

FLACSO - Biblioteca

**II CONGRESO ECUATORIANO
DE ANTROPOLOGÍA
Y ARQUEOLOGÍA**

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo II

II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo II



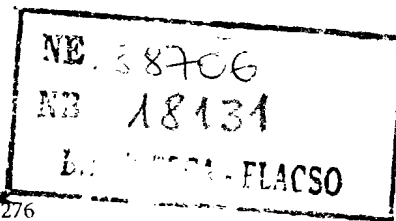
II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2 506247/ 2 506251
Fax: (593-2) 2 506255
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abayayala.org
Quito-Ecuador

301
C76c
V2
ej. 2

Banco Mundial Ecuador
Av. 12 de Octubre y Cordero
Edificio World Trade Center
Torre B, Piso 13
Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 2943600 ex 276
Fax: (593-2) 2943601
Sitio Web: www.bancomundial.org.ec

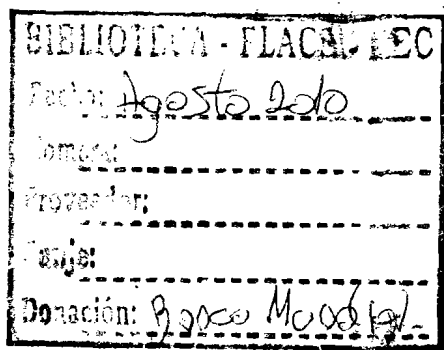


Diagramación: Editorial Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-701-5

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2007



303324

300 García S., Fernando
GAR II Congreso Ecuatoriano de antropología y Arqueología. Tomo 2.
Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas.
1°. Ed. - Quito: Abya Yala, 2007
536 p. ; 21x15.5 cm.
ISBN 978-9978-22-701-5

I. Título - I. Ecuador-Ciencias Sociales

Índice

Introducción	9
Comunicado Final.....	13
Simposio de Antropología Jurídica	
Reflexiones generales sobre el peritaje antropológico <i>Lydia Andrés y Carolina Borda</i>	17
Luchas sociales y nuevo constitucionalismo: el caso del pueblo kichwa de Sarayacu <i>Gina Chávez</i>	21
Pluralismo jurídico y peritaje antropológico: su incidencia en la educación y legislación ecuatoriana <i>Danilo García</i>	35
Simposio Antropología y Género	
Relaciones de género en la distancia. ¿Reestructuración o reafirmación? Un análisis sobre 'remesas masculinas' y 'remesas femeninas' <i>Paula Castello</i>	51
El ejercicio político de la maternidad en la cárcel de mujeres: testimonios y perspectivas. <i>María Augusta Montalvo C.</i>	69
Naturalización de la maternidad diferente en dos de los servicios del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia, INNFA: norma o exclusión? <i>Soledad Torres Dávila</i>	75
Maternidad adolescente y ciudadanía <i>Soledad Varea</i>	91
Simposio Comunicación y Cultura	
El poder el Foro o un Foro al poder: beligerancia mediática y reconocimiento social <i>Silvia G. Alvarez</i>	101

Simposio Cultura y Religiosidad

Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador <i>Susana Andrade</i>	153
Ofrenda sacrificial en el Guagualzuma <i>Segundo E. Moreno Yáñez</i>	175

Simposio Etnohistoria y Memoria

El cacicazgo y los caciques mayores de Otavalo entre el imperio incario y la república. <i>Christiana Borchart de Moreno</i>	203
Memoria histórica y procesos de revitalización cultural del Pueblo afrochotoño <i>José Chalá Cruz</i>	241
El manuscrito de Quito: la crónica indígena sumergida en las memorias historiales del Pirú (1644) <i>Sabine Hyland</i>	249
La Memoria desde el Fogón: Espacios y prácticas culinarias como texto y objeto de estudio histórico <i>Carmen Sevilla Larrea</i>	259

Simposio Identidad y Etnicidad

Pobreza urbana y economía informal: el caso de las familias ladrilleras del barrio Santa Isabel, al noroccidente de Quito. <i>Paola García</i>	273
Lo galapaguense, los galapaguenses: proceso de construcción de identidades en las Islas Galápagos <i>Cristina Ahassi</i>	293
Incidencia de la identidad en los procesos organizativos barriales: el caso de Guápulo durante la implementación del Sistema de Gestión Participativa en el Distrito Metropolitano de Quito <i>Mónica Pacheco</i>	309
Ojo de loca no se equivoca. Masculinidades y cultura gay <i>Carolina Páez</i>	333
Textos nómadas: identidades y culturas juveniles: un estudio de caso en Quito <i>María Soledad Quintana</i>	347

Obreras y obreros de Dios: Experiencias de vida en una comunidad cristiana de la ciudad de Quito <i>Mares Sandoval</i>	371
Simposio Interculturalidad y Política Social	
Afroecuatorianos, nuevo estado y políticas públicas en el Ecuador <i>John Antón</i>	401
Simposio Naturaleza y Cultura	
La diversidad biocultural: hacia un análisis crítico <i>Patricio Crespo</i>	411
El conflicto entre la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles <i>Rommel Lara</i>	423
Plantaciones forestales como sumideros de carbono: conocimientos locales de hombres y mujeres. Estudio de caso en Muisne <i>Andrea Madrid</i>	431
Naturaleza y sociedad. Una lectura antropológica del viejo problema <i>Pablo Ospina</i>	473
Experiencia etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la amazonia centro <i>Ivette Vallejo</i>	507

NATURALEZA Y CULTURA

Lourdes Barragán y Teodoro Bustamante
Coordinadores

Experiencias etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la amazonía centro

Ivette Vallejo Real*
ivett_vall@yahoo.com

1. Trayectorias en la consolidación de territorios étnicos en la amazonía centro, en el caso de los kichwas de Pastaza

El tema de la consolidación territorial, surge en el centro amazónico como necesidad derivada de la defensa frente al embate de los modelos de desarrollo extractivistas centrados en la actividad hidrocarburofífera¹. Dentro de las estrategias desarrolladas en este sentido por organizaciones indígenas, se incluyen aquellas tendientes a la exigibilidad y justiciabilidad de derechos², para ello se han apropiado de instrumentos jurídicos nacionales, como internacionales respecto a derechos culturales, han retomado conceptos que fueron enunciados en la década de los ochenta, y que continúan vigentes, como los de “autonomía” y “autodeterminación”; lo que se hace pese al vacío legislativo existente en relación a garantizar el cumplimiento de Derechos Colectivos reconocidos en la Constitución desde 1998, y la falta de armonización de propuestas conjuntas del movimiento indígena nacional para hacerlos efectivos.

Una de las posibilidades actuales en materia territorial es la elaboración de propuestas y contenidos para constituir Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI), que materialicen esta figura jurídico-administrativa incorporada en la Constitución y que posibilita redefinir

* Maestra en Antropología Social. Doctora en el Centro de Pesquisa e Pos-graduação das Americas. CEPPAC/UNB). Brasilia.

espacios territoriales indígenas con gobierno propio. A la par de las estrategias ante el Estado y ante entidades transnacionales privadas, algunas organizaciones en el centro y en el sur amazónico construyen también tácticas, al concebir que en la cotidianidad de las formas de manejo y gestión territorial se pueden consolidar propuestas políticas. Visualizan comunidades y organizaciones la importancia de construir formas de autoridad, de organización propias, así como administrar recursos existentes dentro de espacios de ocupación ancestral.

La propuesta de constitución territorios étnicos en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), a la que haremos referencia en este ensayo, ha tenido distintos momentos. A inicios de los noventa, la propuesta formulada al Estado de legalización de territorios de las nacionalidades *shiwiar*, *achuar* y del pueblo *kichwa* utilizó la noción de territorios autónomos, autogobernados, como una forma de reconstruir la diferencia. Si bien confluyeron varias nacionalidades y específicamente sus líderes, en construir esta noción de territorialidad, el proceso giró básicamente en torno a la propia dinámica *kichwa* de construcción de diferencias y fronteras étnicas con la sociedad nacional no indígena y entre sociedades indígenas del centro amazónico.

