzan al océano Atlántico (Reyes & Terán, 1939, 15; Valdonado, 2010,48; Simson, 1993, 50,51).

Con estos procesos de avanzada en función de obtener inmensos réditos económicos, estos hombres catalogados por la historia común como descubridores, evangelizadores, portadores de conocimientos civilizatorios, dejaron tras de sí un sendero de destrucción inmersos en una vorágine de fanatismo religioso, deseos de búsqueda de reconocimiento y riqueza que compensara su pasado.

Con esta expedición la provincia de Quito logra poseer un vasto territorio el cual se cartografió³² en el siglo XVIII por el Padre Fritz³³. Este mapa tenía como centro la gran vía fluvial del río de las Amazonas. El río sigue aproximadamente la línea ecuatorial, que ha sido grabada con trazos muy profundos. Parece que lo más importante de este mapa fueran los ríos y por eso el título que lleva se denomina: El gran río Marañón o Amazonas. Al este, se

³² En este siglo la principal herramienta utilizada por los conquistadores como medio de legitimar su control sobre el territorio invadido frente a otros conquistadores es el mapa.

³³ Como se ha mencionado anteriormente para el siglo XVIII estos territorios amazónicos estaban siendo acaparados por los misioneros distinguiéndose entre ellos el padre Rafael Ferrera, quien bajó del Aguarico al Napo en 1605, el padre Acuña y el autor de este mapa el padre Samuel Fritz en 1686 primero en dibujar el curso del río Napo y el Amazonas, fortaleciendo con su llegada las misiones, como lo narra Osculati “con extrema dulzura y su don de gentes logró dominar en pocos años a las tribus Záparas, Omaguas, Cocamas, y otras (Osculati, 2002.160).

halla el mar llamado por los españoles Mar del Sur y al oeste el Mar del Norte (Deler, Gómez y Portais, 1983,60).



Ilustración 1: Imagen de el mapa de el territorio que habría comprendido al Ecuador en el siglo xviii.
Fuente: obtenida del libro “El manejo del Espacio en el Ecuador” pág. 161.

La ambición de los españoles por el control de esta rica región causó fricción entre los conquistadores suscitando conflictos entre ellos y posteriormente de sus descendientes con la Corona, que ante la frenética y avasalladora desterritorialización efectuada por ellos con la subsecuente inhumana explotación y esclavitud impuesta por los detentores del poder regional, pretendió no permitir que se estableciera el manejo de tipo feudal europeo³⁴, una vez que

³⁴ Este sistema se origina en el otorgamiento de tierras conquistadas y subyugadas para beneficio del rey en la Europa Occidental, dentro de una etapa de la estructuración de las clases sociales, que Lucio Mendieta y Nuñez denomina “domine”, periodo en el cual el rey recompensaba a sus guerreros con territorios como prebenda o premio por la dominación de dichos territorios, naciendo así la propiedad territorial y los grandes capitales con-

se había acabado el efímero espejismo de la explotación aurífera (Deler, Gómez y Portais, 1983, 74,75 y 81; Alaya, 2014,14).

A partir de 1545 se consolidó la organización administrativa religiosa y en 1563 la administración legal y política con la creación de la Real Audiencia de Quito³⁵, adjudicada al virreinato de Lima a petición de los vecinos de la villa de San Francisco de Quito a la Corona (Reyes & Terán, 1939,20). Su primer Presidente fue el licenciado Hernando de Santillán, que se posesionó en 1564.

La Legislación de Indias estableció los conceptos de la “República de Blancos” conformada por los colonos, y la “República de Indios”³⁶ a través de la cual se buscó su concentración en asentamientos indígenas para facilitar su control y “pacificación” - discurso utilizado con el cual se denominaba a la subyugación de los pueblos - en los cuales se mantenía el sistema social y simbólico en el que los jefes o dignidades indígenas aún permanecían investidos de respeto por sí mismos, “símbolo de prestigio” dentro de su cultura, con la misma característica a las que hace alusión Leach (1977) en los sistemas políticos de alta Birmania (Ayala, 2008:20; Leach, 1977:233).

La región que comprende el actual Ecuador se consolidó como abastecedor de textiles y alimentos para las minas de Potosí (Ayala, 2014,16; Deler, Gómez y Portais, 1983 85, 89). El cambio de poder de la monarquía española a favor de los Borbón cambió el sistema de explotación de las colonias americanas implementándose los latifundios, también se implementaron nuevos impuestos lo cual causó inconformidad en los criollos y mestizos que controlaban estas colonias, los que a su vez hicieron recaer esta carga en los indígenas. “*Ante esto y otros abusos que se cometían contra los infelices se suscitaron levantamientos que fueron controlados por la fuerza armada*” (Ayala, 2014, 20). El término infelices es utilizado en las narrativas y crónicas de quienes escribieron la historia, con el cual se aprecia el grado denigrante para referirse a los pueblos oprimidos indígenas.

virtiéndose en terratenientes, lo que acaba por ser la base misma del orden social del Feudalismo. MENDIETA Y NUÑEZ, Lucio. (1980). Las Clases Sociales. Libros de México S.A, México, p. 88-89.

³⁵ Mediante la Cédula Real expedida por el rey Felipe II de España, el 29 de agosto de 1563, indica que los territorios de Quito comprendían: Por el norte hasta el puerto de Buenaventura y tierra adentro lo que es Pasto, Popayán, Cali, Buga, Champachica y Guarchicona (actual República de Colombia); por el sur, hasta el puerto de Paita y tierra adentro hasta Piura, Cajamarca, Chachapoyas, Moyobamba y Motilones; incluyendo Jaén Valladolid, (actual República del Perú) como también Loja, Zamora, Cuenca, La Zarza y Guayaquil y al oriente los pueblos de la Canela y Quijos y lo demás que se descubriese. (Deler, Gómez y Portais, 1983,101)

³⁶ Ley emitida por Felipe II en 1573, para la creación de dos repúblicas. Se dio por motivos de administración territorial y tener el control de los indígenas que vivían esparcidos por todo el territorio, lo que empeoró la situación del “indio” ya que al concentrarse en comunidades altero su modo de vida, quedando expuestos con más facilidad para el uso de mano de obra y pago de impuestos (Osorio,2004).

Los sistemas de apoderamiento y ocupación de las tierras indígenas, en el transcurso de los años fueron mutando de acuerdo a los intereses de los diferentes sectores coloniales (Garcés, 1992). El sistema básico utilizado para el coloniaje se fundamentó en el mantenimiento de los caciques locales como líderes regentes, para mantener así el control de los pueblos, estableciendo de esa manera “el mandato indirecto” (Ayala, 2008).

Estos caciques a su vez fueron controlados por los “encomenderos”, cargo establecido desde 1497 por la Corona española, otorgado a colonos españoles que fueron encomendados para la evangelización, con la cual se estructuró la alienación y control mental, cobro de tributos para la Corona y control de las tierras, y que como retribución a esta “catequización” los indígenas quedaban obligados a prestar servicios al encomendero (Garcés, 1992; Ayala, 2008). Iniciándose de esta manera la reconceptualización de los pueblos indígenas.

Una vez establecido el control militar de los pueblos se instituyeron los “Cabildos”, que eran representantes directos de los intereses particulares y de la Corona española. Estas instituciones asumieron funciones de reparto de las tierras y de la organización de los servicios utilizando los asientos administrativos indígenas con sus estructuras organizativas, conceptos comunitarios y autoridades étnicas, asimiladas a la burocracia para efectos de gobierno y recaudación de impuestos (Ayala, 2008:20), pretendiendo eliminar así la generación de conflictos que pusiesen en riesgo y mayores dificultades en lograr su objetivo a los extraños invasores encargados de hacer la gestión de coloniaje.

Para finales del siglo XVIII los terratenientes y comerciantes habían logrado gran poder económico, pero la política aún seguía siendo manejada por los españoles ante lo cual bajo el discurso de independencia, se sublevaron contra la Corona, los indígenas que habían sido protagonistas de levantamientos para aliviar la carga de su trabajo y tributos, que les habían impuesto las autoridades locales y teniendo conciencia de “que los beneficiarios de la autonomía eran justamente los terratenientes que habían contribuido a la sangrienta represión de esos alzamientos, por ello, los pueblos indios solo excepcionalmente apoyaron las luchas independentistas” (Ayala, 2014, 19).

El interés regional de los latifundistas no había permitido llevar a cabo su proyecto independentista, solo cuando se unieron las ciudades de Guayaquil, Cuenca y Quito lograron tener un avance, el cual se vio consumado por el apoyo de Colombia que estaba al mando del Coronel Simón Bolívar con su visión de formar un gran país.

Logrado su cometido Bolívar adicionó la provincia de Quito a la Nueva Granada y fue nombrado Presidente de la nueva República, pero al seguir con su campaña dejó ésta a cargo de su Vicepresidente Francisco de Paula Santander, pro-indígena que mediante su cargo

promulgó varias leyes que les favorecieron afectando los intereses de los hacendados. Ecuador no había logrado su independencia, ahora formaba parte de la República de la Gran Colombia que antes había sido el virreinato de la Nueva Granada (Ayala, 2014, 24).

Los nuevos gobernantes del país se centraron en las regiones que correspondían a los territorios de sus haciendas, la región norte que comprendía a Quito, centro Riobamba, sur Cuenca y costa Guayaquil, la región oriental no había sido tomada en cuenta por su impenetrable selva y escurridizos indígenas que en ella habitaban, pero estaba controlada por la orden jesuita desde 1616 cuando se formó la diócesis de Maynas, hasta la expulsión de los mismos en el año de 1767 sumergiéndose en un abandono administrativo total que favoreció a los pueblos indígenas (Deler, Gómez y Portais, 146 y Enock 1980, 139).

Este abandono se dio a causa de violentas luchas políticas al interior del país por lo que la cuestión limítrofe quedó relegada a segundo plano, mientras tanto Perú impulsó el desarrollo de empresas caucheras las cuales causaron grandes genocidios contra indígenas de esta región, manteniendo la posesión de casi todo el territorio amazónico lo cual permitió la legitimidad para reclamarlo. Ante esta situación Ecuador pide la intervención de las potencias mediadoras de Estados Unidos, Argentina y Brasil logrando firmar el tratado de 1822 Salomón-Lozano y entran a una negociación en Washington.

Para 1824 la República de la Gran Colombia crea el departamento del Cauca en los territorios de la provincia de Quito, que comprendían las ciudades de Buenaventura, Pasto, Cali, Buga y Popayán.

Los nuevos detentores del poder que eran los hacendados y latifundistas criollos de la Provincia de Quito aún no disponían de un control político que favoreciese a sus intereses comerciales y al usufructo de la fuerza de trabajo, hasta que en 1830 ante la recuperación de su economía que había sido debilitada en años anteriores por la guerra suscitada con España y posteriormente con Perú³⁷, se reúnen en Riobamba para proclamarse como país independiente libre del control administrativo de la Gran Colombia los representantes de las tres principales ciudades Quito, Cuenca y Guayaquil, los “Padres de la Patria” como se hacen llamar le ponen

³⁷ En 1820 se gana la Guerra y se firma un tratado de “Regularización de la guerra” entre la Gran Colombia y España, Posteriormente Perú reclama los territorios amazónicos de la provincia de Quito pero se llega a firmar un acuerdo, el “Tratado de Unión, liga y Confederación Perpetua” en el año de 1822. Para más detalle ver la Memoria Histórica de los Tratados Bilaterales y regionales suscritos por la República del Ecuador de 1830 al 2009, Tomo I. Pero las intenciones del Perú de quedarse con este territorio permanecieron latentes hasta el año de 1942.

de nombre Ecuador³⁸; de esta forma nace una República libre para el manejo del territorio, población indígena y negra a favor de los terratenientes y latifundistas.

Para conseguir la tan anhelada independencia, el Ecuador en el año de 1832 firma un Tratado de paz, amistad y alianza con la naciente República de Colombia el cual es llamado “Tratado celebrado entre la República del Ecuador y la de la Nueva Granada. En nombre de Dios. Autor y Legislador del Universo”. Con la firma de este tratado, el nuevo país pierde 81.290 km² de los territorios de la provincia del Cauca al norte del río Carchi, dándole por límite el río Caquetá (M.R.E.C.R, 136).

En 1941 Perú invade a Ecuador, el cual no se encontraba preparado para tal agresión, y rápidamente “*ocupó las provincias de el Oro, una parte de Loja y todos los territorios de la amazonía que venía reclamando como suyos*” (Enock, 1980,135 y Saltos & Vásquez, 1995, 38).

En 1942 se celebraba en Rio de Janeiro, Brasil, la conferencia para formar un frente en caso de que se llegara a sufrir un ataque por parte de Japón al continente americano. Presente en esta reunión Ecuador amenaza en caso de no ser atendido su reclamo de abandonar la reunión, ante lo cual manifiestan que si esto sucedía Argentina, Brasil Chile y los Estados Unidos que habían ofrecido su mediación y “*por la cual Perú había suspendido su invasión, se retirarían y dejarían en consecuencia al Perú con manos libres para proseguir sus operaciones bélicas*” (Enock,1980,135), por dicha razón no quedó más opción que acceder a las exigencias del país invasor y firmar el Protocolo de Río de Janeiro. Se puede apreciar a continuación la superficie que defendía Ecuador por derecho propio.

³⁸ Cuando los representantes de Quito proponen llamar al nuevo país como Quito encuentran una resistencia de los representantes de Guayaquil y Cuenca por lo que deciden llamar con el nombre que los franceses le habían dado a la línea equinoccial Ecuador.

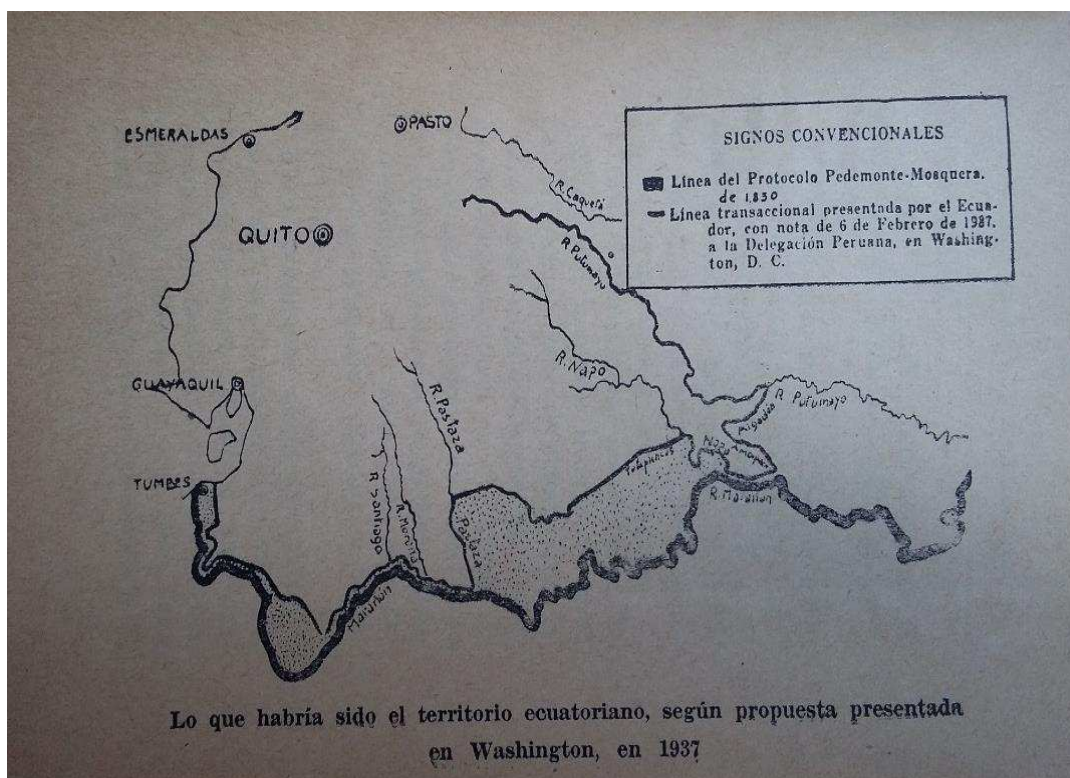


Ilustración 2: Imagen de el Territorio que habría sido el Ecuador y reclamaba en 1941, ante la invasión del Perú.
Fuente: Imagen obtenida del libro "Historia y Geografía del Oriente Ecuatoriano" pág. 7.

Así Ecuador pierde su acceso al río Amazonas limitando al norte con Colombia, al sur y este con Perú y al oeste con el Océano Pacífico y con una superficie de 283.520 km², quedando de esa forma el mapa que conocemos hasta la actualidad.

Es innegable que durante la conquista, colonia e independencia, este país fue objeto de intereses económicos y religiosos gracias a su ubicación geográfica, riqueza minera y forestal, que le llevó a sufrir la desmembración de su espacio territorial por el norte por el vecino país de Colombia y por el este y sur por el Perú.

Aunque posee una superficie minúscula comparado con los vecinos, contiene cuatro regiones muy diferenciadas, insular, costa, sierra y amazonía, según la temperatura del lugar, su topografía y suelo se puede clasificar como bosques secos en zonas áridas al sur de la línea ecuatorial donde la mayor parte de los árboles pierden sus hojas durante el verano o estación seca, bosques húmedos en la zona chocó que cubre al Ecuador desde la línea ecuatorial hacia el norte siendo esta la región más húmeda.

Mientras se escala el nivel climático van apareciendo los bosques húmedos en los declives exteriores de las altas cordilleras desde su base hasta donde termina el bosque, en la parte inferior se distingue una flora tropical y en la cima una flora subtropical. En la parte

oriental se identifican tres pisos desigualmente distribuidos: 1) llanura amazónica de bosque húmedo tropical (menos de 300 m.s.n.m.), 2) zona intermedia de selva alta (600-300 m.s.n.m.) y 3) pie de monte andino oriental (1500.66m.s.n.m) (Silva, 2003, 27) esta zona interandina que ocupa mesetas de característica subandina y tropical fue modificada en el tiempo por la presencia del hombre y por último la región propiamente andina, es decir, los páramos que se extienden desde el límite de la vegetación hasta alcanzar la nieve (Enock, 1980,326).

Estos ecosistemas permitieron que se desarrolle una biodiversidad geográfica, biológica y étnica única en el planeta, en un espacio en el que convergen los andes, la amazonía y el océano pacífico, ocupando el lugar 17 de los países mega diversos del mundo, con una variedad de 20.000 especies de plantas, 1.500 especies de aves, más de 840 especies de reptiles y anfibios y 341 especies de mamíferos (Ministerio de Patrimonio y Cultura del Ecuador, 2008-2010,22).

Según el Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadísticas y Censo del Ecuador (INEC), en el 2010, el Ecuador posee una población que llega a 14.483.499 de las cuales la población auto identificada indígena es de 1.018.176 de personas, lo que representa el 7% del total de la población del Ecuador (revista ANALISIS, 2010,13).

Cifra que puede ser cuestionada ya que la cuantificación de las poblaciones indígenas varía de acuerdo a los parámetros que han sido establecidos en los diferentes censos, siendo tales como “lengua hablada por los entrevistados”, que fue utilizada en los censos de 1950 y 1990, o “lengua hablada por los padres”, o bien “autoidentificación” (autoreconocimiento) que fue utilizada en los censos del 2001 lo cual arroja diferentes cifras significativas comparadas con las planteadas por las organizaciones indígenas, las que según la FEINE alcanza el 30%, la CONAIE 45% y la FENOCIN el 70% si se reconocieran como indígenas³⁹. Por lo que llegar a una cifra que represente una realidad poblacional implicaría una nueva estructuración en los parámetros.

En todo caso según la secretaria ejecutiva del Centro de Estudios para América Latina (CEPAL) Alicia Bárcenas, en su informe presentado a la ONU y recopilado por el Diario “El Universo” el 22 de septiembre del 2014, el crecimiento comparado entre el 2000 y 2010 arrojó un incremento del 43% en la población indígena de América Latina lo que significa un crecimiento anual medio del 4,1%, muy superior al crecimiento total de la población en la

³⁹ Recuperado el 22 de julio del 2016.
<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2009/7015.pdf?view=1>

misma región que llegó al 1,3%; este mayor incremento respecto al de la población total es explicado en su análisis que es debido a un mayor auto-reconocimiento y no a un real crecimiento físico poblacional indígena⁴⁰.

Análisis que se evidencia en forma perceptible en las poblaciones jóvenes indígenas estimuladas en su autoreconocimiento por ayudas económicas de apoyo en la realización de estudios dirigidas a estos grupos específicos otorgadas por las instituciones educativas con base en las leyes aprobadas en la Constitución del 2008.

2.1 Provincia de Pastaza

La provincia de Pastaza está ubicada en la parte central de la cordillera oriental de los Andes entre los 75° 30' y 78° 20' de longitud occidental y 1° 10' y 2° 40' de latitud sur (Silva, 2003, 27) a una altitud aproximada de 950 m.s.n.m; posee una superficie de 29.325 km, limita al norte con la provincia de Napo, al sur con la provincia de Morona Santiago, al este con el Perú y al oeste con la provincia de Tungurahua, los principales sistemas hídricos son el río Pastaza, el Curaray, Bobonaza, Tigre, *Pinducyacu*, *Zapino*, Corrientes, *Ishpingo* y Villano, goza de un clima húmedo tropical, su temperatura oscila entre los 18° y 24°C (Silva, 2003,29).

Esta provincia tiene gran importancia por los recursos forestales, faunísticos, mineros⁴¹ y culturales, donde habitan 7 de las 10 nacionalidades indígenas de la región amazónica, los Huaoranis en la región comprendida entre el Arajuno, Villano y Curaray; Kichwa Canelos y Curaray en los ríos Curaray, Bobonaza, *Pinduc*, Villano, Puyu y Pastaza; Shuar y Achuar en el río Pastaza, Shiwiar en el río Bobonaza y corrientes con frontera con el Perú; Andwas en el río Bobonaza y Zápara en el río Tigre.

Como anteriormente se ha comentado, entre los primeros colonizadores en ingresar a esta provincia fueron las misiones religiosas de los jesuitas en el año de 1671, quienes fundaron la Misión de Canelos en la ribera del río Bobonaza, posteriormente en estas tierras se fueron asentando españoles y colonos de diferentes provincias, especialmente de Tungurahua (Rivera, 1995, 310).

⁴⁰ Recuperado el 22 de julio.

<http://www.eluniverso.com/noticias/2014/09/22/nota/4019821/7-poblacion-ecuador-es-indigena-segun-cepal>.

⁴¹ Los recursos naturales no renovables en esta provincia son el oro que es muy poco explotado y el petróleo que ha sido desde 1972 el principal rubro de ingreso para el Ecuador (Charvet, 2003,29).

En Pastaza es preponderante la nacionalidad Kichwa, cuyo denominación se tomó del nombre de la lengua que fue derivada de la *kechwa* introducida para el intercambio comercial y manejo administrativo de los pueblos integrados dentro de la expansión del imperio Inca. Es preciso resaltar la hipótesis que mantiene Trujillo y Andrade cuando nos dan a conocer que la nacionalidad Kichwa tiene una presencia fuerte en toda la región, por efecto de la integración de los diferentes pueblos a través de la difusión de ese medio lingüístico por las misiones religiosas, quienes fueron los principales introductores de la lengua *Kechwa* en el alto Amazonas en el proceso de expansión de la invasión española, utilizándola como “lengua franca” (Trujillo, 2001, 26-27; Andrade, 2001, 30). El primero de estos dos autores refirió lo siguiente sobre este tema:

La lengua Kichwa se habló en el Ecuador antes de la conquista española, se había constituido en el idioma de intercambio entre las diferentes etnias de la sierra, la costa y la amazonía. Posteriormente a la conquista española, los misioneros jesuitas lo utilizaron como “lingua franca”, muchas etnias fueron paulatinamente perdiendo sus idiomas nativos y se transformaron en grupos amazónicos que tomaron a esta como su lengua oficial, no únicamente para el intercambio comercial o para comunicarse con los civilizados, sino como parte de su cultura (Trujillo, 2001, 26-27).

Dada la dificultad en establecer comunicación con la gran cantidad de idiomas y dialectos que existían en esta zona, las misiones religiosas crearon escuelas en Archidona y Borja, donde los jóvenes y niños de diferentes pueblos eran llevados para el aprendizaje del *Kechwa* con el fin de utilizarles como intérpretes (OPIP, 1992, 3). Esta lengua, al fundirse con los dialectos y otras lenguas existentes fue adquiriendo una nueva configuración a la cual se denominó Kichwa. La fundación de la misión de Canelos fue utilizada para “civilizar” a los “infieles” de esta región (Bilhaut, 2011, 48)

De esta manera se avasallaron los códigos fundamentales de sus culturas que fijan para cada hombre los órdenes empíricos dentro de los cuales se establece su reconocimiento, que se rigen por su propio lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas (Foucault, 2010, 13).

Según Andrade (2001) muchos de los grupos indígenas de la zona, debieron adaptarse a un mundo donde el *Kechwa* era fundamental para sobrevivir ya sea en las misiones o en las grandes haciendas de caucho donde fueron utilizados como esclavos en los años de 1890 a 1920, época en la que se dio intensamente la “Kichwanización”⁴² en un muy corto lapso, pro-

⁴² Según la investigación de Andrade (2001) la “kichwanización” se entiende como la difusión de la cultura y del idioma Kichwa en la región, que se remonta a la época de la colonia con la hacienda, sigue con los matrimonios interétnicos y continuó en el siglo XXI con la política educativa bilingüe Kichwa-español, auspiciada por el Estado.

ceso con el que estos pueblos se fueron impregnando de la representación implícita de este nuevo lenguaje, “representación que gobierna el modo de ser del lenguaje, de los individuos, de la naturaleza y de la necesidad misma” (Foucault, 1968, 225), efecto que decantó en la mutación cultural con la construcción de una nueva identidad, o como Trujillo lo argumentó, se “hicieron”

El complejo cultural de estos grupos, se fundamentó en la lengua Kichwa, como centro de toda la producción simbólica, la que fue sistemáticamente amalgamada hasta formar a los actuales grupos. Bien podemos decir que los Kichwas “no nacen...se hacen”, y es debido a la absorción de otras etnias que muchos grupos minoritarios han sucumbido por su expansión.

Este proceso de mutación cultural con la consecuente construcción de una nueva identidad lleva a la destrucción de la identidad primaria, en la medida en que sus valores intrínsecos se debiliten y permeabilicen a tal grado que dejen de ser reconocidos como propios, y por lo tanto rechazados, dejando de ser transmitidos a las nuevas generaciones; como también pueden llegar a fortalecerse en la medida en que se encuentre un modelo de adaptación que asimilando las normas del lenguaje, de las formas de comunicación y valores de aceptación, bien sean técnicas, culturales o científicas, se encuentre la mecánica de intercambio de conocimientos que reditúen los valores esenciales de la cultura primaria.

2.2 Modos de Resistencia

Si tomamos como referencia la historia y los argumentos de los autores anteriores, los indígenas Kichwas que conocemos en el contemporáneo percatándose de la conveniencia estratégica de asimilar el lenguaje impuesto por el dominador, transformaron los códigos propios de comunicación, a partir de ese momento adoptan la lengua del dominante como medio de interacción en su mundo.

Las formas de resistencia adoptadas fueron en algunos casos pacíficas como lo muestra José Juncosa “*los indios por añadidura aterrorizados por las pestes de viruelas optaron por dos mecanismos de defensa: la resistencia pasiva, mediante la huida al monte, o la alianza ocasional con comerciantes y autoridades civiles*”⁴³ (Simson, 1993, 10). Se puede establecer que estas prácticas adoptadas, que se traducen como “resistencia”, se dieron mediante el

⁴³ Villavicencio, una autoridad civil del alto Napo confiesa que “*los indios obedecían a los curas más que a él mismo, aunque agrega que estos mensajeros de paz los tratan usualmente con mucha dureza y los azotan con crueldad por las causas más insignificantes*” (Simson, 1993,55).

aprendizaje de la lengua del colonizador para su beneficio, lo cual produjo como efecto la extinción de la mayoría de las lenguas nativas.

También el colonizador adopta como estrategia de resistencia, el no dominar la lengua del colonizado, lo cual hace sentir su superioridad, no solo imponiéndose sobre el territorio sino también sobre los sistemas culturales como el lenguaje, religión y costumbres, lo cual suscitó que estos pueblos vayan resignificando su identidad de acuerdo al espacio donde se fue desarrollando su vida.

Estos mecanismos de defensa ya se venían usando antes de la llegada de los españoles, iniciando el proceso de transculturización mediante la integración de pueblos a través de matrimonios inter-étnicos y alianzas para contrarrestar la destrucción causada por las guerras inter-étnicas (OPIP, 1992,3). Esta estrategia fue adoptada tanto en este caso como en la colonia para su supervivencia.

En el presente, ésta práctica continua siendo utilizada como estrategia para defender los derechos territoriales ancestrales de agua y derecho colectivos, aunando fuerzas tanto física como cognitivamente a través de la educación adquirida, desarrollando articulaciones con las universidades para utilizar las herramientas de los “mestizos” para poder efectuar la defensa en los mismos términos y condiciones que los agresores, incluso de carácter legal basada en los logros constitucionales, con los que se pueda llegar a obtener el espacio de discusión y los estadios donde sean ventiladas y tenidas en cuenta las demandas por abuso, intromisión y desterritorialización que aun persisten en el medio, en los Ayllus (familias), comunidades y nacionalidades constitutivas de las organizaciones sociales.

Prácticas que en la medida en que los conocimientos en diferentes áreas de carácter técnico, legales y científicos que las condiciones actuales exigen para tener un discurso en la defensa y proyección en el mismo nivel y estadio del campo intelectual prevaleciente en el medio como lo comenta Tito Merino Gayas en los “Diálogos con Líderes Indígenas” en el Anexo 1:

nos obliga a aplicar otros métodos, otras técnicas como son las técnicas del estudio, la investigación, para conocer las causas y los efectos o los problemas que pueden causar en nuestros territorios cuando hay esta presión de la población, o cuando hay la presión del mercado, porque hay mucha gente ya empobrecida por la tala de los bosques y la desaparición de muchos recursos, entonces la gente empieza a echar mano a los pocos animales para vender en el mercado y tratar de estudiar para que de esta manera un joven pueda llegar a tener un título y posteriormente un empleo, y así sostener a su familia (...) sin embargo últimamente las comunidades indígenas fortalecidas en organizaciones, queremos articularnos con las universidades para poder utilizar las mismas herramientas de los mestizos, y de esta manera poder comunicarnos mejor, una cosa es el lenguaje o la lingüística verbal y otra cosa es el lenguaje técnico y científico para entendernos mejor. Hay muchas cosas que la ciencia supone que la sabiduría ancestral, la sabiduría de los pueblos y nacionalidades indígenas pueden tener como respuesta a muchas preguntas científicas, pero como

no utilizamos las metodologías y técnicas establecidas por la ciencia para validar una verdad, una investigación como un resultado científico, entonces no podemos posicionar en la comunidad científica nuestros conocimientos. Por eso también necesitamos conocer esa tecnología, esa ciencia, métodos para poder ir incluyendo, insertando estos conocimientos y saberes en la ciencia, y pensamos que unidos y cooperados o fusionados, o articuladas la ciencia y los saberes ancestrales se pueden fortalecer y encontrar algunas respuestas más válidas que cuando se haga solamente con la ciencia o se haga solamente con los saberes ancestrales. Unidos estos dos conocimientos nos pueden permitir avanzar mucho mejor. (Merino, Anexo 1, p. 6-7).

Se puede entender del planteamiento anterior de Tito Merino que la proyección de los indígenas no es encasillarse en un modelo de resistencia cerrado, sino por el contrario se pretende complementar las bases del conocimiento ancestral con los cánones científicos y técnicos del mundo actual que legitime su validez y veracidad dentro del contexto del conocimiento universal, generando así un nuevo modelo de resistencia.

En este capítulo se usa la historicidad para mostrar como se fue construyendo el espacio nacional dominado de acuerdo a los intereses de los detentores del poder para lo cual usaron sistemas de cartografía para legitimar su posesión desconociendo la visión de territorio de los pueblos indígenas. Ante este atropello los pueblos indígenas fueron construyendo formas de resistencia que les permitiesen pervivir dentro de este nuevo sistema cultural y nacional, mutando a través del tiempo los sistemas de resistencia, hasta alcanzar hoy en día que los sistemas de resistencia como afirma Tito Merino “*fusionen la educación occidental con la ancestral, para crear un estadio legítimo de discusión académica*”.

CAPÍTULO III. LEGISLACIÓN TERRITORIAL Y MOVILIZACIONES INDÍGENAS EN ECUADOR

El territorio se va disminuyendo, entonces la vida de los *Ayllus* se va debilitando, por eso nosotros siempre hemos luchado para que el territorio sea amplio y grande, el territorio no es un bien económico, no es un espacio que nosotros podemos adquirir como un bien privado y luego tratar de comercializarlo, pensando en producir ganancia o riqueza. (Tito Merino).

La lenta y no pocas veces violenta incorporación de los pueblos indígenas en Ecuador como sujetos dentro del Estado-nación, ha estado determinada por la continuidad de mecanismos y estructuras de subyugación coloniales, muchas de las cuales siguen operando inclusive en la actualidad⁴⁴.

En la medida en que se fue expandiendo la colonización de las tierras, denominadas salvajes, baldías y carentes de dueño, sus pueblos originarios paulatinamente fueron perdiendo el espacio que habitualmente les ofrecía todos los medios tradicionales para su sustento. De esa manera, ellos quedaron confinados entre linderos que demarcaban los territorios que ahora tomaban un carácter desconocido hasta entonces, al haberse conferido la propiedad con todos los derechos sobre ellos, permitiendo su libre explotación tanto de las riquezas naturales que albergaban como de quienes los habitaban a favor de un nuevo personaje que ostentaba el poder absoluto sobre estas posesiones posteriormente denominadas “haciendas”, baluartes de la colonización a través del dominio cultural de los pueblos indígenas.

En efecto, escribe Tuaza (2014) “*el 80% de las tierras cultivables estaban en manos de la iglesia Católica, la Asistencia Pública y veinte familias aristocráticas de Riobamba⁴⁵ que monopolizaban las tierras, disponían de mano de obra abundante y gratuita, y organizaban el funcionamiento de los predios alrededor de una estructura altamente jerárquica y piramidal del poder*”⁴⁶.

Los propietarios, al tener la absoluta potestad de manejo, administración, usufructo y gobierno de estos vastos territorios, establecieron sus propios sistemas de trabajo en forma totalmente autocrática, asignando horarios de trabajo fuera de toda concepción humana, defi-

⁴⁴ ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Mateo. (2014). Territorios en Disputa: Despojo Capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina. (p 109). Bajo tierra ediciones, México.

⁴⁵ TUAZA, Luis. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación. (Sylva 1986 por Tuaza).Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador.

⁴⁶ TUAZA, Luis. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación. (p 119).Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador.

nieron sus propios métodos de control, arbitraje de problemas internos, administraban justicia y aplicaban castigos.

La hacienda fue según Kaltmeier un *“sistema de poder (...) con alto grado de autonomía respecto a las leyes e instituciones del Estado, sometida a la voluntad soberana del hacendado y administrada por arrendatarios que ejercían a menudo una autoridad despótica”*⁴⁷. La función que cumplieron estas, no fue tan solo basada en el concepto económico de obtención de beneficios para los hacendados por efecto de la mera explotación agrícola, sino que se convirtió en un sistema de administración de los pueblos indígenas, *“era un espacio de administración de la población indígena”*⁴⁸ un *“pequeño estado al interior de un gran Estado”* (Tuaza, 2014,119).

3.1 Desterritorialización a través de la legislación

En 1601 fue expedida una Cédula Real en la cual se permitía a los “indios concertar libremente” su trabajo por semanas o por días. Con base en ella, los terratenientes de la sierra, denominados “hacendados”, desarrollaron un sistema de “concertaje” para retener la fuerza de trabajo, que paulatinamente fue aplicado a los “indios” desposeídos de sus tierras, estableciendo relaciones prácticamente vitalicias que terminaron por envolver a toda su familia en faenas agrícolas o en servicios domésticos en las haciendas. (Ayala, 2014:26; Pérez, 2015:107).

El sistema hacendatario creó un fuerte impacto dentro de la poblaciones indígenas de la sierra, como de la amazonía, donde este tipo de colonización generó grandes destrozos en el ecosistema y sus pobladores que tuvieron que soportar los más terribles vejámenes de esclavitud en las grandes haciendas agrícolas, textiles y explotadoras del caucho⁴⁹, llegando a incidir a través de la descomunal aplicación del poder en el imaginario indígena, con lo que se logró la subyugación de estos pueblos.

Los abusos que se venían cometiendo con los indígenas, quienes hasta la llegada de los conquistadores, habían sido dueños de la tierra y su libertad, ahora eran considerados junto con las mismas como objetos de libre disposición, para ser utilizados como fuerza de trabajo,

⁴⁷ TUAZA, Luis. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación. (Kaltmeier, 2007: 73, citado por Tuaza, 2014:119). Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador.

⁴⁸ TUAZA, Luis. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación. (Guerrero, 2010, citado por Tuaza, 2014:119). Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador.

⁴⁹ Me parece importante citar el libro de Mario Vargas Llosa “El Sueño del Celta, 2010”, libro que toca el tema de las grandes haciendas caucheras en la amazonía.

explotándoles bajo los sistemas hacendatarios con la creación de la República, al quedar los criollos con el poder. (Jaramillo, 1983:133-140).

La actividad de extracción del caucho se inició en la región de las islas próximas de Belén-Brasil alrededor de 1850, y se extendió por las tierras con abundancia de este especie a lo largo de todos los grandes ríos de la cuenca del río Amazonas, comenzando su auge cuando su demanda y valor aumentaron en el mercado internacional, motivando a los extractores a dirigirse hacia los ríos de la alta amazonía en Brasil (Xíngu, Tapajós, Madeira, Jurua, Purus), Bolivia, Perú, Colombia y Ecuador, atraídos por el mito de la amazonía como región para todas las iniciativas y oportunidades de enriquecimiento rápido y fácil de quienes quisieran invertir y producir en ella.

La explotación del “*cauchu*” (nombre indígena) en la alta amazonía en los territorios que compartían Perú, Ecuador y Colombia se desarrolla con la implementación de la Casa Arana a fines del siglo XIX e inicios del XX, propiedad del empresario cauchero y congresista peruano Julio César Arana del Águila que instala su base en Iquitos, Perú; expandiendo su colonización sobre el margen septentrional del Amazonas. Su imperio llegó a abarcar los ríos Putumayu, Caquetá y Caraparaná, lo cual trae consigo un patrón generalizado de explotación feroz de los indígenas amazónicos en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela.

Para la concentración de mano de obra indígena la casa Arana implementa un sistema denominado “endeude”, que consistía en la entrega de insumos como la comida, la ropa y la pólvora necesarias para la subsistencia en la selva, junto con sus herramientas de trabajo, y las trocaba por volúmenes significativos de producto establecidos arbitrariamente, que con un esfuerzo sobre humano que no permitía descanso no era suficiente para alcanzar a cubrir la deuda, con lo cual el indígena queda atado de por vida al sistema de “endeude”. Y a los indígenas que se resistían a someterse a las demandas de los caucheros los exterminaban sin compasión como lo muestra Uribe (2010) “ *fueron quemados trescientos Uitotos en su maloca, a inicios del siglo XX por orden del colombiano Rafael Larrañaga, entonces asociado con los hombres de Arana. Con esta masacre, queda exterminado el Clan Rïenizai de los Uitoto*”⁵⁰. Los crímenes de lesa humanidad cometidos contra los “indios amazónicos”, son bien descritas por Vargas Llosa⁵¹.

⁵⁰ URIBE, Tomás. (2010). Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales y expoliación indígena en Amazonía. (p, 5). Mem.soc / Bogotá-Colombia, issn 0122-5197, 17 (34): 34-48 / enero-julio 2013. Fuente <http://www.scielo.org.co/pdf/meso/v17n34/v17n34a03.pdf>.

⁵¹ VARGAS Llosa, Mario. (2011). El sueño del celta. (p, 202-251). Santilla. S.A, Lima-Perú.