Dice Kingman (2006:225) “desde esa diferencia territorial se establecen las relaciones e incluso la participación política; es desde ese territorio que se reconstituyen las relaciones con los otros pueblos indígenas: las diferencias con el norte, las alianzas con los pequeños grupos de *shiwiar*, *huaorani*, *zápara*; y sobre todo la reconstitución de relaciones con los *shuar*”

En el análisis que ofrece Kingman (2006) con respecto al proceso seguido por la OPIP en el centro oriente amazónico, se considera que la noción de territorio formulada por la organización, en la década de los noventa, propugnaba el establecimiento de relaciones diferenciadas con el Estado. La visión de los líderes indígenas en cuanto a la constitución de un territorio indígena ha pasado según el autor por diversas propuestas:

“(...) un territorio independiente, una nación, que fue rápidamente derrotada por el mundo político; un territorio autónomo, que no ha podido configurarse; un territorio gobernado a pesar de no tener frontera ni límites claros, ni reconocimiento territorial; la práctica es la que más ha permitido este proceso (Kingman, 2006: 225)

En mi análisis, las propuestas de la organización desde la década del noventa hasta la contemporaneidad han resignificado el concepto de autonomía vinculado a la constitución de un territorio étnico; es decir que el tema autonómico siempre ha estado presente, no obstante se adecua a las posibilidades que ofrece o limita el contexto político nacional.

En lo posterior a 1992, con los títulos obtenidos de parte del Estado, desde la OPIP se impulsó la formación de organizaciones específicas de las nacionalidades indígenas del Pastaza y la organización se circunscribió a la especificidad del pueblo *kichwa* cuyo territorio quedó dividido en once bloques. Si bien por la territorialización impuesta no pudo cristalizarse en ese entonces la perspectiva de territorialidad construida desde la OPIP de un territorio *kichwa* autónomo con fronteras étnicas definidas y con reconocimiento territorial por parte del Estado, la organización pasó a la propuesta del manejo y la gestión de los territorios; proceso que ha fluctuado entre el “proyectismo” de los proyectos de desarrollo, y la construcción de un proyecto etnopolítico de más largo plazo conducente a la conformación de un gobierno del territorio o gobierno territorial.

La territorialización que impuso el gobierno en 1992 se efectuó con una visión militarista de control de las fronteras externas e internas, control político e ideológico espacial, vinculado a la expansión de la actividad hidrocarburífera que se enfocaría hacia Pastaza. A la titularidad otorgada en bloques se sumó la problemática de las rondas licitatorias para la extracción hidrocarburífera que distintos gobiernos de turno han realizado consecutivamente para ampliar el proyecto petrolero del Estado hacia el centro y sur de la amazonía

En un proceso de interacción y resistencia hacia la actividad hidrocarburífera, se produjo una continua resignificación del proyecto etnopolítico de la OPIP y se incorporaron perspectivas y herramientas del llamado “desarrollo sustentable”; como del “etnodesarrollo”³, que en sus contenidos comunes están volcados a la valorización de la participación y apoyo a las iniciativas de desarrollo de las comunidades locales y sus organizaciones, y en el segundo caso más específicamente a la valorización de conocimientos y tecnologías propias, como de expectativas y necesidades internas⁴.

A las estrategias políticas seguidas dentro de la organización por largos años, en las que ha habido esfuerzo por conceptualizar la relación

entre identidad, territorio y cultura, se introdujeron nuevos marcos de significado a partir de conceptos como biodiversidad, sustentabilidad, planificación, entre otros de los “discursos expertos”, con los que en la contemporaneidad “se definen problemas, se diseñan instituciones, y se interviene y administra gran parte de la vida de comunidades y ciudadanos” (Escobar y Pedroza 1966:355)⁵. Estos discursos expertos no obstante, se incorporan a una práctica política y al ser apropiados abren nuevas posibilidades de contenidos al proyecto subalterno de los *kichwas* del Pastaza de configurar un territorio étnico autónomo, como nuevos espacios de construcción político-cultural.

Adopto la perspectiva gramsciana de Escobar, quien al hablar de proyectos de los subalternos, conceptúa subalterno como “aquello que se opone a las clases dominantes con sus ambiciones de hegemonía ideológica, económica y cultural” (ibidem: 355). Se produce así una imbricación, hibridismo, o encuentro entre saberes expertos y movimiento indígena, como expresión de una coyuntura histórica en la que los movimientos sociales hoy en día se ven abocados a articular sus estrategias y demandas en términos de discursos expertos tanto discursos jurídicos, como discursos del desarrollo.

En relación a los discursos jurídicos, me refiero al marco jurídico internacional que ha normado progresivamente las relaciones entre Estados y minorías étnicas y en las que los segundos se han configurado en la noción de “Pueblos” ampliándose así la óptica de los Derechos Humanos. Los discursos expertos de lo jurídico incorporan nociones y convenios de derechos enunciados a escala internacional como marco jurídico de referencia y suscripción por parte de Estados como el ecuatoriano. Estos discursos han posibilitado conformar estrategias de justiciaabilidad a nivel nacional e internacional, para que el Estado ecuatoriano y otros sectores den cumplimiento de normas constitucionales, lo que ha permitido cuestionar y condicionar la apertura petrolera en territorios indígenas según el grado de fortalecimiento interno de las organizaciones indígenas.

Por otra parte, la incorporación de discursos expertos del “desarrollo” en las perspectivas del etnodesarrollo y del desarrollo sustentable ha planteado alternativas de construcción de modelos locales de naturaleza basados en las prácticas culturales endógenas, a la vez que la incorporación de herramientas de planificación y gestión no tradicionales.

A lo largo de la década del noventa, hasta el 2000, la OPIP amplió sus redes de apoyo y desarrolló proyectos para el manejo autodefinido de los territorios *kichwas* con apoyo financiero de la Unión Europea en la tónica del “desarrollo sustentable”. En este contexto se elaboraron proyectos como el “*Sumak Kausai*” y el “*Proyecto Samai*” que incluían capacitación en comunicación, el desarrollo de tecnologías productivas, salud y educación. Con ONGs como Terranova se ejecutaron proyectos de mejoramiento de suelos, reforestación y diversificación de la horticultura para la autosuficiencia familiar. Con la organización no gubernamental danesa IBIS como contraparte de la Unión Europea, la OPIP emprendió proyectos de planificación ambiental de los territorios de Pastaza y posteriormente emprendió relaciones con organismos multilaterales.

En la planeación de una propuesta estratégica y política para consolidar un territorio étnico, ha habido tres iniciativas en la OPIP desde la década de los noventa, como el Plan Amazanga que se inició en 1993, lo que sería un antecedente en la gestión del territorio; posteriormente de 1996 a 1998 se elaboró el Plan de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas del Pastaza. En 1998 en la coyuntura de la Asamblea Constituyente, con el fin de evitar la expansión petrolera, la OPIP planteó al Estado que se reconozca al territorio de Pastaza como “Patrimonio de la biodiversidad y de las culturas”, sin embargo no hubo una respuesta gubernamental favorable.

La tesis de autogobierno de la organización fue fortalecida conceptualmente con los Derechos Colectivos incorporados a la nueva Constitución que rigió el Ecuador después de la Asamblea Constituyente de 1998. Con esto en la OPIP se planteó el ejercicio de estos derechos y se visualizó la posibilidad de constituir una Circunscripción Territorial Kichwa (CTI). Desde entonces la organización ha pendulado entre canalizar su proyecto etnopolítico de la aplicación de derechos colectivos en materia de territorialidad y superar momentos de crisis organizativa. En la definición de un proyecto etnopolítico a más largo plazo, una preocupación que surge dentro de líderes históricos de la organización OPIP es la conformación de entidades territoriales autónomas y se han desplegado para ello en la organización esfuerzos para descentralizar decisiones y delegar poder a las asociaciones y comunidades de base. En varios momentos se ha visto la necesidad de reorganizar la estructura organizativa y redefinirla en función de los derechos

colectivos y así mismo hay preocupación por identificar qué mecanismos son necesarios para la preservación de los derechos conquistados constitucionalmente.

Entre 1999 y el 2000 fue elaborado el Plan de Vida de la OPIP y aprobado en Asamblea en el 2001; el que toma como sustento algunos artículos de los derechos colectivos que respalda la Constitución de 1998 y envuelve un marco general de acción en que convergen planes de vida elaborados por algunas de las asociaciones y cuyo objetivo estratégico es consolidar la unidad del Pueblo Kichwa del Pastaza, e inclusive conformar una Confederación de la Nacionalidad Kichwa Amazónica. El Plan de Vida de la OPIP como instrumento de gestión deriva del “Proyecto de Manejo de Recursos Naturales en el Territorio Indígena de Pastaza” (PMRNTIP), apoyado por la Comisión Europea y con dos años de duración (1999-2001)⁶. En el proyecto se contemplaba como ejes, la preservación del territorio y el manejo de recursos naturales. Incluyó en su inicio contactos institucionales para el levantamiento de información cartográfica del territorio *kichwa*, la evaluación de experiencias productivas de proyectos anteriores como el “*Samai*” en comunidades de la zona de colonización, inventarios de infraestructura productiva, talleres de negociación y manejo de conflictos socioambientales, facilitación de reuniones entre la OPIP y otras organizaciones indígenas tanto *kichwas*, como de otras nacionalidades dentro de la provincia para promover unidad de posiciones frente a las presiones petroleras. Dentro del Proyecto se efectuaron así mismo talleres de autodiagnóstico y planificación local de manejo de recursos naturales con las asociaciones, y se emprendió proyectos de forestería, zoolocriaderos, bancos de semillas, como huertos de plantas medicinales.

Como efectos positivos del proyecto, la OPIP consiguió elaborar una propuesta de ordenamiento territorial, efectuó zonificaciones con las asociaciones, levantamiento de mapas a nivel provincial con la participación de comunidades y asociaciones para visualizar problemas territoriales. A nivel de manejo de recursos se identificaron impactos de sistemas productivos degradantes para los recursos naturales, y se trabajó en el fortalecimiento de tecnologías propias, como utilización de nuevas técnicas. (Silva, 2003: 23). En el transcurso del proyecto surgieron sin embargo, una serie de problemas, contradicciones entre lo administrativo y lo político en la organización, problemas intercomunitarios a nivel territorial, falta de interés y apropiación de las bases sobre

las propuestas de manejo y administración del territorio, como poca valorización de los recursos propios, entre otros aspectos (Ibidem).

El Plan de Vida de la OPIP podríamos decir que es resultado de un encuentro entre saberes expertos y movimiento social. Su concepción está dirigida a estructurar formas de gestión autónomas, definir e implementar políticas de desarrollo centradas en la revalorización de la cultura, los conocimientos “ancestrales” de manejo de los recursos naturales, mejoramiento de servicios de transporte y comunicación, así como las condiciones de salud y educación intercultural bilingüe. Lo podemos analizar como un producto que encarna una visión del desarrollo que tiene como ejes la relación entre territorio, cultura y recursos naturales.⁷ El Plan de Vida contiene una planificación para un período de doce años, e incorpora propuestas sectoriales en los ámbitos de territorio, salud, educación, economía, transporte, comunicación, administración de justicia y medio ambiente (Báez, 2004:220).

Se prioriza entre sus lineamientos, el fortalecimiento socio organizativo con la capacitación a líderes de comunidades y asociaciones en derechos colectivos, fortalecimiento del sistema de educación bilingüe en las comunidades con la inserción en planes y programas curriculares, de los saberes del pueblo kichwa o “*sacha runa yachai*” para fortalecer la identidad. En materia territorial el Plan de Vida hace referencia a la legalización de territorios y recursos, y al ordenamiento territorial con la implementación de proyectos “alternativos, sustentables, sostenibles y compatibles, con la cosmovisión indígena”⁸, por tanto incorpora preceptos del llamado etnodesarrollo.

La operacionalización del Plan de Vida ha tenido pocos avances concretos por la falta de compromiso de dirigentes y bases organizativas. La visión del desarrollo en la OPIP se ha conjugado como decía, desde el proyectismo en algunos momentos que depende de la oferta de apoyo financiero y los avatares de un aparato burocrático que se fue configurando en la organización, convirtiendo a la misma en una especie de unidad ejecutora de proyectos, con pocos resultados objetivos, con debilidad administrativa y fragilidad de cooptación ante actores externos como los gobiernos nacionales y empresas transnacionales.⁹ En ciertos momentos no obstante, se ha intentado recuperar la visión de desarrollo y la perspectiva de territorialidad, en su sentido histórico, cultural y político. A las concepciones de territorialidad significadas desde un conjunto de dirigentes históricos, se han incorporadoocio-

nes más recientes sobre territorio como espacio de gobierno local y territorio como espacio de ordenamiento geoespacial y ambiental.

En la trayectoria descrita han surgido propuestas como la creación de un Territorio Autónomo Kichwa de Pastaza (TAKIP), elaborada por un equipo técnico de la organización entre 1998 y 2000, y formulada como propuesta de ley orgánica con su reglamento en el 2001. Constituye una base importante para iniciar un proceso autonómico *kichwa* en la provincia. A la vez plantea una reforma del estatuto de la organización, enmarcada dentro de la figura de las Circunscripciones Territoriales Indígenas. La propuesta de un Territorio Autónomo del Pueblo Kichwa de Pastaza (TAKIP) cuenta con un documento elaborado como Proyecto de Ley Orgánica en torno a la Circunscripción Territorial Indígena de la OPIP, donde se establecen algunas generalidades para regular su creación y funcionamiento, sus objetivos y fundamentos.¹⁰ En ella se retoman temas como autonomía, autogestión y autogobierno, amparados en los derechos colectivos indígenas, las circunscripciones territoriales indígenas (CTI) y la ley de descentralización del Estado estipuladas en la Constitución actual del país (Viteri, 2006: 236). En la perspectiva de algunos intelectuales orgánicos de la organización, el TAKIP significa un gobierno autónomo, organizado de acuerdo a las propias formas de gobierno, lo que garantizaría el ejercicio de los derechos colectivos.

Los objetivos del TAKIP son: un territorio, autonomía, gobierno propio y descentralización. En su estructura estaría conformado por un congreso de delegados de las comunidades del TAKIP, un congreso de gobierno, un parlamento *kichwa*, una asamblea del TAKIP y organismos de control. Las responsabilidades del TAKIP se desglosan en cinco ejes: 1) Cultura y sociedad, 2) desarrollo sustentable, 3) seguridad y justicia, 4) territorio, y 5) uso de recursos naturales.¹¹ En el eje de territorio se especifican responsabilidades relativas al control de invasiones, solución de conflictos de tenencia, ordenamiento y gestión ambiental; y en el eje de recursos naturales, está contemplado el uso y manejo de bosques, agua, recursos faunísticos y flora, así como el desarrollo de políticas y mecanismos de consulta.

La propuesta del TAKIP creada por ideólogos políticos *kichwas* fue archivada en los últimos años por dirigentes de turno, sin ser plasmada en decisiones y acciones concretas. Todavía no ha sido discutida y reflexionada a profundidad a nivel de las bases, en el conjunto de co-

comunidades y asociaciones *kichwas* en cuestiones sobre cómo sería un gobierno indígena en un territorio global con sus respectivos territorios componentes, cómo serían sus competencias, la lógica de relaciones internas, la administración de justicia, entre una serie de otros aspectos.

La consolidación del territorio *kichwa* de Pastaza es un proceso que reúne elementos como la lucha política por la cultura indígena y por el territorio, adquisición de derechos y títulos territoriales, búsqueda de modelos de desarrollo sostenible y revalorización cultural. Es un proceso lento, pero acumulado de invención de prácticas sociales donde se relacionan componentes sociales, políticos y económicos, donde se innova ante la hegemonía de las instituciones del Estado, “la articulación entre cultura, naturaleza y política”, como dirían Escobar y Pedroza (1996: 359). Este proceso no ha sido carente de conflicto, existen tendencias de desestructuración interna, faccionalismos que se producen dentro de los *kichwas* en su negociación con instancias gubernamentales y actores privados transnacionales como las empresas petroleras.

Desde el 2003 dentro de la OPIP se empezó a analizar el tema de la configuración de una Circunscripción Territorial Kichwa, enfocando la capacitación en derechos colectivos a nivel de las comunidades. En medio de una serie de conflictos suscitados dentro de la estructura del consejo de gobierno de la OPIP, líderes de asociaciones y otros dirigentes históricos preocupados por retomar el proyecto etnopolítico de la organización a más largo plazo, comenzaron a discutir sobre una nueva forma de organización, no gremial como hasta el momento era la OPIP, sustentando la idea consolidar el pueblo *kichwa*, para aplicar los derechos colectivos reconocidos en la Constitución. Dentro de distintas coyunturas de Asambleas ordinarias y extraordinarias suscitadas en un período de conflicto dirigencial en la cúpula de la OPIP- y que se ha evidenciado con más fuerza entre el 2005 hasta la actualidad¹², se ha retomado en ciertos momentos el interés por rediscutir la propuesta del TAKIP, replantear la organización convirtiéndola en una Circunscripción Territorial, y fortalecer un proceso organizativo a nivel de las cuencas hidrográficas del Bobonaza, Curaray, Arajuno, Onzole y Conambo, desde donde se generen procesos de administración de los recursos naturales. Estas propuestas sin embargo no han sido consensua-

das de forma amplia, ni apropiadas por el conjunto de asociaciones miembros de la organización.