La selva del alto amazonas que abarca el territorio de Colombia y Ecuador queda desolada, ya que la casa Arana en sociedad con otras empresas desplaza a la población indígena sobreviviente hacia el Perú, dejando prácticamente vacío el gran territorio localizado en el actual departamento colombiano del Amazonas⁵². Los indígenas de la selva del alto amazonas volverán a respirar un aire de ilusoria libertad con el cierre de la casa Arana en la década de los treinta.

Este proceso de explotación cauchera sucedió contemporáneamente con el desarrollo legislativo efectuado por el gobierno central de Ecuador expuesto a continuación.

En 1857 el gobierno del Ecuador, delegó la “administración de la población indígena al ámbito de lo privado”⁵³. El manejo de símbolos de prestigio dentro de los colonizados se efectuaba a través de prebendas que se otorgaban a quienes se subordinaban a su mandato.

Siendo Presidente de la República el General Eloy Alfaro se otorgan de acuerdo a la **Ley de Beneficencia** terrenos “incultos y carentes de nombres propios” como se denominaban a los llamados terrenos baldíos según la ley del 7 de diciembre de 1875 a personas que reclamaban su posesión en la amazonía tal como se establece en el Registro Oficial 789 del 19 de octubre de 1908⁵⁴.

En el marco de la revolución liberal iniciada en 1895, el Estado buscó convertirse en una suerte de benefactor y protector de los indígenas, como consecuencia del enfrentamiento entre los terratenientes y el clero de la serranía con la naciente burguesía agroexportadora, industrial y bancaria de la costa. Elaborando un discurso sobre la “desgraciada raza indígena”, aquellas estructuras de servidumbre condensadas en torno a la Hacienda Huasipunguera⁵⁵ se articularon con el Estado liberal, implantando un sistema de “administración étnica” que incluyó formas ventrílocuas de interpelación con los indígenas⁵⁶.

En agosto 31 de 1937 estando Federico Páez, líder militar que contaba con una gran representación de la clase media, como encargado del mando supremo de la República del Ecuador se crea la **Ley de Organización y Régimen de las Comunas**, en la cual se insertan

⁵² URIBE, Tomás. (2010). Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales y expoliación indígena en Amazonía. (p. 8). Mem.soc / Bogotá-Colombia, issn 0122-5197, 17 (34): 34-48 / enero-julio 2013.

⁵³ TUAZA, Luis. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación. (Guerrero, 2000, citado por Tuaza, 2014:119). Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador.

⁵⁴ Revisar la LEY DE BENEFICIENCIA de 1908, facilitado por la biblioteca de la Asamblea Nacional del Ecuador.

⁵⁵ En 1934 aflora la corriente indigenista dentro de la literatura ecuatoriana, cuando Jorge Icaza denuncia los vejámenes sufridos por los indígenas dentro del sistema hacendatario mediante su obra titulada Huasipungo.

⁵⁶ ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Mateo. (2014). Territorios en Disputa: Despojo Capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina. Bajo tierra ediciones, Mexico. P. 110

los caseríos, anejos, barrios, comunidades, parcialidades, y todo centro poblado que no tenga categoría de parroquia dentro del concepto de “comuna”. De esta manera se agrupa a los indígenas para ejercer el control sobre ellos, utilizando erróneamente el concepto del *Ayllu* indígena para la implementación de la “comuna”, la que fue utilizada para aplicar el concepto de que solo los grupos organizados podían poseer tierras (mismo principio que fue utilizado por Felipe II en 1553) quedando establecido este concepto de comuna dentro del régimen jurídico con derecho y obligaciones propios para su desenvolvimiento, con representación legal y administrativa, lo cual produjo cambios sustanciales en la conformación económica, social y cultural indígena.

Las comunas pasan a depender del Ministerio de Previsión Social, sujetas a la jurisdicción de la parroquia urbana o rural dentro de cuya circunscripción territorial se halle, (de acuerdo a los Art. 1-4). El artículo 6 reza: “*Los habitantes de las comunas podrán poseer bienes colectivos como, tierras de labranza y pastoreo, industrias, acequias de agua para fines industriales y de irrigación, herramientas, semovientes y establecimientos educacionales.*”⁵⁷.

Esta ley mediante la implementación de la comuna, estableció derechos para las comunidades que se conformasen dentro de la visión del Estado, legitimando sus acciones en la obtención de reivindicaciones sobre los bienes naturales, sobre todo el agua y la tierra.

Pedro Saad (1960) escribió sobre la concentración de la tierra, que en el Censo Agropecuario de 1954, que 241 propiedades en el Ecuador, mayores de 2.500 hectáreas cada una, tienen en total 1.600.000 hectáreas, o sea tanta tierra como 329.000 pequeñas y medias propiedades. Hay que comparar: en un platillo de la balanza 241 propiedades, y en el otro 329.000 propiedades⁵⁸.

Ya para la década de los 60, el origen de las grandes y pequeños capitales producto del comercio que se basaba principalmente en la importación de alimentos y bienes de consumo para las clases emergentes que demandaban en un mayor volumen estos productos, y la facilidad que tenían las personas pudientes, propietarias de dichos capitales, para acceder a la adquisición de terrenos incultos y sin nombre propio y su correspondiente legalización laxa que normaba la base jurídica existente, al mismo tiempo que fortaleció la expansión sobre grandes extensiones de tierras de los latifundios (Ayala:2014:41), amplió la frontera agrícola

⁵⁷ Revisar el Registro Oficial N. 568 de la Ley de Organización de Comunas del Ecuador del 5 de agosto de 1937.

⁵⁸ SAAD, Pedro. Pronunciado: Ante el VII Congreso de la Federación Provincial de Trabajadores del Guayas, en Guayaquil – Ecuador, el 30 de septiembre de 1960. Versión digital: Juan Fajardo, para el Marxists Internet Archive. Edición: Marxists Internet Archive, enero de 2010.

y por lo tanto generó un mayor desplazamiento de los pueblos indígenas con la consecuente pérdida de sus territorios ancestrales.

La ineficiencia en la explotación agraria en los latifundios de las regiones de la sierra y de la costa, cuyos propietarios al trabajarles con mano de obra de bajo costo por medio de la utilización de las modalidades de Huasipungo⁵⁹, Mitas⁶⁰ y Concertaje y una baja inversión en tecnología y utilización de métodos más eficientes que hubiesen permitido siembras intensivas; para obtener mayor rentabilidad de sus propiedades, iniciaron un devastador sistema de siembra extensiva, con la consecuente tala de bosques, lo que provocó el empobrecimiento de la capa vegetal, llevando al erosiónamiento de los suelos, situación que fue llevando a los grupos indígenas marginados por los terratenientes a un sentimiento de impotencia y descontento⁶¹.

Conjuntamente con lo anterior, debido a los bajos salarios y abusivos manejos de la mano de obra, se dio lugar a un masivo éxodo del campo a las ciudades generando anillos de miseria alrededor de ellas, los que con más ímpetu crecieron en las ciudades de la costa, trayendo consigo todos los problemas de orden social inherentes.

Durante la Administración de la Junta Militar de Gobierno de ese entonces conformada por su jefe, el Contralmirante Ramón Castro Jijón, General Marcos Gándara Enríquez, General Luis Cabrera Sevilla y el General Guillermo Freire Posso se pretendía reformar la estructura de tenencia de la tierra heredada desde la colonia, eliminando la explotación agrícola precarista a través de la **Ley de Reforma Agraria y de Colonización de 1964**. (P. 3. Numeral 3 de la misma ley).

Con la promulgación de esta ley se elimina el sistema de trabajo denominado Huasipungo, la *Yanapa* (ayuda), y el Arrimado, como la establece el artículo 5° de dicha ley, y define los mecanismos para que quienes trabajaron bajo estos sistemas queden con la pertenencia de los terrenos asignados por los terratenientes para su subsistencia (Registro Oficial, N 297).

Para reducir, o por lo menos no incrementar los movimientos migratorios hacia las ciudades⁶² y en su defecto orientar estas corrientes poblacionales hacia el agro, con énfasis en

⁵⁹ Huasipungo: Porción de tierra que el amo entregaba al indio para sus propios trabajos agrícolas o de pastoreo a cambio del trabajo que este realizaba en beneficio del terrateniente (Ehrenreich, 1991:41).

⁶⁰ Cuotas laborales que debía cumplir la población nativa tributaria que asignaba el corregidor para el servicio del encomendero o hacendado (Ehrenreich, 1991:39).

⁶¹ EHRENREICH, Jeffrey. (1991). Antropología Política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas Indígenas. Editorial: Abya-Yala. Quito. P. 39.40.

⁶² Los hacendados debían de compensar los años de trabajo realizados por los indígenas campesinos de la Sierra, con porción de tierras, y teniendo conocimiento de esta, los patronos empezaron a liberar a los trabajadores antes

la amazonía, en las áreas denominadas “*baldías o incultas y sin nombre propio*”, en el ítem F), del artículo 6°, de la Reforma Agraria de 1964 reza: “*estimular y orientar los movimientos migratorios internos con miras a lograr una más adecuada distribución de la población*”, ampliando la frontera agrícola para crear nuevas posibilidades de producción agraria (Registro Oficial N: 297, P.3, numeral 4).

Para estimular, orientar y manejar el ordenamiento y legalización de estos movimientos migratorios, se crea el Departamento de Colonización, para la redistribución de tierras, dentro del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), creado también por esta misma ley, como lo indican los artículos 16, 24 y 35.

Si bien la política - a ejemplo de la Reforma Agraria - adoptada para resarcir el daño causado desde la conquista y colonia a los pueblos tradicionales y atenuar el cinturón de miseria que se estaba acumulando en las grandes ciudades, tenía como objetivo mejorar la calidad de vida de los grupos sociales oprimidos hasta el momento por los sectores que detentaban el poder económico y político, no tuvo en cuenta esta ley la repercusión que tendría sobre los pueblos indígenas de la amazonía por la expansión de las fronteras agrícolas afectando su entorno, minimizando así el territorio ancestral por la introducción de sistemas de producción agropecuario, explotación maderera y extracción de recursos no renovables, sin ningún control medio ambiental, sobre áreas ancestrales declaradas baldías o incultas sin nombre propio, lo que permitió la legalización de estas en forma inmediata a nombre de colonos y entes jurídicos nacionales y extranjeros, ocasionando en consecuencia los desplazamientos de pueblos indígenas a zonas más distantes, abandonando así sus tierras ancestrales originales. (Registro Oficial N: 297, P.4, numeral 5).

En la Reforma Agraria de 1964, en su Artículo 50⁶³, esta ley plantea la adjudicación de estas tierras que siendo poseídas aun sean ocupadas por pueblos tradicionales, pero limita esta adjudicación a tierras que sean del Estado, es decir que, todas las tierras que hayan sido usurpadas y asignadas a otras personas privadas o jurídicas ya no serán susceptibles de reversión a sus legítimos poseedores ancestrales, además desconoce cualquier asignación anterior que por medios diferentes se hubiese realizado.

de la entrada en vigor de la ley. Estos indígenas al encontrarse sin un lugar donde vivir, sin tierra donde cultivar sus mínimos productos para el consumo y supuesta protección de sus patronos, empezaron a migrar a las grandes ciudades y congregarse a las afueras donde empezaron a formar los anillos de miseria, ya que no disponían de servicios básicos.

⁶³ En su Capítulo IV.- De la Transferencia de las Tierras del IERAC”, “*La Adjudicación de Tierras a Grupos Indígenas de asentamiento tradicional en cada zona, que las tengan en posesión y las trabajen directamente, se hará en forma gratuita y directa a su favor, cuando dichas tierras sean del Estado (...) El IERAC adjudicará las tierras a favor de dichos grupos o sus integrantes respetando los asentamientos existentes*”.

En el Artículo 63⁶⁴, elimina la autonomía en el uso de los recursos naturales de los pueblos ancestrales alienándoles por la imposición de métodos y conceptos extraños a su cultura y constriéndoles al concepto de ‘reservas’ impuesto arbitrariamente.

Al no existir una delimitación de los territorios ancestrales de los pueblos indígenas previa a la colonización, y dado que por su efecto, estos grupos para pervivir dentro de su cosmovisión reiteradamente se veían obligados a abandonar sus asentamientos, sufrían en cada desplazamiento un empobrecimiento cultural, ampliando de esta manera la frontera de tierras consideradas baldías.

Esta ley de reforma agraria, aunque en su concepción fue positiva dado que consideró la adjudicación de territorios dentro tierras consideradas pertenecientes al Estado donde existiesen asentamientos indígenas que presentasen documentación y adelantaran los trámites respectivos ante las instituciones pertinentes, cuando fue aplicada de una manera autoritaria e impositiva atropelló a otros grupos indígenas que no estaban tomados en cuenta en nuestro país y no tenían las condiciones adecuadas para adelantar los tramites referentes a su adjudicación; fue el caso de los pueblos ancestrales indígenas de la amazonía, quienes sufrieron la expropiación de sus territorios por la misma ley que pretendía protegerlos.

Como consecuencia, el campesino que poseía la tierra, pero no los medios para su producción para satisfacer la demanda de los productos, retornó al sistema de explotación expansiva implementado en las haciendas de la sierra y la costa y no la utilización intensiva de la tierra, ampliando así aún más las fronteras agrícolas apoyados por las leyes emitidas por el Estado que desconocían los derechos de los pueblos indígenas que habitaban esas tierras. (Art. 35 ley de Reforma Agraria y Colonización).

En el año de 1970 para optimizar el manejo de la administración territorial de los asuntos de la Reforma Agraria, se decretó la división del país en 5 regiones, cubriéndolo en todo su extensión de occidente a oriente⁶⁵.

En esta división no se toma en cuenta a la amazonía⁶⁶, porque en esa época estos territorios considerados “baldíos y carentes de nombre propio”, no poseían asentamientos colo-

⁶⁴ Título IV.- De la Colonización, Artículo 63.- *El IERAC reglamentará el uso de las tierras destinadas a Reservas Indígenas y de los terrenos comunales como los llamados legua o ejido (Terreno comunal a las afueras de una población que se destina a servicios comunes, como eram o pastos de ganado); siendo tales terrenos inalienables y solo para la explotación de leña y pastoreo.*

De no existir comunidades indígenas el manejo de las tierras comunales y de sus recursos naturales se hará de acuerdo con las regulaciones que dicte el IERAC.

⁶⁵ Ley de tierras baldías 1970. Artículo.11 de la Ley N° 255 CLP.

⁶⁶ El Estado vuelve su interés por este espacio territorial a partir del año 1941, cuando surge la guerra con el vecino país del Perú, conflicto que obligó a establecer una estrategia de sentimiento nacionalista. Luego por el

nos que justificase inversión de sistemas de comunicación hacia el interior de la selva. Por lo cual las sedes del IERAC se implantan en las ciudades de la sierra, con lo cual se dificulta el proceso para que los pueblos ancestrales pudiesen demostrar que esas tierras eran habitadas por ellos, favoreciendo a los colonos para apoderarse de las mismas, como lo establece el artículo 1 y 2 de la ley de tierras baldías emitida en este año⁶⁷.

Amazonía que despierta interés a raíz de las exportaciones de crudo que se inician en 1972, lo que hace cambiar el esquema de extractivismo agrario por este efecto. A raíz del incremento acelerado en el precio del crudo por el conflicto entre Arabia e Israel, el Ecuador se ve beneficiado por una década de bonanza económica, que despierta el auge del extractivismo petrolero y su consecuente afectación de la amazonía norte por la expansiva perforación de pozos sin control sobre el deterioro de los territorios ancestrales sin la existencia de ninguna norma de respeto por ellos ni del equilibrio ecológico necesario para su pervivencia.

En los territorios amazónicos, la extracción petrolera de multinacionales como Texaco, produjo un gravísimo desastre ambiental, la sistemática violación de los derechos de la población indígena e inclusive el genocidio, acontecido con la desaparición de los pueblos de Teetete y Sansahuari (Acosta y Martínez, 2014,113).

A raíz de la ineffectividad de la anterior reforma agraria en el mandato del presidente Guillermo Rodríguez Lara, se dicta la **Ley de Reforma Agraria de 1973**, la cual no buscó una transformación estructural de la sociedad, de la economía o del agro mismo, sino que se propició este proceso con el fin de modernizar el aparato productivo a través de una estrategia de industrialización para efectuar la sustitución de importaciones⁶⁸, conllevando a un proceso de modernización del capitalismo que afectó la tenencia de la tierra para ampliar los mercados, obteniendo más mano de obra a menor costo por la reducción de los salarios con el fin de impulsar la industrialización.

Esta nueva reforma impulsó la terminación del esquema de trabajo de las haciendas, propiciando que los terratenientes conformaran el círculo de industriales, comerciantes y banqueros, manteniendo la misma estructura oligárquica. A su vez permitió a los colonos seguir ampliando sus fronteras agrícolas, presionando aún más la situación de los pueblos ancestrales que no había mejorado, imponiendo con más fuerza las expropiaciones y desconociendo el título natural que ellos poseían.

petróleo que poseía bajo el suelo, lo cual motivó el ingreso de más colonos a esta región occidental del Ecuador (Caballero, 2014:33).

⁶⁷ Ley de tierras baldías 1970. Artículo.11 de la Ley N° 255 CLP.

⁶⁸ ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Mateo. (2014). Territorios en Disputa: Despojo Capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina. Bajo tierra ediciones, Mexico, p. 112.

Esta ley no considera la eventual pertenecía de los pueblos indígenas sobre los territorios, que pudiesen ser expropiados por carencia de títulos legales de propiedad de dichos pueblos, comunidades o familias con permanencia ancestral sobre los mismos (Registro Oficial, N.410).

Los artículos 80 y 81 respectivamente establecen que se debe “*presentar títulos legales de propiedad y que si estos no existen o se desconoce la identidad o residencia de los propietarios o presuntos propietarios, se publicarán estas circunstancias [...] en el periódico de mayor circulación en el cantón donde está ubicado el predio o, de no haberlo en uno de los del cantón o provincia cuya cabecera o capital estuviese más cercana. Además se fijarán carteles en los parajes más frecuentados del lugar [...] al no efectuarse la presentación de los títulos, el posible propietario tendrá ocho días para comparecer ante el Comité Regional de Apelaciones*”. (Registro Oficial - octubre 15 – 1973: 9)

El demostrar o apelar estas condiciones que exigían las autoridades agrarias era imposible para el indígena, pues debemos considerar varias situaciones que se daban en su contra; la primera el analfabetismo, los indígenas no sabían leer o interpretar el *lenguaje*⁶⁹ y lo que ello significaba para el colono; la segunda, aunque pudiesen argumentar su pertenecía, no podían trasladarse a una ciudad lejana donde funcionaban la sedes del IERAC como lo indica la **Ley de Tierras Baldías** en su artículo 1. Ante estas dificultades, el indígena era obligado a abandonar su vivienda y cultivos para migrar a zonas más lejanas, facilitando la expansión agrícola.

El Estado ecuatoriano con el decreto 1162 (pág. 14 del Registro Oficial octubre 15 de 1973) facultó la libre apertura a las compañías petroleras para la exploración y explotación en los territorios amazónicos durante la década de los 70, junto a ello se desarrollaron las actividades agroindustriales como el cultivo de palma africana lo que implicó una tala significativa de selva virgen que generó una expansión agrícola del 3.4%⁷⁰.

Todo este proceso de expansión de las fronteras agrícolas y mineras lleva a los movimientos indígenas a efectuar la marcha reivindicatoria de 1992, promovida por las organi-

⁶⁹ FOUCAULT (2010) dice que el lenguaje está dado por órdenes empíricos que permite transmitir e interactuar con otros sujetos que conforman su comunidad, este lenguaje permite la comunicación dentro del grupo, pero dentro de ese grupo cada individuo tiene una interpretación diferente de las cosas, Foucault lo llama “*código fundamental de una cultura*”. Esta interpretación del lenguaje aprendido empíricamente, significó un obstáculo en la comunicación entre indígenas y colonizadores, como también sobre el valor de las cosas materiales. P. 13

⁷⁰ CABALLERO, Nohora. La Amazonía Ecuatoriana, Territorios, Geoestratégico de Energía Fósil: Conflictos Territoriales y Estrategias Políticas Gestadas en la Nacionalidad Andoa. (Trujillo, 2001:19 citado por Caballero, 2014:34). Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador, Quito. 2014.

zaciones de estas nacionalidades que se fueron desarrollando y al consecuente surgimiento y protagonismo de los intelectuales indígenas.

Sin embargo en el gobierno del arquitecto Sixto Durán Ballén, con el objeto de mejorar la calidad de la producción agrícola, se emite la **Ley de Desarrollo Agrario de 1994**, estableciendo en el capítulo I, III y IV y sus respectivos artículos 3, 18, 22, 25 y 36, un sistema de producción agrícola nacional a gran escala para abastecer los mercados, atropellando así los derechos de los pueblos ancestrales al considerar que los pueblos indígenas, montubios y afro ecuatorianos no cumplen con los parámetros de producción agrícola, por lo que el Estado se compromete a capacitarles y delega al Ministerio de Agricultura y Ganadería, la transferencia de tecnologías a las comunidades de la sierra, amazonía, costa y región insular para mejorar dicho nivel de producción, dicha transferencia estimula la pérdida de métodos ancestrales de cultivo.

Se puede interpretar que el artículo 22 promueve la desintegración de las comunidades establecidas, fraccionando su organización: *“las comunidades pueden fraccionarse en predios previa resolución mayoritaria de sus miembros y adoptar organizaciones asociativas, compañías, etc. (...) y están exentas de tributos.”*, además de esto las comunidades deben asumir el sistema de producción agrícola implementado por el Estado en el que el terreno debe cumplir una función específica. Mediante este argumento legal el Estado puede expropiar los terrenos que no cumplen tal función como lo dice el art. 18 de la misma ley.

Por esta razón el Estado crea el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA), para el manejo de las tierras no legalizadas y expropiadas a nivel nacional transfiriéndolas bajo su administración. Así las poblaciones aborígenes, montubias, indígenas, y afroecuatorianas, que se encuentren dentro de los territorio asumidos por el INDA pueden pedir la adjudicación a su nombre, pero con la condición de que mantengan y respeten tradiciones vernáculas, y es responsabilidad del INDA, mejorar la calidad de vida de la población campesina, comunidades e indígenas, a través de sistemas de producción innovadores transferidos y con semillas certificadas.

Está claro que el discurso del Estado en todas la leyes que ha promulgado en favor del desarrollo del país y mejor calidad de vida de los ciudadanos no cambia de línea, y para mantener a los pueblos minoritarios sumisos y despojados de las tierras maquillan las palabras, pero no hay evolución en los contenidos, en donde se percibe las contradicciones de las mismas.

Aquí, vuelvo a recalcar que el modelo expansionista significa talar grandes extensiones de bosques, también los grupos, montubios, indígenas, y afroecuatorianos deben olvidar

sus métodos de cultivo para adoptar otro sistema desconocido para ellos y cultivar con semillas certificadas. Esto me lleva a plantear que los artículos tratados anteriormente ayudan a mantener la tenencia de la tierra en personas naturales o jurídicas que tienen la capacidad económica de absorber tal transferencia tecnológica y la adquisición de medios de producción descritos en esta reglamentación.

Para efecto de análisis en el tema de Desarrollo Agrario del año 1994, se tomaron artículos referidos al control de la tierra, en los que se establece como patrimonio del INDA todos los terrenos rústicos sin darle atribución de derecho a los asentamientos de los pueblos ancestrales sobre ellos, e implementando un modelo de explotación de la tierra mediante el tipo de agricultura especificada en los artículos, que crea una dependencia paternalista de estos grupos humanos para el abastecimiento de los insumos y de la tecnología necesaria que cumpla con los requisitos establecidos en ellos, rompiendo con la autonomía y métodos ancestrales del manejo de la tierra.

Estos acontecimientos expansionistas y por ende de contracción de los territorios ancestrales se ven fortalecidos desde el año 2007, cuando el Estado en forma más agresiva facilita mediante concesiones y leyes que garantizan su ejecución a empresas extractivas de minerales, mediante este sistema el “concesionario se convierte en propietario de los territorios en los cuales posee la concesión, incluidos todos los recursos ambientales presentes en este territorio (...) puede hacer uso del territorio y de sus recursos naturales, para el efecto puede expulsar a las poblaciones que lo habiten o que reclamen derechos sobre esos territorios y sobre esos recursos, protegiendo los derechos del concesionario bajo la figura de amparo administrativo” (Iwgia,2009:82).

Esta ley aprobada el 12 de enero del 2008, fue cuestionada por los indígenas al considerar que el Ecuador se vincula a las actividades intensivas de extracción y minero-exportación a gran escala y a cielo abierto (Iwgia, 2009:81), creándose así la coyuntura que dio origen al planteamiento de la plataforma política del partido recién formado de “Alianza País” que sustentaba la reivindicación de los pueblos ancestrales indígenas, afroecuatorianos y montubios.

Alianza País recogió los postulados de diversos movimientos sociales que reivindicaban sus respectivos derechos para sus movimientos, que no habían tenido eco con anteriores gobiernos para conseguir el triunfo en las urnas en las elecciones del 2007, dentro de los cuales se encontraban como más representativos los movimientos indígenas y ambientalistas.

La CONAIE encontró entonces la posibilidad de ver garantizadas las demandas sobre los derechos colectivos como el respeto al territorio y cultura y los movimientos ambien-

talistas sobre la protección a la naturaleza, lo que hizo viable la unión de fuerzas para conseguir un rotundo triunfo.

Con esto se dio el contexto adecuado y necesario para que en la Asamblea Constituyente de Monte Cristi se replantee la estructura orgánica del Estado y se establezca la nueva Constitución del 2008, donde quedaron establecidos los principios de Estado “Plurinacional e Intercultural”, del respeto, pertenencia y derecho al agua, salud, fortalecimiento de su cosmovisión, educación, organización, derecho a la nacionalidad, autonomía y legalización sobre los territorios de los pueblos ancestrales, como lo indican los artículos: 4, 6, 7, 10, 11, 14, 15, 25, 56, 57, 60, 250, 257 y 259 de la Constitución de la República del Ecuador.

La CONAIE tuvo una participación importante en la creación de las leyes de la nueva Constitución, mediante la propuesta del proyecto denominado: “Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador” en la cual se aclaró que este documento no es una “propuesta étnica de los indios, se trata de una propuesta Plurinacional, una propuesta política para el país que parte de reconocer la diversidad para alcanzar la unidad” (Iwgia, 2009:94).

Una vez obtenido el triunfo político Alianza País con el Presidente de la República Rafael Correa a la cabeza, iniciaron los preparativos para crear la Asamblea Constituyente que retomaría esas demandas para ser incluidas en la nueva Constitución.

3.2 Circunscripciones Territoriales Indígenas

Según los marcos legales la Circunscripción Territorial se entiende como la división del territorio con fines administrativos, militares o religiosos. Este concepto fue establecido dentro de la legislación española en la Ley hipotecaria de 1861 (Enciclopedia jurídica, 2014). Sistema de administración que fue adoptado en la Constitución Nacional por la República del Ecuador de 1998, en la que se reconoce a los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades, lo mismo que sus derechos colectivos dentro de las cuales está el derecho a conformar Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI), que pueden ser reconocidas como unidades político-administrativas del Estado, dentro del territorio, pero sin separarse de este, siendo esta una oportunidad para el ejercicio de la gobernabilidad autónoma indígena y con la nueva Constitución Nacional del 2008, en su Art. 257 define:

En el marco de la organización político administrativa podrán conformarse Circunscripciones Territoriales Indígenas o Afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos. En la misma Constitución se establecieron los procedimientos y normas para la creación formal de las CTI.

Proyecto político que fue presentado por la CONAIE que en esencia planteaba el reconocimiento del Estado Plurinacional e Intercultural que hasta el año 2007 no contaba con los mecanismos para poner en práctica ese derecho. En el 2008, con la nueva Constitución Nacional promovida por el nuevo Presidente, se establecieron los procedimientos para la creación de las CTI contenidos en los artículos siguientes:

Art. 60. Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios, podrán constituir Circunscripciones Territoriales, para la preservación de su cultura (Consejo Nacional 2008).

Art. 257. En el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos (Consejo Nacional 2008).

Teniendo pleno conocimiento de los procedimientos, la nacionalidad Kichwa de Pastaza toma la iniciativa de estructurar su proyecto de CTI, para presentarlo al Ejecutivo amparada en los Artículos 1, 10, 56, 57, 58, 59 y 60 del Capítulo IV, del Título II, Art.171, 257 Capítulo II del Título V, de la Constitución vigente; Artículo 93 del Capítulo II, del título IV del Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, (COOTAD), el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT y el Artículo 3 de la Declaración de las Naciones Unidas.

Para el año 2010 se disuelve la OPIP⁷¹ y se crea el Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza, con el principal objetivo de construir el proyecto para la constitución de la CTI-Kichwa de Pastaza.

El mapa a continuación representa el territorio de las seis Nacionalidades del Cantón Pastaza.

Blanco y azul celeste: Kichwa Canelos
Verde: achuar
Rojo: Andoa
Azul: Sapara
Amarrillo: Shiwiar
Morado: Shuar

⁷¹ En el año 2010 se reúnen las comunidades indígenas de la nacionalidad Kichwa que conforman la OPIP, en esa asamblea deciden cambiar por el Consejo Territorial de la Nacionalidad Indígena Kichwa de Pastaza (CTINKP)

5.5.2.1: CANTÓN PASTAZA Y SUS CENTROS POBLADOS

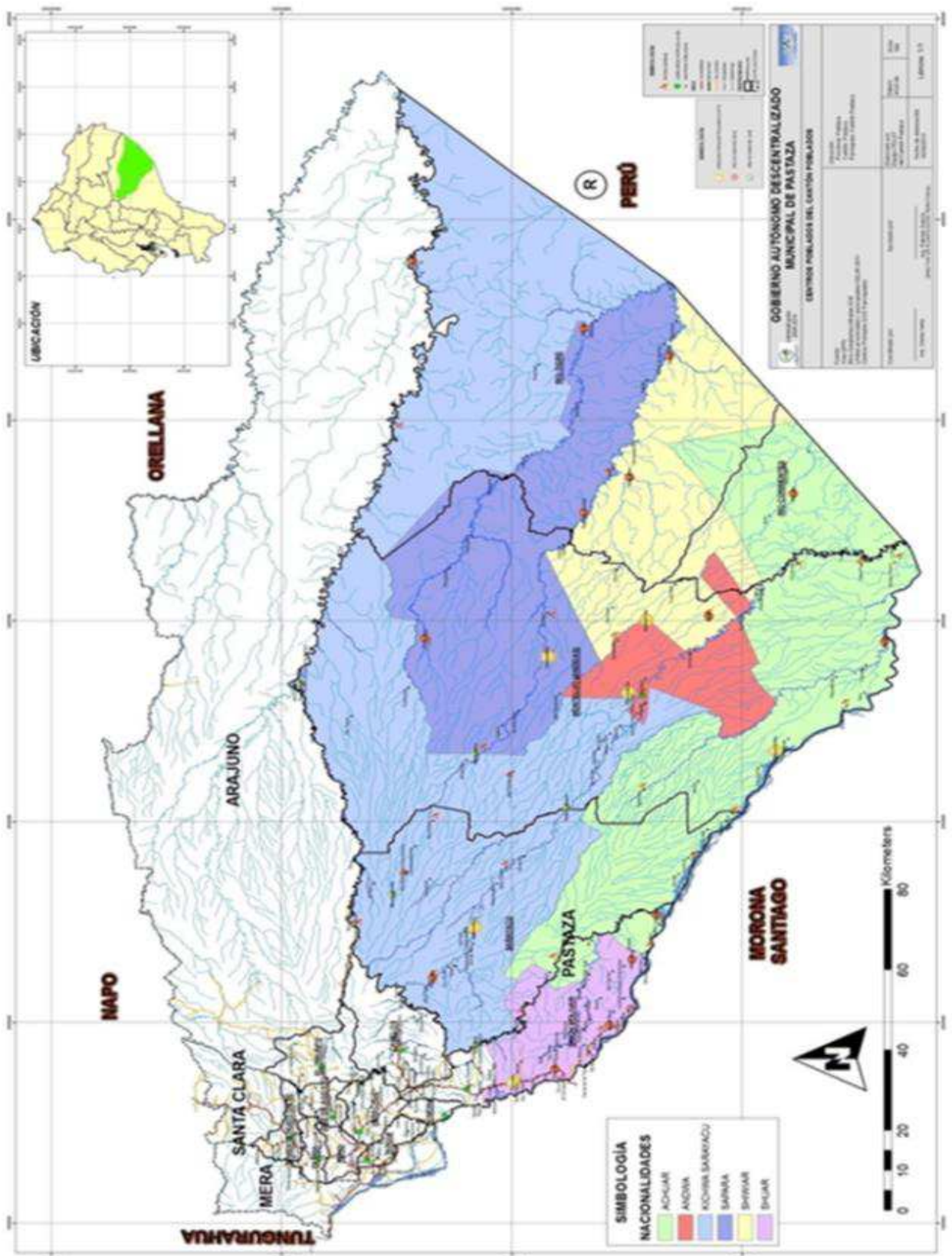


Ilustración 3: Mapa del territorio de las Nacionalidades indígenas de Pastaza.
 Fuente: Imagen facilitado por la Circunscripción Territorial Indígena Kichwa cti, 2015.

3.2.1 Objetivo de las CTI

El objetivo de la Circunscripción Territorial Indígena es obtener el autogobierno como nacionalidades indígenas, con sistemas y políticas de gobiernos propios que lo manejen bajo su propia cosmovisión.

Para Tito Merino *“es tener competencias de gobiernos locales en nuestros territorios ya legalizados con nuestra propia visión, con nuestra propia estructura organizativa, con nuestras propias formas de planificación, con nuestra propia forma de vida, con nuestra propia forma de economía comunitaria, para poder gobernar nuestros territorios, para poder garantizar la educación y transmisión de saberes a nuestros niños y jóvenes para que no desaparezcan y mejor se vayan innovando y fortaleciendo”* (Merino, 2016. Anexo 1, p.7).

3.2.2 Proyección de las CTI

La constitución de las circunscripciones territoriales de las nacionalidades indígenas a nivel de la amazonía tiene una importancia estratégica, porque abre un nuevo proceso político dirigido a superar las relaciones de desigualdad social, política, económica y cultural existentes entre los pueblos indígenas y los colonizadores urbanos desde la creación del Estado ecuatoriano.

El surgimiento de los regímenes de gobierno territorial indígena con competencias de gobierno autónomo permitirá construir nuevas relaciones entre las instituciones del Estado y los pueblos indígenas en condiciones de equidad, viabilizando nuevos procesos que hagan posible consensuar e implementar verdaderas políticas de desarrollo intercultural en el marco del respeto a los valores y derechos de la diversidad cultural de los pueblos que habitan actualmente la amazonía del Ecuador.

En este contexto las comunidades Kichwas de Pastaza han decidido iniciar la construcción de la circunscripción territorial de la nacionalidad Kichwa de Pastaza, como régimen especial de gobierno territorial autónomo.

La proyección esperada para el desarrollo de esta CTI la establece Tito Merino en los siguientes términos:

Tener la suficiente capacidad para poder frenar ciertos abusos que los Estados y las compañías puedan cometer en nuestras comunidades y de esta manera también buscar aliados tanto locales, nacionales e internacionales, para poder unirnos y demostrar a estas personas que solamente ven en extraer los recursos para crear dinero, que también es necesario que la ciencia, la tecnología se vayan innovando para producir

menor impacto, cuando nosotros necesitamos extraer algo de nuestro territorio, de nuestros recursos, y esto también contribuye a la parte social, también crear políticas sociales en donde nos permita conocernos mejor entre los seres y poder compartir mejor, crear principios de equidad, principios de solidaridad, principios de vida, no permitir que un grupo minúsculo de personas se beneficien de la gran mayoría y el resto quede en la pobreza, son inequidades injustas que se van creando en el mundo porque ciertos poderes han creado, han manipulado, han adaptado ciertas constituciones, leyes, reglamentos para beneficio de pocas personas y el perjuicio de la gran mayoría, contra esto también estamos luchando, entonces esto significa la CTI, no es solamente tener un gobierno indígena y vivir ahí con costumbres ancestrales, encerrarnos en nuestras tradiciones, en nuestras costumbres y rechazar todo lo que viene de afuera, no, eso no es la CTI, esta es un nuevo modelo que se va abriendo espacio dentro de estos modelos caducos que han tenido los Estados, un nuevo modelo de hacer gobierno, un modelo de gobierno equitativo, solidario, intercultural y plurinacional (Merino, 2016. Anexo 1, p. 9-10).

3.2.3 Marco Jurídico

La nueva Constitución ecuatoriana en el Artículo 1 declara: *“El Ecuador es un Estado Constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada...”*.

Esta declaratoria constitucional recoge la demanda histórica de las nacionalidades de reconocer al Ecuador como Estado Plurinacional e Intercultural. Esto implica el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas de constituir sus propias formas de autogobierno dentro de sus territorios ancestrales y asumir competencias que permitan ejercer plenamente sus derechos colectivos.

Para garantizar el ejercicio del derecho de autogobierno de los pueblos indígenas, la Constitución en su Artículo 257 señala lo siguiente: *“En el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos.”*

Estas condiciones dieron lugar a la elaboración y aprobación por la Asamblea Nacional de códigos, reglamentos y leyes, que propenden por la conformación de Circunscripciones Territoriales Autónomas con capacidad de autogobierno dentro de los conceptos integrados a la nueva Constitución, que crean las condiciones para el desarrollo de dichas circunscripciones territoriales (Iwgia, 2009:95).

Para dar cumplimiento a lo estipulado en la Constitución del año 2008 se crea el **Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD)**,

que nace para facilitar y viabilizar, la propuesta, creación y manejo de la circunscripción territorial a nivel nacional, inclusive de los pueblos ancestrales indígenas, afroecuatorianos, montubios y comunas rurales conformadas por colonos, los cuales como integrantes de un Estado plurinacional y pluricultural son actores directos en su desarrollo, donde el Estado brinda las garantías y facilidades para la ejecución del proyecto de circunscripción territorial.

Estas circunscripciones legalmente gozan de autonomía política, administrativa y financiera para elaborar su plan de desarrollo mediante órganos y gobiernos de acuerdo a su visión y responsabilidad, permitiendo de acuerdo a la cultura, historia y características propias asumir la capacidad de emitir políticas públicas, territoriales y de elección dentro de su ámbito territorial, el Estado no interviene en el planteamiento y ejecución del proyecto, respetando la integridad de los territorios de estos sectores, los derechos colectivos y los instrumentos internacionales, que se garantizan en los artículos: 2, 3, 5, 12, 93, 94, 96, 97, 98, 99 y 100 de la COOTAD.

La normativa para la conformación, funcionamiento y competencias de las Circunscripciones Territoriales Indígenas están contempladas en el Código Orgánico de Organización Territorial Autonomía y Descentralización COOTAD. Esta ley regula la organización político administrativo del Estado en el territorio, el régimen de los diferentes niveles de Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD) y de los Regímenes Especiales, con el fin de garantizar su autonomía política, administrativa y financiera a través de la descentralización obligatoria, la conformación y funcionamiento del sistema nacional de competencias, las fuentes de financiamiento, los mecanismos para compensar los desequilibrios en el desarrollo territorial, y la institucionalidad responsable de su administración.

En el marco del diálogo llevado a cabo entre el Gobierno Nacional y la CONAIE, las nacionalidades Indígenas han participado en el proceso de definición de la naturaleza, conformación y competencias de las Circunscripciones Territoriales de Comunidades, Pueblos y Nacionalidades Indígenas, Afroecuatorianas y Montubias dentro del COOTAD.

Como resultado del proceso de diálogo para la creación de la Constitución del 2008, entre la CONAIE, Gobierno Nacional y la Asamblea Nacional, se determinó por consenso la Naturaleza de las Circunscripciones Territoriales de Comunidades, Pueblos y Nacionalidades Indígenas en el Artículo 93 del COOTAD, estableciendo que las Circunscripciones Territoriales *“son regímenes especiales de gobierno establecidos por autodefinición de los pueblos, nacionalidades y comunidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, en el marco de la organización político administrativa del Estado, que ejercerán las competencias del nivel de gobierno autónomo correspondiente. Se regirán por sus estatutos constitutivos e instrumentos*

internacionales, para el pleno ejercicio de los derechos colectivos. Contarán con recursos provenientes del presupuesto general del Estado que les correspondan”.