Para suplir las debilidades dirigenciales que se han presentado en la cúpula organizativa, varios líderes locales en los últimos años comenzaron un proceso de planificación de sus territorios a nivel de comunidades y asociaciones. La idea ha sido definir desde las bases, estrategias para la integralidad del territorio *kichwa*, con la perspectiva de configurar una Circunscripción Territorial Indígena (CTI), y se puede decir que una preocupación contemporánea en algunas asociaciones y de parte de dirigentes, técnicos e ideólogos *kichwas* sigue siendo cómo fortalecer la capacidad de control, manejo del territorio, cómo plasmar el ejercicio de los derechos colectivos garantizando autonomía en la administración de los espacios territoriales y cómo encaminar un desarrollo sostenible.

Varias asociaciones han visualizado que es importante contar con Planes de Vida propios que se conjuguen con los planteamientos del Plan de Vida de la OPIP, y se han concentrado en realizar un trabajo interno que consiste en reestructurar sus estatutos y legalizar gobiernos comunitarios a través de la instancia gubernamental del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). Inclusive antes de conseguir un reconocimiento oficial han comenzado en la práctica a ejercer formas de autogobierno. Para dicho ejercicio no obstante, una reflexión central es que para garantizar la vida y dignidad del pueblo *kichwa* es imprescindible que el manejo y administración territorial no se limite a los recursos renovables, sino también a los recursos del subsuelo, que son reclamados por el Estado como de su exclusiva competencia.

2. Los etnozoneamientos y los Planes de Manejo en comunidades kichwas de frontera

Instancias técnicas vinculadas a la OPIP, como el Instituto Amazanga,¹³ así como el Instituto Kichwa de Biotecnología Sacha Supay-IQBSS¹⁴, que funcionan de una forma descentralizada como ONGs, han sido entidades que han otorgado respaldo técnico a la organización y han asumido un papel importante en la planificación del territorio *kichwa* en recientes años. Desde el IQBSS con fondos de distintos pro-

yectos provenientes de ONGs europeas de apoyo, así como organismos multilaterales como el Banco Mundial se ha impartido cursos de formación de técnicos locales, talleres en comunidades de la parte media y alta del Curaray y media del Bobonaza y se han efectuado etnozonamientos de forma participativa en algunas comunidades. El etnozonamiento no se restringe a la identificación de recursos naturales y ecosistemas, sino que se mapean los territorios comunitarios con las formas tradicionales de uso y manejo. Así mismo se han emprendido inventarios biológicos y se identifican ecosistemas, como recursos frágiles o vulnerados para a partir de estos, organizar el manejo de territorios. Las comunidades adquieren experticias en planificación estratégica, en la elaboración de planes de manejo ambiental e incorporan metodologías de gestión de recursos fundamentadas no sólo en “conocimientos expertos”, sino en la revalorización cultural de las formas de manejo de la biodiversidad que se reconocen como “ancestrales”, recuperando tecnologías propias.

Con esta dinámica se contribuye desde la experiencia comunitaria del manejo de recursos y el territorio, al manejo por parte de las asociaciones como entidades autónomas descentralizadas con la finalidad de construir desde ellas un territorio autónomo global. En esta dimensión las asociaciones asumirían funciones de manejo territorial, gestión interna de proyectos, administración, cuidado del medio ambiente y solución de sus respectivos problemas.¹⁵

Algunos de los escenarios desde donde se ha comenzado a generar aportes en la dirección descrita se encuentran próximos a la frontera con el Perú, y se trata de espacios donde no se obtuvo de parte del Estado, la titulación territorial en 1992. Como antecedentes, la propuesta territorial de la OPIP se extendía hasta la frontera y al no legalizarse esta área se adoptó como estrategia la creación de nuevos asentamientos, a pesar de la presencia militar. Se crearon así, las comunidades de Yanayaku y Nina Amarun con pobladores *kichwas* activos políticamente en la OPIP y oriundos de otras regiones de la provincia de Pastaza; los mismos que se desplazaron de sus comunidades para iniciar los asentamientos estratégicos en áreas que se consideraban vulnerables por el interés que tenía el Estado en abrir frentes de colonización y expandir la actividad hidrocarburífera. Otros aspectos considerados a nivel interno en la OPIP fueron el que se ubicaban en espacios de importancia fluvial para el comercio e intercambio entre comunidades, por

tanto se visualizó que podían tener un potencial económico para el futuro del territorio *kichwa*.

El objetivo era adoptar capacidades para el control, manejo y administración de dichos territorios, y en los últimos diez años, de espacios piloto en términos políticos, se incorporaron “discursos expertos” expresados en planteamientos de conservación, de un uso controlado de recursos naturales, los mismos que se han adaptado a la base étnico-cultural de formas de manejo tradicionales de los bosques amazónicos. Dichas comunidades componen una asociación recientemente conformada como es la del Río Tigre, la que es una de las asociaciones que firmemente se posicionan por un “manejo sostenible” y autodeterminado de su territorio.

Desde el 2001, las comunidades de Nina Amarun, Yanayaku y una tercera, Lorocachi se insertaron dentro de un proyecto denominado “Conservación de la Biodiversidad en Pastaza” gestionado por el Instituto Kichwa IQBSS, con fondos del GEF, financiado por el Banco Mundial y con participación de una red interinstitucional de gestión ambiental formada en Pastaza¹⁶. Su objetivo ha sido fomentar la conservación y el manejo *in situ* de los ecosistemas y la biodiversidad del bosque amazónico en territorios indígenas de la provincia. Este proyecto incluyó la elaboración de Planes de Manejo de territorios comunitarios en las tres comunidades mencionadas realizados a partir de capacitaciones y formación de técnicos locales, los que han participado junto a técnicos externos en el levantamiento de diagnósticos socioambientales, a partir de los cuales se elaboraron etnozoneamientos, normas comunitarias para el manejo de recursos y programas con perfiles de proyectos.

Los componentes mencionados y específicamente la normativa comunitaria se fundamentan en la competencia reconocida para los pueblos indígenas, por la Constitución ecuatoriana, como es la de tener sus propios sistemas de justicia en cuanto a derecho colectivo y en el tema territorial, como lo enuncia el numeral 4 del artículo 84 constitucional. Para la elaboración de la normativa comunitaria se han acogido criterios técnicos según especies amenazadas o en peligro de extinción, normativas para recuperar la fauna y flora local, así como normas para fortalecer las prácticas y usos tradicionales. Así mismo con el componente relativo a programas y proyectos de manejo sustentable, las comunidades buscan generar alternativas económicas¹⁷.

Los Planes de Manejo territorial emprendidos por las tres comunidades tienen la particularidad de moldear nociones como desarrollo sostenible y conservación adoptadas del ambientalismo, con concepciones propias que se derivan de la reflexión y sistematización de la cosmovisión que es concebida como la filosofía de los *runa*. Es así como en sus objetivos los planes de manejo se proponen recuperar y fortalecer el “*sacha runa yachay*” que significa los conocimientos y prácticas ancestrales de los *kichwas* transmitidos entre generaciones a lo largo de los años, en lo que respecta a los ecosistemas, sus recursos y que ha sido desarrollado en estrecha relación con la *pacha mama*, o *allpa mama*, es decir madre tierra y el conjunto de espíritus del bosque o *supaykuna*. Sobre la base de la revalorización de estos conocimientos se proponen alcanzar lo que denominan en su cosmovisión como “*sumak allpa*”, que sería lo equivalente a una “Tierra sin Mal”, o “Tierra fértil”, la que la entienden en el sentido de una tierra libre de contaminación en el sentido ambiental y espiritual, y de armónica convivencia, así mismo buscan alcanzar el “*sumak kausai*”, cuya significación se refiere a un “bien vivir”, o vida a plenitud en relación con la *pacha mama*, libre de conflicto entre *ayllus* con el respeto de principios como igualdad, reciprocidad, solidaridad e integridad en la relación con la naturaleza.¹⁸

Estos objetivos y sus preceptos han sido acuñados dentro de la misma OPIP y sus ideólogos *kichwas* dentro de la trayectoria organizativa, pero es al nivel local de estas experiencias comunitarias donde se busca plasmarlos en la práctica. En las experiencias de estas específicas comunidades vemos que en conexión con la vida diaria la identidad es construida en “la defensa del lugar como proyecto”, como diría Escobar (2002: 113). Así, miembros de las comunidades de Lorocachi, Nina Amarun y Yanayaku están plasmando modelos de la naturaleza basados en el lugar, así como prácticas, racionalidades culturales, ecológicas y económicas, en las que se funden ciertos conocimientos expertos, con propios conocimientos y saberes.