De acuerdo a lo establecido constitucional y legalmente en estos regímenes especiales se aplicarán de manera particular los principios de Interculturalidad y Plurinacionalidad, los usos y costumbres; así como los derechos colectivos de los pueblos, nacionalidades y comunidades indígenas, afroecuatorianas y montubias que los habitan mayoritariamente, de conformidad con la Constitución, los instrumentos internacionales y éste Código

Sobre la conformación de las Circunscripciones Territoriales el Artículo 94 del COOTAD consensuado entre las nacionalidades indígenas y el gobierno ecuatoriano establece que: “Las parroquias, cantones o provincias conformadas mayoritariamente por comunas, comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán adoptar este régimen especial de gobierno, luego de una consulta aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos emitidos, correspondientes al registro electoral de la respectiva circunscripción, en la que se incluirá el estatuto de constitución y funcionamiento”.

También se acordó sobre la iniciativa de conformación de las Circunscripciones Territoriales, en este sentido el Art. 95 del COOTAD establece que: “La iniciativa para conformar una circunscripción territorial de comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas o montubias corresponde a estos o al gobierno autónomo descentralizado correspondiente”.

Además no se debe olvidar que la región amazónica posee vastos ecosistemas naturales necesarios para el equilibrio ambiental y para proteger estos recursos se creó la ley de la biodiversidad como se indica en art. 12 citado con anterioridad.

Según datos oficiales del último censo efectuado en el país por la INEC, esta región posee una total de 839.706 habitantes que corresponde al 5.2% de la población total del país. La población urbana es de 287.384 habitantes que corresponden al 34.22% de la población amazónica distribuidas de la siguiente manera: mestizos 213.814, blancos 30.175, indígenas 22.416, mulatos 10.633, afrodescendientes 9.196 y otros 1.150. La población rural indígena es de 178.036 habitantes y considerando la urbana alcanza un total de 196.478 (INEC, 2010), Según Antonio Vargas líder indígena en el territorio de Pastaza habitan aproximadamente 30.000 indígenas (Vargas, 2016. Anexo 1, p. 17).

Para establecer los protocolos y definir los procesos que se deben seguir en la búsqueda de una solución al existir conflictos en la determinación de los límites de una circunscripción territorial se crea en abril del 2013 la **Ley para la Fijación de Límites Territoriales**

Internos. Para lograr este fin, la participación de las poblaciones en conflicto coadyuvarán en la fijación de estos límites entre las circunscripciones territoriales en conflicto.

Sin embargo, el Estado aún mantiene políticas de control territorial a través de legislaciones como la Ley de Tierras, que puede ser considerada como la cuarta gran reforma agraria, después de las de 1964, 1973 y 1994, con la que el “*oficialismo configura un nuevo mecanismo en la administración de tierras y se promueve su aprovechamiento productivo para garantizar la soberanía alimentaria y evitar las grandes concentraciones*”⁷².

Uno de los temas nuevos de la ley de tierras del 2013, se refiere a la “extranjerización de la tierra”. La CONAIE anuncia que esta medida incentivará la existencia de latifundios por fuera del aparato productivo nacional. La ley contiene cinco ejes fundamentales, la Autoridad Agraria que es la instancia reguladora rectora y coordinadora de las políticas públicas en materia de tierras y la encargada de garantizar la soberanía alimentaria; Expropiación, las tierras en el sector rural, consideradas desaprovechadas, en el término de un año no sean puestas en producción; Redistribución, el Estado a través de la Autoridad Agraria Nacional pretende garantizar el acceso a la tierra productiva a las personas que se encuentran dentro del sector de la economía popular y solidaria, en especial organizaciones campesinas; Concentración, la Autoridad Agraria Nacional es la encargada de determinar el límite general de concentración de la tierra rural bajo los conceptos de tipo de suelo y producción; Función ambiental, la tierra rural debe cumplir la función social, lo cual implica su aprovechamiento productivo con el objetivo de garantizar el abastecimiento interno de alimentos.

La vigente ley es criticada por la CONAIE respecto a la Autoridad Agraria Nacional asegurando que existirá una autoridad nacional suprema, dirigida desde el gobierno que regulará las tierras de los campesinos. Según la CONAIE debe existir una instancia autónoma, con representantes de los diversos sectores que asuma estas responsabilidades, y asegura que la norma no establece una sanción concreta para la concentración de tierras y protege la concentración de la propiedad monopólica de la tierra.

Según Pachakutik, es necesario establecer las causales para que un territorio sea considerado improductivo, pues existen sectores donde los terrenos cumplen una función de subsistencia.

Respecto a la distribución de tierras que regula la ley del 2013, las organizaciones indígenas mencionadas anteriormente aseguran que se está generando expectativas dentro del campesinado sin tierras productivas.

⁷² La Ley de Tierras tiene 5 ejes fundamentales. (29/01/2015). El Comercio, Política, p.3.

La citada ley, es una clara manifestación del manejo tradicional sin la participación de los agentes sociales respecto a temas concernientes de la tierra en detrimento de los derechos establecidos constitucionalmente para los pueblos indígenas; a pesar de que a través de todas las acciones de diferente índole que llevaron a cabo las organizaciones indígenas se obtuvieron importantes logros para establecer a nivel constitucional y legal expresados en toda la legislación precedente que ampara la fundamentación, creación, organización, financiación y operación de las circunscripciones territoriales con las cuales se podría obtener la autonomía y manejo de los territorios ancestrales.

Todavía la aplicación legal para la conformación de la CTI es incierta, ya que los sistemas administrativos del Estado obstaculizan el avance de los proyectos de creación y desarrollo de estas circunscripciones, anulando burocráticamente la aplicación de esos derechos.

Al respecto, Severino Sharupi plantea que este *“es un tema que no logró cuajar en el país”* dado que no se manejó y concientizó de manera incluyente dentro de las nacionalidades indígenas en forma tal que satisficiera sus demandas, ya que su construcción administrativa es confusa entre las establecidas orgánicamente por el Estado y la visión del manejo territorial indígena” y adiciona que *“unos entienden a las CTI como un territorio autónomo y otros dentro de la lógica de las Juntas Parroquiales, entonces no hay un entendimiento claro de que mismo es la CTI en los diferentes sectores”* (Sharupi, 2016. Anexo 1, p.38)

Marlon Santi opina que las CTI no tienen las competencias administrativas de un gobierno descentralizado, ya que para lograr llegar a ser gobiernos autónomos indígenas deben convertirse en Juntas Parroquiales, a pesar de que algunas CTI ya existen como gobiernos autónomos en las comunidades de Sarayacu, territorio Achuar y Curaray estas no son reconocidas por el gobierno. (Santi, 2016. Anexo 1, p.31)

Según Lourdes Tibán no existe ninguna CTI, aunque desde la Constitución de 1998 sean reconocidas, *“en la amazonía me parece que hay proyectos de CTI pero en la vida real no hay ni una”* (Tiban, 2016. Anexo1, p.27)

Para Antonio Vargas *“no es que las autoridades estatales estén en contra de la implementación de la CTI. La CTI como organización de la nacionalidad Kichwa va a cumplir un año de su creación gracias a las luchas que se han llevado a cabo hasta lograr todos los cambios que hay en la Constitución. Hablando de territorialidad la provincia de Pastaza tiene los límites bien marcados por cada nacionalidad. La CTI está paralizada por el desconocimiento de muchos dirigentes y autoridades pero ya la tenemos en la Constitución”* (Vargas, 2016. Anexo 1, p.17).

Tito Merino piensa que el planteamiento de las CTI *“es el resultado de un proceso de luchas”*. Para él, el Estado comprende las demandas como una intención de creación de estados dentro del Estado, por lo que dice *“para el gobierno, supuestamente todas estas demandas iban a hacer que las nacionalidades nos separemos del Estado (...) por lo que los gobiernos de turno no querían reconocer estos autogobiernos”* (Merino, 2016. Anexo 1, p.7).

Para Antonio Vargas la interpretación del Estado sobre la concepción indígena de la CTI *“es un intento de independización de estos pueblos del Estado ecuatoriano al aplicar sus propias políticas de manejo dentro de la autonomía que da su autogobierno”*. (Vargas, 2016. Anexo 1, p.18).

Referente a los criterios que existen dentro de los líderes y organizaciones indígenas también existen divergencias en la concepción del manejo del autogobierno. Según Tito Merino *“hay dos corrientes ideológicas, un grupo de líderes que piensan que la autonomía tiene que ser total, o sea no depender del Estado, y otro, que pensamos dentro del cual me incluyo, que la autonomía debe estar establecida por competencias, porque no podemos autoaislarnos, no podemos declararnos como una étnia, como un grupo o como una nacionalidad en aislamiento”* (Merino, 2016. Anexo 1, p.7).

A pesar de que existe un marco jurídico basado en los estamentos constitucionales que han dado origen a todo el marco jurídico expuesto e instituciones creadas para implementar las CTI, aun persisten posiciones contrarias a su operación por parte del Estado, que por temor a perder el control sobre los grupos sociales cobijados por este esquema, obstruye el ejercicio de estas. Adicionalmente a través de los diálogos con los líderes indígenas contenidos en el anexo 1, como a través de los diálogos con los estudiantes indígenas de la Universidad Estatal Amazónica contenidos en el anexo 2 y la convivencia en la comunidad de Pakayaku descrita en el numeral 4.6.2 se decanta que no existe una claridad homogénea en la necesidad, en la concepción, y organización de la CTI tanto como en el significado de el “Manejo Autónomo” y “Autogobierno”, existiendo divergencias entre los líderes y organizaciones sobre estos conceptos.

3.3 Movilizaciones indígenas y su organización política

Por los antecedentes anteriormente expuestos, se originaron las acciones de diferentes actores que empezaron la lucha en busca de reivindicaciones de los derechos para los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios, que marcarían un nuevo derrotero en el accio-

nar del Estado y los actores sociales en el Ecuador, así como en Brasil las movilizaciones por derechos construyeron formas de unidad y solidaridad.

Almeida (2013) destaca esas prácticas que contribuyen para entender los procesos de organización con los pueblos indígenas de Ecuador.

Em termos político-organizativos verifica-se neste processo social uma passagem que, respeitando a heterogeneidade de situações, pode ser assim sintetizada: as unidades sociais de referência (povos, comunidades e grupos) se transformam em unidades de mobilização, cujas práticas diferenciadas e laços de solidariedade política se consolidam em oposição aberta a antagonistas históricos e recentes, avivando uma existência coletiva traduzida pela indissociação entre os conflitos e a consciência de suas fronteiras usurpadas retratadas fidedignamente pelo mapeamento social (Almeida, 2013:158).

En este contexto emergen agrupaciones que a través de un proceso de integración de conceptos en el afloramiento de su autoconciencia decantaron en colectivos que establecieron frentes de lucha antagónicos a las políticas de Estado en busca de su reconocimiento.

Este punto pretende describir las influencias que se fueron dando para la apertura de espacios políticos en la gestación de las diversas organizaciones, su evolución, articulaciones y objetivos que les mantuvieron en sus planes de lucha y los resultados obtenidos por ellos a través del tiempo hasta nuestros días, cada una en su propia visión en búsqueda de su propia reivindicación en diferentes planos de conflicto, procesos como Almeida (2013) lo describe.

Neste processo de distinção tem-se um ritual de passagem eminentemente político, que direciona este esforço analítico para determinações de existência diferenciadas. Há mobilizações que estão voltadas para a aprovação de leis, outras se empenham em lutas de “reconhecimento”, outras mais se mobilizam por seus territórios, enquanto outras ainda exigem medidas reparadoras e recusam qualquer “concessão”, num conhecido preceito de “conflito a todo custo”. (Almeida, 2013:158)

Se entiende que las líneas de desarrollo de los conflictos por los territorios indígenas constituyen un proceso histórico y político diverso con agentes sociales que tuvieron participación específica.

A inicios de la década de los 20 la Iglesia Católica y el partido Conservador (denominación dada al movimiento político de derecha auspiciado y conformado por los entes de poder económico, social y político), crearon un marco conceptual para la evaluación de las dificultades y la problemática inherente a la situación anteriormente planteada en busca de encontrar las soluciones adecuadas que no afectasen la estabilidad dada, iniciaron el desarrollo activista en pro de la defensa de los derechos y de la alienación de los pueblos ancestrales con el objetivo de frenar el auge creciente de los movimientos insurgentes de izquierda, motivados e impulsados por el discurso Marxista – Leninista, en la toma de la tierra y reivindicaciones sociales que se introducían vertiginosamente dentro de los pueblos relacionados con

las actividades agrarias. Para 1925 se da la creación del Partido Socialista (PS), que crea el espacio apto para el surgimiento de los intelectuales urbanos de izquierda.

Como efecto de ello, la iglesia y el Partido Conservador con su política de derecha, iniciaron la preparación de líderes indígenas de la sierra y campesinos que tuviesen capacidad de aglutinar a sus comunidades en la presentación de planes y acciones conducentes a obtener sus reivindicaciones, la eliminación de las modalidades de explotación de la mano de obra en las haciendas bajo las modalidades de Huasipungos, Concertajes y otras.

La FEI (Federación Ecuatoriana de Indios) se incubó en las organizaciones del Partido Socialista creado en 1925 y el Partido comunista en 1931, fundados por intelectuales blancos urbanos de izquierda, donde se dio origen a los primeros indigenistas que impulsaron las acciones conducentes a que se originara una de las primeras organizaciones creadas por líderes indígenas de Cayambe, Tigua y Chimborazo, de la región de la sierra en 1944, convirtiéndose en precursora de la defensa de los derechos de los pueblos ancestrales en Ecuador y en América Latina, la cual fue reconocida en 1945 mediante acuerdo ministerial, siendo la base fundamental en la formación y expansión de otros movimientos indígenas en el país en sus diferentes regiones, sin dejar de lado la lucha de los indígenas por el derecho sobre la tierra⁷³.

La FEI en su estatuto definió un programa popular de reforma social y se trazó los siguientes objetivos: *a. Llevar a cabo la emancipación económica de los indios ecuatorianos; b. Elevar su nivel cultural y moral, conservando lo bueno de sus costumbres e instituciones; c. Contribuir a la realización de la Unidad Nacional; y d. Establecer vínculos de solidaridad con todos los indios americanos*⁷⁴.

Una interpretación errónea de la historia de la FEI crece parcialmente de la suposición de que el Partido Comunista Ecuatoriano (PCE), como otros partidos políticos de izquierda de esa época eran singularmente un fenómeno de las élites urbanas. Los indígenas, sin embargo, tenían una presencia pequeña pero significativa en los partidos como el PCE y la

⁷³ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. Quito, Academia edu. y BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano, (139). Iconos. Revista de Ciencias Sociales, p. 2

⁷⁴ BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano, (FEI, 1945,3. Citado por Becker 141). Iconos. Revista de Ciencias Sociales.

Alianza Democrática Ecuatoriana (ADE). Ellos, los indígenas, lograron abrir los ojos de los izquierdistas urbanos a los importantes aspectos étnicos de sus luchas⁷⁵.

La FEI fue protagonista de fuertes críticas por académicos estudiosos de los indígenas en Ecuador como Andrés Guerrero, (1993,1994), Melina Selverston (1994:138), Amalia Pallares (2002: 13), Deborah J. Yashar (2005: 101) y Donna Lee Van Cott (2005: 103), quienes afirman que la federación nació y fue manejada por el Partido Comunista del Ecuador (PCE), el Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE) y la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE), cercana a la PCE, quienes jugaban un papel protagónico en la política de esa época, pero estos autores no indican que los comunistas y los demás partidos como la Alianza Democrática Ecuatoriana (ADE) buscaban la unidad nacional y la libertad política en vez de realizar una sociedad pluricultural⁷⁶, mientras la FEI aliada con los trabajadores de las haciendas, lucha por los derechos indígenas y por una Reforma Agraria contra el sistema hacendatario⁷⁷.

Becker (2006), defiende que la formación de la FEI fue iniciativa de líderes indígenas con la ayuda de los no indígenas que formaban parte del Partido Comunista, y argumenta que esa es la razón por las críticas emitidas por los académicos antes mencionados, además recalca que el desconocimiento de la historia y trayectoria de las organizaciones permiten distorsionar y desacreditar el trabajo de esta, como también interpretar de acuerdo al argumento de Marx⁷⁸ sobre que el campesinado francés fue “*incapaz de afirmar su interés de clase en su propio nombre*” y, por eso, “*no pueden representarse, sino que deben ser representados*” (Becker, 2006.137).

Mientras Altmann indica que la cercanía que tiene con la PCE ha permitido estas interpretaciones, pero no se debe desconocer que si tuvo influencia de esta, en la formación de líderes indígenas (Altmann, 2014:3). Así, “*el Partido Comunista no formó el movimiento indígena, sino que los dos nacieron de la misma lucha*”⁷⁹.

⁷⁵BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano, (Becker, 1999. Citado por Becker 139). Iconos. Revista de Ciencias Sociales.

⁷⁶ BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano, (PCE, 1984 [1943]:136, 138. Citado por Becker, p 138). Iconos. Revista de Ciencias Sociales.

⁷⁷ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. Quito, Academia edu, p.3-4

⁷⁸ BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano, (Marx, 1963,124. Citado por Becker 138, p 2). Iconos. Revista de Ciencias Sociales.

⁷⁹ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Becker, 2007, 139 citado por Altmann, 2014 p 3). Quito, Academia edu.

Una crítica que se debe tener en cuenta es la realizada por la CONAIE, “*la FEI no tomó en cuenta la explotación de clases y la discriminación étnica*” y para Santana “*la cuestión étnica no fue un problema político*” pero algunos líderes indígenas no comparten esta crítica⁸⁰. Sin duda un tema complejo y difícil porque la interpretación varía de acuerdo a la percepción de cada sujeto como lo dice Foucault (2010), además debemos considerar si las opiniones emitidas mantienen una neutralidad por parte de ambos defensores o está impregnada de fanatismo.

Esta crítica también tiene su argumento emitido por Altmann (s.f), por el trabajo realizado, por Transito Amaguaña a favor de la educación de los campesinos en lenguaje Kichwa y porque la FEI proponía la emancipación económica de los “indios” ecuatorianos⁸¹ y que la etnicidad, clases y nacionalidad estaban presentes en la FEI (Altmann, s.f, 8).

En este escenario, se da la movilización del Congreso Indígena en la parroquia de Juan Montalvo, para el año de 1931, la cual es reprimida por las fuerzas militares. En este mismo año se consolida el Partido Comunista Ecuatoriano (PCE)⁸².

Dada la represión sufrida en el intento de efectuar la concentración en Juan Montalvo, los líderes indígenas logran realizar para 1934 la Conferencia de Cabecillas Indígenas, en La Casa del Obrero, en la capital de la república, Quito. Ante la presión ejercida por los cada vez mejor organizados movimientos que sumaban mayor cantidad de afectos, el Estado promulga en 1937 la Ley de Comunas (mencionada en el tema anterior) que pretende establecer una forma de mantener el control sobre los movimientos indígenas⁸³, pero que en consecuencia facilita y abre el espacio para la creación y consolidación de organizaciones ya formales, dentro de las cuales aparece en el escenario político de ese momento la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos (CEDOC), organización que auspicia la neutralización de la izquierda y plantea como base de lucha los derechos de estos pueblos y la pertenencia de su tierra ancestral.

Todas estas acciones que inician la gestación de una creciente movilización en busca de formalizar las fuerzas a través de organizaciones empiezan a dar frutos. Almeida toma la

⁸⁰ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. Quito, Academia edu, p10

⁸¹ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Becker, 2007, 141, citado por Altmann, s.f, 5). Quito, Academia edu.

⁸² ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Tamayo, 1996, 89, citado por Altmann, s.f, 3). Quito, Academia edu.

⁸³ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p.31

noción de *efecto de agregación* que contribuye a entender esa estrategia de los pueblos indígenas cuando escribe:

Mediante estes “efeitos de agregação” (Cefai, 2007:08) aflora uma certa percepção da legitimidade das ações coletivas, que nos parece coextensiva a uma crença na eficácia dos direitos étnicos e territoriais para além de qualquer demanda de “reconhecimento” pelo Estado. Todo este conjunto de efeitos reforça uma autoconsciência que requer o reconhecimento recíproco de agentes sociais igualmente autoconscientes, que pode ser assim sintetizado: “é um de nós”. Ao mesmo tempo possibilita condições para que cada um encontre a si mesmo no outro, delineando uma relação política fortemente solidária e um acordo explícito em torno de uma dada forma associativa, de uma pauta reivindicatória face ao Estado e de um mesmo território. Cada um ao reconhecer na luta do outro uma parte de sua própria luta reconstrói sua trajetória histórica, repensa a sua “origem” e propicia o lastro indispensável para a coesão imprescindível a uma ação política concreta. (Almeida, 2013:157)

Lázaro Cárdenas, indigenista mexicano, en 1940 organiza el Congreso Indigenista Interamericano, en Patzcuaro, México, motivado por los comportamientos sociales racistas de la época, que no otorgaban las condiciones humanas a los grupos indígenas, quienes tan solo eran valorados como fuerza de trabajo⁸⁴. Generando una actividad en favor de estos grupos a través de indigenistas, que pretenden auspiciar el reconocimiento de sus derechos logrando la abolición del concertaje. Este movimiento da origen en Ecuador a la creación del Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE)⁸⁵, en este mismo año, con el apoyo de las élites liberales que antes de defender el valor cultural indígena y diversidad étnica, vieron en ellos una amenaza a la estabilidad y al desarrollo nacional.

Como describe Mercedes Prieto (2004: 185- 86), “*el indigenismo pasó a ser el idioma para formular la integración de los indios y para resolver las tensiones entre igualdad y exclusión de los indios de la vida civilizada como consecuencia de su inferioridad. Los indigenistas no querían borrar a los indígenas, sino incorporarlos en un Estado mestizo unitario. Este proyecto de regeneración del indio no tomó en cuenta ni se basó en los intereses de las comunidades indígenas*”⁸⁶.

En 1944, la Alianza Democrática Ecuatoriana (ADE) planteó como plataforma política, la “incorporación del indio y del montubio a la vida nacional”. La ADE integró ideologías tanto de izquierda como de derecha, creando una ambigua política de unidad nacional, reformas morales y sociales, base que utilizó demagógicamente para postular la candidatura

⁸⁴ JARAMILLO, Alvarado, Pio. (1983). El Indio Ecuatoriano. Editorial: Corporación Editorial Nacional. Quito, p. 22

⁸⁵ JARAMILLO, Alvarado, Pio. (1983). El Indio Ecuatoriano. Editorial: Corporación Editorial Nacional. Quito, p. 24

⁸⁶ BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, p. 137

presidencial de José María Velasco Ibarra⁸⁷. Su discurso identificó a los indígenas de la sierra y a los montubios de la costa (que vivían a los márgenes de la sociedad), como uno de los problemas fundamentales que tenía que enfrentar el país.

Estos subalternos rurales, según la ADE, constituyen el 75% de la población del país, no se consideran ciudadanos porque son “analfabetos”, y no “quieren integrarse” a la visión occidental de la nación, “Ellos necesitan vivir como hombres, en casas y no en chozas; dormir en camas; comer alimentos de verdad; usar herramientas que pueden proporcionar el adelanto técnico de nuestro siglo; beneficiarse de las ventajas de la medicina y de la higiene; vestirse como hombres de nuestro tiempo y de nuestra cultura; necesitan ayuda para extirpar definitivamente lo negativo que en lo fisiológico, espiritual, social, económico y político, han sedimentado en el transcurso de siglos de opresión, en sus personalidades”⁸⁸.

Este entendimiento sobre el “problema del indio”, saturado de racismo y paternalismo, indica la ignorancia cognoscitiva de los actores políticos aludidos, sobre la significación cultural de los pueblos que pretenden encaminar, sin ninguna base semiótica, y que visualizan el entorno de una manera hegemónica y torpe.

Por un lado, la ADE expresaba un deseo de escuchar a las voces subalternas y ayudarles a realizar sus metas: denunció a los que trataban a las masas subalternas como sujetos pasivos, proclamó que los indígenas y los montubios deben ser activos en “organizar sus sociedades cooperativas, ligas agrarias, comunidades, sindicatos, grupos culturales, etc.”⁸⁹.

La CEDOC refuerza su presencia en el campo a partir de los años 1950⁹⁰, y la FEI tuvo representatividad a nivel nacional, sin embargo su decaimiento comenzó en el año 1960, aunque débil logró en 1961 convocar una marcha con cerca de 12.000 huasipungueros en el centro de Quito⁹¹.

Las reformas agrarias fueron su bandera de lucha y base para mantener su poder, ejerciendo una importante participación en la Reforma Agraria y Colonización de 1964 - descrita en el tema anterior-, en la cual se crea el Departamento de Colonización, adscrito al

⁸⁷ BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano, (De la Torre, 1993,84-107, citado por Becker, p 137). Iconos. Revista de Ciencias Sociales.

⁸⁸ BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano, (ADE, 1944,53-55, citado por Becker, p 158). Iconos. Revista de Ciencias Sociales.

⁸⁹ BECKER, Marc. (2006). Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, p. 3

⁹⁰ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Santa, 1983, citado por Altmann, p 3). Quito, Academia edu.

⁹¹ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Becker, 2007, citado por Altmann, p 4). Quito, Academia edu.

IERAC, que promovió, administró y facilitó el desplazamiento de colonos desde las urbes, para que las tierras de la amazonía, les sean reconocidas, brindando las facilidades para su colonización, efecto que amplió el cinturón agrícola sobre la amazonía. Y en la de 1973, durante el gobierno militar del General Guillermo Rodríguez Lara, que aplicó con mayor énfasis la expropiación de las “tierras baldías” -como se comentó también en el tema anterior- desconociendo en forma total la pertenencia ancestral de los pueblos y títulos que pudiesen establecer una ascendencia sobre su pertenencia que no hubiesen sido legalizados dentro de los cánones ahora establecidos por esta reforma. La ejecución de estas reformas le dejó sin sustento para seguir funcionando. Esto no significó el fin del instaurador de las organizaciones actuales, quien todavía mantiene su representatividad en la actualidad⁹².

Para el año 1965, toma cuerpo la Federación de Trabajadores Agropecuarios (FETAP), auspiciada por la CEDOC, una vez que se establece por el gobierno militar la Reforma Agraria de 1964, su actividad se centra en la eliminación del Huasipungo, el reconocimiento de los derechos laborales campesinos, y la redistribución de las tierras. Siendo esta heredera de las corrientes de derecha de la CEDOC, permite entrever la intención de neutralizar la influencia de las corrientes de izquierda, que la FEI ejerce en el campesinado de la sierra⁹³.

La FETAP en 1968 cambia de nombre con apoyo de las bases en Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), encabezando la lucha por reformas agrarias⁹⁴ y progresivamente asumió la representatividad de los movimientos indígenas, debido a la pérdida de representatividad de la FEI, una vez que se lograron sus objetivos básicos con la promulgación de las Reformas Agrarias de 1964 y 1973, transformándose en una organización de base.

A partir del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín en 1968, aparece en escena, la tendencia reformista de “La Teología de la Liberación” concebida en el seno de la compañía de Jesús, cuyo discurso se puede establecer en el libro titulado “Una Teología de la Liberación” de Gustavo Gutiérrez escrito en 1971, cuyo significado influenció los movimientos indígenas y campesinos en Latino América, radicalizándoles en su lucha.

⁹² ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. Quito, Academia edu, p. 4

⁹³ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. Quito, Academia edu, p. 5

⁹⁴ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (FENOCIN, 2004, 4, citado por Altmann, p 5). Quito, Academia edu.

Esta teoría, analiza la situación del agro, pobreza y discriminación con una óptica Marxista. En el libro se muestra de acuerdo con la afirmación de Jean Paul Sartre: “*El marxismo, en cuanto marco formal de todo el pensamiento contemporáneo, no puede ser superado*”. Se denuncia por tanto, al capitalismo, y se contempla esta lucha, como una lucha de clases en la que la revolución es inevitable. Establece también “*La libertad significa especialmente verse libre de la opresión económica, social y política*”⁹⁵.

La irrupción de lo étnico en la ideología de los movimientos indígenas estaba acompañada por diferencias ideológicas. Sobre todo a fines de los 1970 y principios de los 1980 hubo confrontaciones dentro de ECUARUNARI.

Esta tendencia reformista católica, junto con la Democracia Cristiana que toman fuerza en 1970, desplazan la orientación original de la CEDOC y la FENOC, lo que crea un conflicto interno dentro de algunas organizaciones, haciendo que estos movimientos de base se alejen de ellas, decidiendo entonces constituir a Ecuador *Runacunapak Riccharimui* (El despertar de los indígenas de Ecuador) ECUARUNARI en 1972, como organización de los Kichwas ecuatorianos en un intento de frenar al comunismo, su base era el catolicismo progresivo de la diócesis de Riobamba y de movimientos laicos como el MIJAC (Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas)⁹⁶, a la que se sumaron algunas organizaciones socialistas que lucharon para obtener la ciudadanía completa de los indígenas como tales y el reconocimiento de la diferencia⁹⁷.

Las antes citadas Organizaciones consideraron, a la FENOC y FEI, como manipuladas desde afuera. En esta perspectiva, sólo ECUARUNARI era una organización puramente indígena y sin influencia de movimientos o partidos no-indígenas⁹⁸.

En 1973, como resultado de la influencia reformista católica, la FENOC, emprende un programa de lucha por la tierra, mejores salarios rurales, integrándose conjuntamente con la FEI y ECUARUNARI para la creación del Frente Unitario de la Reforma Agraria (FURA), aglutinando organizaciones campesinas para intervenir en una nueva reforma agraria, que el Estado promulga en octubre del mismo año⁹⁹. La CEDOC, en 1974 cambia su nombre por

⁹⁵ VAN DAM. C. (1996). La Teología de la Liberación. Ricardo Cerni (trad.), Capellades-Barcelona, p. 14

⁹⁶ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Botero, 1998, 10, citado por Altmann, p 9). Quito, Academia edu.

⁹⁷ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (ECUARUNARI/CONAIE, 1989, 40, citado por Altmann, p 10). Quito, Academia edu.

⁹⁸ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Moreno y Figueroa, 1992, 46-47, citado por Altmann, p 10). Quito, Academia edu.

⁹⁹ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (FENOCIN, 2004, 10, citado por Altmann, p 5). Quito, Academia edu.

Confederación de Organizaciones Clasistas, agrupando sobre todo a artesanos y obreros urbanos¹⁰⁰. A partir de 1988 se reconstituye como Confederación de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores, CEDOCUT.

Para el año 1975, los conflictos causados por la intervención del reformismo católico y Democracia Cristiana en el interior de la FENOC, fomentaron la separación de algunas organizaciones de bases, y se resuelven cuando una tendencia socialista se impone¹⁰¹. Como resultado de esta situación la FENOC se acerca al Partido Socialista Ecuatoriano (PSE)¹⁰², al mismo tiempo el gobierno militar detenía la reforma agraria como efecto del “boom” petrolero, obligándole a cambiar de estrategia a una lucha sindical conjuntamente con los sindicatos urbanos, y el FURA se debilita por esta razón¹⁰³.

A partir de 1977, la corriente de izquierda cristiana marxizante, con bases en las provincias de Pichincha y Azuay, influye desplazando las corrientes étnicas de la ECUARUNARI¹⁰⁴, lo cual causa la pérdida de bases de esta organización, por lo que en el año 1978, se ve obligada en alianza con la FENOC y FEI, a crear el Frente Único de Lucha Campesino (FULC), el cual incorpora a las organizaciones indígenas del oriente y pasa a llamarse Frente Único de Lucha Campesina e Indígena (FULCI). Acción que se ratificó en el Quinto Congreso Nacional de la ECUARUNARI, en septiembre de 1979¹⁰⁵.

En este año también se realiza en Sucúa provincia de Morona Santiago, el Primer Encuentro de Indígenas del Ecuador, organizada por la FENOC, en el que participaron Kichwas, Shuaras, Saraguros, Otavalos, Chachis, e indígenas de Pichincha y Tungurahua¹⁰⁶ (CONAIE, 1988), fue este congreso el que impulsó la búsqueda de cooperaciones tanto a nivel nacional como internacional, para inicios de 1979, año en que regresa la democracia, estaba

¹⁰⁰ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Albó, 2009, 207, citado por Altmann, p 4). Quito, Academia edu.

¹⁰¹ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Ospina, 2008, 71, citado por Altmann, p 5). Quito, Academia edu.

¹⁰² ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Barrera, s.f, 151, citado por Altmann, p 5). Quito, Academia edu.

¹⁰³ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Chiriboga, 1986, 86, citado por Altmann, p 5). Quito, Academia edu.

¹⁰⁴ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Santana, 1983, 166, citado por Altmann, p 10). Quito, Academia edu.

¹⁰⁵ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (CONAIE, 1989, 220/222, citado por Altmann, p 10). Quito, Academia edu.

¹⁰⁶ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 23-24

totalmente controlada por la corriente de clases, cuyo efecto hizo que pierda sus bases, a excepción de Pichincha¹⁰⁷.

Debido a la transición a la democracia, las organizaciones indígenas encontraron condiciones propicias para profundizar sus procesos de organización y sus discursos, consolidándose en organizaciones de segundo y tercer grado en distintos territorios y regiones, incorporando demandas sobre la plurinacionalidad y la multiétnicidad.

Las reformas agrarias emitidas en los años de 1964 y 1973, que atropellaron los derechos sobre la pertenencia de la tierra de los indígenas amazónicos, motivan para que en diciembre de 1979 se realice en la comunidad Kichwa de *Puyu Pungu*, de la comuna San Jacinto, una asamblea de las comunidades indígenas de la provincia de Pastaza, dando como resultado la creación de la Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP), cuyos principales objetivos fueron, exigir al Estado el “reconocimiento legal de los territorios ancestrales comunitarios, reconocer los derechos de las comunidades y pueblos indígenas (autogestión en sus territorios, educación en idioma materno, participación en las políticas de Estado, la conservación de la biodiversidad, entre otros)”¹⁰⁸.

En el año de 1980, nace la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), como resultado del Primer Congreso Regional de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, la cual se realizó en la ciudad del Puyo, del 22 al 24 de agosto del mismo año. A la convocatoria asistieron 75 delegados de las diferentes federaciones de la amazonía: Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), Federación de Centros Shuar, Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP), Asociación Independiente del Pueblo Shuar Ecuatoriano (AIPSE) y Jatun Comuna Aguarico (JCA)¹⁰⁹.

Los objetivos principales de la CONFENIAE son: *Autodeterminación de los pueblos y nacionalidades; La defensa y la legalización de los territorios indígenas, La preservación del ecosistema y de los recursos naturales. Establecimiento de zonas intangibles y la protección perpetua de nuestros territorios hereditarios. Consolidación de las nacionalidades y*

¹⁰⁷ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (ECUARUNARI, s.f, 4, 5,6 citado por Altmann, p 10). Quito, Academia edu.

¹⁰⁸ CABALLERO, Nohora. (2014). La Amazonía Ecuatoriana, Territorios, Geoestratégico de Energía Fósil: Conflictos Territoriales y Estrategias Políticas Gestadas en la Nacionalidad Andoa. Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador, Quito y MERINO, Tito. La CTI. Entrevista n. 1, realizada el 25 de febrero del 2015.

¹⁰⁹ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 51

*pueblos; Lograr la integración de las nacionalidades y pueblos al entorno nacional con justicia y libertad*¹¹⁰.

Las principales resoluciones, que se toman en el Congreso de 1988 son las siguientes:

Exigimos al Gobierno el respeto a los derechos ancestrales que las nacionalidades indígenas tenemos sobre el territorio por lo cual, las adjudicaciones que el IERAC realice deberán respetar los asentamientos tradicionales de los pueblos y las mismas deben ser realizadas colectivamente, sin pago de los derechos de linderación. Rechazamos los programas de colonización de las diferentes instituciones (INCRAE, CREA, PREDESUR). Exigimos la derogatoria de la Ley de Colonización de la región amazónica y la entrega de las tierras usurpadas por las misiones religiosas, etc. (Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía, Resoluciones Generales, CONAIE, 1988).

En este congreso, también son analizados aspectos como la cultura indígena, llegando a la conclusión de que esta constituye el patrimonio nacional, como un verdadero pueblo con civilización propia. Exigen al Gobierno velar e impulsar la valoración cultural de las nacionalidades permitiendo la verdadera participación de las organizaciones indígenas en la vida del país¹¹¹, para lo cual el Gobierno Nacional, debe implementar una educación con programas acordes a los intereses de los pueblos indígenas, alfabetización con participación y control de las organizaciones indígenas del país, becas para la preparación de estudiantes indígenas. Como la salud es un aspecto fundamental para el hombre, el Estado debe fortalecer las prácticas de medicina natural y tradicional de los indígenas. Ya que la medicina occidental se ha degenerado en función del lucro, con este fin el Estado deberá crear instituciones con participación directa de los indígenas y respetar la acción de los curanderos (Resoluciones Generales 3, 4,5 y 6)¹¹².

También se discute la necesidad de fortalecer las organizaciones indígenas a nivel provincial, regional y nacional, así como de trazar una línea política ideológica con el fin de evitar la división y confusión de las organizaciones.

Además, en este primer congreso, se preocupan de analizar las posibilidades de autofinanciamiento a fin de evitar la dependencia económica y administrativa de otras institucio-

¹¹⁰ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 52

¹¹¹ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 52

¹¹² CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 52

nes, mediante la implementación de proyectos productivos del agro. (Resoluciones Generales 4 y 5)¹¹³.

En el inicio de la década de los 80, la actuación de los dos principales actores indígenas, FENOC y FEI, en la lucha por los derechos indígenas han tomado fuerza, a la cual se une la recién formada CONFENIAE, pero como ninguna organización puede asumir la representación de los indígenas a nivel nacional¹¹⁴, esta última en cooperación con ECUARUNARI, realiza en Sucúa, entre el 20 y 25 de octubre del mismo año, el Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas del Ecuador en el cual participa la FENOC, allí se decide la creación del Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE)¹¹⁵.

Los desafíos que se propone encarar CONACNIE son: Primero, superar las diferencias existentes en las organizaciones miembros, principalmente el conflicto entre la línea de clase de ECUARUNARI y la línea étnica de la CONFENIAE¹¹⁶. Segundo, fortalecer la organización indígena en todos los niveles: cantonal, provincial, regional y nacional, y, Tercero, apartarse de los partidos políticos, misiones y otras instituciones que mantienen relaciones paternalistas y de dependencia, que limitan la actuación directa de las nacionalidades indígenas. Para superar esta situación se implementó un plan de acción buscando concientizar las organizaciones de base, mediante la educación bilingüe y capacitación de dirigentes.

Se decide mantener relaciones con organizaciones clasistas con intereses comunes como la FEI, ACAE, FUT, FENOC, y organizaciones internacionales, grupos de apoyo europeos, organizaciones de derechos humanos, organizaciones indígenas como: Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI)¹¹⁷, Organización Nacional de Colombia (ONIC), Unión Nacio-

¹¹³ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 52

¹¹⁴ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Santillana y Herrera, 2009, 332 citado por Altmann, p 10). Quito, Academia edu.

¹¹⁵ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (Albó, 2009, 210 citado por Altmann, p 10). Quito, Academia edu y CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 60

¹¹⁶ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. Quito, Academia edu, p. 10

¹¹⁷ Es una organización internacional no gubernamental, fundada en 1975 para promover los derechos y preservar las culturas de los pueblos indígenas de América, Pacífico sur y Escandinavia, su sede se encuentra en Ottawa, Canadá.

nal del Indio (UNI) de Brasil, Consejo Indio Suramericano (CISA), a pesar de las diferencias ideológicas con este¹¹⁸.

La incompreensión del Estado y otros sectores de la sociedad a los planteamientos del movimiento indígena, el desconocimiento de la visión de estos pueblos, y su reconocimiento como nacionalidad, les ha llevado a ver en ellos una amenaza a la integridad del Estado ecuatoriano, tildándoles de racistas, divisionistas y culturalistas, sin tratar de comprender su razón por querer organizarse para la defensa y preservación de sus valores culturales¹¹⁹.

A pesar de las dificultades presentadas por el Estado, la CONACNIE en sus seis años de vida, cosechó importantes logros: Capacitación de los indígenas de las tres regiones despertando la conciencia de la situación de vida y la unidad como herramienta de solución de los problemas. Concientizar a los indígenas, que no formaban parte de ninguna organización indígena, para reforzar la lucha para el bien del pueblo indígena y campesino. Apoyo a programas de la educación bilingüe en las diferentes regiones y provincias. El reconocimiento de la Dirección General de Registro Civil de Ecuador para el registro de nombres, en el idioma de cada nacionalidad indígena y que los niños sean aceptados en las escuelas estatales con vestimenta tradicional. La expulsión del Instituto Lingüístico de Verano, en el año de 1981, por la intervención, en la transformación cultural de los indígenas amazónicos y “culturización” de los Waodanis¹²⁰.

En octubre de 1981, la FECIP celebra la segunda convención de los pueblos indígenas de Pastaza y se crea la ORGANIZACIÓN DE PUEBLOS INDÍGENAS DE PASTAZA (OPIP), y se disuelve la FECIP, se logra integrar a la mayoría de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, Kichwa, Sápara, Andwa, Shiwiar, Waodani, Shuar y Achuar. Los estatutos de la organización fueron aprobados en la Asamblea General celebrada en noviembre de 1983. Los objetivos que persigue esta organización son los siguientes:

- Buscar por todos los medios legales la adjudicación de tierras para todas las comunidades indígenas de la provincia como condición básica para el desarrollo social, económico y cultural de las mismas.

¹¹⁸ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 12

¹¹⁹ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 8

¹²⁰ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 10

- *Conseguir dentro del contexto nacional, la identidad y personalidad de las diversas comunidades de la provincia que tienen manifestaciones culturales, idiomáticas, formas de producción y más costumbres propias.*

- *Propender a la unidad y organización de todas las comunidades indígenas de la provincia, como uno de los medios fundamentales para conseguir que se atiendan nuestros problemas¹²¹.*

Para formar el equipo técnico de la nueva organización se consolidan alianzas con profesionales, técnicos, políticos, investigadores, planificadores, economistas, sociólogos y antropólogos entre otros, todos de diferentes partes del país y del mundo, también se consiguen relaciones con organismos de derechos humanos, juristas internacionales, ambientalistas, ecologistas, indigenistas, quienes aportan con asesorías específicas, financiamientos, capacitación, planificación, sistematización de los conocimientos y experiencias, evaluación de los procesos, construcción de propuestas sociales, económicas, políticas, ambientales, y territoriales¹²².

Desde su conformación la OPIP se propuso defender los derechos de los Pueblos Indígenas planteando el reconocimiento de sus territorios ancestrales, el respeto a sus propias formas organizativas y de gobierno, la afirmación de la identidad cultural y el desarrollo autónomo como pueblo.

Dentro de la estrategia de defensa del territorio la OPIP en 1992 realizó una marcha histórica a la ciudad de Quito, ya mencionada, exigiendo al gobierno la legalización de sus territorios ancestrales y logró la adjudicación de 1'115.000 hectáreas. Según Tito Merino no tienen “*un cálculo exacto, porque la mayoría de los territorios son delimitados a través de cálculos realizados en mapas en Quito, fue delimitado en oficina, en la marcha de 1992 logramos conversar con el entonces presidente Rodrigo Borja y con todo su gabinete, con la iglesia y con líderes indígenas, ahí se dibujaron los bloques de tierra que se iban a legalizar, se dividió en 19 bloques por pueblos y comunas, las coordenadas que están puestas ahí no son precisas, por eso no se puede tener un cálculo exacto del área del territorio, pero solo en la marcha de 1992 el gobierno legalizó 1'564.000 hectáreas para las siete nacionalidades de Pastaza*”¹²³.

¹²¹ MERINO, Tito. La CTI. Entrevista, realizada el 25 de febrero del 2015.

¹²² MERINO, Tito. La CTI. Entrevista, realizada el 25 de febrero del 2015 y CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 40

¹²³ Merino, Tito. Ver anexo I, p. 14

En la actualidad está en proceso de legalización 200.000 hectáreas adicionales de territorio de las comunidades fronterizas que no fueron legalizadas en esa época. Para asegurar la conservación de sus territorios las comunidades Kichwa vienen realizando planes de gestión sostenible de sus territorios y recursos naturales en las cuencas hidrográficas, aplicando conocimientos y prácticas ancestrales de manejo de territorios comunitarios con visión de *Sumak Allpa* (tierra viva en abundancia)¹²⁴.

En la estrategia de fortalecimiento del sistema organizativo y formas propias de gobierno, las comunidades Kichwa han iniciado la reestructuración organizativa a nivel comunitario e intercomunitario, fortaleciendo sus sistemas ancestrales de organización social basada en la unidad de los *Ayllu* (familia) y de las comunidades por cuencas hidrográficas. Este nuevo proceso está orientado a fortalecer las capacidades de gestión organizativa comunitaria y consolidar el ejercicio de los derechos colectivos de la nacionalidad Kichwa de Pastaza de acuerdo con la nueva Constitución ecuatoriana vigente.

En la estrategia de afirmación y fortalecimiento de la identidad cultural de la nacionalidad Kichwa de Pastaza, la OPIP promovió la implementación del programa de educación bilingüe intercultural en la mayoría de las comunidades de la provincia. Este modelo llegó a contar con 109 centros educativos y 6 colegios¹²⁵.

En 1982, la FENOC forma parte en la creación de la Coordinadora Nacional Campesina e Indígena, integrando a todas las organizaciones indígenas y campesinas del país, y exige una “*reforma agraria con control campesino*”¹²⁶, época en la cual la FENOC ingresa en la política partidaria, que unida con grandes sindicatos, el PCE y otras fuerzas, apoya la creación del Frente Amplio de Izquierda (FADI), postulando en varias provincias candidatos propios para cargos de dirigencia política¹²⁷.

En noviembre de 1982, se llevó a cabo el Segundo Congreso de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía, donde se continuó con el debate de los problemas generales que afectan a los pueblos tradicionales de la región, en particular los de los pueblos Sionas-Secoyas, Cofanes y Huao, generados por la invasión de colonos a sus tierras y el deterioro ecológico por la explotación petrolera, sin que ellos cuenten con un ente que haga respetar sus

¹²⁴ Proyecto de Construcción de la Circunscripción Territorial de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza, 2010.

¹²⁵ Proyecto de Construcción de la Circunscripción Territorial de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza: 2010, p 7. Y MERINO, Tito. La CTI. Entrevista N 1, realizada el 25 de febrero del 2015.

¹²⁶ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (FENOCIN, 2004, 17, citado por Altmann, s.f). Quito, Academia edu y CONAIE. (1988).

¹²⁷ ALTMANN, Philipp. (s.f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, (FENOCIN, 2004, 15, citado por Altmann, p 6). Quito, Academia edu y CONAIE. (1988).

derechos e intereses, por lo cual se solicitó al Gobierno del Presidente Osvaldo Hurtado Larrea, la adjudicación de 20.000 has. ubicadas en la parroquia Shushufindi de la provincia de Orellana, para ampliar el área concedida a los Sionas-Secoyas que, hasta ese entonces era apenas de 7.000 has. Además se redactó otra solicitud para ampliar el territorio de los Cofanes, como también brindó apoyo en todo lo necesario a los Huaos que están en peligro de extinción por la reducción de su territorio¹²⁸.

Se consideró la intromisión opresora de las compañías multinacionales petroleras, mineras, de abacá, palma africana, que afectaba el ecosistema de la región y la forma de vida de los pueblos que habitan estos espacios, ante la presencia de esta amenaza a su medio exigieron al Gobierno Nacional la legalización de tierras comunales con linderos naturales a través del IERAC. Punto fundamental en la lucha de todas las organizaciones indígenas y campesinas¹²⁹.

En lo referente a la educación, se planteó la necesidad de una educación bilingüe intercultural dirigida por las mismas organizaciones en todas las instancias del proceso educativo acorde con las necesidades, que permitiese la reproducción de la cultura y la participación activa de los indígenas en la vida socio-económica del país. Se insistió en la implementación de programas de salud en todas las organizaciones filiales, dando énfasis al rescate de la medicina tradicional. En el aspecto económico se plantearon proyectos de comercialización de productos agropecuarios, a través de convenios con el ENAC¹³⁰ y ENPROVIT¹³¹, a fin de frenar el abuso de los intermediarios¹³².

La CONFENIAE definió la sede para su operación, en la comunidad de Unión Base, a seis kilómetros del Puyo, provincia de Pastaza, ubicación estratégica en la región central de

¹²⁸ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 55

¹²⁹ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 57

¹³⁰ Entidad Nacional de Acreditación, esta compañía da certificado de acreditación a las empresas importadoras de máquinas e insumos en normas de calidad.

¹³¹ La Empresa Nacional de Productos Vitales (Enprovit), se creó para llegar con alimentos básicos a la población de menos recursos y regular los precios.(CONAIE,1988)

¹³² CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p.58

la amazonía ecuatoriana, una vez logró el reconocimiento de su Personería Jurídica por el Gobierno Ecuatoriano en 1984, mediante acuerdo ministerial N. 0666¹³³.

Durante la historia se ha visto que los levantamientos indígenas en contra del gobierno de turno se han dado al sentir que sus derechos no son respetados, estos levantamientos han buscado cambiar el modelo político de gobierno, exigiendo la reformulación o cambio de leyes que les afectan, al no obtener respuesta han pretendido cambiar a la persona que ocupa ese cargo y no todo el sistema en sí, a esto Gluckman (2009) lo define como rebeliones y no revoluciones.

En ciertos tipos de sociedad, cuando los subordinados se vuelven contra un dirigente, solamente quieren volverse contra su personalidad, sin necesariamente rebelarse contra la autoridad de la función que él desempeña. Ellos apuntan a sacarlo de esa función y a colocar otra persona en ella. Esto es rebelión, no revolución. Una revolución apunta a cambiar la naturaleza de las funciones y de la estructura social dentro de la cual se desenvuelven, no meramente cambiar las personas que están desempeñando estas funciones. (Gluckman, 2009, 10).

En estas movilizaciones indígenas las cuestiones de derecho al territorio, la educación intercultural bilingüe, la Ley de Tierras, la Ley de Aguas, el acceso libre a las universidades y el respeto a sus territorios son centrales, lo que mantiene en el presente la actividad de las organizaciones indígenas como la CONAIE, en constante movilización en busca de sus reivindicaciones aun no logradas, por lo que el Presidente de esta organización, Jorge Herrera expresó: “*La lucha no ha terminado*”¹³⁴. Luis Macas escribió en 2002:

Una de las épocas más importantes desde la experiencia de los pueblos indígenas sin duda es la década de los 80; es cuando se produce una dinámica cualitativamente muy importante; se diría que es el reencuentro de las nacionalidades y pueblos; es cuando se inicia un debate amplio y sostenido, tanto en su contenido como en la cobertura; es cuando vierten los insumos para una elaboración posterior de la estrategia indígena; es el asumir y el ejercicio de una dimensión de conciencia social como entidad cultural y como clase. Y el suceso de una importancia histórica en este decenio es la constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), como una conclusión y síntesis del proceso organizativo y de lucha indígena y al mismo tiempo es la emergencia de un sector social invisible en la convivencia nacional e internacional por muchos siglos atrás. Es decir que, con este acontecimiento se habría producido la realización de los sueños “indios” que es la unidad de todos, por sobre las actitudes políticas y religiosas, sin descuidar la construcción de una unidad ideológica de los pueblos indígenas y sectores sociales y populares del país¹³⁵.

¹³³ CONAIE. (1988). CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Maldonado, Luis; Garcés, Benítez, Lilian; Kowii, Ariruma, Conejo Mario. Investigadores. Quito, p. 54

¹³⁴ La CONAIE prepara una agenda para continuar su protesta. (05/01/2016). Diario La Hora.

¹³⁵ MACAS, Luis. (2002). La lucha del movimiento indígena en el Ecuador. Boletín ICCI-ARY Rimay, Año 4, No. 37, abril del 2002. Link: <http://icci.nativeweb.org/boletin/37/macass.html>. Recuperado el 15 de julio del 2016.

Las fuerzas oficiales continúan acusando a los movimientos indígenas de estar contra el progreso del país. En enero del 2015 el Presidente exigió la desocupación de la sede del edificio donde funciona la CONAIE, lo que podría entenderse como una acción oficial contra los símbolos de las organizaciones indígenas por el hecho de profundizarse la actividad a través de estas movilizaciones, motivadas en la falta de atención a sus planteamientos y reclamos, ya que el Estado continúa otorgando y manteniendo concesiones a grandes empresas extranjeras para la explotación de minería en tierras de las comunidades, incluso con técnicas indeseables que utilizan elementos de alta toxicidad como el mercurio.

3.4 Intelectuales indígenas en el Ecuador contemporáneo

“Así hemos luchado por la educación, a fin de que nuestros hijos no sean más esclavos” (CONAIE)

Como se ha hecho referencia anteriormente, las corrientes indigenistas actuaron como impulsores en la creación de las condiciones medioambientales y educacionales de las que posteriormente surgen los intelectuales indígenas, con una consigna clara reivindicatoria de los derechos culturales y territoriales en busca de lograr unas condiciones mínimas necesarias para establecer estadios donde interactuar con los agentes del Estado.

En el 2006 se realiza en Chile el Simposio Internacional “Intelectuales indígenas piensan América Latina”, promovido por el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile, donde participó la antropóloga Kichwa del Ecuador Estelina Quinatoa Cotacachi¹³⁶, quien manifestó que los intelectuales indígenas se ven enfrentados a una serie de problemas como:

¹³⁶ El CEDAP presenta un breve currículo: María Estelina Quinatoa Cotacachi es doctora en Jurisprudencia, Licenciada en Antropología Aplicada y Magister en Conservación y Administración de Bienes Culturales. Además habla cuatro idiomas: Kichwa, Español, Francés e Inglés. Es indígena Otavalo y pertenece a una de las familias de los mejores tejedores de Imbabura. Cuenta con una amplia experiencia de más de 30 años en estudios antropológicos, culturales, patrimoniales, historia andina, colecciones ancestrales, semiótica y simbología andina. Es coautora de los libros "Intelectuales indígenas del Ecuador" e "Historia de mujeres e historia del Género en el Ecuador", "Representaciones ancestrales y colores del cosmos"; además de múltiples artículos para revistas como "Arte al Límite", "BG Magazine", "El Sol", "Solidaridad", entre otros. Se ha desempeñado como funcionaria pública: Directora de Cultura del Banco Central del Ecuador, Subsecretaria de Memoria Social y Curadora de la Reserva del Ministerio de Cultura y Patrimonio; como investigadora: Concepciones, percepciones y manejo del Patrimonio Cultural Arqueológico del Ecuador; y como docente en la Universidad Tecnológica Equinoccial y en la Escuela Superior Politécnica del Ecuador. Basada en información en página web de la Escuela Superior Politécnica del Chimborazo:
http://esPOCH.edu.ec/index.php?action=ver_noticia&id=2361

1).- “la decisión de asumir un compromiso o no asumirlo hacia su grupo cultural y a su vez organizarse entre intelectuales indígenas, gremialmente, como profesionales, lo cual tiene que ver con un proceso de dignificación”;

2.- “su posible inserción en la sociedad nacional en términos de negación de su procedencia étnica” como lo relata la asambleísta Lourdes Tibán, quien comentó que antes de entrar a la universidad sentía vergüenza de ser indígena a tal punto que llegó su inseguridad y la necesidad de ser aceptada socialmente que sucumbió a los modelos impuestos por la moda y la sociedad¹³⁷;

3.-, “la participación en los destinos del país que habitan”. Este último problema es fundamental para entender las relaciones internacionales a nivel de la región latinoamericana¹³⁸, problemas que se ven afectados por un factor externo que es la resistencia o aceptación por parte de los no indígenas (Estelina Quinatoa Coatacachi, citado por Flores, 2011).



Ilustración 4: Estelina Quinatoa, antropóloga.

Figura: Fuente <http://www.cidap.gob.ec/index.php/noticias/131-estelina-quinatoa-experta-curadora-en-bienes-culturales>. Recuperado 12/07/2016

La difícil situación que experimentan en la estructuración identitaria individual aquellos jóvenes, que a la postre serán los intelectuales a los que nos referimos, alimentada por una parte por las presiones sociales racistas y discriminatorias, y por otra por las diversas vertientes políticas e ideológicas dentro de las que les corresponde vivir y se educan, tienen que haber dado lugar a una vorágine de conceptos, acciones y reacciones en las que tanto el neoliberalismo en América Latina a través de sus múltiples agencias de cooperación, como los movimientos de izquierda, desde los más radicales hasta los centristas, incluyendo la teoría reformista de la Teología de la Liberación que brota del seno de la misma iglesia católica, tuvieron incidencia en el comportamiento de los actores políticos e intelectuales, incluyendo a los

¹³⁷ FLORES, Alejandro. (julio - diciembre 2011). Intelectuales indígenas ecuatorianos y sistema educativo formal: Entre la reproducción y la resistencia. Revista ISEES, N. 9. p. 29.

¹³⁸ FERNÁNDEZ, Blanca. (09/2010). ¿Quiénes son los intelectuales indígenas ecuatorianos? Aportes para una construcción intercultural de saberes en América Latina. Revista de filosofía Aparte Reí, UBA/UNSAM, p.5.

intelectuales orgánicos indígenas, quienes pasaron del mundo de la política reivindicativa al de los dispositivos de poder.

Aunque estos intelectuales se encuentran inmersos en paradigmas como los mencionados por Estelina Quinetoa, hay algunos que se han abierto campo en el ámbito político y profesional mediante alianzas con partidos políticos u organizaciones locales, regionales e internacionales logrando influir en el entorno social para obtener la inclusión de los conceptos de “Interculturalidad” y “Plurinacionalismo” a nivel constitucional. Cito a continuación por haber tenido la opción de interactuar en la realización de este trabajo a la asambleísta Lourdes Tibán doctora en antropología;



Ilustración 5: Lourdes Tibán, Asambleísta Nacional de Ecuador.

Fuente:<http://www.radiomorena640.com/pachakutic-oficializa-precandidatura-de-lourdes-tiban-a-la-presidencia/>. Recuperado 25/07/2016

Presidente de la CONAIE Jorge Herrera;



Ilustración 6: Jorge Herrera, Presidente de la CONAIE.

Fuente:<https://orlancazorla.wordpress.com/2015/08/12/jorge-herrera>. Recuperado 25/07/2016

Exministro de obras públicas y expresidente de la CONAIE Antonio Vargas;



Ilustración 7: Antonio Vargas Presidente de la CTI-Kichwa-Pastaza.

Fuente: <http://www.puyogaceta.com/home/index.php/politica/9-antonio-vargas>. Recuperado 25/07/2016

Expresidente de la CONAIE y actual Coordinador de Pachakutik Marlon Santi;



Ilustración 8: Marlon Santi, Coordinador del Movimiento Pachakutik.

Fuente: <http://www.pachakuti.org/textos/sensibilizacion/surnorte-bonvivir/marlon-santi.html>. Recuperado 25/07/2016

Expresidente de la OPIP Profesor Tito Merino.



Ilustración 9: Tito Merino, líder indígena.

Fuente: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid>. Recuperado 25/07/2016

Los intelectuales indígenas son actores empoderados dentro de una realidad más amplia que sus comunidades. No son simplemente intelectuales de orígenes nativos, sino pensa-

dores cuyo discurso surge de su identidad étnica, de su conciencia de ser diferentes, tienen el discurso fusionado de dos culturas la occidental e indígena.

Rappaport (2007) habla de dos clases de intelectuales los públicos (orgánicos) y específicos (tradicionales), quienes buscan nuevos modelos para la sociedad civil, experimentan con modos nativos y occidentales de conocimiento con el fin de fortalecer las reivindicaciones étnicas en los niveles regional y nacional.

Tito Merino da significado a lo expuesto en el párrafo anterior con lo expresado en el anexo 1, al establecer que *“el gran conflicto con el Estado, en el concepto y manejo del territorio, yace en la legislación que legitima la propiedad de la tierra bajo un concepto de dominio privado con el cual se efectúa la asignación de tierras con una falta de control absoluta sobre el control en el acceso a ellas y la sobrepresión ejercida por volúmenes migratorios sin ningún tipo de estudios técnicos e investigación sobre las causas que producen el deterioro de los territorios y los efectos colaterales que se dan por ello, por lo que consecuentemente plantea como prioridad necesaria, el que los pueblos indígenas adquieran el conocimiento necesario para que, con base en estudios científicos y técnicos puedan formalizar sus propuestas políticas y demandas en búsqueda del establecimiento de una reorganización social que permita un equilibrio intercultural e “internatural” con los recursos ambientales y ciclos biológicos”*.

Los ejes fundamentales en el discurso actual se centran en la etnicidad, la interculturalidad y el diálogo interétnico ejerciendo una función política en la búsqueda de cambiar el modelo del gobierno colonial y que se incluya en las leyes su visión para el manejo equitativo del poder en un país multiétnico y pluricultural¹³⁹, dentro de una noción de territorialización que según Pacheco (2009) es definida como “un proceso de reorganización social que implica: 1) la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora; 2) la constitución de mecanismos políticos especializados; 3) la redefinición del control social sobre los recursos ambientales; 4) la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado”¹⁴⁰.

Sin embargo de los diálogos realizados con los estudiantes indígenas de la Universidad Estatal Amazónica contenidos en el Anexo 2, se puede sustraer algunos comentarios un tanto preocupantes ya que indican un aislamiento y/o desconocimiento en la actividad de los

¹³⁹ RAPPAPORT, Joanne. (2007). Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa. (p 617-619). Revista Iberoamericana, Vol. LXXIII, Núm. 220.

¹⁴⁰ PACHECO, João. (2009) ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. (p 7). Recuperado el 20 de julio del 2016. http://www.jpooantropologia.com/Artigos_de_Revistas.html#espanhol.

líderes por la “*falta de socialización*” (Anexo 2, p 13), y expresan que “*toman decisiones sin considerar a las bases*” (Anexo 2, p 22), y hasta incluso plantean por las mismas razones la no existencia de estos líderes que les represente y motiven a insertarse en las actividades políticas.

Antonio Vargas considera que “*en la juventud no se ha difundido, no se ha promocionado, esa es la gran dificultad*”, aunando incluso la preocupación planteada por Lourdes Tibán al no visualizar la continuidad de acción en la actividad política expresando “*yo no veo los reemplazos de los sectores sociales en estos momentos*” (Anexo 1, p 28).

Esto muestra un panorama en el que se puede vislumbrar una discontinuidad, una falta de conexión política entre los líderes tradicionales que han trabajado intensamente para conseguir los logros actuales y las corrientes juveniles estudiantiles quienes deberían ser su proyección futura, pudiendo esto ocasionar un debilitamiento de acción y planteamiento frente a las acciones del Estado.

CAPÍTULO IV. IDENTIDAD Y TERRITORIO KICHWA

4.1 Definición de identidad

En mi criterio las bases más importantes en la construcción de la identidad se fincan en la búsqueda de la “aceptación” como individuo, y la “pertenencia” a una “comunidad imaginada”, dentro de un entorno o grupo que puede estar definido como la familia, la sociedad, la religión o la cultura, dentro de las cuales se origina la concepción del mundo en el espacio tiempo. Lo que Elías (1897-1990) denomina “*impulso y anhelos*”¹⁴¹

Para explorar el concepto de “aceptación”, similar a lo que denomina Mayos como “*reconocimiento, (donde se juega la dialéctica que tan importante es para la construcción de la subjetividad)*”¹⁴² deberíamos tener presente como contraposición la percepción, el sentido incluso instintivo del rechazo a partir del cual se puede construir dos vertientes actitudinales que generan acciones contrarias. La una, puede inducir a actuar contra las normas, el modelo, el sistema o el orden instituido que niega la existencia como individuo, sus valores, principios y costumbres, produciendo la “pulsión” de resentimiento que conlleva a una expresión radical de destrucción y cambio. La otra, provoca en el sujeto, un cambio de “rol”, de desempeño ante el grupo, un sentido de aceptación del más fuerte, adoptando actitudes que se acerquen a los símbolos e imágenes de modo tal que le permitan una identificación con el modelo conductual y de valores establecido por el poseedor de la fuerza y el poder, y por ello un acercamiento a la pretendida “aceptación” como individuo dentro del grupo objeto.

El siguiente tramo en la construcción identitaria se desarrolla con el sentido de “pertenencia”, es decir, de identificación con lo esencial en una cosmovisión dada, con la sumisión conductual a los valores, símbolos, acciones¹⁴³ y estrategias dentro de los paradigmas hegemónicos, conocimientos y creencias que forman una visión del mundo, pretendiendo una reciprocidad dada entre la contribución del individuo en los logros grupales y la obtención de retribuciones plasmadas en logros de beneficios en términos de estatus y satisfacción de deseos anhelados.

¹⁴¹ ELÍAS, Norbert. (1897-1990). O proceso civilizador. Renato Janine Ribeiro Trad. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1993, p 194.

¹⁴² MAYOS, Gonçal (2016). Filósofo, ensayista y profesor en la Universidad de Barcelona-España. Dialogo mantenido el 25 de julio, sobre la construcción de la identidad.

¹⁴³ LACAN entiende estos “valores”, “símbolos” y “acciones” como: lo “real, simbólico e imaginario”, siendo lo real el campo del goce. Lo simbólico el de la palabra, el lenguaje y los significantes, por lo tanto de los ideales y el inconsciente. Lo imaginario es el dominio de las imágenes (Morel, 2012,51).

El sentimiento de rechazo - la más fuerte expresión de represión -, es decir de no aceptación dentro de un grupo dado, puede llegar a exacerbar, el deseo, la necesidad de pertenencia a un contrario que satisfaga el anhelo expresado anteriormente.

Lo anteriormente expuesto me lleva a reflexionar sobre el análisis que hace Foucault (2013) de los psicoanalistas Melanie Klein, Winnicott y Lacan que han intentado mostrar, que la represión más que ser un mecanismo secundario y tardío, que pretendía controlar un juego instintivo dado por la naturaleza, forma parte del mecanismo del instinto (...), así pues, hay que pensar el instinto no como algo dado naturalmente, sino ya como una elaboración, como un juego complejo entre el cuerpo y la ley, entre el cuerpo y los mecanismos culturales que aseguran el control del pueblo. (Foucault, 2013,889).

En el contemporáneo la noción de una identidad cultural integral, originaria y unificada, atribuida a las concepciones étnicas, raciales y nacionales ha recibido una fuerte crítica por las diferentes disciplinas que analizan y deconstruyen estos conceptos.

Para cada “sujeto” es esencial el sentido de “aceptación” y de “pertenencia”, para sí mismo, o dentro del grupo en el cual se define su entorno, y en el proceso de lograr esto, construye su identidad. El concepto de identidad desplegado por Hall (2003) no es esencialista, sino estratégica y posicional (Hall, 2003,17). A su vez, con el logro del reconocimiento se da la identificación como proceso de articulación, sutura o sobredeterminación y no una subsumición, que obedece a la lógica del más de uno. Y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de “efectos de frontera”, necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso (Hall, 2003,16). “*La humanidad es una especie “eusocial”, no tan solo porque necesita de los otros para sobrevivir biológicamente, sino porque necesita cultural, social y políticamente el reconocimiento de los otros y reconocerse en ellos*¹⁴⁴”.

En este punto traigo como aporte lo expresado por Carmen Da Poian quien establece lo siguiente:

Podemos ainda falar das identificações recíprocas entre os pares, o que se dá quando o objeto ao qual o eu se identifica se coloca no espaço de uma instância psíquica (o leader no lugar do ideal de eu, por exemplo) e através desta relação os vários eus se identificam entre eles. Esta forma de identificação liga os membros de uma coletividade. É, então, na relação e no ato, através de movimentos pontuais e compartilhados que o indivíduo, no mundo atual, poderá constituir suas identificações e, nelas, sua singularidade sendo capaz de, a cada nova situação, inventar novas maneiras de agir e, assim, produzir-se a si próprio. É através da formação de

¹⁴⁴MAYOS, Gonçal. RECONOCIMIENTO: CULTURA ES POLITICA.

<http://goncalmayossona.blogspot.com.es/2013/05/reconocimiento-cultura-es-politica.html>. Recuperado el 23 de julio del 2016.

*laços e na manifestação de ações menos competitivas e mais cooperativas que, por um processo de movimento contínuo, o novo sujeito poderá emergir e encontrar seu lugar*¹⁴⁵.

En los tiempos de la modernidad tardía, se acepta el concepto de que las identidades nunca se unifican, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas, sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación (Hall, 2003,17). Tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no “quiénes somos” o “de dónde venimos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella.

El proceso de “resignificación o reconceptualización” (Hall, 2003,13), que sufrieron los pueblos originarios indígenas está definido en la historia por la secuencia de posiciones desplazadas o descentradas como producto de la interacción de las diferentes culturas que se fueron fundiendo por diferentes factores que determinaron la construcción de una identidad. Siendo las “relaciones de interés” el factor predominante para la pervivencia de cada cultura.

Los límites que determinaban la unidad cultural y étnica, expresados mediante notorias diferencias en la conducta, mantenían a los grupos étnicos cohesionados, y aunque el encuentro que se daba para intercambios comerciales no afectó su unidad cultural, debido a esta interacción se generó una nueva forma de códigos de relación, que Fredrik Barth llama “una similitud o comunidad de cultura” (Barth, 1976,9).

Cuando las identidades identificadas con una estructura social preponderante que ha sido impuesta y aceptada dentro del grupo, mediante el ejercicio de la violencia legitimada por el poder simbólico, no son permeables a las diferencias culturales de la estructura social subyugada, por la existencia de tres pulsiones que son reír, deplorar y detestar que tienen en común el hecho de ser un modo que no permite la aproximación al objeto, de identificarse con él, y, por el contrario, mantiene el objeto a distancia, para diferenciarse de él o de situarse en ruptura con él, de protegerse de él mediante el desprecio, la risa, de desvalorizarlo mediante el lamento, de alejarlo, o, eventualmente, de destruirlo mediante el odio (Foucault, 2013, 496

¹⁴⁵ DA POIAN, Carmen. Os Novos Caminhos da Identificação.
http://www.cprj.com.br/pdf/artigos_novos_caminhos.pdf. Recuperado el 27 de julio del 2016.

), induce a que la identidad débil sucumba ante ese sistema social creando una carencia, una “hiencia”¹⁴⁶.

Según Barth (1976) para que exista una relación simbiótica entre grupos diversos culturalmente, debe existir un “*vinculo positivo que conecte varios grupos étnicos en el seno del sistema social circundante que depende de la complementariedad de los grupos respecto a algunos de sus rasgos culturales característicos*” (Barth, 1976,22).

Si no existe esta complementariedad, es decir una aceptación e interacción social, podrá llegar a existir interacción sin referencia de identidad, lo que conllevaría a una convivencia desequilibrada entre grupos, evidenciando una presión social negativa e induciendo a la reconceptualización de su identidad, efecto que indudablemente se dio entre los intelectuales indígenas que se vieron forzados por el desequilibrio cultural y por ende emocional, dado el sentimiento de rechazo, a reconceptualizar su identidad bajo la mas fuerte expresión de represión, exacerbando la necesidad de pertenencia a un contrario que satisfaga su anhelo de reconocimiento identificándose como actores políticos, que según Lourdes Tibán, “*terminan aceptando esta estructura, que nosotros decimos impuesta por el Estado, con lo bueno, con lo malo que tiene la política porque no se ha creado ninguna condición para que los pueblos indígenas participen*” (Anexo 1, p. 28).

4.2 Construcción de la identidad Kichwa como una nacionalidad

Los españoles del siglo XVII llamaron Zapas a uno de los grupos de indígenas que habitaban la región comprendida entre los ríos Napo, Curaray y Pastaza. Más tarde los jesuitas, generalizaron la denominación de Záparos o Sáparas¹⁴⁷ a todos los que habitaban esta región, como así mismo a los denominados “Zaparoanos”, constituidos por los Gaes, Shimi-gaes-Semigaes, Coronados, Oas, Zapas, Arda y Abijiras, ubicados todos ellos entre las cabeceras de los ríos Tigre, Bobonaza y Pastaza a mediados del siglo XVIII (Simson, 1993,13). Con esta denominación generalizada de todos los grupos étnicos no se respetó la identidad

¹⁴⁶ Lacan propone la definición de sujeto como individuo lastrado por una carencia. El sujeto se construye en una falta: A lo largo del proceso de elaboración de la identidad, constituirá un universo de significantes a la medida de su deseo. Este entramado de significantes servirá como base para la construcción simbólica de la realidad. El objeto de deseo es siempre un objeto inalcanzable. Ser sujeto supone, por tanto vivir en una falta constante, en una “Hiencia”. <http://suite101.net/article/lacan-y-la-imposibilidad-del-amor-a39798#.V51RtvkrLIU>. Recuperado el 25 de julio del 2016.

¹⁴⁷ El significado de Sáparo o Zápara es una canasta que tiene una tapa (Bilhaut, 2011, 13) y (Simson, 1993, 13).

cultural de cada uno de ellos, haciéndose evidente la imposición hegemónica del criterio dominante.

Un estudio realizado por la OPIP en 1991, indica que los territorios que ocupaban los indígenas Arda y Abijiras que vendrían a ser los Caninche según Reeve (1988), vivían en las faldas de los andes, en donde se originan los ríos Pastaza y Bobonaza. Los Gaes-Gayes ocupaban un área entre el río Conambo y Pastaza, siendo el río Bobonaza su área principal de dominio. En el área de la desembocadura del Bobonaza en el Pastaza vivían los Coronados. Los Oas tenían su territorio en el área comprendida entre los ríos Nushino y Villano (hoy en día es parte del territorio Huaorani). Los Záparos y Semigayes-Shimigayes vivían en ambos márgenes del río Curaray incluyendo parte de la cuenca del *Pinduc yacu* (Plan *Amazanga*, 1992,3).

Gaetano Osculati en su travesía realizada en 1847 por la amazonía del Ecuador, con el afán de llegar del río Napo al Amazonas y posteriormente al Atlántico, nos da una referencia de los pueblos Záparos que habitaron estas zonas en la ribera del río Napo en esa época: “los Záparos, son unos 20.000 individuos más o menos, ocupan aquella parte del territorio que está entre el Napo y el Pastaza hasta la desembocadura del Curaray; son de carácter pacífico, hospitalario, vivaces, inteligentes; viven en rancherías, unas chozas más o menos numerosas y alejadas (..) Hacen con frecuencia correrías y pelean con tribus limítrofes, robándose mutuamente mujeres y los niños” (Osculati, 2000,139-140).

Un claro ejemplo de la dominación por la imposición de la interpretación del que tiene el discurso a través del que se da la autoridad para contar la historia de acuerdo a su visión, es la mal utilizada denominación generalizada de “Záparas” a todos los pueblos con lenguas y costumbres propias y diversas que existieron en la región comprendida entre los ríos Napo y Pastaza, como lo ilustra Osculati al narrar lo siguiente:

La Familia Zápara comprende más de 200 tribus con nombres distintos e idiomas propios. La población, según me dijeron, puede llegar a los 3.000 individuos que vagan en las zonas entre el Napo y el Pastaza (..) Cada una de esas tribus debe tener costumbres y formas de vivir totalmente distintas de aquellas de las otras asentadas en la orilla del Napo, variando incluso su lenguaje según las diferentes localidades donde viven naciones esparcidas en el interior de inmensas selvas (Osculati, 2002,160).

Los Coronados fueron exterminados al ser comercializados como esclavos, como también por las epidemias introducidas, y otros fueron trasladados a otras regiones para suplir la mano de obra escasa por los mismos estragos, quedando solo los Gaes por su agresividad frente a los españoles y otros grupos indígenas que posteriormente correrán la misma suerte.

Para el siglo XVIII van desapareciendo los Gaes, Semigaes, Pinches, Andoas, Muratos, diezmados por correrías¹⁴⁸, enfermedades o reconceptualización.

Los grupos indígenas que logran resistir a estas vicisitudes optan por concentrarse en misiones religiosas en busca de refugio en las cabeceras del Curaray, Pastaza y Bobonaza, iniciando una resignificación que con la fusión integradora de las grandes naciones de la selva dará lugar a la construcción de una identidad nueva, identificándose como Kichwas Canelos o Kichwas del Curaray, lo que Juncosa llama “indios mestizos”, descendientes de los Gaes, Arda, Abijiras, Andoas y los Oas, Zapas, Pinches, Muratos en Napurunas (Simson, 1993,14-17), (OPIP,1992,3). En el presente se encuentran distribuidos desde el departamento del Putumayo en el sur de la amazonía colombiana hasta Iquitos en el norte del Perú (Tapia, 2004,61).

Según lo planteado al inicio de este capítulo se entiende el proceso de adaptación que sufrieron los diferentes pueblos por la imposición cultural extraña a su entorno, al despertar el instinto de supervivencia y adquirir una identidad construida como es la Kichwa de la amazonía, se han inserido en una nueva cultura, al reconocer ese *“yo colectivo o verdadero que se oculta dentro de los muchos otros <yos>, más superficiales o artificialmente impuestos, que un pueblo con una historia y una ascendencia compartidas tiene en común”*, y que pueden estabilizar, fijar o garantizar una «unicidad» o pertenencia cultural sin cambios, subyacente a todas las otras diferencias superficiales (Hall,2003, 17).

4.3 Mito en la construcción del territorio

El pueblo Kichwa en su relación con el espacio territorial ha construido una sociedad, en la cual el mito ha sido importante en la concepción de sus tres principios fundamentales: *Ama killa* (no ser ocioso), *Ama llulla* (no mentir) y *Ama shuwa* (no robar), los cuales se basan en el respeto a la vida y temor a los espíritus que habitan en la selva, moldeando el comportamiento del individuo en su vida adulta, para el uso adecuado de la riqueza faunística, floral y espiritual que se encuentra en su hábitat.

Principios que aún viven en la memoria del Kichwa construyendo su conciencia, fortaleciendo la creencia de que en el principio de la tierra todos fueron seres humanos y compartían el mismo espacio. Al desobedecer estos principios a través del tiempo, algunos seres

¹⁴⁸ Las “correrías” fueron sistemas de caza implementados por los españoles, en los que participaban etnias indígenas en la captura otros grupos indígenas para ser utilizados como esclavos.

avergonzados se fueron transformando en diferentes animales y plantas que existen ahora. Dentro de la mitología tenemos a dos mujeres representativas que se convirtieron en *wituk* (genipa americana) y *manduro* (Achiote o bixa orrellana) por cometer el pecado de la pereza; por mentir, un hombre se transformó en búho (*pulsatrix perspicillata*) y otra mujer en guatusa (*dasyprocta punctata*) por robar un marido. Descola (2004) nos comenta lo siguiente:

Más allá de los conocimientos técnicos, botánicos, agronómicos o etológicos puestos en práctica por los indígenas en sus actividades de subsistencia, era el conjunto de sus creencias religiosas y de su mitología lo que debía considerarse como una especie de saber ecológico transpuesto, como si se tratara de un modelo metafórico del funcionamiento de su ecosistema y de los equilibrios que deben respetarse para que este ecosistema se mantenga en un estado de homeóstasis (Descola, 2004,26).

Esto nos lleva a pensar sobre la teoría de Charles Darwin de la evolución que ha sido enseñada en las escuelas estatales “*que el hombre surgió de miles de años de evolución y adaptación al medio*” mientras que el pensamiento indígena se basa en la creencia de que, habiendo sido en otro tiempo humanos los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente, siendo los “animales” seres humanos usando ropa que les diferencia de los otros humanos, esta percepción es descrita por Descola (2004) de la manera siguiente.

Los animales son gente, o se ven como personas. Está concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes (Descola,2004,39).