En las experiencias de las comunidades de frontera se han incorporado prácticas económicas basadas en el lugar que delimitan órdenes alternativos de desarrollo frente al extractivismo petrolero vinculado a lo transnacional y a la globalización. Se puede encontrar maneras de reafirmar el lugar, el no-capitalismo y la cultura local, en los términos que plantea Escobar (2002:115), “opuestos al dominio del espacio, el

capital y la modernidad, los cuales son centrales al discurso de la globalización (...).”

Los *runa* de estas comunidades han hecho esfuerzos por descubrir y recuperar sus propios modelos culturales de la naturaleza y por estructurar racionalidades ecológicas alternativas, en las que están inmersas formas de conocimiento local, sus taxonomías y formas de adaptación a áreas de bosques tropicales. Los modelos locales de la naturaleza que son construcciones sociales, no dependen de la dicotomía naturaleza /sociedad, y a diferencia de las construcciones modernas, dichos modelos son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las esferas del mundo biofísico, el humano y el sobrenatural (Ibidem: 119); continuidad culturalmente arraigada en símbolos, rituales y prácticas y plasmada en relaciones sociales diferentes a las de la modernidad capitalista.

Es así, como los *kichwas* conciben que su territorio involucra tres niveles: el *jahua pacha* o espacio cósmico, el *kai pacha* o la superficie de la tierra con todo lo que contiene, y el *uku pacha*, o las entrañas de la tierra. El territorio es concebido en su integralidad y no como en la perspectiva del Estado, que separa los recursos del suelo y del subsuelo guardando distintos ámbitos de competencia legal entre lo que es reconocido como espacio de derechos colectivos y espacio de competencia estatal destinado a la exploración gubernamental o privada.

Hacia octubre del 2005 la comunidad de Yanayaku tenía alrededor de año y medio de haber implementado su Plan de Manejo y cinco meses, las otras dos comunidades. Los miembros de las comunidades principalmente de Yanayaku y Nina Amarun integraban el Plan de Manejo a su vida cotidiana y se lo concebía como una herramienta para controlar el territorio comunitario y aprovechar de manera sustentable sus recursos. El Plan de Manejo consistía en una iniciativa para conformar modelos en el cuidado de los recursos de flora y de fauna, un mecanismo para organizarse en la protección, cuidado y control de su territorio, así como para resolver conflictos con comunidades vecinas y asegurar el futuro de siguientes generaciones.

En Yanayaku y Nina Amarun al ser comunidades pequeñas la implementación del Plan de Manejo, de las normas y el cumplimiento de la zonificación resultó menos problemática que en Lorocachi, comunidad con mayor número de familias, donde no había una total apropiación de los objetivos asumidos. A diferencia de los planes de

manejo de Nina Amarun y Yanayaku, en Lorocachi hubo mayor resistencia durante el proceso de implementación e inclusive previamente fue difícil el que las familias llegaran a consensuar qué animales precautelar en el territorio comunitario. Es así como únicamente el paujil (*paushi*) y la danta (*sacha huagra*) se definieron como animales protegidos, restringiéndose sólo el número de animales a ser cazados por jornada de cacería en el caso de la huangana (*lumucuchi*), mientras en las otras dos comunidades fueron varios los animales que se decidió preservar y en torno a los cuales se restringió la cacería¹⁹. Igualmente en Lorocachi las familias de la comunidad no determinaron una zona sagrada, como lo hicieron las otras dos comunidades; zona en la que se prohibió la cacería y tumbiar árboles, incluyéndose lagunas, saladeros y moretales no intervenidos y donde se pensaba que eran morada de espíritus denominados *supay*.

En las zonas destinadas a recuperación se ha incentivado la diversificación de cultivos maderables, medicinales, frutales y palmas y se han adoptado normas para el establecimiento de huertas, con el fin de disminuir impactos en el desbroce del bosque. En la zona de aprovechamiento de recursos se ha incorporado igualmente normas para desechiar el uso del explosivos y tendientes a disminuir el uso del barbasco en bocanas de ríos medianos y lagunas. Para el cumplimiento de dichas normas en las tres comunidades fueron prescritas sanciones, llamados de atención y trabajo para la comunidad, según se reiterara en las infracciones.

Con la normativa establecida para el ordenamiento territorial, a la vez que se revitalizan elementos culturales, se han generado cambios en las formas de manejo de los recursos. Culturalmente por ejemplo, se ha exaltado el rol de los hombres como cazadores, en el sentido de que se valora a un buen cazador con la creencia de que tiene buen "*samai*" (fortaleza), sin embargo con el plan de manejo se ha controlado la actividad de la cacería y se han adoptado actitudes de "conservación" en relación a la fauna y flora.

En relación a los proyectos implementados, estos incluyen la cría de tortugas (*charapas*) las que tradicionalmente han sido cazadas para la autosubsistencia y objeto de trueque y venta a otras comunidades. Con el proyecto de manejo, disminuyó el consumo de tortugas y huevos, y más bien algunas familias participaron en su crianza para posteriormente liberarlas en lagunas del territorio de la comunidad con el

fin de contribuir en su reproducción.²⁰ Otros proyectos de manejo de especies faunísticas incluyen la cría de especies menores como “*punllana*”, *lumucha*” y “*chanlla*”, proyectos relativos al manejo de huertas – con siembra de cultivos de ciclo corto, y de plantas frutales, medicinales, palmas y maderables para el manejo de las *chacras ushun y purun*–, donde el énfasis ha estado puesto en apoyar la regeneración del bosque con especies aprovechables para la subsistencia familiar. En Nina Amaran se emprendió un proyecto de cría de peces de consumo, en Yanayaku de peces ornamentales²¹ y para el efecto se han construido estaciones de manejo comunitario con un carácter experimental de inicio.

Dentro del Plan de Manejo de las comunidades constan programas y proyectos plasmados en perfiles, pero que todavía no han sido implementados en su totalidad, como en Lorochachi el programa de fortalecimiento y recuperación de los conocimientos ancestrales con proyectos perfilados como el de la construcción de una “*sacha runa yachana huasi*” o casa para enseñar los conocimientos ancestrales y el de una “*unkuyta janpina huasi*” casa de salud que integre la medicina indígena. Hacia el 2005 faltaba igualmente gestionar el proyecto de manejo de especies forestales y animales importantes para las familias de la comunidad con varios componentes de manejo, como la cría de peces de engorde como *umbundi*, *pili*, *shiu*, *uputasa* y *paiche*.

En el caso de Nina Amaran los proyectos delineados en perfiles se dirigen al mejoramiento de las condiciones de salud de las familias, incorporación del *sacha runa yachai* en la educación escolar y un proyecto de control territorial y disminución de conflictos de manejo de recursos naturales de la comunidad. En la comunidad de Yanayaku constan en perfil el proyecto de legalización del territorio, recuperación de rituales y artesanía dentro de un programa de fortalecimiento de conocimientos ancestrales o *sacha runa yachai*.

La cuestión de asegurar los territorios ocupados es un aspecto fundamental dentro del Plan de Manejo de Yanayaku y Nina Amaran, y en esta dirección en la primera, los dirigentes hasta el 2005 habían dado pasos iniciales para llegar a acuerdos intercomunitarios con la comunidad vecina de Wiririma, invitando a miembros a participar en cursos de capacitación y a reuniones realizadas en Yanayaku. En Nina Amaran había resultados incipientes todavía y no se habían dado pasos para mejorar relaciones con Pavacachi, si bien con Lorochachi habían socializado su plan de manejo del territorio comunal, avanzado en

acuerdos de respeto mutuo. En Lorocachi no había mayor preocupación todavía en la comunidad por resolver conflictos y llegar a acuerdos limítrofes, tampoco certeza en la legalización del territorio, por la presencia del Batallón Sangay presente junto a la comunidad y hacia el existía cierta subordinación.