Para los indígenas no hay una separación espiritual, biológica o de especie, porque su creencia se basa en la afirmación de que mantienen una relación entre la misma especie humana, solo que algunos han tomado una nueva forma con su propio espíritu, Descola (2004) llama a esta relación de “animismo”¹⁴⁹, mediante la cual se da una comunicación directa con los seres naturales en búsqueda de algún beneficio personal, siendo erróneo ver en esta humanización de los animales un simple juego mental, una especie de lenguaje metafórico, cuya utilidad no iría mucho más allá del cumplimiento de unos ritos o de la narración de unos mitos.

Por ello cuando hablan de la batida, de la muerte y del consumo de la caza, los indígenas expresan sin ninguna ambigüedad la idea de que la caza es una interacción social con

¹⁴⁹ El animismo es la creencia de que los seres “naturales” están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios (Descola,2004,31)

entidades perfectamente conscientes de las convenciones que la rigen. Aquí, lo mismo que en la mayor parte de las sociedades de cazadores, es la manifestación del respeto a los animales lo que garantiza su convivencia. Por tanto, hay que evitar las masacres: matar, pero limpiamente y sin sufrimientos inútiles; tratar con dignidad huesos y despojos; no ceder a las fanfarronadas ni tampoco mencionar con demasiada claridad la suerte reservada a las presas, creen necesario pedir permiso y lamentarse por quitarle la vida a su *wawki* (hermano), *pani* (hermana), esta perspectiva ha construido la conciencia del uso racional de lo necesario para su pervivencia sin abusar de los recursos que existen en el territorio.

Hay que tener en cuenta que las palabras indígenas que se traducen habitualmente por "ser humano", y que entran en la composición de tales autodesignaciones etnocéntricas, no denotan la humanidad como especie natural, sino la condición social de persona (Viveiros, 2004, 50), viendo al territorio como el espacio donde se desarrolla una sociedad sin distinciones de clases y siendo todos "personas".

4.4 Significado de territorio para los Kichwas

Lo descrito en el tema anterior nos lleva a comprender lo que significa el territorio para los indígenas, la tierra tiene un valor espiritual, social y mitológico donde todos tienen el derecho a vivir en armonía, para los Kichwas, como para muchos otros pueblos indígenas de la amazonía, el territorio es el espacio donde lo natural y lo sobrenatural se mezclan en una sola realidad. La vida, la muerte, la enfermedad, todos los fenómenos del decurrir diario ocurren en el espacio territorial con mediación directa de los espíritus que en ella habitan.

Ven a la vida como la base de todo lo creado. La tierra tiene vida, el agua tienen vida, la selva, las plantas, los animales, los seres superiores tienen vida. La unión entre tierra y agua es generadora de vida.

Para este pueblo la tierra es femenina y el espíritu protector es el *Nunguli* que se identifica con ella, es la encargada de nutrir el suelo, la fecunda y hace que la vida progrese. La entrevista realizada por Charvet (2003) a los Kichwas de Pastaza, enriquece esta afirmación.

Un espacio de vida... un escenario vivo, en el que la vida se produce y se reproduce bajo su propia lógica, en la que los hombres y mujeres indígenas somos parte de ese espacio y no entes ajenos o foráneos (...) Nuestro territorio no es una cosa ni un conjunto de cosas utilizables, explotables, ni tampoco un conjunto de recursos (...) Nuestro territorio, con sus selvas, sus montañas, sus lagunas, sus ríos es un ente vivo que nos da vida, nos provee, nos cuida... Entonces, junto con el territorio está la vida y junto a la vida está la dignidad (Charvet, 2003,31).

Esta visión de territorio es compartida por todas las nacionalidades indígenas que tienen una relación directa con él, como se muestra en los enunciados siguientes:

Los indígenas y la naturaleza en nuestros territorios somos uno solo, una sola cosa, y así los Asháninkas¹⁵⁰ exigimos no sólo tierra para nosotros, sino para los monos, las huanganas, los añujes. Ellos también tienen derecho a vivir (Juaneco. Dirigente Asháninka, Perú).

Estos son los montes y los ríos que permiten vivir a mi pueblo; ésta es la herencia que hemos venido recibiendo de nuestros abuelos, y voy a derramar mi sangre antes de pasar la vergüenza de mirar los ojos de nuestros hijos cuando la hayamos perdido. (Damián Tibijan. Dirigente Aguaruna¹⁵¹, Perú. Asesinado).

De los diálogos sostenidos con los líderes indígenas contenidos en el Anexo 1, se extraen los siguientes párrafos que fortalecen esta visión:

El territorio es visto como la integración de muchos elementos, como una totalidad, como una articulación, como una integridad donde existen y coexisten elementos objetivos y elementos subjetivos (Severino Sharupi. Indígena Shuar. Dirigente territorio de la CONAIE. Anexo 1, p.37).

Los territorios pertenecen a los pueblos y nacionalidades donde se asienta cada pueblo (Lourdes Tibán. Indígena Kichwa de la sierra y Asambleista Nacional. Anexo 1, p. 26-27).

Espacio de vida, de convivencia armónica y continuidad de la vida (Marlon Santi. Indígena Kichwa Canelos. Coordinador del movimiento Pachakutik. Anexo 1, p.30)

Esto lleva a entender que los pueblos que han habitado la cuenca amazónica durante milenios, en un proceso de identificación con el medio que les rodea, han despertado la conciencia mediante el conocimiento empírico de la importancia que tiene la tierra y sus recursos para la vida y desarrollo del individuo, respetando y utilizando solo lo necesario para vivir.

Esta visión de la tierra generadora de vida en el contemporáneo está en riesgo de perder su esencia, suscitado por la implementación del sistema productivo para la comercialización en busca de riqueza monetaria introducida desde el exterior por los europeos, ejerciendo para este fin varios sistemas de explotación desde la época de la colonia, y luego con la conformación del estado-nación, la producción a gran escala para cubrir las demandas de la población creciente. Por esta razón el Estado ve al territorio, en específico el amazónico, como *“un espacio de reserva de recursos al que hay que imprimir una lógica extractiva para garantizar el ingreso y la rentabilidad del capital (...) amparada por las leyes y el aparato militar”* (Charvet, 2003,31).

¹⁵⁰ Indígenas de la región de Ayacucho, protagonistas de una larga historia de lucha que repelieron a la invasión Inca y ahora sucumben a la invasión mestiza.

¹⁵¹ Indígena de la amazonía del Perú, que se encuentra en la cuenca del río Cenepa y se distribuyen en los territorios de Amazonas, Cajamarca, San Martín, Loreto y la línea fronteriza entre Perú y Ecuador, quienes fueron muy afectados por el conflicto entre estos dos países.

Para la nacionalidad Kichwa Canelos, la visión del territorio se fundamenta en tres principios: Tierra fértil o tierra sin mal (*Sumak Allpa*); *Sumak Kawsay* definido como: “Principio esencial que orienta la vida en armonía en el *ayllu* (familia), *ayllukuna* (familiares de la comunidad), comunidades, pueblos y otras culturas y el *Sacha runa Yachay* entendido como la práctica cotidiana de los conocimientos y saberes ancestrales colectivo, respetando los derechos de la naturaleza en coexistencia con los demás seres ejerciendo los derechos individuales y colectivos, desarrollando las propias formas de pervivencia, cosmovisión, espiritualidad, en el espacio tiempo, *jawapacha* (firmamento), *kaypacha* (tierra), *ukupacha* (inframundo)” (OPIP.1992,4), (CTI-KP, 2010).

De lo expresado por Tito Merino en los diálogos contenidos en el Anexo 1 se puede condensar su concepto sobre territorio en los siguientes términos: “*El territorio es sagrado; es la casa donde se da la interacción entre los recursos ambientales, los ciclos biológicos y los seres humanos; no es un bien económico privado objeto de comercialización; es un espacio de y para la vida*”¹⁵².

4.5 Territorio y sociedad Kichwa

Hoy, algunos de los descendientes de las diferentes etnias de la selva que viven en la región llamada por los conquistadores como la “tierra de la canela”, han aceptado y adoptado como suyo el idioma Kichwa, identificándose como miembros de la nacionalidad Kichwa amazónica, desplazando o descentrando el paradigma de su cultura, causando la reconceptualización de su identidad construida hasta entonces dentro del enfoque discursivo en el que se ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: “*siempre en proceso*” (Hall, 2003,15).

El asentamiento de la población indígena tiene una relación directa con los recursos naturales, ya que su vida tradicional depende del acceso a la caza, la pesca y recolección de frutos y semillas del bosque, complementan su dieta al realizar actividades agrícolas en las *chacras*, espacio labrado donde cultivan los alimentos esenciales dentro de los cuales están la yuca, plátano, maíz, papachina, maní, ají y camote, entre otros. Las familias ocupan un amplio territorio donde están distribuidas sus *chacras* y *tambus*¹⁵³ donde vivían la mayor parte

¹⁵² MERINO, tito. (2016). Anexo 1, p. 7-8.

¹⁵³ Los *tambus* vienen a ser las áreas principales de vivienda donde permanecían la mayor parte del año.

del año, y el resto del periodo anual se concentraban en centros poblados para fechas específicas de celebración de sus festividades.

Con la ocupación del territorio por parte del colono en el pie de monte, este pasó a ser compartido con indígenas de varios pueblos, llegando a establecerse una convivencia en armonía al crearse entre ellos lazos sociales por efecto de matrimonios, o simplemente al ser acogidos como miembros de la comunidad. A su vez los indígenas se han transformado en campesinos influenciados por los colonos, con la introducción de la ganadería y agricultura para el comercio, lo cual ha suscitado una quiebra estructural de su forma de vida basada en la agricultura itinerante¹⁵⁴, caza y pesca, ya que al talar el bosque para sembrar el pasto disminuye por obvias razones la población faunística y floral de la selva, suscitando un problema de abastecimiento para sus pueblos que sufren la disminución de productos para recolección, caza y pesca, lo que crea necesidades de subsistencia que deben ser cubiertas a través de la explotación intensa de los recursos del bosque, desencadenando sucesos devastadores de carácter exponencial.

Esta quiebra estructural ha repercutido en la relación familiar indígena, ya que los varones, sinónimos de sustento de la familia y transmisores de su conocimiento, ya no pueden ejercer su rol ancestral, esto ha llevado a que la mujer supla estos requerimientos en el mantenimiento de la familia con la producción de su chacra.

El territorio es la base para el desarrollo de la sociedad Kichwa conformada por núcleos pequeños de *Ayllus* (familias), la cual a su vez está formada por individuos que comparten lazos de consanguinidad o lazos políticos, la destreza, habilidad y el conocimiento que los hombres poseen sobre la selva y los mitos como el conocimiento de las mujeres sobre la cerámica y la agricultura, son las cualidades que caracterizan y dan prestigio a los *Ayllus* (OPIP, 1992, 5).

La cabeza del *Ayllu* es el anciano, generalmente un *yachak* o shamán (persona que tiene un conocimiento adquirido mediante un largo proceso de aprendizaje en el manejo y manipulación de las plantas, quien también puede mantener comunicación con el mundo espiritual) con capacidad para proteger y cuidar la salud de su grupo familiar.

El asentamiento de los *Ayllukuna* (Familias) a lo largo de los ríos importantes no ha cambiado, siendo un punto de referencia para identificar su territorio. Pero la zona del *Purina* o *tambu* de un *Ayllu* muchas veces se extiende más allá de los límites de una cuenca hidrográ-

¹⁵⁴ La agricultura itinerante toma el nombre del concepto de la siembra temporal rotativa en diversos espacios, con periodos establecidos de manera tal que evitasen el agotamiento de los nutrientes que dan fertilidad al suelo.

fica. Cada *Ayllu* se relaciona a un lugar llamado *Ayllu Llacta* (Comunidad) donde habitan más de un *Ayllu*, centro donde convergen todas los *Ayllukuna* en fechas específicas que más tarde con la conformación del Estado y la imposición administrativa tratada anteriormente adoptó la denominación de “comunidad”.

El dominio de la comunidad sobre un territorio no tiene connotaciones de subyugación sobre el entorno y sus habitantes, ya que han despertado un grado de conciencia en el manejo de la geografía y la vida silvestre a través del tiempo, transmitida oralmente en la historia de la comunidad en su territorio. El valor social es construido mediante el recuerdo de los héroes míticos y sus hazañas transmitidas a las nuevas generaciones por los ancianos, ello a la vez deriva en el sentimiento de heredad del territorio. Esta herencia social es reconocida por otras comunidades.

La interacción de lo histórico, lo mítico, el conocimiento de la naturaleza como el conocimiento geográfico y la personalización del espacio ha sido un factor determinante en el desarrollo de la identidad de la comunidad con su territorio. Por ejemplo los hábitat con gran concentración de una especie de animal o vegetal son identificados con el nombre de esta especie, “*cusillu urcu*” montaña de los monos, “*ishpingu yacu*” río donde existe gran cantidad de canela. Así, también los ecosistemas con gran diversidad biológica son considerados escenarios de recreación de la vida y tienen una dimensión mítica, por consiguiente son identificados como moradas de los “espíritus” (OPIP, 1992,5).

En las montañas viven los *sacha runakuna*, estas son la morada de estés seres, quienes son los dueños de los animales y en ciertos días cuando no hay presencia de humanos abren las puertas para que sus animales salgan a pasear y alimentarse, ya llegada la tarde hacen sonar una corneta para que todos los animales ingresen a su corral que está en el interior de la montaña (Pacífica Santi, 2016, 03,15).

Las relaciones entre *Ayllukuna* fortalecen y consolidan la identidad cultural, esta relación es una estrategia de interés mutuo que fue adoptada para la defensa de un *Ayllu Llacta* en tiempos de conflicto con otros grupos, que depende de la unidad existente entre *Ayllukuna* formando una comunidad fuerte. En estos días, la unidad del *Ayllu* se ha extendido más allá de sus límites formando alianzas con otras comunidades bajo un mismo interés, la lucha por la defensa del territorio de la nacionalidad Kichwa (OPIP, 1992,6).

Dentro de la sociedad Kichwa tradicional la concentración de *Ayllukuna* dio lugar al *Ayllu llakta*, sitio escogido por el acervo natural y con características topográficas propicias para la defensa y seguridad de los *Ayllukuna*. Una de las *llaktakuna* importantes de nombre Pakayaku se encuentra asentada en la ribera del río Bobonaza. Esta, como las demás *Ayllu llaktakuna*, es un grupo de asentamiento de casas dispersas y chacras. Anteriormente la *Llakta*

no era una zona de asentamiento permanente, eran consideradas áreas de reunión anual en épocas de abundancia de caza o de reuniones rituales, donde las familias se reunían en periodos de uno o dos meses.

Actualmente estos sitios se han convertido en zonas de asentamiento más permanente, coincidiendo estos lapsos con el periodo escolar, lo que ha generado trastornos ambientales, culturales y económicos complejos difíciles de resolver, (OPIP, 1992,7). Afectando en forma más drástica a la población juvenil, quienes son más permeables a la reconceptualización de su identidad.

Las familias permanecían el mayor periodo del año en áreas de suelos fértiles, abundante pesca y caza, con relativa facilidad de transporte de los productos para su subsistencia, al cual denominan *Purina-tambu*, dentro de ella se diferenciaban dos áreas, una de uso intensivo donde realizaban las *chacras* de las que obtenían cosechas agrícolas secuenciales a lo largo del periodo anual, cuyo tiempo de producción era de uno a dos años, a partir de los cuales se iniciaba el manejo forestal del bosque secundario denominado *Purun*, y otra de uso extensivo conocido como *sacha* (selva) (OPIP,1992,8).

Esta área conocida como *sacha* era utilizada por el *Ayllu* para la cacería, extracción de productos del bosque como el palmito, frutas silvestres, plantas medicinales y prácticas rituales. La *sacha* estaba segmentada en dos zonas, una de extracción y cacería y la otra de uso común entre dos etnias, ubicada entre dos *purinas* conocida como *Jatun Sacha* (OPIP, 1992,8).

Otro ecosistema utilizado por estos pueblos es el *yacu* (agua), que venía a comprender los ríos y lagunas que se utilizan a la vez como límite interétnico, fuente de proteína, vía de comunicación y elemento sanitario de los asentamientos poblacionales. En su dimensión mítica las lagunas son consideradas como morada de los espíritus (*supay kawsana*) (OPIP, 1992, 9).

A otro nivel, la alianza entre comunidades se produce generalmente por intercambio de conocimientos entre los Shamanes, este intercambio crea vínculos de fraternidad entre ellos, sobre esta base de hermandad se realizan alianzas de matrimonio entre miembros de las comunidades. La alianza de comunidades a su vez va creando la identidad cultural de cada pueblo, lo cual va afirmando el dominio del pueblo sobre su espacio territorial, estas alianzas se van fortaleciendo con la relación de parentesco que será demostrada en caso de conflicto, acuerdos de paz, relaciones de comercio, y el intercambio de conocimientos, esto a su vez va cimentando el reconocimiento de su dominio territorial a los ojos de los pueblos vecinos. De

la misma manera, la enemistad entre Shamanes causa fricciones sociales, debilitando las alianzas entre *Ayllukuna* de diferentes comunidades (OPIP, 1992,4).

En las delimitaciones de las fronteras inter-étnicas han sido los ríos las figuras simbólicas de demarcación, ya sean éstas de cabeceras de los ríos, su trayecto o su desembocadura, siendo los ríos un puente de acceso rápido para la reunión y el comercio. Es importante anotar que las fronteras inter-étnicas nunca han sido fronteras rígidas, al contrario, son áreas de mayor integración y vínculo entre nacionalidades, siendo común que las comunidades ubicadas en áreas de frontera sean bilingües, o entre comunidades de dos nacionalidades se emparenten llegando con el tiempo a fundirse entre ellas (OPIP, 1992,5).

La estructura social de los pueblos indígenas en su esencia, tiene en forma determinante un carácter comunitario e igualitario, en el que no existe el concepto de acumulación de riqueza individual ni de propiedad privada, primando el sentido familiar de posesión del todo (OPIP, 1992,5).

La influencia que han tenido los patrones culturales foráneos impuestos por los agentes externos y por el Estado en los pueblos indígenas a través del tiempo, están modificando su “modus vivendi”. La magnitud del impacto que han sufrido sus estructuras sociales es evaluada por medio de la recopilación de datos, a través la interacción personal con el abanico generacional de sus habitantes, en forma tal que permitiera establecer la situación social de la nacionalidad Kichwa en la actualidad. Para este fin y el de enriquecer la discusión del sistema social y manejo del territorio de la nacionalidad Kichwa tratado en este capítulo, se tomó a la comunidad de Pakayaku. La decisión de tomar esta comunidad como foco para la validación de los aspectos cualitativos sociales, fue de manera arbitraria y sentimental, ya que mis padres son oriundos de esta comunidad quienes al unirse sentimentalmente se ausentaron a temprana edad de ella.

4.6 Comunidad de Pakayaku

La Comunidad Ancestral Kichwa de Pakayaku está ubicada en la parte sur-este del Cantón Puyo, en la rivera del río Bobonaza, tiene una población aproximada de 3.000 individuos. La comunidad ya ha adoptado el sistema administrativo del territorio establecido por el Estado, dividiéndose en barrios y centros, entre ellas están: San Vicente, Santa Rosa, Laguna azul, *Putumayu*, San Bartolo, *Shiona* y *wituk* y comprende los centros de Pakayaku y *Wituk*.

Esta comunidad se encuentra a una altura de 450 m.s.n.m., con un clima Cálido-Húmedo de una temperatura promedio de 24°C, con poca variación durante el día.

Posee una topografía con característica Ondulado-quebrada, dentro del conjunto Pedo-Geomorfológico de Relieve de Mesas y su formación ecológica es de bosque Húmedo-Tropical (bh-t), ya que la pluviosidad anual alcanza de los 2.000 a 4.000 mm.

Los meses más secos son diciembre y enero, sin presencia de una estación seca definida, y los meses más lluviosos: junio y julio.

4.6.1 Viaje a la comunidad de Pakayaku

Narro a continuación mi viaje y lo que pude apreciar durante mi convivencia.

Partí desde Quito. El viaje empezó una mañana fría como suelen ser en la serranía ecuatoriana. Durante el recorrido a la ciudad de Puyo, como cada vez que emprendía el camino a visitar a mis padres, fui observando como las montañas estaban vestidas de sombreros blancos y túnicas de vivos colores que formaban los cultivos agrícolas de los campesinos que dibujaban el paisaje de esta tierra.

Me vino a la mente la imaginen que debió existir en la antigüedad, cubierto todo de selva verde frondosa, llena de animales; esto me llevo a pensar sobre la situación amazónica, ¿será que en un futuro próximo la selva será reemplazada por cultivos?, me dolió aceptar que ya estaba aconteciendo esto, estaba cambiando el paisaje al ser la selva reemplazada por ciudades de concreto, pastizales y monocultivos de caña y papa china.

Quería que esto solo fuese un maquiavélico juego de mi mente, y esperaba que se acabase cuando ingresara a mi provincia, pero este paisaje y pensamiento me acompañó hasta llegar a mi casa, y con tristeza acepté que no podía luchar contra el “progreso y desarrollo” implantado desde la visión del Estado.

Llegué a mi casa al caer la tarde, ante la pregunta de mi madre del motivo de mi viaje, le conté que iba a Pakayaku a recopilar información para mi estudio y visitar a mi abuela que estaba enferma. Después hablé con mi hermana Juana para ver si me acompañaba, me dijo que no podía ya que había sufrido un accidente y no podía caminar largas distancias, pero que podía llamar a mi prima para que me recoja en Canelos, a dos horas de viaje en bus desde Puyo, en un punto donde termina la carretera, sitio a donde llegaría con su peque-peque (tipo de motor fuera de borda de poca potencia que moviliza los botes), en el que viajaríamos tres horas hasta llegar a Pakayaku que está en plena selva.

Mis hermanos Jacob y Sumi, me acompañaron a la comunidad al no poder hacerlo Juana, mamá me pidió cuidar la dieta de Jacob, ya que hacía pocos días había bebido la planta de *wantuk* (*Brugmansia*, comúnmente llamado trompeta de angel o floripondio), para ver su

destino y que solo se estaba alimentando de plátano verde y pescado, ya que si no cumplía su diente los dueños del *wantuk* le iban a hacer daño.

Cuando Juana logró comunicarse me dio una mala noticia, mi prima le informó que Zenaida Gayas, presidenta de la comunidad no permitiría recabar ninguna información dentro de la comunidad, ella le aconsejaba que no vaya ya que estaría perdiendo mi tiempo.

Me dejó desconcertado esta noticia, no sabía cómo Zenaida se había enterado, pero supuse que mi prima le había comentado el motivo de mi viaje. Juana también me aconsejó no ir, porque sin el consentimiento de Zenaida, no podría hacer nada, ya que ella y su hermana tienen el control total de la comunidad y el cargo de la presidencia lo trasladan consecutivamente de una a otra hermana, quienes no permiten que nadie entre o se haga cualquier actividad allí sin su autorización.

Este acontecimiento llamó fuertemente mi interés por ir a esta comunidad, para saber cómo una persona detentaba tanto poder, y como lo legitimaba, y ya no solo corroborar si el sistema social comunitario aún se mantenía como en antaño.

La mañana amaneció triste, mi amigo Juan se ofreció para llevarnos con rapidez al final del camino ya que en el cielo se podía ver que se avecinaba una tormenta, pero esto no me intimidó para efectuar el viaje que emprendimos a las ocho de la mañana, pasamos Canelos llegando a las diez al final del camino bajo una lluvia que parecía que se iba a caer el cielo. Alistamos nuestro equipaje para que no se moje y nos pusimos las botas para emprender el recorrido por el sendero de la selva, yo llevaba 10 kilos de equipaje, mi hermana quien nos había acompañado hasta este punto nos indicó e instruyó por donde seguir para no perdernos en la selva.

Emprendimos el camino bajo la lluvia, a pocos pasos nos encontramos un riachuelo que cruzamos sin problemas, anduvimos una hora por el sendero hasta llegar al río Bobonaza, como el agua es turbia no sabíamos cuan profundo estaba, pero con la responsabilidad de haber adquirido ante mi madre de cuidar de mis hermanos menores y como hermano mayor, me lancé al río comprobando que se podría cruzar sin problema.

Cuando llegamos al otro lado Jacob dijo que descansemos una rato y comamos la *wanlla* (comida envuelto en hojas para el viaje) que nuestra madre había provisto para el camino, esta consistía en una envoltura de hojas que contenía pescado y plátanos verdes. Habiendo calmada el hambre, seguimos nuestro camino por una trayecto plano, me llamó la atención el silencio que reinaba en la selva, no escuché ningún sonido de animales, ya pasadas unas horas empezamos a subir algunas lomas en las cuales el cansancio vino a mi cuerpo, pero no podía rendirme. Ya habiendo caminado varias horas llegamos al río *Atun Caspichisca*

(lindero grande), pasamos con la ayuda de mi hermano Jacob quien se ubicó en el medio del río para darnos apoyo, ya que estaba torrencioso.

Habiéndolo atravesado anduvimos una hora más, encontrando en el camino un árbol frutal del que mi hermano escogió los mejores frutos para ofrecerme, los saboreé, tenían un sabor delicioso, luego llegamos al río *Ichilla Caspichisca* (lindero pequeño), mi hermano actuó de la misma manera, la lluvia había convertido sus aguas cristalinas en un color amarillento y no las podíamos beber, seguimos nuestro camino y ante mi lento andar, Jacob ofreció ayudarme con mi equipaje, yo me negué, alegando que no pesaba.

Aun me seguía llamando la atención el silencio del bosque, porque tenía conocimiento de las historias que contaba mi madre, donde los antiguos viajeros tenían que caminar en alerta de los tigres y no se atrevían a realizar viajes cuando el día era obscuro y lluvioso por el miedo a los espíritus de la selva.

Llegamos a la cima de una loma, encontramos un sitio que servía de punto de descanso de los viajeros, recuperando nuestra fuerza para proseguir, - luego por mí tío me enteré que esa loma es conocida como *wagra puma urku* (loma del tigre vaca), Ya mi pierna derecha empezaba a doler por la caminata y a causa del peso de mi carga, llegamos a un sitio donde había gran cantidad de palmas llamadas *chili* (*Phytelephas aequatorialis*) que perfumaban el ambiente, mi hermano buscó en ellas el fruto que estaba emanando ese aroma, este tiene una apariencia de espinas en la parte superior y su corteza es gruesa pero cuando está maduro es fácil abrir, tiene un sabor agradable. Proseguimos nuestro camino hasta que llegamos a un potrero donde se bifurcaba el camino, seguimos el de la derecha terminando en el río Bobonaza, descubrimos que nuestro viaje había terminado ya que al otro lado del río vivía mi abuela. Estábamos en el centro *Wituk* (denominación que se da a la delimitación administrativa equivalente a un barrio). Habíamos caminado por cinco horas.

Bajamos al río con el afán de llegar rápido a la casa de mi abuela para saludarle y beber chicha, pero nuestra alegría se vio obstruida por la profundidad del río por lo que no lo pudimos cruzar. Nos tocó esperar que alguien pasara por allí y tuviese la amabilidad de transportarnos, pasaron diez minutos hasta divisar dos embarcaciones, una canoa y un peque-peque (denominación que se da a una pequeña embarcación movida por un pequeño motor), quien venía en este nos recogió amablemente para pasar el río. Nos causó sorpresa ver que venían en la canoa mi tío Felipe Santi y su esposa, que habían ido de pesca, al saludarnos nos pidieron dejar nuestras cosas donde mi abuela para luego invitarnos a su casa y brindarnos chicha.

Mi abuela vive con dos nietos y su hijo de 45 años que es soltero, quienes la cuidan porque ella ya no puede caminar.

Cuando llegamos a su casa nuestra tía sirvió la chicha, mientras nuestro tío asombrado nos preguntaba que nos había motivado para tan largo viaje por el sendero, manifestamos que veníamos a visitar a nuestra abuela que está enferma, y yo para aprovechar y recopilar información necesaria para mi estudio.

En el transcurso de la conversación narró sobre la reciente muerte de dos personas, una hacía más de cinco meses y otra en no más de dos, la primera se había dado por la ingesta del *wantuk*, que habiéndole tomado en la mañana, al medio día cuando lo encontraron ya estaba muerto y su cuerpo estaba marcado por llagas causadas por quemaduras. El segundo, un joven que había estado bebiendo licor al otro lado del río, pretendió cruzar el río a nado, al pasar el tiempo lo encontraron en la parte baja del río, con una marca en el cuello.

Los pobladores por estos sucesos culparon al Shaman, por lo que este se encontraba prófugo desconociéndose su paradero, ya que Zenaida, ostentando el poder que el cargo de Presidenta le confiere, le había regañado por las muertes que se habían suscitado, como también al teniente político de la comunidad por su negativa en mantener un diálogo con ella para ayudar a Anita Gayas, su prima, quien se encuentra privada de su libertad por problemas con el Estado.

Otra situación por la que está atravesando la comunidad se refiere al tema del territorio, siendo dos puntos los más representativos. El primero, el pedido de colonos de desalojar el territorio que ellos reclaman como suyo, que comprende el lado derecho de la rívera del río Bobonaza y el segundo, el ingreso de la comunidad de Sarayacu al territorio de Pakayaku.

Parece ser que el reclamo de los colonos, encabezado por Marco Toquetón, su líder, viene a raíz de la pérdida de la escritura territorial de la comunidad que comprende la parte derecha del río Bobonaza. Los pobladores manifiestan que dicha escritura fue robada por los sobrinos de este señor, cuando Zenaida Gayas les permitió trabajar en la casa comunal.

Con la escritura en sus manos Marco Toquetón está pidiendo que todas las familias que viven en esta parte del territorio desalojen, ya que según él no pertenece a la comunidad. Ante esta situación la comunidad les está pidiendo la devolución de la escritura ya que ese territorio fue reconocido como comunal en la marcha de 1992.

El segundo punto, es el problema que tienen con la comunidad de Sarayacu, el que se suscitó cuando la Compañía General de Combustibles S.A. (CGC), dedicada a la exploración y producción de hidrocarburos, ingresó a su territorio para realizar exploraciones sísmicas en busca de yacimientos petrolíferos durante el gobierno de Lucio Gutiérrez en el año del 2002.

Ante este atropello a los derechos colectivos, como lo califica la comunidad de Sarayacu, emprendieron una fuerte resistencia no permitiendo el ingreso de los trabajadores petro-

leros a su territorio¹⁵⁵, para fortalecer su resistencia, ampliaron sus límites territoriales sobrepasando el río *Yatapi* más allá de lo acordado con la comunidad de Pakayaku, esta ampliación territorial por parte de Sarayaku se dio porque la comunidad de Pakayaku se encontraba de acuerdo con la exploración sísmica en el territorio que corresponde al bloque 23.

Por esta situación, y como modo de garantizar su posesión, la comunidad de Pakayaku ha realizado un croquis donde se indica que el lindero entre las dos comunidades es el río *Yatapi*. En la imagen 10 se ilustra el croquis del territorio que conforma a la comunidad de Pakayaku con una superficie de 40.985 hectáreas.

Esta acción que toman los pueblos ante las amenazas exteriores que afectan su territorio es llamado por Almeida (2013) como “conciencia de sus fronteras”, que a continuación cito:

Esta-se chamando de consciência de suas fronteiras às confluência de pelo menos duas vertentes, ou seja, à unificação da consciência de seu território com a consciência de si mesmo, manifestas de maneira explícita pelos próprios agentes sociais em suas reivindicações face ao Estado (Almeida, 2013, p. 156).

Esta forma de reivindicación mediante el conocimiento empírico de su entorno y de sí mismo -al tomar conciencia de la relación directa que tiene con su territorio-, está siendo legitimado como herramienta válida dentro de la ciencia cartográfica por la Nueva Cartografía Social, porque da voz a las poblaciones indígenas y campesinas que son silenciadas por el Estado al considerar que los conocimientos que poseen de su territorio no es una ciencia legítima y no basta para reivindicar sus derechos territoriales. Se puede apreciar un ejemplo a continuación.

¹⁵⁵ En noviembre de 2002, Sarayaku declara "Estado de emergencia" para movilizar a la gente contra la incursión de la CGC en su territorio. En paralelo, la CGC incrementa sus mecanismos de seguridad, lo cual ha sido demostrado por la enorme presencia de elementos armados. Revisar Velasco, Mauricio (s.f) La explotación petrolera en Ecuador: el caso de la comunidad de Sarayaku

Croquis del territorio de la Comunidad de Pakayaku.

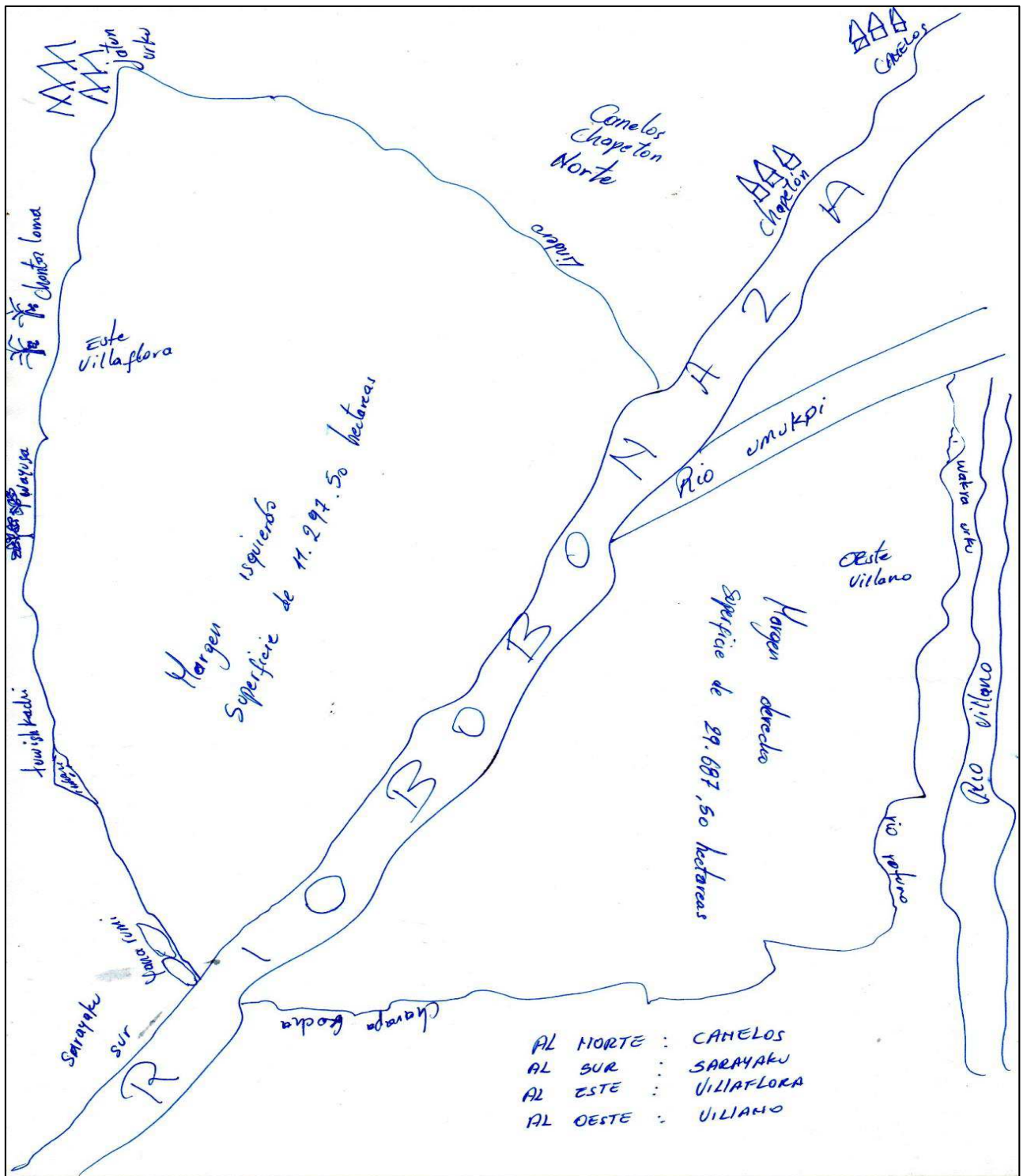


Ilustración 10: Croquis del Territorio de Pakayaku.

Fuente: Dibujo realizado por Miguel Santi Vicepresidente de la comunidad de Pakayaku, el 6 de mayo del 2016.

En esta situación de desentendimiento y conflicto, la comunidad afectada ha realizado un reclamo para que respeten los linderos inicialmente acordados, pero los líderes de Sara-

yacu no quieren retornar a los límites acordados inicialmente. Sin embargo José Gualinga, líder de la comunidad de Sarayacu, ha manifestado que si van a respetar los límites anteriores.

Este problema se ha dado porque la comunidad de Pakayaku no cuenta con un mapa del territorio que pertenece a esta comunidad, ya que en el año de 1992 el gobierno de Jamil Mahuad, entregó una escritura global que comprende el bloque petrolero 19 dentro del cual se encuentran las comunidades de Sarayacu, Pakayaku y parte de Boberas, una tercera comunidad y ahora comprende el bloque 23 concesionado a la CGC.

Cabe mencionar que este conflicto entre comunidades se viene suscitando por la intervención del Estado sin la consulta pertinente a los pueblos indígenas sobre el uso de los territorios que habitan, los que poseen grandes reservas de petróleo dentro del subsuelo que pertenece al Estado, el cual, utiliza mecanismos reivindicatorios del territorio delimitándolo para cada nacionalidad, y posteriormente definiendo bloques de áreas petroleras para ser entregadas a empresas transnacionales que se dedican a este negocio, como la empresa ítalo-norteamericana Arco/AGIP que ingresó en 1989.

Pero no solo fueron estas las empresas petroleras que ingresaron a la amazonía en la década de los 90, otras como British Gas, Braspetro, Elf Aquitaine, Atlantic Richfield Co. (Arco) y Agip Oil, consiguen la concesión del bloque 10 donde se encuentra el territorio de la comunidad de Villano, Canelos y parte de Pakayaku¹⁵⁶.

Para ingresar a estas comunidades las empresas petroleras realizan actividades asistencialistas como dotación de víveres, aulas, ropas, trabajo entre otras. Esta intervención no fue vista de forma negativa por algunos pobladores de la comunidad donde se estaban realizando las exploraciones sísmicas, esto permitió que el Estado y las empresas intervengan para causar fricción dentro del grupo, así se ha suscitado una disputa entre familias de la misma comunidad, entre las que están de acuerdo con las que no lo están. La comunidad de Sarayacu manifiesta que el Gobierno ha creado límites ficticios en las comunidades y ha trasladado la propiedad a las empresas transnacionales.

El Estado y las empresas petroleras encontraron una fuerte resistencia en la OPIP que protegía los territorios indígenas, ante esta resistencia las empresas petroleras empiezan a buscar como debilitar a esta organización, y la mejor manera que encuentran es desde dentro, de esta manera empiezan a fraguar sus planes para encontrar apoyo dentro de la comunidad misma.

¹⁵⁶ Harari, Raúl; Korovkin, Tanya; Larrea, Carlos; Martínez, Luciano; Ortíz Pablo. (2004). Efectos Sociales de la Globalización: Petróleo, Bananos y Flores en el Ecuador. Abya Yala, Quito-Ecuador. P. 26-27

Un claro ejemplo es lo que pasó en la comunidad de Canelos en 1997, algunas familias de esta comunidad empiezan a cuestionar la decisión de los líderes de la OPIP, su argumento se basa en tildarles de egoístas ante la necesidad no cubierta de recursos y de desarrollo de la comunidad. Esto se da por *“el soborno que recibieron algunas familias de esta comunidad por parte de la compañía CGC, lo que conllevó a que se desafiliaran de la OPIP, creando la Federación de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza (FENAQUIPA), esto suscitó grandes conflictos dentro de la nacionalidad Kichwa ya que esta nueva organización buscaba apoderarse de la sede de la OPIP”*¹⁵⁷.

Según Acción Ecológica, “Texaco extrajo cerca de 1,5 mil millones de barriles de crudo de la Amazonía en un periodo de 28 años. Perforó 339 pozos en un área de 442.965 hectáreas, y deliberadamente, vertió toneladas de material tóxico y desechos de mantenimiento y más de 19 mil millones de galones de agua de producción en el medio ambiente sin ningún tratamiento o monitoreo. Todavía están funcionando 235 pozos que actualmente son operados por Petroecuador.”