En base a mi participación como antropóloga en el monitoreo y evaluación social de los planes de manejo implementados, pude distinguir que en Nina Amarun y Yanayaku las familias de las comunidades se esforzaban por cumplir el conjunto de normas y la zonificación acordadas internamente, y se buscaba que las comunidades vecinas conocieran y respetaran el manejo adoptado de su territorio a partir del Plan de Manejo. Había una preocupación constante cuando miembros de comunidades vecinas ingresaban a cazar animales previstos para conservación o a cazar tortugas madres (*mama charapa*), mientras en cambio en Lorocachi la búsqueda de beneficio económico era lo que más concentraba sus expectativas.

En Nina Amarun las familias evaluaban que se encontraban en un estadio de "*Alli Allpa*" es decir que tenían un territorio fértil con cierta abundancia de recursos naturales y con zonas sagradas, pero todavía tenían que consolidarse organizativamente, asegurar su territorio y desarrollar un manejo equilibrado de recursos para poder alcanzar la escala del "*sumak allpa*", lo que consideraban sería tener un territorio con zonas sagradas, poblada de "*supaykuna*" o espíritus, una tierra fértil sin daño, una tierra viva y con poder, con diversidad de animales terrestres y acuáticos, con diversidad de plantas, frutales, medicinales y especies arbustivas. En relación al objetivo de alcanzar el *sumak kausai*, consideraban que estaban en un estadio de "*alli kausai*", caracterizado por tener alimentos para su subsistencia, sin embargo aún faltaba mejorar sus condiciones de salud, educación y tener buenas relaciones entre las familias y entre comunidades.

En Yanayaku las familias valoraban que su situación era mejor con el Plan de Manejo en relación a años anteriores, así por ejemplo entre el 2000 y 2003 habían tenido serios problemas intercomunitarios por linderos con la comunidad de Wiririma y vivían con inseguridad por acusaciones del gobierno de que en la comunidad se preparaba a subversivos, lo que desembocó en que en el 2004 Yanayaku haya sido militarizada. Con el Plan de Manejo la comunidad se unió más y los dirigentes adoptaron la posición de resolver conflictos limítrofes y rela-

cionarse con la institución militar procurando su respeto. Las familias consideraban que se encontraban en una situación de “*alli kausai*” al tener buenas *chakras* para la subsistencia familiar, estaban ejecutando proyectos para manejar los recursos naturales y de los que esperaban que también pudieran generar ingresos económicos, consideraban que había armonía entre los *ayllus*; así mismo consideraban que se encontraban en un nivel de “*alli allpa*” ya que estaban diversificando cultivos y cuidando los recursos de fauna y flora para a futuro tener un territorio con una abundante biodiversidad. Observaban que algunas especies amenazadas que en años anteriores ya no se las observaba en el territorio, se estaban repoblando.²²

En las comunidades de frontera, pude percibir que había un proceso de etnogénesis vinculado a un proyecto territorial, en el que constantemente los *ayllus* tenían que renovar el sentido de estar en sus nuevos asentamientos, o decidir retornar a sus territorios de origen en otras comunidades del Pastaza. Mantenían lazos con sus familias en las comunidades de origen, realizaban visitas periódicamente o recibían visitas de sus familiares y al hacerlo tejían puentes también en lo político-organizativo. Habían emprendido un largo camino de movilidad espacial, y también de fortalecer conocimientos, saberes y destrezas propias en el manejo de la *sacha* o selva, y a la vez incorporaban saberes no tradicionales como experticias para levantar información socio-económica, planificar y ordenar su territorio, identificar e inventariar especies con técnicas aprendidas como transectos y mediciones que eran incorporadas en cursos de capacitación con biólogos, geógrafos y antropólogos.

La gestión del territorio comunitario y sus recursos naturales era incipiente todavía. Hacía falta aún asegurar la titularidad del territorio, fortalecer las estrategias de control territorial junto con otras comunidades de la Asociación Río Tigre y sobretodo lograr una gestión propia, ya que dependían de la gestión del Instituto Kichwa IQBSS para la consecución de recursos conducentes a la implementación de los proyectos definidos en el Plan de Manejo. La sostenibilidad de los mismos, dependía de que en las comunidades se refuerzan capacidades de control, gestión y manejo del territorio y sus recursos, diversificar redes de apoyo y adquirir capacidades para resolver conflictos intercomunitarios y con actores externos.

3. Sarayaku: de la defensa, a la administración y gestión de su territorio

Otra experiencia de consolidación territorial sobre la que profundizaré en este ensayo es el caso del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku²³, el que ha seguido un significativo proceso organizativo en la provincia de Pastaza. Podría decirse incluso que buena parte de los preceptos como autodeterminación y autonomía, constitutivos del proyecto etnopolítico de la OPIP han sido continuamente robustecidos desde aquí.

Su territorio consta según la adjudicación del Estado ecuatoriano otorgada por el IERAC en 1992 dentro del bloque 9, el que se señala con una superficie de 254.825 hectáreas. El título, como el conjunto de títulos otorgados para ese entonces en Pastaza no corresponden a los límites tradicionales reconocidos por *kichwas* y las nacionalidades de la provincia, y entre los *kichwas* no coinciden los límites de los bloques establecidos con los límites intercomunitarios, ni las formas de ocupación que históricamente han tenido de su espacio territorial. Así, en el título del IERAC se señala varias comunidades como parte del bloque 9, no obstante algunos nombres se confunden con hitos geográficos que han sido límites entre comunidades, y se incorpora dentro del bloque a territorios de tres pueblos – *achuar*, *kichwa* y *zápara*– lo que revela lo arbitraria de la titulación y la falta de conocimiento de los técnicos que intervinieron, sobre el contexto socioespacial de pueblos y nacionalidades.

Con las falencias de la titulación existente, el territorio de Sarayaku comprendido dentro del territorio adjudicado por el Estado, corresponde a 70% del bloque 9. Hay una serie de ambigüedades que son en algunos casos, fuentes de conflicto en cuanto a linderación, así por ejemplo en el extremo oeste del territorio no están definidos límites con Montalvo; en el área de Moretecocha alrededor del Pozo Landayaku tampoco existe claridad en los límites que separa los territorios con Moretecocha. El límite con Pakayaku es Yatapi; Ramizona era el límite con Montalvo y actualmente es Tawayñambi. Con comunidades como Llanchara y Morete el límite es Jandiayaku actualmente y con Shaimi el límite es Kapawari. En el extremo suroeste del territorio existe discrepancia con lo adjudicado para la comunidad de Shaimi.

Igualmente un tema pendiente se refiere a la adjudicación realizada para Jatun Molino, que es alrededor de 3000 hectáreas, donde se ubican 22 familias *kichwas* y mestizas. Con Jatun Molino los problemas se derivan de que la población de esa comunidad utiliza para cacería, pesca y recolección áreas del sur del Bobonaza que Sarayaku reconoce como parte de sus territorios ancestrales. Subsisten por tanto límites no clarificados, como aquellos entre Jatun Molino y Sarayaku.²⁴

El proceso organizativo en Sarayaku está ligado al interés de constituirse como “pueblo” categoría jurídica que implica necesariamente un sustrato territorial, una forma de gobierno y de autodeterminación para definir sus destinos. Como antecedentes, en la década del setenta emergió aquí una primera forma de organización el Centro Alamas Sarayaku (CAS), cuyo objetivo era la defensa del territorio, junto a la necesidad de fortalecer la unidad de los *ayllus* y desarrollar la comunidad. Esta primera forma organizativa fue adoptada cuando fue preciso enfrentar a la iglesia católica (misión) que pretendía hacer de Sarayaku una comuna, dejando al otro lado del río Bobonaza -una buena parte del territorio- como área abierta para la colonización.²⁵

En Sarayaku desde 1996, la población se preparó para una larga resistencia y estructuró dentro de sus formas de organización específicos cargos dirigenciales responsables de la comunicación y formación de redes de apoyo. Así mismo se emprendieron campañas de difusión de su problemática, se internacionalizaron acciones de movilización política y se emprendieron itinerarios de judiciabilidad primero a nivel local, nacional y en un segundo momento dentro del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Desde los gobiernos estatales no obstante, se ha respondido “con omisión, inacción, inasistencia a reuniones y audiencias citadas a nivel internacional por la CIDH”.²⁶

En la trayectoria seguida por las comunidades *kichwas*, o digamos los centros que conforman Sarayaku, la exigibilidad de los derechos colectivos es básica, y forma parte de su proceso de construcción identitaria, de su afirmación étnica entre los *kichwas* y hacia la alteridad, en la figura del Estado. Dicha afirmación se hace en torno no a la categoría de etnia, o de sociedad indígena, ambas categorías antropológicas; sino como “pueblo” como categoría jurídica.

En las acciones de defensa del territorio, no sólo los líderes, sino el conglomerado de *ayllus*, hombres y mujeres de Sarayaku de distintas generaciones, han enfatizado la integralidad de sus derechos y cuestio-

nan el no haber sido consultados sobre la concesión del bloque extractivo en su territorio a la compañía petrolera CGC (bloque 23), ni sobre el proyecto de desarrollo erigido por el Estado, que irrumpe agresivamente en su espacio de vida. Las situaciones suscitadas se dan aunque tienen titularidad sobre su territorio, a pesar de las incongruencias del título recibido. El Estado ecuatoriano del que forman parte, y del que se reconocen como “ciudadanos”, les niega el derecho a decidir sus prioridades de desarrollo, les impone un modelo extractivo que afecta su vida cotidiana, sus prácticas rituales y festivas, irrumpe y genera quiebres en sus creencias, en sus concepciones territoriales que integran el *kaipacha*, el *jahuapacha*, con el *ukupacha*, con todo lo que está contenido en ellos, como son plantas, animales, así como espíritus, o *supaykuna*.

Como plantean Chavez (et al, 2004:32), Sarayaku “es una organización territorial”, donde se conjugan los territorios de grupos de familias ampliadas, o *ayllus*, que se interconectan en distintas comunidades residenciales. Así, los derechos de uso de la *sacha*, o selva, depende de la presencia de los *ayllus*, su manejo histórico de determinados espacios. En el sistema tradicional de uso del espacio se contemplan agroecosistemas como las *chakras*, los espacios de las *purinas*, con sus zonas de cacería y pesca donde se transmiten además conocimientos culturales a los niños; se contemplan así mismo los lugares sagrados, cargados de hierofanía, que en las concepciones *kichwas* son concebidos como “*supayuk sacha*”, es decir poblados de espíritus y deidades, que son considerados “dueños” y “amos” de los recursos allí existentes. Hay pantanos (*turukuna*), lagunas (*cochakuna*) y cerros (*urkukuna*) donde habitan determinados espíritus y en relación a los cuales existe una conducta de ritualidad, restricciones y normas. Se trata de espacios en los ecosistemas terrestres y acuáticos, que coincidentemente son los menos intervenidos, biodiversos y con mayor abundancia de recursos naturales. Son sitios con los cuales los *yachak*, se relacionan y ejercen control, pudiendo inclusive esconder animales y recursos forestales para resguardarlos.

La actividad de exploración sísmica con la que inició su incursión la compañía CGC en territorio de Sarayaku ha generado destrucción de sitios sagrados y el abandono por tanto de los espíritus dueños del bosque, incrementó los conflictos internos, generó desarmonía entre familias, ha provocado guerras shamánicas con otras comunidades,

según refieren miembros de la comunidades, e inclusive les ha afectado en su dinámica económica al impedirles comunidades vecinas afines a la exploración petrolera, que circulen por el río Bobonaza.²⁷ En general, como plantean Chávez et al (2005:17), en Sarayaku “se conjuga la defensa del territorio, la valoración del conocimiento local, la consecución de los derechos colectivos y un modelo diferente de relación con la naturaleza”. Es precisamente este último aspecto sobre el que abordaré a continuación para enlazar el proceso seguido en el que paralelamente a la trayectoria de acciones legales y de movilización política, el tejer redes de apoyo a nivel internacional y dentro del país para defender la integralidad de su territorio, han ejecutado una serie de iniciativas para la gestión y administración territorial.

En este caso no obstante existe la particularidad de que refuerzan formas de manejo que dentro de su espacio territorial se han efectuado por cientos de años atrás, igualmente con una característica que les es reconocida entre los *kichwas* como es de practicar su cultura en la cotidianidad; ²⁸ así aquí, más que buscar recuperar aspectos de la cultura, el fortalecimiento de conocimientos y prácticas de manejo de recursos naturales, de los elementos de la selva –*sacha*– cotidianamente se ejercen dentro de su estrategia de afirmación como pueblo.

El territorio es concebido por la población de Sarayaku como sustancial para la vida social, su reproducción cultural y física. A través de tener un territorio tienen acceso a recursos, mantener la subsistencia de las familias, además como expresa Landázuri et al (2005), el territorio “condensa la historia presente y futura del pueblo”, como “elemento primordial de la herencia de los abuelos”. El territorio es concebido como un legado, herencia de los ancestros, por lo que hay que preservarlo para las futuras generaciones a fin de que puedan tener un “*sumak kausai*”, o “bien vivir” (Ibidem: 15)

En torno a la integralidad del manejo de los ecosistemas terrestres y acuáticos, como de los agroecosistemas se plasma la relación entre los *kichwas* y su hábitat como espacio territorial; y a la par de las acciones políticas y jurídicas para garantizar su territorialidad se ha ido adoptando un posicionamiento consciente de la importancia de conservar la biodiversidad y administrarla como patrimonio social y ambiental. Como plantean algunos dirigentes, la preocupación en Sarayaku por los recursos naturales no es reciente, y las iniciativas emprendidas en esta dirección tienen al menos, de diez a quince años.

En el 2000 decidieron en forma conjunta espaciar la fiesta que realizaban anualmente para disminuir el impacto en la fauna, también por el estado de emergencia que adoptaron a partir del conflicto con la empresa petrolera CGC. Ejecutaron así mismo un Proyecto de Manejo y Conservación de fauna silvestre con el objetivo de proteger fauna y flora originarias, y dentro de esta tónica en el 2003 por decisión tomada en Asamblea como instancia máxima de su organización crearon “reservas” o áreas de conservación (*wakaichishka sachá*) dentro del territorio. En el 2003 establecieron un área en Kapawari, otra en Chontayaku, y en el 2005 establecieron una reserva en Wiracaspí Ishpingo en donde está prohibida la cacería.²⁹ Igualmente emprendieron un Proyecto de Conservación de los ecosistemas y biodiversidad, cuyo objetivo es la conservación de ecosistemas y la gestión sostenible de recursos con aplicación de conocimientos ancestrales.

Desde el 2005 el pueblo de Sarayaku emprendió la elaboración de un Plan de Manejo del territorio y sus recursos naturales. Entre los pasos dados efectuaron estudios biológicos y cartográficos para identificar los recursos con los que cuentan y mapearlos, hubo también una etapa de diagnóstico socioeconómico y ambiental, y a través de talleres y reuniones con mujeres, hombres, jóvenes y adultos de los distintos centros, se identificaron principales problemas ambientales y sociales. Así mismo con las familias de los centros se perfiló lo que denominan el “*muskuy*” o gran sueño, como objetivo del Plan de Manejo; y con la participación de los mayores o *rukukuna*, reconstruyeron criterios ancestrales de manejo y ocupación territorial, normas y prescripciones para la relación con la naturaleza, mapearon las áreas de ocupación de lo que denominan los *ayllus originarios*, y que coincide con las áreas contemporáneas de ocupación de las familias ampliadas (áreas de *chakra*, de *purinas* /tambos, los caminos o *purina ñambi*), y sobre esta base con la participación de los miembros de los centros técnicos locales realizaron un etnozoneamiento del territorio y elaboraron una normativa comunitaria que regulará la vida de Sarayaku en los próximos diez años, así mismo un tercer componente lo conforman dos Programas – el de Sumak Allpa y el Programa Sumak kausai- que contienen perfiles de proyectos.