Para 2002 la empresa CGC ingresa al bloque 23 donde están ubicadas las comunidades de Sarayacu, Pakakayu y Boberas, por la concesión otorgada mediante contrato firmado el 9 de agosto de 1996 con la participación del Gobierno Nacional, el Ministerio de Energía y Minas, Petroecuador y la Compañía General de Combustibles (CGC). Este contrato no tomó en cuenta que debía realizarse un proceso de consulta y participación previa a la comunidad para que ésta autorice los trabajos de exploración.

La resistencia que han realizado los pueblos indígenas obedece al conocimiento del impacto que pueden causar en su territorio estas empresas petroleras.

A pesar de que los estudios correspondientes fueron realizados de manera dudosa, sirvieron como base para la elaboración de documentos finales sobre Estudios de Impacto Ambiental (EIA) y Planes de Manejo Ambiental (PMA).

La comunidad de Sarayaku ante el ingreso de la CGC a su territorio sin previa consulta, denuncia a la opinión pública nacional e internacional mediante un comunicado, que la compañía CGC - Texaco Chevron y la subcontratista DAYMY Services han recurrido al engaño y complot con miembros disidentes de algunas comunidades indígenas para su ingreso, y presenta un recurso de Amparo Constitucional ante el Juez Primero de lo Civil de Puyo, el Defensor del Pueblo dicta la resolución “Declaración Defensorial de Protección”, estable-

¹⁵⁷ Identificación de los Actores Sociales de la Provincia de Pastaza. <http://www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=12940>, p. 8. Recuperado el 15 de agosto del 2016.

ciendo el deber para todas las autoridades civiles y militares de respetar a los habitantes de Sarayaku.

El día 17 de diciembre del 2002, la CGC, no respeta los acuerdos y compromisos, viola la declaración del Defensor del Pueblo y la providencia del Juez Primero de lo Civil de Pastaza, ingresando violentamente al territorio de Sarayaku y continuando con sus trabajos en el resto de comunidades pertenecientes a la OPIP.

Ante la posición de alerta y defensa que toma la comunidad de Sarayacu para no permitir el ingreso de la compañía, las comunidades de Canelos y Pakayaku que están a favor de su ingreso amenazan con prohibir el paso a los pobladores de esa comunidad con canoas motores por el río Bobonaza, no permitiéndoles usar el muelle donde atracar sus canoas, advirtiéndoles que al hacer caso omiso de esta amenaza serán incautadas las canoas y sus motores.

En la imagen 11 se ilustra el mapa titulado “Mapa de agresiones y resistencias en el bloque 23”, espacio donde se ha suscitado el conflicto anteriormente expuesto. Su leyenda hace referencia a como la comunidad de Sarayaku ha sido afectada económicamente con el bloqueo ejercido por la comunidad de Canelos y Pakayaku alentada por el Estado en defensa del ingreso de la compañía CGC a este bloque donde se encuentra el territorio de Sarayaku, militarizando el sector para así debilitar la resistencia ejercida por esta comunidad.

Este bloqueo ha obligado a optar por otros medios de transporte altamente costosos como el aéreo para sustituir el medio fluvial, dificultando su subsistencia.

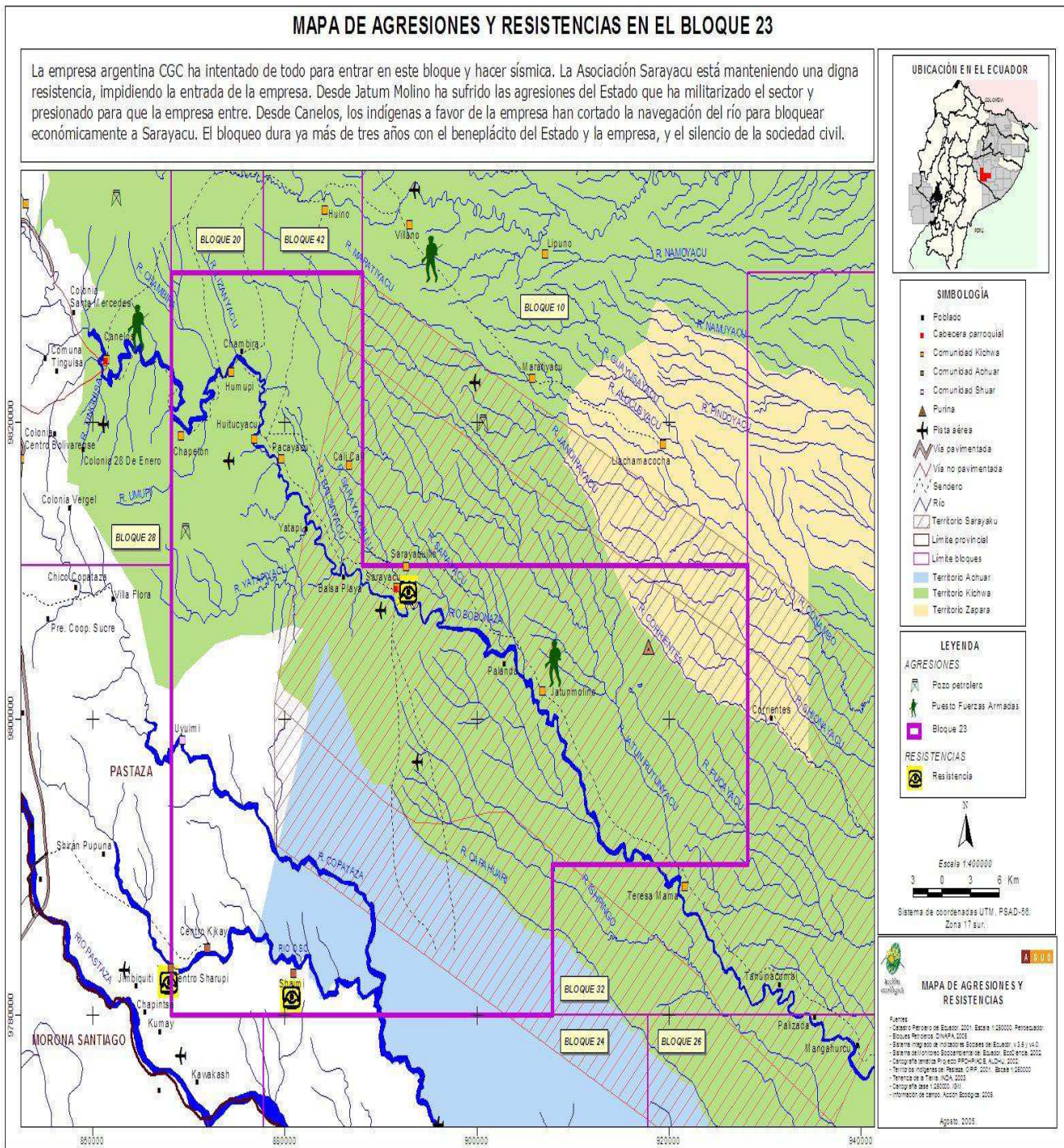


Ilustración 11: Mapa del territorio que comprende el bloque 23.

Fuente: <http://www.accionecologica.org/petroleo/reporte-de-monitoreo/604-atlas-amazonico>. Recuperado el 16 de agosto del 2016.

En la imagen 12 se ilustra a través de los trazos tomates el área que corresponde a la comunidad de Pakayaku, sobre el río Bobonaza, sector en el cual esta comunidad bloquea el trayecto fluvial hacia la comunidad de Sarayaku, dentro del bloque 23. También se aprecian los puntos de bloqueo militar ejercido por el Estado en la comunidad de Canelos y Villano.

más experiencia en este tema deberían ayudar a los vecinos a ejercer el control del desarrollo de la actividad para disminuir ese impacto que afecta a la larga a todos los indígenas que habitamos todas las cuencas de los ríos”. (Merino, Tito. Charla mantenida el 25 de enero del 2015).

Se buscó trabajar con los actores de este conflicto para obtener su versión de estos mapas, pero los líderes se encontraban en el interior de la comunidad cumpliendo su función y el acceso es complicado y costoso, logrando solo ingresar hasta la comunidad de Pakayaku.

4.6.2 Convivencia en la comunidad

Al siguiente día sentí todo el cansancio de mi caminata y el dolor de mi pierna, así que fue un día de reposo y visita a la *chacra* para sacar yuca para la chicha, en el camino vi algunos *Purun* (nombre dado a las áreas en recuperación con selva secundaria donde se cultivaron las *chacras*, ahora pobladas con árboles frutales, como se describió anteriormente en este mismo capítulo).

Mi tío comentó que ese era un *Purun* de la vecina de nombre Olga y más adelante había otro *Purun* de Susana. Ante mi pregunta sobre porqué no había usado ese espacio para hacer la *chacra* que le quedaba más cerca de la casa, manifestó que en ese espacio no podía entrar sin la autorización de los dueños y además no permitían que nadie más ocupe ese lugar. Me quedé absorto, ya que siempre tenía entendido que el espacio territorial de una comunidad es de uso comunitario y dentro de la esencia de la cultura indígena nadie podía reclamar derecho de posesión individual.

Llegamos a la *chacra*, durante todo el camino no escuché ningún sonido de animales, entonces pregunté, ¿porqué no hay animales?, respondiéndome que ya no los había cerca, que todo estaba desolado, que probablemente en los *Tambukuna* (descritos anteriormente) se podía encontrar un venado o una guanta si la suerte acompañaba, “ahora es una comunidad donde puedes morir de hambre”.

Cosechamos la yuca, por la tarde volvimos a casa, mi tío que vive con mi abuela cocinó la yuca y elaboró la chicha. Llegó la noche y con ella nos acostamos a dormir.

Al otro día nos levantamos con una fuerte lluvia, no me extrañaba ya que estábamos en la época de más humedad. Mi tío después de habernos lavado la cara y boca nos ofreció la chicha, antes de brindarnos el desayuno que consistía en dos plátanos y dos huevos cocidos. Terminado el desayuno pregunté a mi tío si me podía acompañar al centro administrativo y religioso de la comunidad de Pakayaku, para hablar con Zenaida, él me aconsejó que mejor

evitara hablar con ella, ya que si amenazó con no permitir recopilar ningún tipo de información podía cumplirlo, me dijo: *“mejor ve el domingo a misa y ve cómo se comporta la gente”*.

Yo le dije que necesitaba el mapa de la comunidad para ubicar los *tambukuna*, ante lo cual me dijo que podíamos hablar con el vicepresidente que vive a diez minutos de la casa de mis abuelos, quien es mi primo por estar casado con mi prima por lo que seguramente nos ayudaría.

Ante esta noticia quedé feliz y más tranquilo. Como la lluvia no permitió salir nos quedamos en casa, así que me puse a conversar con mi abuelo, quien es menor que mi abuela y aún puede caminar y hacer labores de la casa, así cuando mi tío va a la *chacra* él queda al cuidado de mi abuela; él es un poco extraño, cuando conversa con la gente no les mira a la cara, siempre la dirige hacia el suelo. Cuando era niño mi madre nos contaba que él no mira a la gente porque ha tenido contacto con los *Sacha Runakuna* “espíritus de la selva”, amos y guardianes de los animales de la selva.

Mi abuelo al escuchar pasar una lora, exclamó -“Pobre lora, ahora anda llorando por que se ha quedado huérfana”. Yo pregunté - ¿Porque dices eso abuelo, acaso había más loras?, ante lo cual empezó su historia: -“ *Cuando yo era niño mi padre iba de cacería y yo lo acompañaba, a veces iba al saladero de las loras, ahí se juntan todo tipo de loras desde pericos (*Forpus passerinus*) hasta guacamayas amarillas (*Ara ararauna*), allí esperábamos a que se acerquen a comer y apuntábamos con la bodoquera llegando a matar hasta 150 aves en un día, los saladeros abundaban antes, ahora por intermedio de los shamanes ya no existen*”. ¿Porque dices eso?, pregunté, -“*Porque un shamán vino de la comunidad de Molino y se llevó a la dueña de los loros, a la Sacha runa warmi (espíritu de los loros) que vivía en ese saladero y la colocó en su territorio, pero en un lugar pantanoso, ahora ella pasa triste y llorando porque extraña su casa y no está acostumbrada a un lugar así. No sé si ahora sus aves se han reunido con ella*”.

Hoy en día no se ven esos saladeros, son recuerdos de antaño, de aves que abundaban este territorio; ahora el silencio reina y todos los animales que fueron fuentes de proteínas se han extinguido.

-¿Cómo sabes eso abuelo?, -“*Porque la mujer con quien me iba a casar en mi adolescencia me lo contó cuando me visitaba, tengo una hija con ella*”, -¿Con quién abuelo? -“*Con la sacharuna warmi*”. Regresé a ver la reacción de mi abuela que estaba escuchando, pero ella no se inmutó. Seguí mi interrogación, -¿Dónde vive ella?, -“*Los sachas runas viven en las montañas nieta, dentro de las montañas existen grandes ciudades con todo lo que puedes encontrar en la ciudad ahora, pero mi mujer vive en kapawi, en la loma de “ilamu urku*”.

¿Ella siempre te viene a visitar?, -“*Si, pero últimamente no ha venido, estoy un poco preocupado, sospecho que no viene porque ha dado a mi hija en matrimonio sin mi autorización, y no viene por miedo a que le regañe*”, -¿Porque crees eso abuelo? -“*Porque los humanos de esta tierra son muy cotizados por los sacha runakuna, y ella también lo es por ser mestiza, seguro tiene muchos pretendientes y por eso creo que la dio en matrimonio*”. -¿Abuelo, como hace ella para venir a visitarte?, -“*En sueños nieto, cuando duermo ella viene sonriente con mi hija a su lado*”.

Llegó la noche, y mi abuelo a las 5.30 p.m., se despidió y se fue a recostar, nosotros esperamos un rato a que se oscureciera más, mientras tanto bromeábamos con mi sobrino, cuando la oscuridad cobijó la selva y los grillos salían de sus escondites fuimos a recostarnos.

Amaneció otro día, el cielo estaba nublado pero no llovía, mi tío dijo que iba a llevar yuca a la loma, -¿A cuál loma?, -“*Por el mismo camino por donde vinieron sobrino, a una hora y media tenemos nuestro tambu, y allá está nuestra chacra principal, tengo que ir a ver la casa, ya que cuando lleguen las vacaciones de los niños pienso ir allá a pasar la temporada, ya que todo es tranquilo y puedo cuidar de mis gallinas*”.

-Qué bueno tío, respondí, entonces te acompaño, -“*Bueno*”, fue su respuesta.

Después del desayuno que consistió en chicha y un pescadito emprendimos nuestro camino, me sentía bien y mi pierna ya no me molestaba. Seguimos el camino por donde unos días atrás habíamos llegado, pasamos por el potrero, pregunté de quien era y me respondió que de un colono que había tenido ganado, pero con la muerte del señor todo se acabó y la mujer migró a la ciudad de Puyo, donde vive su hija.

Seguimos nuestro camino y más adelante encontramos a mi prima que iba a su *chacra* a sembrar yuca, caminamos juntos y cuando llegamos a un desvío, dijo que su otra *chacra* quedaba ahí y que la yuca estaba de cosecha, seguimos caminando hasta que llegamos a un *purun* de *chili* (palma de tagua). Pregunté de quien era, mi tío respondió: *De Augusto, un vecino que vive en Wituk*. Mas adelante nuestra prima se quedó, dijo que había llegado a la *chacra* donde tenía que sembrar la semilla de yuca, nos despedimos y seguimos nuestro camino hasta que llegamos a la loma donde habíamos descansado en nuestro viaje. Mi tío dijo, -“*Descansemos un rato aquí*”, respondí que bueno y aproveché para preguntar porqué mi prima estaba haciendo otra *chacra* si aún tenía otra con yuca, a lo que me respondió -“*Porque justo en el camino de ingreso a su chacra alguien había dejado escrito en una tabla que ese terreno era privado y le pedían que coseche rápido la yuca y salga de allí*”. ¿Quien reclamaba eso? pregunté, -“*No se sabe, tal vez los colonos*”.

Después de un breve descanso seguimos hasta llegar a la *chacra*, estando ahí nos invitó a su casa y a sentarnos, preparó la chicha y nos la brindó, luego dijo que lo esperemos en la casa mientras él iba a cosechar la yuca. -Le acompañó tío, le repliqué. -*Me aburro estando aquí sin hacer nada.* -“Bueno, pero ten cuidado con las culebras”.

Habiendo terminado de sacar la yuca nos pusimos a pelarla, luego emprendimos el camino de regreso.

En el camino le pedí que me acompañara a visitar y hablar con Miguel Santi, el vicepresidente de la comunidad, a lo cual manifestó que sí, pero primero tenía que hacer la chicha y ya libres podíamos ir a visitarle.

Llegados a casa cocinó la yuca y elaboró la chicha, luego fuimos a visitar a mi primo, ya eran las cuatro de la tarde. Caminamos diez minutos, cuando llegamos a su casa no había nadie pero se escuchaban voces en el río, esperamos unos minutos, mientras tanto me contó que el lugar donde habían construido su actual casa había sido su *purun*, y que lo había regalado a su sobrina, ya que en el barrio donde vivían ya no tenían espacio para hacer una casa, porque todo tiene dueño.

El espacio de la casa actual comprende unos diez metros de frente por 12 metros de profundidad, alrededor de esta había un sembrío de plátanos, ante lo cual pregunté porque no ampliaba su *chacra* y sembraba más plátano, me respondió: *Solo lo que está limpio es lo que le regalé, donde está con yerba es otro terreno, es de su hermana.* -¿Y porqué su hermana no le regala un pedazo más?, -“¡Ay!”, exclamó, “*Sobrino, tu no conoces a su hermana, ella es muy egoísta*”.

Finalmente apareció mi prima, había estado lavando la ropa. Nos invitó a pasar y nos brindó chicha, y luego preguntó a que se debía el motivo de la visita, ante lo cual le respondimos que veníamos a ver a Miguel, porque necesitaba hablar con él.

Respondió que no se encontraba, estaba en el *tambu* de *Uktu Rumi*, “*porque tenemos el bautizo de nuestros hijos y mi confirmación*”, y como no tenían nada para dar de comer a los padrinos, fue a ver si encontraba algo de caza.

Fue una mala noticia para mí, preguntamos cuándo regresaba, el martes, dijo, ahí lo pueden venir a ver, después de un rato cuando nuestro estomago no aguantó más chicha nos despedimos y nos fuimos a casa.

Otro día más terminaba en la comunidad de Pakayaku.

Amanece otro día, la rutina es la misma, desayuno, *chacra* y casa. Ahora en la tarde vamos a visitar el Centro Educativo *Wituk*, en el camino voy observando que las casas no solo son de paja y abiertas, sino ahora son mixtas, hay una casa pequeña de paja y otra de madera,

pero cerrada y con techo de zinc. Pregunto a mi tío si son ellos los que construyen esas casas y me responde que son las que el gobierno construye mediante el programa “Mi Casa” implementado por MIDUVI (Ministerio de Desarrollo Urbano y de Vivienda).

También nos enteramos por mi prima que ese día harían entrega de alevines de cachama (*Colossoma macropomun*) a las personas que tienen peceras, dependiendo de la capacidad, serán entregados dichos alevines. Mis tíos no recibirán ya que no las tienen. Estos están siendo entregados por la Junta Parroquial de Pakayaku.

Llegamos a la escuela y veo casas que parecen abandonadas y descuidadas, por lo que pregunto si son las aulas, mi tío responde que sí, ante tal escena siento pena por los niños que reciben clases en esas condiciones, parece que cuando llueve se moja todo. Eso lleva a preguntarme sobre la calidad de la educación que reciben los niños en las comunidades del interior. No hay nadie, todo está vacío, después de un rato regresamos a la casa. En el retorno pasamos preguntando a mi prima si ha recibido los alevines, responde que sí, que ha recibido 250 alevines, pero que les han entregado sin alimentos de peces y no sabe cómo va a alimentarles, desconoce el tiempo que toma para la cosecha, y aun peor, no sabe dónde venderlos cuando estén listos para la comercialización.

Llegamos a casa y después de beber chicha y bromear con mis sobrinos vamos a recostarnos.

Hoy es domingo, con mi hermano Jacob y mi primo David vamos a misa al centro de Pakayaku, en el camino voy observando la misma escena, casas mixtas, algunas con *chacras* pequeñas y otras sin nada, no se ve a nadie en las casas parecen abandonadas. Mi primo dice que la mayoría se han ido al *tambu* porque aquí no tienen *chacra* ni que comer. Pienso que el paisaje se parece a un sector rural de Puyo, donde no puedes hacer nada si el terreno no te pertenece.

En el centro comunitario las escuelas y la iglesia son de zinc y concreto, vemos una casa donde esta una cruz, pregunto a mi primo si es la iglesia, dice que sí, entramos, el catequista está dando el sermón, no hay cura.

Veo que la religión cristiana aún tiene poder y control sobre esta gente, ya que hay muchas mujeres, niños y hombres escuchando atentos el sermón.

Durante la misa, el catequista trató el problema territorial que tenían con los colonos y la comunidad de Sarayaku. Percibí que el catequista no solo cumple su papel religioso, sino tiene la potestad de intervenir en los problemas que afectan a la comunidad, llamando a encontrar la solución con cordura, su tono de voz no es acusatorio, solo dice, -“*Por nuestros pecados y el egoísmo estamos sumergiéndonos en época de tristeza y dolor, el interés por el*

dominio del territorio nos lleva a pelear con nuestros familiares y vecinos". Para explicar mejor esto, cita lo siguiente: -*"Un cóndor le dijo a un hombre, que antes el territorio era todo igual y parejo, pero ahora toda la superficie tiene marcas de límites y esta despedazada"*.

Después mencionó que en el pasado no muy remoto, sus antepasados vivían sin preocupaciones de carácter territorial, donde abundaba la vida, la gente se dedicaba a la caza y los fines de semana a la chichada. Pero todo esto cambió desde 1677 cuando los españoles ingresaron a estas tierras.

Luego, empezó a regañar a los niños que iban a realizar la primera comunión, el sermón consistió en que los barones debían de ser más obedientes con sus padres, y no ir mucho a las chichadas, no me esperaba lo que se venía, empezó a sermonear a las niñas, y me impacto lo que escuche, se refirió de esta manera, -*"Ustedes deben ser unas buenas mujeres y estar al servicio y orden de su marido"*.

Mis sentimientos se tambalearon al escuchar el sermón. Pensé en como la religión influye para que las niñas sean sumisas ante su marido, se me vino a la mente, será por eso que aguantan en silencio el maltrato de sus maridos. Me indignó, para mí era un llamado a la esclavitud de la mujer. Terminada la misa nos dirigimos a visitar a mi prima que vive cerca de la plaza, llegando nos encontramos con mi primo. Al verlo de cerca me sorprendió su estatura, medía 2,10 mts. Nos invitaron a beber la chicha y luego de una charla amena nos despedimos ya que llegaba la tarde.

Llegamos a casa, mi abuelo estaba regañando a su nieto porque no podía soplar la bodoquera y decía que para poder tener energía y fuerza debía beber unas plantas que le darían esa destreza, como la *"chulla changa"* (pierna coja), *imburo kaspi*, *reiña*, *challwa kaspi* (palo del bocachico), *chiri kaspi* (palo de frio), *sikta* y la *ambi yusu*.

Pero puso más énfasis en la *chulla changa* e *imburo*, estas plantas manifestó, son personas, y si bebes de ellas, cuando termines la dieta te pondrán a prueba para ver si has conseguido tomar su fuerza.

Ante mi pregunta de la apariencia de estas plantas, hizo la siguiente descripción, -*"Chulla changa, es una persona baja de unos 45 cm, que tiene un sombrero blanco y sin una pierna. Mientras que imburo es más bajo y tiene todas sus extremidades"*.

Ya cumplida la dieta y superada la prueba puesta por las plantas, se debe ir de cacería y la primera víctima se debe comer sin sal, los restos se envuelven en una hoja perfecta y se guardan en el techo de la casa como muestra de respeto a la víctima y a las plantas que le transmitieron la energía para la caza.

Así termina mi estadía en la Comunidad de Pakayaku. Durante mi corta permanencia en la comunidad pude apreciar que el sistema de desarrollo social, comunal y territorial tradicional esta adoptando otros sistemas de relación con la tierra y al *Ayllu* le están insertando sin darse cuenta en el sistema capitalista occidental.

No puedo negar la tristeza que me da ver la situación por la que está pasando mi nacionalidad, y aún mas por la situación de salud delicada de mi anciana abuela, a quien no se si volveré a ver.

4.7 Territorio y sociedad Kichwa de la comunidad de Pakayaku en el presente

Los días que permanecí en la comunidad de Pakayaku me llevaron a contrastar la visión y el manejo que dan actualmente a la tierra y su territorio.

Es difícil aceptar la realidad, pero por tratarse de un trabajo investigativo debo escribir la percepción que obtuve de esta cultura, no estoy afirmando que mi punto de vista es la única realidad, tal vez esté equivocado, dejo abierto este tema para la profundización en investigaciones posteriores que validen o no mi percepción.

Como he venido planteando en este trabajo, la reconceptualización en el manejo del territorio y cultura en las comunidades indígenas se ha dado desde el contacto con la cultura occidental, la cual en su relación de beneficio mutuo decantó en la inserción al mundo capitalista globalizado, donde el que dicta las normas de conducta y crea parámetros para el comportamiento cultural son las “grandes empresas transnacionales” que imponen su poder sobre el Estado mediante la dependencia económica (Rubianes, 1976,10).

Esa visión individualista y de propiedad privada occidental, está alterando la concepción sobre la comunidad y bien común propia de los pueblos indígenas, bajo la implementación de esquemas de educación, salud, moda, vivienda y alimentación para mejorar su vida y ser incluido dentro de la sociedad dominante, creando la dependencia de estos pueblos ignorantes de los intereses particulares que tiene el Estado en el control del territorio. Este sistema utilizado por el Estado está teniendo sus resultados, así en el tema de territorio se tiene lo siguiente:

Hay un conflicto suscitado dentro de la comunidad y fuera de ella por el territorio, esto se ha dado por el interés particular de acaparar la mayor cantidad de superficie de tierras. Según la información que obtuve estos problemas existen con el centro colono de Santa Rosa que está reclamando la parte derecha del río y la comunidad de Sarayaku, ya que en el con-

flicto comentado que se suscitó en el 2002, transgredieron el lindero acordado al ingresar en el territorio de Pakayaku.

Los límites interétnicos o comunitarios ya no son los ríos símbolos de demarcación, ahora son picas en línea recta que definen el territorio.

Está prevaleciendo la propiedad privada individualista, contraponiéndose al sistema comunitario en donde no hay propiedad privada. De acuerdo con lo que pude evidenciar gracias a los relatos de la gente, en especial de mis tíos. Ahora el espacio donde una persona realiza la chacra pertenece a quien lo trabajó, mediante la aplicación de este sistema van apoderándose de los espacios que aún quedan libres, aunque no posean un documento que garantice su derecho, solo es legitimado por el respeto al derecho de posesión por su explotación.

Esto lleva a que familias que tienen varias porciones de terrenos pueden realizar su actividad agrícola y posteriormente heredar a sus hijos, quienes pasan a ser propietarios simbólicos, que cuando conforman una familia pueden hacer su casa. Mientras que la familia que no tiene muchos pedazos de tierra va quedando sin espacio, haciendo que las casas sean construidas en forma aglomerada causando problemas de hacinamiento y consecuente tugurización donde se comparten espacios reducidos, creando crisis de individualismo y lucha por beneficios personales, no grupales.

Adicionalmente las familias han reconceptualizado el significado del *tambu*, ahora le utilizan como método de concentración de tierras, así las personas que tienen tambus se van convirtiendo en grandes dueños de terrenos, esto se ve legitimado por los trabajos realizados en ellos.

Estos problemas se vienen dando según Sabino Gayas (catequista religioso de la comunidad) desde el año de 1677, como consecuencia del sistema sedentario implantado por el Estado para el manejo administrativo.

Se debe tener en cuenta que los indígenas antes de este encuentro cultural no eran sedentarios, como lo muestra el tema tratado con anterioridad.

Estos sistemas implantados por el Estado, en especial el de la educación ha conllevado a la adopción de esquemas sedentarios, lo cual ha hecho que los recursos naturales sean sobreexplotados y la posesión de la tierra sea vista de manera privada e individualista, llevando a la escasez de tierras para el cultivo en *chacras* y al exterminio de los animales cercanos, suscitando en la población un consecuente problema alimenticio.

Esto les lleva a esperar con ansias la llegada de las vacaciones escolares de sus hijos para huir precipitadamente hacia sus *tambus*, donde en sus *chacras* consiguen productos para

aliviar su hambre y encuentran palmitos y frutas silvestres, complementando con la pesca en el río grande y riachuelos donde aún subsiste un poco de peces.

Otro sistema del núcleo cultural y familiar de la comunidad que está cambiando es el símbolo del Shaman como centro del poder ancestral administrativo y protector, alrededor del cual se construía la sociedad comunal, además de él emanaban las normas de conducta y era el intermediario entre el mundo espiritual y terrenal para solucionar los problemas de salud y territorio. En estos días el Shaman ha perdido ese poder sobre la comunidad, está siendo remplazado por las personas que tienen un nivel mayor de educación formal, quienes ahora sirven de intermediarios entre la comunidad y Estado, son quienes solucionan los problemas de la comunidad y controlan el poder administrativo de la misma, haciéndose llamar líderes comunitarios.

Con esta traslación del poder simbólico que se ha dado de la cosmología ancestral a la estructura religioso - estatal, en la que *“el Estado es una entidad teológica, esto es, una entidad que existe a causa de la creencia”* (Bourdieu, 2014, 24), se está consolidando la reconceptualización identitaria, el cambio de la historia natural, una transmutación de los conceptos de riqueza y vida de estos pueblos indígenas que empiezan a experimentar su clasificación en estratos de clases sociales y económicas desconocidas anteriormente para ellos, con efectos nocivos para su pervivencia dentro del concepto del “Buen Vivir”, iniciando un proceso de pérdida de los valores propios, productores de la autoestima, y por lo tanto, de subyugación al entrar en los círculos de “pobreza” típicos de la estructura social occidental.

La alianza entre comunidades ahora se produce por intercambio de intereses entre las personas con un mayor nivel de educación, transformados en líderes que ocupan cargos políticos o administrativos dentro de la comunidad, intercambio de intereses que va afirmando el dominio del pueblo sobre su espacio territorial, fortaleciéndose con la relación que mantienen los líderes, -como anteriormente lo hacían los Shamanes-, lo cual se demuestra en caso de conflictos o acontecimientos que afecten en forma global a todos, como en este caso que nos ocupa, el conflicto con el Estado. De la misma manera, la enemistad entre los líderes debilita las alianzas entre comunidades, haciéndoles vulnerables ante la intromisión del Estado.

Este problema social causado por el Estado, no solo está reconceptualizando la tenencia de la tierra, también está cambiando la forma de vida y de vivienda.

En vivienda están cambiando la forma de construcción de las casas, ya no son de paja y sin paredes, ahora están optando por construcciones cerradas y con techo de zinc, esto debido al programa que mantiene el Estado mediante el MIDUVI.

En la forma de vida, se puede ver que muchos jóvenes están transmutando sus costumbres al adquirir nuevos estereotipos de identificación y pertenencia, quienes migran a la ciudad, cautivados por la moda, la tecnología y la obtención de herramientas que faciliten su vida, al no tener un ideario fuerte, sucumben ante las facilidades y maravillas que se les presentan y en consecuencia reconceptualizan su apariencia e identidad cultural.

El triunfo de la apariencia está justo en usar lo que la moda dicta para ser socialmente aceptado. La apariencia implica una idea estética de lo que es bello. La belleza y el gusto son fundamentales en la creación y legitimación de la moda. El gusto es caracterizado por el placer de estar viendo y ser visto, legitimando lo que es bello de una época como patrón ideal. El ser “bello” funciona como un mecanismo de aceptación social y pertenencia a un grupo. Dentro del fenómeno moda, el gusto es establecido por un determinado ideal de belleza. Usar algo que está de moda hace que las personas se vean iguales en el ámbito de las apariencias (Vieira Silva, 2013, 106,107).

Por el “proceso civilizador”, dentro del cual se ha visto inmerso el mismo Estado, las sociedades pasaron a moldearse para demostrar comportamientos que eran exigidos por sus miembros, repeliendo comportamientos prohibidos e incivilizados, principalmente aquellos que estaban ligados a las apariencias (Vieira Silva, 2013, 107).

Como consecuencia de todo este proceso descrito, están cambiando las fuentes de alimentación, ya que este pueblo no dispone de los recursos animales para la obtención de proteína, por lo que tienen que recurrir a productos procesados que implican ser adquiridos a través del intercambio económico, lo que les empuja a devastar sus propios recursos naturales que fueron los que proveyeron su sustento durante milenios.

Para solventar esta necesidad, el Estado interviene a través de la Junta Parroquial con proyectos de desarrollo, así ofrece a las comunidades proyectos de piscicultura, agricultura y de vivienda. En el caso de Pakayaku ya han tenido estos proyectos que han sido entregados a las familias; en mi estadía fui testigo de la entrega de alevines de cachama, y anteriormente habían sido entregadas plantas de cacao.

Pero estos proyectos siempre terminan en fracaso, ya que los agentes del Estado no consideran que los pueblos indígenas no conocen los mecanismos para la comercialización y producción con este fin, no fueron comerciantes a gran escala, cultivaban sus chacras para la pervivencia y el excedente intercambiaban o regalaban sin la necesidad de obtener nada a cambio, sistema que también está siendo reemplazado por el interés del dinero.

Al no ser considerados estos aspectos culturales, los proyectos son entregados sin ninguna capacitación previa, ni seguimiento. Otro problema es la falta de demanda y mercado

donde puedan comercializar sus productos. No se si la perforación de la selva por la construcción de la carretera mejorará esta debilidad, pero para que esta gente capte el sentido de mercado y producción con este fin pasará un buen tiempo, tal vez las siguientes generaciones consigan entender este sentido del comercio.

Si en la comunidad no se tiene un proyecto viable, la carretera puede causar problemas aún mayores, ya que con esta ingresará gente extraña que comprará sus tierras, y ellos por la necesidad de recursos económicos, decidirán venderlas y dedicarse a la tala de árboles, lo cual causará que se inserten en un proceso de proletarización y miseria total.

Esta situación me lleva a pensar que el Estado no ha cambiado su rol paternalista con sus implicaciones negativas, para efectos del control del pueblo, ya que si no pretendiese esto, cumpliría su función a través de sus agentes con la capacitación educativa y preparación del pueblo objeto para motivarlos como pequeños emprendedores con la ayuda financiera adecuada, en forma tal que les permita valerse por sí mismos, mediante su propio esfuerzo, y no supliendo sus necesidades mediante proyectos paliativos que calmen su necesidad inmediata a corto plazo.

4.8 La concepción del mito en el presente

Habíamos discutido que el mito ha sido importante en la construcción del territorio para la nacionalidad indígena, mediante este, se construyeron tres principios básicos, ya discutidos en este mismo capítulo, para mantener el uso adecuado de los recursos que se encuentran en el espacio territorial, los que no permitían la sobreexplotación con el fin de mantener el equilibrio natural entre las diversas especies de animales y vegetales.

La convivencia en la comunidad de Pakayaku me permitió obtener la siguiente información acerca del mito. La que a continuación expongo siendo esta mi percepción. No una afirmación.

El mito, como todo las demás bases culturales, está sufriendo una reconceptualización debido al sistema educacional implantado. Se tiene conocimiento que en tiempos pasados, los padres eran los transmisores de todo el conocimiento necesario para inserir a las nuevas generaciones en el proceso de formación que les permitiera desempeñarse adecuadamente en la vida adulta dentro la sociedad grupal y espiritual. Mediante esta enseñanza empírica, basada en los valores ancestrales que cultivaban el respeto por la naturaleza, fuente esencial de esos pueblos, entendían la importancia de los recursos para su pervivencia social, cultural y espiritual.

En el presente el Estado ha ejercido una imposición en la educación de los niños que es impartida por profesores, agentes del Estado en esta área, que transmiten el conocimiento establecido, “*el saber canónico universal a través de procesos mecánicos regulares repetitivos, constantes, automáticos, que reaccionan como un automatismo*” (Bourdieu, 2014, 59-60), dogmatizando los valores y principios que induzcan a la integración en el mundo capitalista y globalizado legitimado en ese esquema educativo que aliena al ser humano para ser servidor del Estado.

Traigo a colación lo expresado por Thomas Bernhard que ilustra muy gráficamente esta situación a través de la siguiente interpretación de corte anárquico, “*Cuando entraba en la escuela, entraba en el Estado, y como el Estado destruye a los seres, entraba en el establecimiento de destrucción de seres. (...) el Estado me ha hecho entrar en él por la fuerza, como por otra parte a todos los demás, y me ha vuelto dócil a él, y ha hecho de mí un hombre estatuizado, un hombre reglamentado y registrado y dirigido y diplomado, y pervertido y deprimido, como todos los demás, (...), servidores del Estado, quienes, durante toda su vida sirven al Estado y, por lo tanto, durante toda su vida sirven a la contranatura.*”¹⁵⁸

Esta educación no tiene en cuenta las necesidades de este pueblo, y el sistema utilizado para la enseñanza es inadecuado para que el niño pueda aprender fácilmente. Ante lo cual reaccionan tachándolos de personas débiles de cerebros que no pueden entender algo que es muy fácil desde su visión.

Ante este sistema de educación implantado por el Estado, no apta para las nacionalidades, se consiguió en la marcha de 1992 que se acepte la creación de un sistema de educación bilingüe, con sistemas más acordes a las necesidades y formas de aprender, la implementación del nuevo sistema acorde a sus necesidades estaría a cargo de los propios indígenas.

En el presente, esta institución está disuelta por la política implantada por el Gobierno bajo el discurso de que esta dicotomía en la educación, genera segregación por lo que todos deben estar dentro del mismo modelo de educación fusionado bajo el control de una sola institución.

Aun persiste el mito en las personas mayores a 30 años, quienes aprendieron con sus padres, cuando el Estado aún no se inserta con fuerza en las comunidades indígenas del sector rural.

¹⁵⁸ Bourdieu, Pierre, (1993). Espíritus de Estado, Genesis y estructura del campo burocrático. Revista sociedad, de la facultad de Ciencias Sociales (UBA), p 1
<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/1042.pdf>. Recuperado el 15 de julio del 2016.

Estos conocimientos ancestrales no son transmitidos a las generaciones posteriores, llevándolos a una lenta extinción. Algunos padres de 25 años han reconfigurado los mitos, ahora cuentan historias de Caperucita Roja y Blanca Nieves, entre otras, con adaptaciones que los identifican con su entorno.

Las personas mayores aún mantienen la creencia de que los animales y plantas son personas que usan un tipo de ropa que los identifica dentro del grupo al que pertenecen, es el caso de Feliciano Santi de 80 años, él cree que los espíritus aun reinan en la selva y viven en grandes ciudades ubicadas dentro de las montañas. Dentro de este contexto la falta de animales es causada por los *Sachas runakuna*, quienes no dejan salir a sus animales a la superficie por que los shamanes les tienen prohibido, o han colocado cadenas en las puertas, repercutiendo en la falta de animales para la caza. Pacífica Santi también manifiesta que los *Sacha runakuna* existen, en su niñez su abuela le contó que ella tenía un amante que le acompañaba cuando iba a la *chacra* y un día intentó escapar con él, y al descubrirla su marido la amarró a la columna de la casa. También cuenta ella que se enamoró de un *Yaku Runa* cuando vivía en la comunidad de Nina Amarun.

Estas creencias asociadas al mito fortalecen su identidad y la de sus hijos, pero el desconocimiento del desarrollo industrial global que está afectando al mundo que conocían con ambiente sano y lleno de vida está permitiendo que se vayan adaptando a nuevos modos de vida en el contemporáneo.

Estas creencias y mitos transmitidos por mis abuelas y mi madre han llevado a fortalecer mi identidad y no declinar a las tentaciones individualistas del sistema en el cual me he visto envuelto, al hablar de sistemas, me refiero a la cultura dominante en la cual se ha desarrollado mi vida, la educación occidental y su visión del espacio territorial como fuente de recursos para generar comodidad personal sin retribuir nada a cambio.

Considero que este capítulo es el que mayor aporte conceptual me ha dado en el proceso de deconstrucción, reelaboración y entendimiento de los valores y significado de la cultura indígena, mi cultura, de lo que hoy representa, y represento; en ese proceso de devenir y no de ser; no de “quiénes somos” o “de dónde venimos” si no en qué podríamos convertirnos; en cual es el problema fundamental que la ha afectado y a cada uno de los que la integramos; en la absoluta necesidad de gestar una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora, su reelaboración cultural en su relación con el pasado, fortaleciendo principios fundamentales de convivencia comunitaria que le dieron la base de su existencia como un verdadero pueblo con civilización propia a través de milenios fincados en valores que respondan al más básico sentido de respeto por el otro, entendido este, como

cualquier elemento natural componente del entorno, que a su vez es constitutivo del ser propio.

CAPÍTULO V. MECANISMOS DE OBSTACULIZACIÓN DEL ESTADO EN LA APLICACIÓN DE LOS DERECHOS ESTABLECIDOS EN LA CONSTITUCIÓN

En el desarrollo de este capítulo no pretendo realizar un análisis del Estado en sí, tan solo pretendo describir algunos mecanismos que utiliza para ejercer la represión de los antagonistas a través de la “violencia física y simbólica”, de acuerdo con el concepto desarrollado por Bourdieu “*el sector del campo del poder, que podemos llamar campo administrativo o campo de la función pública, el sector en el que se piensa sobre todo cuando se habla del Estado sin más precisiones, se define por la posesión del monopolio de la violencia física y simbólica legítima*” (Bourdieu, 2014,14,471), la cual se manifiesta en el orden público y físico, interpretado como lugar “neutro”, donde se gestionan los conflictos, exponiendo el criterio de que su accionar está fundamentado en el desarrollo de su tarea para lograr el bien común del pueblo, reorientando y redefiniendo instituciones, valores y principios culturales en su favor. Sustentando su discurso, como incuestionable dueño de la única verdad, en que todos los argumentos, acciones y establecimientos contrarios a lo por él definido tan solo obedecen, a lo que Bourdieu llama, un “humor anti-institucional”¹⁵⁹.

En la ceremonia de clausura de la Asamblea Nacional Constituyente en julio del 2008, el Presidente Rafael Correa expresó: “*Lo dije el 29 de noviembre del 2007, en la inauguración de esta Asamblea: El mayor peligro para nuestro proyecto de país es el izquierdismo y el ecologismo infantil. Temo que no me equivoqué, aunque tal vez me faltó añadir el indigenismo infantil*”¹⁶⁰.

La falsa percepción creada de lugar “neutro”, “divino”, al servicio de lo universal, no es más que una luna mostrando una sola parte de su cara, siendo la parte de luz el “funcionalismo de lo mejor” y la parte oscura el “funcionalismo de lo peor” que está al servicio de los que dominan económicamente y de los que dominan simbólicamente y al mismo tiempo a su propio servicio¹⁶¹.

¹⁵⁹ Pierre Bourdieu, (2014). Sobre el Estado, Cursos en el Collège de France (1989-1992). Barcelona, (Trad). Pilar González, Anagrama, p. 17

¹⁶⁰ Mateo Martínez & Alberto Acosta, 2014. El movimiento indígena ecuatoriano y sus luchas históricas frente al Estado. Despojo, extractivismo, conflictividad social y transformaciones políticas en el Ecuador contemporáneo. En Composto, C. & Navarro, M. (ed.), Territorios en disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América latina, 109. Mexico: Bajo Tierra.

¹⁶¹ Bourdieu, Pierre, (2014). Define el “Funcionalismo de lo mejor” al Estado como instrumento de consenso, lugar neutro donde se gestionan los conflictos y “Funcionalismo de lo peor” el que designa una visión teológica pesimista del mundo social. Sobre el Estado, Cursos en el Collège de France (1989-1992).Barcelona: Editorial Anagrama, p.17

El Estado según Pierre Bourdieu, “*es el resultado de un proceso de concentración de diferentes especies de capital, capital de fuerza física o instrumento de coerción, capital económico, capital cultural o mediático, capital simbólico, concentración que, en tanto tal, constituye al Estado en detentor de una suerte de meta-capital que da poder sobre las otras especies de capital y sobre sus detentores*”¹⁶². Cada uno de los “*capitales*” que define Bourdieu en el párrafo anterior, son utilizados por el Estado, como mecanismos para establecer sus principios, su teoría de manejo situacional en la fijación de las bases académicas de gobierno que permitan fundamentar su accionar para la obtención de la credibilidad en la imagen mesiánica proyectada.

También es necesario tener en cuenta para adentrarnos en este capítulo, los conceptos de democracia, democratización y desmocratización.

5.1 Democracia, Democratización y Desmocratización

Bobbio (2006, 7-41) entiende el significado de democracia como “*uma das várias formas de governo, em particular aquelas em que o poder nao está nas maos de um só ou de poucos, mas de todos, ou melhor, da maior parte, como tal se contrapondo ás formas autocráticas, como a monarquia e a oligarquia*”. Entendiéndose que la democracia no es el gobierno de una determinada élite que detenta un poder económico, sanguíneo, o simbólico, sino el gobierno equitativo entre estas élites y el pueblo.

Para Da Silva (2002, 3) *se traduce “basicamente nos direitos fundamentais do homem (...) en que o poder repousa na vontade de povo (...) mas é um processo de afirmação do povo e de garantia dos direitos fundamentais que o povo vai conquistando no correr da história*”. Para este autor, la democracia no es abstracta y estática, es construida por el pueblo mediante el proceso de afirmación en el transcurso del tiempo. Georges Burdeau¹⁶³ se basa en la definición clásica “*o governo do povo pelo povo*”, gobierno del pueblo por el pueblo.

El 16 de octubre del 2012, en la Universidad de San Martín de Buenos Aires, el filósofo francés Jacques Rancière impartió una conferencia que llevaba por título “La democracia hoy”, donde expresó: “*Fundamentalmente, lo que me he planteado en mi trabajo es la pre-*

¹⁶² Bourdieu, Pierre, (1993). Espíritus de Estado, Genesis y estructura del campo burocrático. Revista sociedad, de la facultad de Ciencias Sociales (UBA), p 4
<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/1042.pdf>. Recuperado el 15 de julio del 2016.

¹⁶³ Burdeau, Georges. (1975). A democracia. Nogueira, Marco Aurelio. (Trad). Bruselas: Publicaciones Europa-América, p. 14-67

gunta de qué es un poder político y por qué un poder, para ser político, está obligado a integrar en alguna medida el principio democrático de la igualdad¹⁶⁴.

Para Jaques Rancière “*la democracia no es ningún régimen de gobierno, sino la manifestación, siempre disruptiva y conflictiva, del principio igualitario*”, lo que entiendo como que en un estadio democrático, la existencia de la democracia no está sustentada en el régimen de gobierno, sino en las condiciones dadas por los regímenes para que exista la opción de disentir, de crear oposición, la democracia se da y madura en el seno mismo del conflicto en el que afloran los sentimientos, las voces, los pensamientos, las identidades, que demandan una coexistencia que dignifique, que empodere a los diversos actores constituyentes de una Nación.

En las condiciones del estadio a las que me refiero, el principio igualitario debe ser tomado como factor preponderante, y para que así sea, debe existir la conciencia dentro del Estado en que el más importante de sus objetivos es crear condiciones a través del establecimiento educativo con las cuales se creen las bases sociales de entendimiento de la construcción identitaria desde sus diversas vertientes en la conformación de un interculturalismo y plurinacionalismo en términos de igualdad social, como una acción contraria a la usualmente ejercida por el Estado que Rancière (2012) sintetiza en “*el principio estatal, a pesar de todo, siempre funcionó como un principio de confiscación y privatización del poder colectivo (...) creo que un presidente demócrata es el que hace su trabajo y se va. Y entrega el poder a otro que no sea sí mismo porque si no estamos ante una privatización del poder*”.

Dentro de la misma conferencia expresó: “Lo que ocurre es que el único medio de oposición a esta privatización estatal permanente son efectivamente las formas de manifestación autónoma del pueblo, una presencia autónoma del pueblo. El único modo de que no sólo exista el Estado, de que no sólo exista el modo representativo absorbido por el Estado, es que haya formas de existencia autónomas de otro poder. No diría una multitud reunida por una voluntad homogénea, sino un movimiento fuerte de acción que encarne un poder que es el poder de todos y de cualquiera. Ese el principio mismo de la existencia de la democracia y de la política. Y para mí eso es lo que hoy es fundamental¹⁶⁵”.

¹⁶⁴ RANCIÈRE, Jaques, (2012). “La democracia hoy”. Conferencia en Buenos Aires y Rosario organizadas por la UNSAM y la editorial Tinta Limón.

http://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-LaclauRanciere_6_385721454.html. Recuperado el 29 de julio del 2016.

¹⁶⁵ RANCIÈRE, Jaques, (2012). “La democracia hoy”. Conferencia en Buenos Aires y Rosario organizadas por la UNSAM y la editorial Tinta Limón.

http://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-LaclauRanciere_6_385721454.html. Recuperado el 29 de julio del 2016.

Si estos conceptos dejan claro que la democracia es el gobierno del pueblo, construido por la afirmación de su identidad en el transcurso del tiempo y no el gobierno de una determinada élite, la realidad es otra. En la actualidad todavía siguen gobernando élites disfrazadas de “partidos políticos” que solo buscan proteger las “libertades individuales¹⁶⁶” de un determinado grupo defendiendo su estatus que ha venido transfiriendo generacionalmente o adquirido a través de contiendas políticas. Burdeau lo explica al mostrar que se legitima el poder de gobernar mediante la creación de instituciones políticas destinadas a garantizar el poder del pueblo y la introducción de la categoría de “pueblo” incapaz de tener el control de su destino.

Tratava-se, proteger as liberdades individuais, impedindo a autoridade política de se tornar opressiva. No entanto, tornando titular do poder, o povo podia, por seu turno, tal como um monarca ou uma oligarquia, fazer dele um instrumento de opressão. Para afastar essa ameaça era necessário não entender o povo senão como uma potência incapaz, pela sua própria natureza, de atentar contra a liberdade. Foi a definir esta noção de um povo devotado à proteção das liberdades individuais que se dedicou o pensamento revolucionário, sustentando, aliás, pela classe burguesa á qual interessava que fosse oficializada esta noção de povo, pois que através dela o seu domínio ia ser assegurado. (Burdeau 1975, 16)

Discutido el significado de democracia y democratización, con los cuales se puede reflexionar sobre el término legítimo en el que se entiende que el pueblo es el detentor del poder para gobernar su propio destino, paso a discutir los mecanismos de obstaculización objeto de este capítulo.

5.2 Burocracia y mecanismo de control

Los razonamientos anteriormente expuestos inducen a objetivizar en los agentes del Estado un efectivo medio de dominación, ya que estos al ser parte estructural del gobierno, están, y se sienten investidos del poder que otorga el ser representantes del establecimiento estatal, voceros, transmisores y comunicadores concretos, incuestionables, de las bases teóricas, planes y acciones de carácter técnico o jurídico que obedecen a la orientación dada desde la cúspide piramidal de un Estado hegemónico, que a su vez observa y controla a través de sus diferentes niveles de dirección el accionar de sus agentes respecto a los lineamientos ideológicos y directrices impartidas por el estamento en función del mantenimiento del statu quo, conllevando a que esos agentes actúen dentro de ese lineamiento en una actitud de “obedien-

¹⁶⁶ Cuando se refiere a las libertades individuales, Burdeau trata de las libertades de los modernos, quienes buscan mantener esa forma de libertad para mantener sus intereses personales.

cia pacífica”¹⁶⁷, lo que no permite la permeabilidad necesaria en el análisis de cuestiones o situaciones que se salgan del curso originalmente establecido.

En razón a la unidireccionalidad de los objetivos, vistos solo desde las cúspides de la estructura estatal y los agentes del Estado, que en muchos casos mantienen una diversidad de identidad cultural no permeable, o bien son autoridades étnicas asimiladas a esta burocracia para efecto de gobierno, forman el cuadro administrativo que representa la imagen del detentor del poder, que aunque no compartan plenamente su línea política se someten a ella por intereses personales, que como Weber expresa, se basan en la “*retribución material y el honor social. El sueldo de los servidores del Estado, y las prebendas por una parte, por la otra los privilegios estamentales como el honor del funcionario, constituyen el premio del cuadro administrativo y el fundamento último y decisivo de su solidaridad con el titular del poder*”¹⁶⁸.

Con estos cuadros administrativos que ostentan un carácter dominante, que son nominados para administrar territorios, problemas sociales, diseño y ejecución de planes de desarrollo y estrategias en regiones indígenas, a través de las instituciones reguladoras de los programas y proyectos políticos creadas por el Estado, los resultados obtenidos no logran tener un fin adecuado para la solución de las necesidades reales de una nacionalidad objeto de ellos, llegando en muchos casos, incluso a causar deterioros culturales e identitarios que atentan con la existencia de los valores propios de los pueblos afectados.

Este tipo de dominación se viene dando desde el siglo xii mediante el “proceso de afirmación, del ascenso de los letrados, de los togados” (Los juristas) (Bourdieu, 2014, 470), quienes con el invento de “cierto número de formas sociales y de representaciones explícitamente constituidas como universales, se convirtieron en la categoría dominante, en la nobleza de Estado, formando el Estado territorial y la nación unificada bajo el universo jurídico que mostraba que dependían menos de los intereses privados, pero que en efecto tenían intereses diferentes a lo universal” (Bourdieu, 2014, 467).

Esa nobleza, dueña del conocimiento y de la verdad, que desafía a lo establecido con su discurso, y elabora una nueva visión del Estado que supliría las deficiencias sociales a través de la proximidad con el pueblo, se convierte en categoría dominante, hegemónica, esta-

¹⁶⁷ Entiendo “obediencia pacífica” como la actitud que asume un individuo al obedecer sin ningún tipo de cuestionamiento una instrucción por el temor de perder las prebendas ofrecidas por el detentor del poder, lo cual se traduce en una relación de intereses.

¹⁶⁸ WEBER, Max. (s.f.) El político y el científico pdf. Documento preparado por el programa de redes informáticas y productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). <http://www.bibliotecabasica.com.arg>. recuperado el 12/05/2016.

bleciendo las características simbólicas y estructuras de Estado que monopolizan los principios y derechos sometiéndolos a los intereses del propio Estado.

Este instrumento ha sido utilizado para el beneficio de los actores detentores del poder, entorpeciendo el alcance de los enunciados contenidos como logros en la Constitución del Ecuador, mediante la distorsión en la aplicación de los enfoques tratados en el tema anterior, que llevarían a un proceso democratizador en el que todos los actores sociales y políticos gestionan los conflictos en un lugar “neutro”, fundamentado en el desarrollo para lograr el bien común del pueblo.

5.3 Marco jurídico

Dentro de la consolidación de la democracia ateniense, nace el concepto del derecho, a través del cual el pueblo se apropió del derecho de juzgar, el derecho a decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios amos, de juzgar a quienes los gobiernan, de enfrentar una verdad sin poder a un poder sin verdad¹⁶⁹, es decir, dio voz al pueblo, dio los medios de reclamar, juzgar y obtener el crédito de su verdad, su integridad y resarcir de esta manera los perjuicios ocasionados por un tercero.

A ese derecho generado en el seno de la democracia ateniense, a través del tiempo se le fue normando, se le fue dando forma a través de las prácticas judiciales, las cuales arbitran entre los hombres las faltas (establecidas por las prácticas sociales por un estamento social) y las responsabilidades¹⁷⁰. Faltas y responsabilidades establecidas por las prácticas sociales como lo establece Foucault, es decir, los valores culturales, el marco conceptual sobre el que se establece lo debido y lo indebido dentro de la concepción social que califica quienes pueden “hacer que” y “quienes no”, habilitan, o por lo menos permiten acciones a grupos o clases sociales a los que se les otorgan derechos sobre cosas, palabras y acciones, que no se dan, y por lo tanto no se permiten a otros, bien sea por los mismos mecanismos jurídicos, como por el grado de dificultades inherentes a su acceso o entendimiento, tema tratado en el capítulo III.

Para efecto de establecer el concepto atinente a “clase social” traigo la definición en la que Mendieta y Nùñez la entiende como “*un grupo social cuasi-organizado cuyos miem-*

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michael (2013). Obras esenciales. Estrategias de poder. Varela, J. y Alvarez, F. (Trad.) Barcelona: Paidós, P. 516

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michael (2013). Obras esenciales. Estrategias de poder. Varela, J. y Alvarez, F. (Trad.) Barcelona: Paidós, P. 490

*bros están unidos por la similitud de sus vínculos económicos y especialmente culturales, como tales tienen un standard de vida semejante, maneras y costumbres semejantes y una perspectiva mental también semejante*¹⁷¹.

Entre el derecho y la fuerza se establece lo que Foucault (2013) llama una frontera movediza, en la medida en que el derecho se transformó en una forma de legitimar la fuerza, quien no posee la fuerza y quiere la recuperación y el reconocimiento de sus derechos, solo lo logra mediante su claudicación a través de un pago que se da por el sometimiento a las reglas establecidas por el poder de la fuerza, dentro de las normas jurídicas establecidas por esta, como sucedió desde la época de la colonia, aun hasta el presente. En parte el trabajo jurídico, es un trabajo de acompañamiento del ejercicio del poder (...) universalizado en un lenguaje estatal¹⁷², que funciona como medio de represión para silenciar y apagar cualquier signo de expresión de inconformidad de los movimientos sociales ante las acciones del Estado.

De esta manera en Ecuador se ha judicializado a diferentes actores que se han manifestado en oposición a las leyes y políticas promovidas por el Estado en lo que respecta a temas como los referentes al manejo del territorio, agua y recursos naturales como se puede apreciar en la siguiente nota: *“Para Wilson Ordóñez, abogado de la CONAIE, estos casos tienen también un tinte político. Indica que se utiliza de manera indebida el derecho penal para judicializar y procesar penalmente a defensores de Derechos Humanos (...) aclara que la mayoría de los judicializados son indígenas, porque las mayores protestas sociales se han dado por temas de defensa de territorio (...) el Presidente está convencido de que ellos quieren imponer sus condiciones con base en la fuerza, el paro y la violencia (...) varias decisiones judiciales están marcadas por lo que dice el presidente Rafael Correa y sin que -en palabras de Ordóñez- se siga el debido proceso”* (La ONU ofrece analizar el caso Saraguro, 07/06/2016. El Comercio, p 3.). Marlon Santi afirma que existe *“la represión y persecución a los líderes, nosotros tenemos 700 líderes perseguidos y 27 en la cárcel por reclamar, yo fui uno de los procesados pero nunca me pudieron llevar a la cárcel, por el simple hecho de que no estamos de acuerdo con algunas cosas”* (Anexo 1, p. 34).

Para Lourdes Tibán la mayor represión se presenta dentro de las normas jurídicas establecidas por el poder de la fuerza, *“700 casos de criminalización en varias cortes del País, unos con sentencia otros sin sentencia, pero yo creo que la mejor herramienta es la justicia”* (Anexo 1, p. 29).

¹⁷¹ MENDIETA y Núñez, Lucio (1967). las clases sociales. Mexico: Editorial Purua S.A, p. 8

¹⁷² Pierre Bourdieu (2014), Sobre el Estado, Cursos en el Collège de France (1989-1992). Pilar González (Trad.), Barcelona: Anagrama, p. 340

5. 4 Represión mediática

El Estado concentra la información, la trata y la distribuye, y sobre todo, opera una unificación teórica dentro del capital cultural, dimensión que se acompaña de la unificación del mercado cultural¹⁷³, y dentro del cual se da la represión mediática, que se puede comprender como el control, administración y utilización de los medios de comunicación de una forma estratégica y polémica para difundir un discurso clasista, entendido este como la divulgación de la posición que se toma desde donde se habla, para conseguir legitimar sus intereses, sus acciones, creando las condiciones adecuadas de aceptación de su política en el medio social objeto, incitando a la confrontación política y física, descalificando a quienes no están de acuerdo con sus postulados, e incluso si es necesario creando la polarización entre “clases sociales”.

Me parece de interés en este punto, traer la definición que hace Max Weber del término “política”, cuyo significado toma valor en el párrafo anterior. Política, dice Weber, “significaría la aspiración a participar en el poder o influir en la distribución del poder entre los distintos estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen (...) quien hace política, aspira al poder; al poderoso medio para la consecución de otros fines -idealistas o egoístas- o al poder por el poder, para gozar del sentimiento de prestigio que el confiere”¹⁷⁴

Aplicando así los anteriores conceptos, se puede entender que para el logro del impacto de la imagen pretendida, el discurso e información contrario no es deseable, como se puede apreciar en la declaración que efectuó el Presidente Correa: “Vamos ley en mano contra las redes sociales”, ya que según él se realizan difamaciones en contra de su persona”¹⁷⁵. Para ello el actual gobierno ha establecido filtros jurídicos como la Ley Orgánica de Comunicación, dentro de la cual se concibe la Superintendencia de Comunicación (SUPERCOM) y la Secretaría Nacional de Comunicaciones (SECOM) que regulan la información a ser difundida por los diferentes medios de comunicación, generando incluso en el individuo social una autocensura, dificultando y castigando la libre expresión.

¹⁷³ Bourdieu, Pierre, (1993). Espíritus de Estado, Genesis y estructura del campo burocrático. Revista sociedad, de la facultad de Ciencias Sociales (UBA), p 6
<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/1042.pdf>. Recuperado el 15 de julio del 2016.

¹⁷⁴ WEBER, Max. (s.f.) El político y el científico pdf. Documento preparado por el programa de redes informáticas y productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM).
<http://www.bibliotecabasica.com.arg>. recuperado el 12/05/2016, p. 2

¹⁷⁵ Correa: “Vamos ley en mano contra las redes”, (31/01/2015). El Comercio, Polémica, p.3.

Dichas entidades han sido utilizadas por el Gobierno para reprimir a los medios que difunden críticas alusivas a las acciones o políticas del gobierno, atropellando los tratados internacionales que garantizan el ejercicio de la libre información como la Declaración de Chapultepec, que sostiene que no hay ley o acto de gobierno que pueda limitar la “*libertad de expresión o de prensa, sin importar el medio que se trate*”, a la cual el Ecuador se encuentra adscrito¹⁷⁶.

Freedom House “*acusó a las autoridades ecuatorianas de contratar el año pasado firmas para remover de sitios web, como YouTube, contenidos considerados desfavorables al gobierno, y de invocar una ley de comunicaciones sancionada en el 2013 para enjuiciar a internautas críticos al presidente Rafael Correa*”. (Freedom house, enero 28 2015) (internacional.elpais.com).

5.5 Dominación por la fuerza

La organización estatal está conformada por los bienes materiales que son necesarios para su operación, tales como los recursos económicos que demanda, equipos de oficina y militares, edificios y otros medios para su gestión, así como por el equipo humano cuya obediencia¹⁷⁷ es exigida por el titular del poder dentro del concepto de “obediencia pacífica” tratado en el numeral 5.2; dichos bienes están separados de quienes los operan y administran, en el mismo sentido en que como dice Max Weber, “*están separados el proletario o el empleado de los medios materiales de producción dentro de la empresa capitalista*”¹⁷⁸.

Tanto los bienes como el equipo humano son los recursos que utiliza el Estado para ejecutar la dominación por la fuerza. Al respecto Weber dice: “*El Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopoli-*

¹⁷⁶ La SIP toma el pulso al periodismo ecuatoriano. (15/09/2015). El Comercio, Política, p.4.

¹⁷⁷ WEBER, Max. En economía y sociedad, esbozo de sociología comprensiva (2002), da significado a la obediencia de la siguiente manera: “La acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso únicamente en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalora del mandato como tal”. Madrid: Fondo de cultura económica, p. 24

¹⁷⁸ WEBER, Max. (s.f.) El político y el científico pdf. Documento preparado por el programa de redes informáticas y productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). <http://www.bibliotecabasica.com.arg>. recuperado el 12/05/2016, p. 4

*zar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que para lograr esta finalidad ha reunido todos los medios materiales en manos de sus dirigentes*¹⁷⁹.

Dirigentes que son propiamente agentes del Estado, defensores de este, que están imbuidos dentro del marco conceptual del Estado, al que le otorgan todos los derechos de imponer sus estamentos en función de obtener el desarrollo del lineamiento político del gobierno que lo dirige, ostentando como instrumento de poder el aparato y la institucionalidad del Estado. Esta institución, el Estado, tiene el derecho de definir arbitrariamente, como también de cambiar en igual forma arbitraria, cualquier marco conceptual dado, moldeando las nuevas verdades, moldeando las nuevas formas de pensar y visualizar lo “bueno”, lo “deseable”, lo “contrario”, aquello que justifica el esfuerzo de toda una vida en sus subordinados. Thomas Bernhard contextualiza la causa de lo anteriormente señalado de la siguiente manera, “la escuela es la escuela del Estado, *donde se hace de los jóvenes criaturas de Estado, es decir, ni mas ni menos Agentes del Estado*”¹⁸⁰.

Como se había mencionado anteriormente, el Estado para Max Weber, es el resultado de un *proceso de concentración de diferentes especies de capital*¹⁸¹, dentro de los cuales se encuentra el capital de fuerza física o de instrumento de coerción, ejecutado por la policía y el ejército, instituciones que tienen el mandato de garantizar el orden, que se separan progresivamente del mundo social ordinario, en modo tal que la violencia física no puede ya ser aplicada sino por una agrupación especializada, encomendada especialmente a ese fin, claramente identificada en el seno de la sociedad, centralizada y disciplinada.

Estas instituciones, la policía y el ejército, al estar dignificadas, como un estamento que se encuentra separado, por encima del mundo social ordinario, como un ente superior, tiene la potestad de hacer cumplir y hacer respetar los mandatos, lineamientos políticos, símbolos e imagen impuestos por quien ostenta el poder, a través de la coerción, por lo que se convierten en su soporte protector, en el instrumento a través del cual se desestabiliza, se reduce, se atemoriza y por lo tanto se calla, al que expresa su inconformidad con las acciones, con las políticas, o con la interpretación dada por el gobierno a dichas políticas o a los enunciados de carácter jurídico o constitucional, convirtiéndolo entonces en oponente, en disiden-

¹⁷⁹ WEBER, Max. (s.f.) El político y el científico pdf. Documento preparado por el programa de redes informáticas y productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). <http://www.bibliotecabasica.com.arg>. recuperado el 12/05/2016, p. 5

¹⁸⁰ BOURDIEU, Pierre. (1993). Espíritus de Estado, Genesis y estructura del campo burocrático. Revista sociedad, de la facultad de Ciencias Sociales (UBA), p. 1

¹⁸¹ BOURDIEU, Pierre. (1993). Espíritus de Estado, Genesis y estructura del campo burocrático. Revista sociedad, de la facultad de Ciencias Sociales (UBA), p. 4

te, descalificándole como persona o ente contrario al bienestar general, creándole un entorno de repudio popular por contravenir los postulados sociales promulgados por el gobierno.

Esta serie de movimientos y acciones de descalificación y repudio buscan crear una atmósfera apta, insensible a la aplicación de medidas coercitivas que actúen como castigo ante las expresiones de los movimientos sociales en las calles por su inconformidad respecto a las acciones, políticas o manejos del Estado, considerados como desobediencia o acciones de desorden por el poder, siendo reprimidos por las fuerzas de coerción en acciones ordenadas por el Presidente, lo que se contradice con los derechos a la libre expresión contenidos en la Constitución, de la que él mismo fue artífice.

A tal punto que Alberto Acosta, expresidente de la Asamblea Constituyente y miembro del partido de gobierno en ese momento, manifestó en entrevista efectuada el 15 de septiembre del 2015: *“El régimen caudillesco en el que vivimos ha hecho que todas sus acciones sean cada vez más represivas, desde las sabatinas (locuciones televisadas del Presidente todos los días sábado) hasta los supuestos diálogos o el aparato de propaganda, incluso la represión policial. Que quede claro, este Gobierno no necesita de la policía para ser represivo”*¹⁸², aludiendo esto último a la concentración de poder que efectúa el Ejecutivo sobre todas las instituciones del gobierno.

De la misma manera el alto comisionado para los Derechos Humanos de la ONU, Zeid Raad al Hussein, se pronunció ante la represión con uso excesivo de la fuerza y detenciones arbitrarias por parte de las autoridades, manifestando “recuerdo al Gobierno que la gente tiene el derecho a la libertad de expresión y a la libre manifestación”¹⁸³

5.6 Concentración del poder

Walter Riso define los conceptos de dogmatismo, fundamentalismo y oscurantismo, que utilizo en la siguiente discusión.¹⁸⁴ Al dogmatismo la define como la incapacidad de dudar de lo que se cree, es decir, una clara manifestación de arrogancia intelectual o moral. Los dogmáticos son personas que aseguran estar en posesión de la verdad y haber alcanzado la certeza. Una mente dogmática es aquella que vive anclada a sus creencias de manera radical, las cuales considera inamovibles y más allá del bien y del mal.

¹⁸² En derechos, el Correísmo hace mas daño que el neoliberalismo. (15/09/2015). El Comercio, Política, p.4.

¹⁸³ La ONU pide respetar el derecho a la protesta. (15/09/2015). El Comercio, Política, p.4.

¹⁸⁴ RISO, Walter. (s.f.) El poder del pensamiento flexible. De una mente rígida a una mente libre y abierta al cambio. p.45.

Las creencias del fundamentalismo son un acto de fe, no son discutibles, no comulgan con la existencia de otras verdades, de otras posibilidades dables para el análisis o planteamientos de soluciones.

El oscurantismo se opone al desarrollo de otras formas de pensamiento, es impermeable a la evolución de la cultura propia y a la difusión de la ajena, por lo que en él no es dable la fusión que pueda llevar a nuevas vías de progreso.

Una mente sectaria es la que compagina el dogmatismo, el fundamentalismo y el oscurantismo. No admite antagonistas ideológicos ni de posición, hace del patriotismo una religión motivando a la lucha por la defensa de su causa, no admitiendo ninguna injerencia externa ni contraria, como lo ha demostrado el actual gobierno de Ecuador al mantener “un discurso anti OEA y anti Comisión de Derechos Humanos”¹⁸⁵.

Y para ello requiere, por lo tanto, tener el control institucional en forma total para el manejo y conducción del gobierno, sin importar que derechos establecidos en la Constitución son objeto de desconocimiento por la máxima autoridad del Estado, ya que estos no le permiten el ejercicio de la autoridad en forma arbitraria. Lo anterior queda evidenciado en el siguiente artículo publicado por el diario “El Comercio”: “estar arrepentido por haber permitido a Alberto Acosta, entonces presidente de la Asamblea Constituyente, incorporar la figura de la resistencia. Según la Constitución de Montecristi, los individuos y los colectivos tienen la posibilidad de ejercer la resistencia frente a acciones u omisiones del poder público o de las personas naturales o jurídicas no estatales que vulneren o puedan vulnerar sus derechos constitucionales y demandar el reconocimiento de nuevos derechos”¹⁸⁶.

El derecho a la resistencia no es producto del gobierno actual, ni tampoco ha sido una concesión de este proyecto político. Los Derechos Humanos nacen con la persona, consagrados en el documento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III), el 10 de diciembre de 1948 en París, y por ello también el derecho a la resistencia que tienen los pueblos frente a los abusos del poder, especialmente por las acciones contra la libertades individuales.

Acciones como las anteriormente descritas por parte de la máxima autoridad del Estado han sido la causa por la que no han logrado el desarrollo esperado las propuestas planteadas por los movimientos indígenas, que aunque están concebidas y soportadas constitucionalmente, al haber existido discrepancias de manejo ante problemas de carácter político, el

¹⁸⁵ La CELAC, con un desafío complejo en Panamá, (31/01/2015). El Comercio, Política, p.3.

¹⁸⁶ El derecho a la resistencia es otra figura incomoda, (08/09/2015). El Comercio, Política, p.3.

Estado ha bloqueado las iniciativas de aproximación a un debate donde se puedan discutir las diferentes visiones que permitan encontrar soluciones para la ejecución de ellos, ya que no hay la disposición de perder el control absoluto en la administración del territorio y de los recursos naturales que se encuentran en el, utilizando para este fin los instrumentos burocráticos, jurídicos y de dominación por la fuerza discutidos en este capítulo, ante lo cual la CONAIE según Jorge Herrera, su presidente actual, “mantendrá reuniones permanentes durante el 2016, para analizar los efectos que tienen sobre su sector diversas políticas oficialistas, como una forma de dar continuidad a los levantamientos y movilizaciones que la organización indígena mantuvo en el 2015 (...) el debate sobre la educación intercultural bilingüe, la ley de tierras, la de aguas, el acceso libre a las universidades, el respeto a sus territorios, forman parte de la agenda programática que se desarrollará en citas cantonales, provinciales y regionales hasta llegar a una cumbre agraria nacional”¹⁸⁷.

¹⁸⁷ La CONAIE prepara una agenda para continuar su protesta. (05/01/2016). Diario La Hora. Quito.

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES

Las conclusiones de esta investigación las desarrollo en varios planteamientos en que se evidencia las contradicciones entre el Estado-nación y las posiciones defendidas por los pueblos y nacionalidades indígenas.

La incompreensión del Estado y otros sectores de la sociedad a los planteamientos del movimiento indígena, el desconocimiento de la visión de estos pueblos, y su reconocimiento como nacionalidad, les ha llevado a ver en ellos una amenaza a la integridad del Estado ecuatoriano, tildándoles de racistas, divisionistas, culturalistas y otras adjetivaciones, sin tratar de comprender su razón por querer organizarse para la defensa y preservación de sus valores culturales.

6.1 Democracia y pueblos indígenas

No es reciente que el pueblo indígena ocupe el primer plano en el escenario político, sus dos principales organizaciones la CONAIE y la ECUARUNARI, basadas en los derechos que están estipulados en la Constitución política del Ecuador, han sido críticas con los gobiernos que en forma absolutista han tratado de vulnerar sus derechos. Lo que es extensivo al actual gobierno que a través de la confrontación y desafío en sus violentos discursos pretende desconocer la institucionalidad con un manejo violatorio de la democracia en la nación, y en forma acomodaticia de acuerdo a sus intereses desmonta poco a poco las garantías, derechos y justicia aprobados en la constitución del 2008 que resultan con el paso del tiempo y el ejercicio del poder un estorbo para permanecer en los cargos en los que se han enseñado, siendo cómplice la Asamblea en la ejecución de las enmiendas que con sus fallos ha evidenciado su sumisión al poder evadiendo la defensa de los derechos de los ciudadanos que le obliga la carta política, en un claro proceso de desmocratización.

La gente corriente, los pueblos, buscan mediante diversos medios -sus repertorios de contienda-, obtener representatividad dentro del Estado para que se den los estadios necesarios para variar las condiciones y sus reivindicaciones colectivas ante el régimen existente, dentro de los lineamientos con su discurso democrático, que genere las condiciones que motiven una evolución positiva en este campo.

Si estos regímenes, aunque en su discurso se auto denominen democráticos, no son permeables, si no se crea un ambiente propicio para la discusión y entendimiento, por tener

intereses antagónicos, y reprimen a los movimientos sociales con el ejercicio de la fuerza a través del poder legitimado, entra en un proceso de desmocratización que desencadenarán por obvias razones en conflictos sociales que desembocan en confrontaciones de fuerza. (TILLY 2007) establece dos hechos, *“Primero, que los regímenes democráticos y los no democráticos generan tipos de repertorios de contienda muy diferentes, y que, de hecho, los repertorios que prevalecen ayudan a identificar un determinado régimen político como democrático o no democrático; segundo, que en la medida que tiene lugar la democratización o la desmocratización, también tienen lugar alteraciones dramáticas de los repertorios”*¹⁸⁸. Concluye, la democracia se demuestra como una clase de relaciones entre Estado y ciudadanos, y democratización o desmocratización consiste en los cambios positivos o negativos de esa relación.

Para Ranciere (s.f) la democracia es una invención del hombre para el control, manejo y administración del hombre dentro de un espacio territorial que nada tiene que ver con la libertad en sí del individuo, aunque da un cierto aire de poder no posee todo el control del poder ya que la élite dominante se queda con el poder como el mismo autor menciona, Clístenes inventó la democracia para concentrar la riqueza de la élite dominante.

A democracia nao é simplesmente o “poder do povo”. É o poder de um certo tipo de povo: um povo “inventado” com o propósito de revogar ao mesmo tempo o velho poder de nascimento e o que se oferece com toda naturalidade a sucede-lo, o poder da riqueza. (Ranciere, s.f, 3).

La Constitución del Ecuador de 1998 y 2008, establecen una relación democrática entre nacionalidades y culturas que conforman el Estado-nación al definirlo como Plurinacional e Intercultural, reconociendo un derecho que había sido negado para los pueblos indígenas, que, como dice Ariruma Kowii, intelectual indígena destacado en la escena nacional, *“se anulaba la existencia de nosotros como pueblos, como entidades históricas y culturales”*¹⁸⁹, pero en la práctica no se toman en cuenta estos conceptos dentro de la política pública al consultar a los ciudadanos acerca de sus opiniones, necesidades y demandas. Por ejemplo, continua Kowii, *“los ministerios deberían organizarse en función de este mandato constitucional; las políticas deberían responder a este mandato, pero lamentablemente no funciona así”*.

Continuando con lo establecido por Tilly (2007) en regímenes relativamente democráticos, las elecciones competitivas ciertamente otorgan voz al ciudadano, pero otro tanto hace el ejercicio de presión política, las peticiones, los referéndums, los movimientos sociales y las encuestas de opinión. Un régimen es democrático en la medida en que las relaciones

¹⁸⁸ TILLY, Charles. (2007). Democracia. p.124, 125,193. Viejo Viñas, R. (trad.). España: Marianico_elcorto

¹⁸⁹ Si hay racismo no puede haber interculturalidad. (27/09/2015). El Comercio, Tendencias, p.10.

políticas entre el Estado y sus ciudadanos se demuestran con consultas mutuamente vinculantes -compromiso existente entre ambas partes, Estado y ciudadanos-, amplias, iguales y protegidas.

Si nos regimos en los parámetros planteados por Tilly, la democratización significa el movimiento neto hacia una consulta mas mutuamente vinculante, donde los sobornos y demás métodos de corrupción no se hacen necesarios para la obtención de los beneficios del Estado, ya que los agentes estatales cumplen su función para la cual fueron elegidos o designados sin estar atados por prebendas a cambio de un compromiso adquirido; mas protegida, donde el autoritarismo no tiene lugar, o por lo menos la arbitrariedad del Estado o sus agentes no ejercen su poder para el castigo de sus contrarios; mas igual, donde las categorías étnicas tienen iguales derechos, y no se ven excluidas de las políticas de Estado; y mas amplia cuando los derechos se aplican igualmente para todos. El efecto contrario ejercido por un régimen, entendido éste como una serie de relaciones entre Estado y ciudadanos, conlleva a la desdemocratización, proceso que en Ecuador se da a través de una “pesada burocracia” para restringir la libertad de asociación y reprimir a la sociedad civil¹⁹⁰.

6.2 Educación y conciencia de los pueblos indígenas

El conocimiento no tiene origen, es creado por el hombre como producto de su propia invención, por lo tanto no es universal y único, el conocimiento es un efecto que se da por causa de los instintos, pero no es un instinto en si, por lo que se puede afirmar que el conocimiento es propio de cada cultura, creado de forma totalmente independiente y singular para las condiciones y entornos específicos que le dan un sentido particular a la interpretación de las cosas u objetos, la verdad que encierra el conocimiento es relativo al entorno y condiciones de quien lo definió, no existe una verdad absoluta.

Dando validez a lo anterior, podríamos tomar la afirmación dada por Nietzsche, que entre el conocimiento y el mundo que hay que conocer existe tanta diferencia como entre el conocimiento y la naturaleza humana (Foucault, 2013, 494). También afirma que, el conocimiento es el resultado del juego, del enfrentamiento, de la unión, de la lucha y del compromiso entre instintos (Foucault, 2013, 493).

¹⁹⁰ EE.UU. denuncia problemas con la sociedad civil en Ecuador. (14/03/2016). El Comercio, Política, p. 3.

De acuerdo con ello, el conocimiento es inventado, generado dentro de un entorno dado, relativo a las experiencias que los seres humanos han catalizado, han decantado de sus propias vivencias que han desarrollado en ellos el conocimiento empírico que se enriquece a través del tiempo, que llega a integrarse en su modo de vida, en su cultura, son parte de su esencia y de su pervivencia, por ello digno de todo respeto y consideración como instrumento de enriquecimiento para la comprensión de la naturaleza, de sus cualidades y relaciones en ese entorno dado.

Espinoza dice, si queremos comprender las cosas, si queremos comprenderlas realmente en su naturaleza, en su esencia y, por tanto como en su verdad, es preciso que nos guardemos de reírnos de ellas, de deplorarlas o de detestarlas. Únicamente cuando esas pasiones se aquieten podremos al fin comprender (Foucault, 2013, 496).

Las políticas de educación aplicadas por los misioneros y las escuelas en las comunidades indígenas tuvieron como consecuencia directa la destrucción en gran parte de sus prácticas culturales, de sus tradiciones, de su arte y su lengua.

En Ecuador la construcción de una identidad legítima aun se maneja bajo la visión colonialista, no respetando la diversidad cultural de los pueblos originarios, aun es construida de acuerdo al interés predominante del Estado. Kowii expresa al respecto que “*el sistema educativo está siendo orientado en función de la nueva matriz productiva*¹⁹¹, y toda la idea del desarrollo. Y estar al nivel de los países desarrollados demanda que estemos más tecnificados. Lo mismo se pensaba con la invasión española: había que civilizar a los indios, evangelizarles, enseñarles español”.

De lo anteriormente expresado por Espinoza y Kowii, y dentro de las concepciones planteadas a través de este trabajo respecto al desarrollo de un Estado democratizador, se evidencia la falta de interés del Estado en el fortalecimiento de los conocimientos ancestrales que dignifican y hacen fuerte a un pueblo que lograría la superación con la aplicación de conocimientos originales en un mercado ávido de productos y técnicas diversas que recuperen las condiciones socio ambientales deterioradas con los espejismos de desarrollo foráneos ya existentes.

El otorgamiento de autonomías orientadas hacia ese reencuentro cultural motivado y fortalecido con modelos de educación autóctonos, potencializadores de los conceptos sociales y de producción comunitarios no convencionales, auspiciados económicamente para su em-

¹⁹¹ El Gobierno actual del Ecuador está reorientando la educación hacia los requerimientos que provean los conocimientos necesarios en el desarrollo de un nuevo esquema económico que ha definido como prioritario en forma arbitraria.

prendimiento, podrían llevar a una real concepción de convivencia intercultural que podría alimentar positivamente en su desarrollo a la nación, trabajando desde adentro, como dice Kowii, “en la misma sociedad que es racista y auto racista¹⁹² que impide impulsar procesos interculturales porque estamos rechazando al otro”.

Ese sentimiento de autoracismo, es decir, de autorechazo al que se refiere Kowii, ha sido producto del menosprecio de la propia identidad, para escapar de las condiciones impuestas de esclavitud, subyugación, y castigo, en busca de un escalamiento en la aceptación social dentro de una élite mestiza, inmersa en la visión de la cultura dominante, en la cual el “indio” representa una imagen negativa de inferioridad, y el mestizo sufrió un proceso de desarraigo cultural que quebró su propia identidad, llevándole a ejercer su superioridad dominante con la implementación del Estado nacional, a través del cual lograron satisfacer su inestabilidad identitaria ostentando el poder, produciendo e imponiendo a través de las funciones del Estado una identidad social legítima por medio del sistema escolar, institución magnífica para lograr que se incorpore lo oficial, para instalar resortes que podrán después manipularse, aludiendo el espíritu cívico. Al respecto Bourdieu menciona: “Entre las funciones del Estado se encuentra, evidentemente, la producción de identidad social legítima, esto quiere decir que aunque alguien no esté de acuerdo con estas identidades, tiene que poseer una” (Bourdieu, 2014,23).

Este sistema educacional implementado por el Estado está modificando el concepto comunitario de producción y abastecimiento sin acumulación de riqueza egocéntrica individual, columna vertebral de la construcción social en los pueblos indígenas, introduciendo el concepto del dinero como medio para el intercambio de bienes y símbolo de estatus social, causando efectos destructores de su identidad, introduciendo el sentido de posesión y en consecuencia el fenómeno de pobreza material no existente en los principios fundamentales de su cultura.

Respecto al manejo de las políticas de Estado, en lo que aparece como la facilidad de acceso de estudiantes indígenas a universidades públicas, Severino Sharupi dice que el beneficio ha sido para un sector muy pequeño, pero las grandes mayorías han sido excluidas ya que la calidad de educación recibida no les permitió el aprobar los exámenes de admisión a estas instituciones, por ello la CONAIE reivindica mejorar ante todo la calidad de educación y que el modelo seguido sea consistente con la cultura indígena respectiva.

¹⁹² Kowii, Ariruma define autoracismo como: “Nosotros mismos no nos queremos porque hay un conflicto de identidad, no nos valoramos en lo que somos”. Si hay racismo no puede haber interculturalidad. (27/09/2015). El Comercio, Tendencias, p.10.

6.3 Influencia de los factores económicos

Dentro del plan *Sumak Kawsay* construido en el 2007 con la contribución de organizaciones sociales, ambientalistas, ecologistas, estudiantes y grupos progresistas se establecieron se estableció un plan con varios ejes para un Ecuador post petrolero, garantista de los derechos ciudadanos, de la naturaleza y de la soberanía nacional, donde la inversión del Estado se encauzara en un modelo de educación intercultural orientada y acorde con la implementación y financiación de emprendimientos locales sustentables, generadores de valor agregado, proyectados en función de los habitantes de la región focalizada, fortaleciendo su identidad y cultura; pero en el ejercicio del gobierno ha sido desbaratado por los grupos de poder insertados en el, que elaboran las agendas, en consecuencia la nueva matriz productiva desconoce el plan, dando énfasis a la explotación minera, petrolera y la producción de energía hídrica, las cuales deben generar los recursos necesarios para el gasto en el mantenimiento en el poder de un Estado cada vez mas creciente, productor de megaproyectos simbólicos que ostenten una imagen de “patria nueva” y “soberana”, tanto como para el servicio de la deuda nacional adquirida para el mismo fin, con países, entidades e inversionistas cuyo objetivo final es maximizar su rentabilidad a costa de los recursos naturales y de los pueblos que perviven en esos territorios.

6.4 Instrumentos de represión contra los pueblos indígenas

Severino Sharupi identifica tres etapas en la aplicación de la fuerza estatal, la primera consiste en la aplicación mediática a través de los medios de comunicación e instrumentos judiciales para concientizar a la gente del cumplimiento de la ley, ley confeccionada bajo los requerimientos del mantenimiento del orden instituido, a la que Marlon Santi llama de Persuasión, a través de la cual se hace creer a la gente que todo está bien.

La segunda etapa consiste en la aplicación de la fuerza coercitiva, la criminalización, persecución, asesinato, terror utilizado contra las protestas y los movimientos, que es la etapa en que se encuentra en este momento el país, Santi imputa la detención de veintisiete líderes y la persecución de setecientos mas por efecto de reclamar o disentir con políticas en las que no están de acuerdo.

Y una tercera etapa para él, sería la aplicación de la tortura, desaparecimiento, fusilamiento, secuestro, a través de estas modalidades se ejerce la violencia, la aplicación de leyes que tiene a su disposición toda la instancia legal, que como Santi comenta, existe una agencia de inteligencia denominada la SENAI que da seguimiento exhaustivo con medios tecnológicos a los opositores o disidentes, de los cuales muchos han desaparecido. Otro método empleado es a través de construir discursos para que la sociedad mire mal a cierto sector y pierda fuerza su voz, o la repetición de una mentira para que la gente crea que es verdad.

Al respecto Lourdes Tibán, establece que el poder utiliza todo tipo de represión, puestos burocráticos, propaganda estatal, dádivas, bonos, una sabatina pasada por informe, son las herramientas que el Estado utiliza. Tibán coincide con Santi y Sharupi en considerar que la justicia es utilizada para callar a los opositores y disidentes del gobierno.

Los líderes indígenas tienen una visión clara en que el Estado utiliza todos los medios represivos que tiene a su disposición para no permitir que se genere una oposición estructurada en defensa de los derechos y logros de las demandas en la obtención del cumplimiento Constitucional, debilitando, infiltrando e interfiriendo en la construcción de un movimiento integral, unido bajo un mismo lineamiento en la confrontación con el Estado.

6.5 Organizaciones indígenas y sus visiones de la nacionalidad y la politización

Para Severino Sharupi los movimientos indígenas están altamente politizados, y así debe ser porque debaten y defienden una tesis, que es muy diferente a la politiquería. Mientras tengamos un Ecuador, una CONAIE y una nacionalidad mucho más politizados se puede tener un debate, no vamos a seguir como borregos ante cualquier planteamiento que venga desde el gobierno o de los líderes que se manejan de acuerdo a su interés.

Una sociedad altamente politizada es mucho mejor porque hay capacidad de crítica, de autocrítica, de propuesta, y capacidad de no sometimiento. En ese sentido el movimiento indígena ha sido altamente politizado. Las organizaciones se han ido asentando a través del tiempo, pero existe una crisis en la dirigencia dentro de los movimientos porque no ha habido un proceso fuerte de capacitación, de formación ideológica política en base a los postulados que persigue la organización y en base a la realidad concreta que se vive, eso hace que los dirigentes apliquen esfuerzos dispersos bajo intereses a veces personales, grupales, a veces de grandes fuerzas políticas y económicas que existen en el país.

Para Marlon Santi, la politización esta definida por acuerdos con partidos políticos, lo que deja en un segundo plano la lucha histórica y las agendas de las organizaciones, situación en la que los representantes indígenas pasan de líderes a agentes del Estado.

A diferencia para Lourdes Tibán las organizaciones no se han politizado, mas bien han dejado de trabajar para otros partidos políticos para constituir su propio movimiento. Por el hecho de que no se ha creado ninguna condición para que los pueblos indígenas participen en las instituciones del gobierno, estos terminan aceptando la estructura impuesta por el Estado, ante esta situación las organizaciones están resistiendo, pero lastimosamente la infiltración del poder en ellas es muy fuerte y tratan de no perder el horizonte para el que fueron creadas, en el tiempo han perdido fuerza y el poder de convocatoria para la defensa de sus reivindicaciones, dado que los pueblos han abandonado los campos y han salido a las urbes, hemos hecho ley de tierras, ley de aguas, pero si no terminamos con la redistribución no hay solución. Además la intervención del Estado frente a las políticas de los pueblos indígenas ha ido carcomiendo su proceso organizativo.

Respecto a las alianzas estratégicas que han desarrollado las organizaciones indígenas en busca de lograr estadios donde sus propuestas logren mayores consensos, Sharupi comenta que estas no han dado el resultado esperado como lo que sucedió con los partidos políticos socialistas y comunistas, con Sociedad Patriótica, o con el actual partido de gobierno Alianza País para los efectos esperados por la nueva Constitución, ocasionando debilitamientos internos en ellas por discrepancias en los acuerdos, rompiendo la unidad ideológica de acercamiento entre organizaciones, con lo que Santi se muestra de acuerdo y agrega que los partidos políticos siempre han utilizado a los indígenas, bajo falsas expectativas, para alcanzar el poder.

Santi, coordinador nacional del movimiento Pachakutik, establece que esta organización es el brazo político de la CONAIE para reivindicar sus derechos desde su visión, y pretenden ser actores políticos con presencia en la Asamblea para influir en las leyes y reglamentos de la nación e incluir los derechos que nunca fueron reconocidos como la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones y formulación de proyectos, al mismo tiempo descalifica a otras organizaciones que según su criterio entran en la agenda de los gobiernos y que se hayan al vaivén de los gobernantes de turno, aplaudiendo sus “bondades”. Dadas las experiencias, plantea que en julio del presente año van a lanzar el plan de gobierno Plurinacional con candidato propio.

Según Lourdes Tibán las organizaciones con el Estado han construido un proyecto en consenso, es el Estado Plurinacional que es la mejor propuesta de Estado, el problema es que

se ha visualizado que eso es para los indígenas y no para el Estado ecuatoriano, por eso hay que darle un giro a ese proyecto para que no se piense que solo es para los indígenas sino para todos los ecuatorianos. La reforma constitucional es lo mas maravilloso que tienen los pueblos indígenas, si tan solo el Estado respetara los 21 puntos del artículo 57, los pueblos indígenas se sentirían realizados.

De lo anteriormente expuesto por los líderes indígenas sobre las organizaciones y su posicionamiento político, se decanta una dispersión respecto a criterios, visiones y proyecciones, lo que muestra que no hay una línea conductual homogénea y clara que permita vislumbrar la proyección de los movimientos indígenas en el logro del cumplimiento de lo establecido en la Constitución y por ende del tan anhelado fin propuesto del gobierno autónomo en sus territorios e incluso la definición de estos. Esta situación se refleja en lo expresado por los estudiantes indígenas en los diálogos cuando expresaron que no ven un liderazgo claro.

6.6 Reivindicaciones y posiciones contrarias a las Circunscripciones Territoriales Indígenas

El proyecto de las CTI no cuajó en el país según Severino Sharupi porque existen diferentes entendimientos acerca de ellas, unos las entienden como un territorio autónomo y otros las entienden dentro de la lógica de las Juntas Parroquiales (estructuras estatales), según él cuando un proceso no responde a las necesidades concretas de un sector, de determinado pueblo, automáticamente no avanza.

En estos momentos los grandes temas que están vigentes es la lucha anti extractivista, anti petrolera y anti minera, que son temas que llegan a la gente y por lo tanto están dispuestos a participar. Para él las CTI no van a tener un sostenimiento a largo plazo porque van a estar circunscritas dentro de una Junta Parroquial dentro del planteamiento del Estado de regiones, provincias y juntas parroquiales, lo que puede conllevar a un esquema similar a el de las “reservas indígenas” en los Estados Unidos. Los pueblos Kichwas de Arajuno tienen una visión diferente desde el anclaje de la autonomía territorial, y a partir de eso tener una correlación con el Estado pero no dentro de la misma estructura, por lo que no hay una visión concensuada de las CTI y para donde van.

Para Lourdes Tibán, no existen, porque aun no ha habido ninguna desde 1998 cuando la Constitución de ese año las reconocía, hay proyectos en la amazonía pero en la realidad no existe ninguno.

Para Marlon Santi, en los casos de las comunidades de Sarayacu, Curaray y el territorio Achuar, ya están ejerciendo su autonomía, ya son gobiernos autónomos, ya son CTI, solo que no están reconocidos por el gobierno, por lo que no tienen las competencias administrativas de un gobierno autónomo descentralizado como las juntas parroquiales o municipios, en los ocho años del gobierno de la Revolución Ciudadana no se ha conseguido la autonomía para el manejo territorial por falta de la voluntad política del Concejo Nacional Electoral ya que priman los intereses extractivistas del régimen, esto será una lucha de largo alcance.

Las CTI no están en la agenda de las organizaciones, la CONAIE, como organización de “primer grado”, que cobija a todas las organizaciones indígenas a nivel nacional no visualiza dentro de sus objetivos primordiales el desarrollo de los proyectos de las circunscripciones territoriales que están siendo impulsados por las diferentes nacionalidades desde sus propias organizaciones de “segundo grado”, pudiendo ser estas Circunscripciones Territoriales Indígenas los pilares fundamentales para la conformación de un vasto proyecto federativo donde la sumatoria de las comunidades de las diferentes nacionalidades diesen la estructura necesaria para un manejo articulado de la problemática indígena sobre sus temas centrales referentes al agua, tierra y educación ante el Estado.

Un territorio étnico nunca puede ser la suma de los territorios de las comunidades delimitados entre sí, por el contrario, no deben existir demarcaciones entre ellos que impidan mantener los intercambios y relaciones parentales, socio económicas, políticas, y culturales, ya que son precisamente estas relaciones e intercambios interétnicos garantizados por las redes de los *Ayllus*, lo que constituye la base y sustancia de una territorialidad étnica, comportando un perímetro de ciertas autonomías socioeconómicas y autarquías políticas, que lejos de aislarlas de la sociedad nacional les permita una mayor y mejor integración en ella conllevando a una mayor democratización de las instituciones y prácticas del Estado y de la sociedad nacional.

6.7 Plurinacionalidad e interculturalidad en la lucha de los pueblos indígenas

La región que hoy geográficamente corresponde a Ecuador fue territorio que albergó a varias etnias, que a través de los procesos de significación cultural y de la construcción identitaria, hoy se definen como nacionalidades. Con la conformación del Estado ecuatoriano, con el uso de su violencia simbólica y física alienó estas nacionalidades integrándolas bajo un único concepto de nación homogénea, imponiendo sus modelos sociales.

Severino Sharupi, dirigente de territorio de la CONAIE, expresó que la nacionalidad se ha ido construyendo por la existencia de diferentes idiomas, en diferentes territorios, costumbres, visiones propias de identidad.

Para Lourdes Tibán, en esta región existían varias naciones ancestrales que tenían una forma propia organizacional territorial que fueron aglutinadas en una sola que fue el Estado ecuatoriano, pero ellas no han sido reconocidas por el Estado para otorgarles una real participación en la construcción del Estado. Ella argumenta que para el ejercicio de la Plurinacionalidad e Interculturalidad los pueblos indígenas deben tener una directa intervención en la Asamblea sin pasar por el sistema electoral vigente en Ecuador, como sucede en Taiwan y en Colombia donde sus representantes no necesitan ser elegidos por los sistemas tradicionales electorales, dando así un real valor a esos conceptos.

Marlon Santi manifiesta que lo que hoy es Ecuador, estuvo constituido por naciones originarias asentadas en distintas regiones del país, regidas por expresiones culturales propias.

6.8 Intelectualidad Indígena, sus visiones y posicionamientos

A través de los diferentes temas que se han tratado en este trabajo se han podido observar las condiciones y el entorno que motivó el nacimiento de los intelectuales indígenas, se han discutido los procesos de formación y alienación que han sufrido a través del sistema educativo, la discriminación y represión tanto de carácter cultural como ideológico, las estrategias que han sido parte integrante de su desarrollo como actores sociales y políticos, vivencias en el transcurso del desarrollo y asentamiento de las diversas organizaciones sociales que han formulado demandas, proyectos, planteamientos y teorías para la reivindicación de sus derechos, con un permanente enfrentamiento con el sistema social y político dominante a través de sus estructuras y ciudadanos ideologizados en el mantenimiento de ese sistema que reaccionan rechazando la participación de esos intelectuales y profesionales indígenas que afloran investidos con ideologías que dan forma a su pensamiento y a la visión actual respecto a los conflictos con el Estado. En ese entorno se presentan divergencias conceptuales que les dificultan el llegar a un consenso en el accionar de sus demandas frente al Estado y el sistema social y político dominante.

Si persisten estas condiciones que no faciliten la integración de criterios que permitan el fortalecimiento de su sistema organizativo y que brinden las herramientas necesarias

para debatir en forma homogénea con el Estado, se ve un panorama que no favorece el logro de sus intereses.

Del diálogo mantenido con los estudiantes indígenas en la Universidad Estatal Amazónica, no se vislumbra una percepción clara de nuevos intelectuales que continúen con el proceso de desarrollo de una posición política lo suficientemente fuerte que haga frente al sistema estatal imperante, y reoriente sus políticas para obtener la plataforma consensuada donde se ejerza la plena Plurinacionalidad e Interculturalidad tan pretendida, por efecto de la reconceptualización de su identidad en detrimento de sus valores culturales y simbólicos.

6.9 Proyectos de autonomía

Cuando, en la sociedad primitiva, lo económico puede ser considerado como campo autónomo y definido, cuando la actividad de producción se convierte en el trabajo alienado, contabilizado e impuesto por los que se aprovechan de los frutos de este trabajo, es que la sociedad ya no es primitiva, se ha convertido en una sociedad dividida en dominadores y dominados, en dueños y sujetos, es que ha dejado de ejercer lo que está destinado a matarla:

El poder y el respeto al poder. La mayor división de la sociedad, la que fundamenta todas las demás, incluidas sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre detentores de la fuerza, sea esta guerrera o religiosa y sometidos a esta fuerza. La relación política de poder precede y fundamenta la relación económica de explotación. Antes de que sea económica, la alienación es política, el poder es anterior al trabajo, lo económico es una derivación de lo político, el surgimiento del Estado determina la aparición de las clases. (Pierre Clastres, 1978, 4)

Para Severino Sharupi una de las razones más importantes por las que no se ha logrado articular un proyecto con el Estado es por la ausencia de consensos por parte de los sujetos políticos, los sujetos transformadores dentro de un Estado en términos de identidad de clase. Hay que diferenciar entre propuesta y consenso, propuestas han habido pero no han tenido consensos, es bien complicado que se pacte con dirigentes económicos o políticos acumuladores de riqueza, pero si se puede pactar con estudiantes, sindicatos, con clase media y pequeña empresa, pero allí no se ha podido conseguir un consenso.

Para Lourdes Tibán, el propio Estado ha hecho que no se respete derechos que siendo constitucionales hoy queden “en letra muerta”. Para ella el Presidente al expresar las siguientes afirmaciones, “es demagógico y usa términos peyorativos de valores culturales al expresar que el Kichwa es novelería”; para él “el tema de Plurinacionalidad no se como se me

pasó”; sobre el tema de la resistencia “en qué estuve pensando para aceptar ese punto”; o “el tema de la consulta prelegislativa es novelería para la Constitución”.

Con estos antecedentes se puede decantar que al no existir respeto constitucional por parte del Estado, y a su vez facilita la exploración bajo formas de extractivismo de los recursos naturales para obtener medios económicos bajo el discurso del desarrollo nacional, conflictúa con la visión de las nacionalidades indígenas que plantean un manejo autónomo bajo su cosmovisión, de protección y desarrollo sostenible de los recursos naturales para su pervivencia, en los espacios amazónicos ancestrales, en el territorio que hoy se conoce como la Provincia del Pastaza en Ecuador.

La vida de la humanidad estará de una manera u otra siempre en función del uso y manejo que se de a la tierra, de la capacidad que esta tenga de regenerar los ecosistemas que hacen un entorno sustentablemente suficiente para que existan las condiciones mínimas para su supervivencia. Al despertar esta conciencia en algunos países, independientemente de la ideología política que tengan, están buscando frenar que empresas transnacionales adquieran grandes extensiones de territorios como una nueva expresión de colonialismo con la consecuente pérdida de la soberanía alimentaria, ya que estas empresas adquieren estos espacios para cultivos extensivos e intensivos que ponen en riesgo las propiedades inherentes de este recurso y la biodiversidad.

Lo anterior podría significar un cambio de patrones que coadyuvaría a disminuir el avance de las fronteras de explotación de los territorios con el consecuente asedio a la ya menguada reserva cultural y forestal necesarias para los equilibrios naturales.

El proceso de desarrollo de la cultura occidental ha llevado a la humanidad y su relación con la naturaleza por senderos de destrucción rompiendo los equilibrios intrínsecos y necesarios para su coexistencia, hay más de un camino hacia el futuro, hay formas de vida mas sanas, con un patrón de existencia basado en la coevolución de humanos y la naturaleza. La vida en comunidad en una estrecha relación con la tierra, puede enriquecer más la vida humana que cualquier riqueza material o tecnológica, dando lugar a la construcción de sociedades sustentables.

Sustentables en toda su dimensión, humana, espiritual y natural, donde exista el respeto por el otro y la comprensión de su identidad para que la relación con el *awa pacha* (biosfera), *kay pacha* (superficie terrestre) y *uku pacha* (subsuelo) le brinde la capacidad de comprender la relación que el hombre tiene con estos ecosistemas para llegar al *sumak kawsay* (buen vivir) en un *sumak allpa* (tierra sin mal).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Alberto, y Mateo MARTÍNEZ. *Territorios en Disputa: Despojo Capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo tierra, 2014.
- ALMEIDA, Alfredo W.B. *Os quilombos e as novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ALMEIDA, Alfredo W.B., y Emmanuel Farías Junior De Almeida . *Povos e Comunidades Tradicionais: nova cartografia social*. UEA edições, 2013.
- ALTMANN, Philipp. *Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador*. Quito: Academia edu., s.f.
- ANDRADE, Carlos. *Kwatupama Sapara, palabra Zápara*. Quito: Abya Yala, 2001.
- AYALA, Enrique. *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editorial Nacional, 2008.
- BECKER, Marc. *Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano*. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, 2006.
- BILHAUT, Anne-Gael. *El Sueño de los Záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Traducido por Doris Cepeda de Baillard. Quito: Abya Yala, 2011.
- BOURDEAU, Georges. *A democracia*. Traducido por Marco Aurelio Nogueira. Bruselas: Publicaciones Europa-América, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. «*Espíritus de Estado, Genesis y estructura del campo burocrático.*» *Sociedad, de la facultad de Ciencias Sociales (UBA)*, 1993.
- . *Sobres el Estado: Cursos en el Collège de France (1989-1999): Un asunto impensable; El Estado como lugar neutro; La tradición marxista; Las categorías estatales; Las acciones del Estado*. Traducido por Pilar Gonzáles Rodríguez. Barcelona: Anagrama S.A., 2014.
- BROTON, Jerry. *Historia del mundo en 12 mapas*. Barcelona: Penguin Random House Grupo, 2014.
- BURGOS, Ricardo, Tarsicio GRANIZO, y Rodrigo DE LA CRUZ. *COICA. Construcción de una Estrategia para Manejo Holístico de Vida Plena en la Cuenca Amazónica. Una contribución a la reflexión regional sobre la integridad de territorios indígenas amazónicos*. Quito: Alianza COICA - WWF/TNC., 2014.
- CABALLERO, Nohora. *La Amazonía Ecuatoriana, Territorios, Geoestratégico de Energía Fósil: Conflictos Territoriales y Estrategias Políticas Gestadas en la Nacionalidad Andoa*. Quito: FLACSO, 2014.
- CABODEVILLA, Miguel. *Culturas de Ayer y Hoy en el Río Napo*. Quito: CICAME OXY, 1998.
- CALLEJO, Javier. «*Reseña de "Autoanálisis de un sociólogo" de Pierre Bourdieu.*» *Revista de Metodología de las Ciencias Sociales, N13*, 2007: 195-199.
- CLASTRES, Pierre. *La Sociedad contra el Estado*. Caracas: Montes de Avila, 1978.
- CÓDIGO TERRITORIAL ECUADOR ACT. 2014*. Quito, 2014.
- CONAIE. *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural: Propuesta desde la visión de la CONAIE 2012*. Quito: Artes Gráficas SILVA, 2013.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, 1988*. s.f.
- DA POIAN, Carmen. *Os Novos Caminhos da Identificação*. 27 de julio de 2016. http://www.cprj.com.br/pdf/artigos_novos_caminhos.pdf.
- DE THORON, Enrique Onffroy. *América Ecuatorial*. Corporación Editora Nacional, 1983.
- DECRETO LEGISLATIVO 2, LEY BENEFICENCIA, ECUADOR, AÑO 1908*. s.f.
- DELER, Jean Paul, Michel PORTAIS, y Nelson GOMÉZ. *El manejo del espacio en el Ecuador*. Quito: I.G.M., 1983.

- DIARIO LA HORA. «"La CONAIE prepara una agenda para continuar su protesta".» 05 de Eneo de 2016: 4-5.
- EHRENREICH, Jeffrey. *Antropología Política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*. Quito: Abya yala, 1991.
- EL COMERCIO;. «"Correa: Vamos ley en mano contra las redes".» 29 de enero de 2015: 3.
- . «"EE.UU. denuncia problemas con la sociedad civil en Ecuador".» 14 de marzo de 2016: 15.
- . «"El derecho a la resistencia es otra figura incomoda".» 08 de septiembre de 2015: 10.
- . «"En derechos, el Correísmo hace mas daño que el neoliberalismo".» 15 de septiembre de 2015: 12.
- . «"La CELAC, con un desafío complejo en Panamá".» 31 de septiembre de enero: 4.
- . «"La CONAIE está en movilización permanente para cuidar sus sede".» 27 de Diciembre de 2014: 8.
- . «"La Ley de Tierras tiene 5 ejes fundamentales".» 29 de enero de 2015: 9.
- . «"La ONU pide respetar el derecho a la protesta."» 15 de septiembre de 2015: 6.
- . «"La SIP toma el pulso al periodismo ecuatoriano".» 15 de septiembre de 2015: 14.
- . «"Los indígenas, dos posiciones ante la marcha".» 17 de Marzo de 2015: 9.
- . «Kowii, Ariruma "Si hay racismo no puede haber interculturalidad".» 27 de septiembre de 2015: 6.
- ENCICLOPEDIA JURÍDICA. 2014.
- ENOCK, Reginald. *ECUADOR: Geografía Humana, su historia antigua y moderna, topografía, recursos naturales, industrias y desarrollo social*. Traducido por Enrique Ayala, Mora. Quito: Corporación Editora Nacional, 1981.
- ERAZO, Juliet S. *Construyendo la Autonomía: Organizaciones Indígenas, Gobierno y Uso de la Tierra en la Región Amazónica del Ecuador*. Quito: Abya yala, 2008.
- FELDMAN, Bela. *Antropología das sociedades contemporáneas: métodos*. Sao Paulo: UNESP, 2010.
- FERNÁNDEZ, Blanca. «¿Quiénes son los intelectuales indígenas ecuatorianos? Aportes para una construcción intercultural de saberes en América Latina.» *Revista de filosofía Aparte Reí*, 2010.
- FLORES, Alejandro. «Intelectuales indígenas ecuatorianos y sistemas educativo formal: Entre la reproducción y la resistencia.» *Revista ISEES*, N 9, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 2010.
- . *Obras Esenciales: I. Entre filosofía y literatura. II. Estrategias de poder. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Libros, S.L.U., 2013.
- FUNDACIÓN TUKUY SHIMI, CONAIE, y Iwgia. *Derechos Colectivos de los Pueblos y Nacionalidades: Evaluación de una Década 1998-2008*. Dinamarca-Copenhague: IWGIA, 2009.
- GARCÉS, María. *Páginas Secretas de la Conquista y Colonia de América. Fray Bartolomé de las Casas, Jorge Juan y Antonio de Ulloa*. Quito: El Mañana, 1992.
- GLUCKMAN, Max. *Costumbre y conflicto en África*. Traducido por Leong Fu Sao Kin y Leif Korsbaek. Lima: Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, 2009.
- HALL, Stuart, y Paul DU GAY. *Cuestiones de identidad cultural*. Traducido por H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HARARI, Raúl, Tanya KOROVKIN, Carlos LARREA, Luciano MARTÍNEZ, y Pablo ORTÍZ. *Efectos Sociales de la Globalización: Petróleo, Bananos y Flores en el Ecuador*. Quito: Abya yala, 2004.

- HIDALGO, Juan. *Cosmovisión y participación política de los indígenas en el Ecuador*. San Pablo, 2006.
- JARAMILLO, Alvarado Pio. *El Indio Ecuatoriano*. Quito: Corporación Editorial Nacional, 1983.
- KARAKRAS, Ampam. *Las Nacionalidades Indias y el Estado Ecuatoriano. Comité Nacional 500 años de R.I.P.* Quito, 1990.
- LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas Políticos de Alta Birmania*. Traducido por Antonio DE PÁDUA, Geraldo Gerson DE SOUZA y Gilson César CARDOSO DE SOUZA. Sao Paulo: Universidade de Sao Paulo, 1996.
- «LEY DE BENEFICIENCIA, 1908.» s.f.
- «LEY DE DESARROLLO AGRARIO, ECUADOR, AÑO 1994.» s.f.
- «LEY DE LÍMITES TERRITORIALES INTERNOS, ECUADOR, AÑO 2014.» s.f.
- «LEY DE ORGANIZACIÓN DE COMUNAS, ECUADOR, AÑO 1937.» s.f.
- «LEY DE REFORMA AGRARIA Y COLONIZACIÓN, ECUADOR, AÑO 1964.» s.f.
- «LEY DE REFORMA AGRARIA, ECUADOR, AÑO 1973.» s.f.
- «LEY N. 225 CLP.» s.f.
- «LEY PARA LA FIJACIÓN DE LÍMITES TERRITORIALES INTERNOS, AÑO 2013.» s.f.
- LLASAG, Raúl. «**Novos direitos na America Latina: Interculturalidade, Descolonização e Pluralismo Jurídico.**» Sao Luis: Ufma, 2015.
- LU, Flora, Richard E. BILSBORROW, y Ana OÑA. *Modos de vivir y sobrevivir: Un estudio transcultural de cinco etnias en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya yala, 2012.
- LUBE, Menara. «**Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman.**» *Papeles del CEIC.*, 2012.
- MACAS, Luis. «**La lucha del movimiento indígena en el Ecuador.**» *Boletín ICCI- Ary Rimay*. abril de 2002. <http://icci.nativeweb.org/boletin737/macass.html>. (2002) (último acceso: 15 de julio del 2016).
- MALDONADO, Luis, Ariruma KOWII, Mario CONEJO, y Lilian GARCÉS. *CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*. Quito, 1988.
- MAYOS, Gonçal. *Reconocimiento: Cultura es Política*. 2016. <http://goncalmayossona.blogspot.com.es/2013/05/reconocimiento-cultura-es-politica.html>. (último acceso: 23 de julio de 2016).
- MENDIETA y NUÑEZ, Lucio. *Las Clases Sociales*. México: Libros de México, 1980.
- MERINO, Tito, entrevista de Enoc Merino. *Diálogo con Líderes Indígenas* (febrero-marzo de 2016).
- MERINO, Tito, entrevista de Enoc Merino. *La CTI* (25 de febrero de 2015).
- MOREL, Geneviève. *Ambigüedades sexuales, sexuación y psicosis*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial SRL, 2012.
- MOYA, Alba. *Altas Alimentario de los Pueblos Indígenas y Afro descendientes*. Quito: MIES, 2011.
- ORTÍZ, Cecilia. *Indios, Militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo xx*. Quito: Abya yala, 2006.
- OSCULATI, Gaetano. *Exploración de las Regiones Ecuatoriales a lo largo del Napo y los ríos de la Amazonía*. Traducido por Victoria de Vela. Quito: Abya yala, 2000.
- OSORIO, Laura. «**Los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el Nuevo Reino de Granada.**» *Revista Historia Crítica Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de los Andes*, 2004.
- PACHECO, Joao. *¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil*. 2009.

- http://www.jpoantropologia.com/Artigos_de_Revistas.html#espanhol. (último acceso: 20 de julio de 2016).
- PACHECO, Joao;. *Ensaio em Antropologia Histórica*. 2009. http://www.jpoantropologia.com/Artigos_de_Revistas.html#espanhol. (último acceso: 20 de julio de 2016).
- PEREZ, Guartambel. *Justicia Indígena*. Quito, 2015.
- PRIETO, Mercedes. *Liberalismo y temor: Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*. Quito: Abya yala, 2004.
- PROYECTO DE LA CIRCUNSCRIPCIÓN TERRITORIAL INDÍGENA KICHWA DE PASTAZA, 2010. s.f.
- QUINTERO, Rafael. *El Mito del Populismo en el Ecuador: Análisis de los Fundamentos del Estado Ecuatoriano Moderno 1895-1934*. Quito: FLACSO, 1980.
- RANCIÈRE, Jaques. *"La democracia hoy"*. Conferencia en Buenos Aires y Rosario organizadas por la UNSAM y la editorial Tinta Limón. 2012. http://wwweldiario.es/interferencias/democracia-representacion-LaclauRanciere_6_385721454.html. (último acceso: 29 de julio de 2016).
- RAPPAPORT, Joanne. «**Intelectuales públicos indígenas en América latina: una aproximación comparativa.**» *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, Núm. 220, 2007. «REGISTRO OFICIAL, N 257.» s.f.
- «REGISTROS OFICIAL, OCTUBRE 15, 1973.» s.f.
- REYES, Oscar, y Francisco TERÁN. *Historia y Geografía del Oriente Ecuatoriano*. Quito: Talleres Gráficos de Educación, 1939.
- RISO, Walter. *El poder del pensamiento flexible. De una mente rígida a una mente libre y abierta al cambio*. s.f.
- RIVERA, Oswaldo. *Ecuador Provincias y Capitales*. Quito: IADAP, 1995.
- RUÍZ, Lucy. *Amazonía: Escenarios y Conflictos*. Quito: CEDIME, 1993.
- SANTI, Marlon, entrevista de Enoc Merino. *Diálogo con Líderes Indígenas* (febrero-marzo de 2016).
- SHARUPI, Seberino, entrevista de Enoc Merino. *Diálogo con Líderes Indígenas* (febrero-marzo de 2016).
- SILVA, Erika. *MUSHUK ALLPA. La experiencia de los indígenas del Pastaza en el manejo de la selva Amazónica*. Quito: COMUNIDEC, 2003.
- SIMSON, Alfred. *Viajes por la Selva del Ecuador y Exploración del Río Putumato*. Traducido por César Bahamonde. Quito: Abya yala, 1993.
- SIPAE. *Atlas sobre la Tenencia de la Tierra en el Ecuador*. Quito: Impresos Miraflores, 2011.
- SURRALLÉS, Alenxandre. *Tierra Adentro*. Traducido por Philippe Descola. Lima: IWGIA, 2004.
- TAPIA, Luis. *Territorio, territorialidad y Construcción Regional Amazónica*. Abya yala, 2004.
- TELLO, Edgar. *Movimientos Indígenas y Sistemas Políticos en Ecuador. Una relación Conflictiva*. Abya yala: Universitaria, 2012.
- TIBÁN, Lourdes, entrevista de Enoc Merino. *Diálogo con Líderes Indígenas* (febrero-marzo de 2016).
- TILLY, Charles. *Democracia*. Traducido por Raimundo Viejo Viñas. España: Marianico_elcorto ePub base r1.1, 2007.
- TRUJILLO, Patricio. *Salvajes, Civilizados y Civilizadores. La Amazonía Ecuatoriana, el Espacio de las Ilusiones*. Quito: Abya yala, 2001.
- TUAZA, Luis. *La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación*. Ecuador: Universidad Nacional de Chimborazo, 2014.

- UP DE GRAFF, F.W. *Cazadores de cabezas del Amazonas*. Traducido por Julia Héctor De Zaballa. Cayambe: Abya yala, 1996.
- URIBE, Tomás. *Caucho, explotación y guerra: Configuración de las fronteras nacionales y expropiación indígena en Amazonía*. 2010. <http://www.scielo.org.co/pdf/meso/v17n34/v17n34a03.pdf>. (último acceso: 25 de abril de 2016).
- VALCÁRCEL, Carlos. *El Proceso del Putumayo y sus Secretos Inauditos*. CETA, 2004.
- VALLEJO , Alonso, Wilson NAVARRO, y Xabier VILLAVERDE. *Tierra para la Vida*. Quito: fepp (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio), 1996.
- VAN DAM, C. *La Teología de la Liberación*. Traducido por Ricardo Cerni. Barcelona: Capellades, 1996.
- VARGAS LLOSA, Mario. *El Sueño del Celta*. Quito: Alfaguara, 2010.
- VARGAS, Antonio, entrevista de Enoc Merino. *Diálogo con Líderes Indígenas* (febrero-marzo de 2016).
- VERA DELGADO, Juana. *Género, Etnicidad, Normas e Instituciones de los Derechos del Agua*. Wageningen: WALIR Studies, 2006.
- VITERI, Leonardo. *Proyecto de autonomía del Pueblo Kichwa de Pastaza: Región Amazónica Ecuatoriana*. Buenos Aires, 2005.
- WEBER, Max. «El político y el científico». Documento preparado por el programa de redes informáticas y productivas de la Universidad Nacional de Genaral San Martín (UNSAM).» s.f. <http://www.bibliotecabasica.com.arg> (último acceso: 12 de mayo de 2016).