Los insumos para el Plan de Manejo fueron trabajados con la participación de los seis centros de Sarayaku, con la coordinación de la dirigencia de Territorio y Recursos Naturales del consejo de gobierno

Tayjasaruta. Así mismo tanto el dirigente, como técnicos locales fueron capacitados en inventarios ambientales, monitoreo ambiental y social en cursos organizados por el Instituto Kichwa de Biotecnología-IQBSS.³⁰ Dentro del diseño del Plan además de la asistencia técnica de profesionales externos, hubo una participación importante de llamados “consultores ancestrales” quienes tenían como función guiar a que los fundamentos del Plan de Manejo se encaucen según la cosmovisión *kichwa*.³¹

Una vez diseñado, algunos dirigentes y los consultores ancestrales en base a discusiones mantenidas en la comunidad decidieron renombrarlo como “Plan de Gestión y Administración del Territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku”, con lo argumentaban que no sólo estaba dirigido a establecer lineamientos de manejo de recursos, sino orientar la forma en que su territorio sería gestado y administrado, lo que correspondía más a su proyecto etnopolítico. Con el Plan mencionado se señalan como objetivos que Sarayaku se consolide como pueblo originario, ejercer de forma efectiva los derechos colectivos, establecer un gobierno autónomo, controlar y administrar su territorio con un manejo sustentable de los recursos y biodiversidad; y para conseguirlo sus componentes se basan en el fortalecimiento del *sacha runa yachai* o conocimientos ancestrales en la vida cotidiana, con prácticas y técnicas propias de aprovechamiento de los recursos naturales, para así recuperar el *sumak allpa*, o “tierra sin mal” y alcanzar el “*sumak kausai*” o “bien vivir”³².

Dentro del Plan se establecen en Sarayaku tres grandes zonas de manejo con sus respectivas subzonas. La primera es la zona de asentamiento de los *ayllus* compuesta por *Sarayaku llaktauna Lausana* donde están los seis centros pobladas, sus viviendas, infraestructura, recursos del entorno como frutales y maderables, los ríos cercanos; siendo el objetivo de esta zona que los *ayllus* vivan en armonía y con la infraestructura necesaria. Otra subzona es la *purina sacha* o subzona de caza y pesca, la que está dedicada a proveer recursos, plantas medicinales y árboles para la construcción; otra subzona es la de sembríos y recuperación de flora.

La zona dos o *Tambu* es donde los *ayllus* ocupan temporalmente para proveerse de una alimentación diversificada y de donde se proveen de recursos forestales para construir casas y canoas. Es en donde los *ayllus* pasan temporadas, vacaciones y se señalan aquí las *purinas*

existentes en el río Bobonaza, Rutuno, en los ríos Chuyayaku, Landayaku y Jatun Kapawari. La tercera zona es la *Supayuk Sacha* o zona sagrada donde hay diversas cavernas, madrigueras, pantanos, cerros bravos y saladeros considerados sagrados por el tipo de *supay* existente, y es justamente donde se concentra una mayor diversidad de fauna y flora. La finalidad de esta zona es la conservación de especies importantes y recuperar especies faunísticas amenazadas, entre ellos mamíferos grandes, monos, aves y reptiles.³³

Otro componente del Plan es la normativa comunitaria, la que fue establecida a través de talleres de discusión que enlazaban los criterios ancestrales o normas tradicionales de manejo de recursos, con respuestas contemporáneas a las problemáticas existentes, como decisiones para vedar la cacería de ciertas especies vulnerables, o restringir el número de animales cazados por jornada de cacería, mientras a la vez las normas se dirigen a fortalecer actitudes de respeto en relación a los espacios considerados sagrados, retomando las formas en que los mayores se relacionaban antiguamente con estos espacios.

En la zona 1 de asentamiento, se determinan así como normas no contaminar los ríos con desechos plásticos, ni latas; no botar basura en caminos vecinas, no cazar con escopeta alrededor de las casas párajos, loros, ni aves decorativas, no tumar árboles silvestres, ni medicinales; no cazar monos (*chuba, cutsu, tsipurú, machin*). Así mismo se restringe la caza de monos chorongó (*Kushillu*) de uno a dos monos por jornada de cacería; se prohíbe cazar aves como *paushi, pava* y mamíferos como el tapir (*sacha wagra*), el *atalla puma, kuchipilla, puka puma, yakun, añangu pillan*, el oso negro. Otras prohibiciones son la venta de crías de aves y monos, y se establece que sólo se podrá cazar hasta dos ejemplares de *huangana* de una manada por jornada de cacería, sin poder comercializarlas. Se restringe a dos ejemplares de *lumukuchi* y *lumucha* de una manada, y se prohíbe cazar algunas variedades de guacamayos (*pukawacamaya, uchuwacamaya, killuwacamaya*), así como se prohíbe cazar en saladeros. En cuanto a los ríos se prohíbe el uso de barabasco en los ríos Kapawari, Ishipingo, permitiéndose sólo durante mingas y fiestas. Se prohíbe el corte de árboles de ceibo, canela, entre otros y se prohíbe hacer agroecosistemas donde existen árboles grandes junto a caminos intercomunitarios.

En la zona 2 o de *tambo*, se determina la prohibición de botar desechos como pilas, latas y plásticos a los ríos; se prohíben los monocul-

tivos y siembra de pastizales para ganadería; se prohíbe utilizar barbasco en el río Bobonaza y Rutuno, así como cortar madera con fines de comercialización. En cuanto a la cacería se prohíbe la caza de monos (*chuba*, *cutu*, *tsipuru*, *machin*) y del pato silvestre en las lagunas.

En la zona 3 o sagrada, la cacería de cualquier especie es totalmente prohibida, con la salvedad de los períodos de fiestas donde se permite cazar con cerbatana. Así también se restringe la tumba de árboles para cualquier finalidad. Se establecen igualmente una serie de prescripciones en relación a los lugares sagrados, por ejemplo no defecar, ni orinar, no acercarse, no prender fuego, no gritar, no dormir cerca en saladeros, en lagunas y humedales sagrados. En estos lugares no se puede hacer asentamientos, ni abrir claros para los agroecosistemas –*chakras*.

El Plan de Gestión y Administración del Territorio ha sido elaborado después de un proceso de diagnósticos, reuniones, talleres con miembros de los centros, revisión de técnicos locales y los llamados consultores ancestrales. Integra aspectos culturales al revitalizar normas consuetudinarias las que al constar actualmente en forma escrita, las convierte en prescripciones reglamentarias. Así mismo se consideran nuevos criterios como el hecho de prohibir el uso de barbasco que ha sido tradicionalmente utilizado y en gran cantidad en los períodos de fiesta. El restringir la cacería de ciertos animales o disminuir el número es también algo que se incorpora a nivel contemporáneo y para consensuar las normas mencionadas fue difícil que los mayores concilien puntos de vista con los jóvenes, y técnicos locales. Así para algunos mayores los animales se reproducen, la *sacha* es abundante y están para ser cazados y aprovechados para la subsistencia de los *ayllus*.

En el componente de la normativa comunitaria se fijan responsabilidades para la socialización de las normas para lo que se encarga al departamento jurídico, junto con la dirigencia de comunicación y de recursos naturales, y se da vigor a la función de las autoridades tradicionales como los *kuraraka* y *likuati* para aplicar las sanciones como autoridades locales, y al teniente político como autoridad gubernamental. Las sanciones reúnen elementos culturales como las tradicionales “*kamachinas*”, o consejos ante una primera infracción, y ante reincidencias apresamiento por 48 horas para hacer un juicio colectivo con sanciones como trabajo comunitario en limpieza de caminos, de la pista y recibir como castigo tabaco en los ojos.

Dentro del Plan de gestión hay un acápite que norma la relación de agentes externos, con la comunidad, así se detallan prescripciones para proteger y fortalecer los conocimientos ancestrales relacionados con la seguridad territorial, estableciéndose que los conocimientos relacionados con tecnología, uso y manejo de recursos deberá hacerse protegiendo la propiedad intelectual del pueblo de Sarayaku. Se norma que toda investigación de conocimientos ancestrales relacionado con los recursos naturales deberá hacerse con el fin exclusivo de contribuir al bienestar de su población, por tanto se prohíbe la bioprospección de parte de agentes externos.

En términos generales, la normativa comunitaria es una forma de poner en práctica y ejercer derechos establecidos constitucionalmente en el Ecuador. Se amparan en el marco internacional en lo que respecta al Convenio 169 de la OIT suscrito en 1998 por el gobierno de Ecuador, y en base a la Constitución en los artículos 8 y 9 de los Derechos Colectivos que reconocen a los pueblos indígenas el derecho a sus costumbres y derecho consuetudinario. Igualmente todo el Plan como las normativas respecto a las zonas de manejo se fundamentan también en el artículo 15 del capítulo de Derechos Colectivos que establece el derecho de los pueblos a los recursos naturales existentes en sus tierras, los que deberán ser protegidos, y el derecho a participar en la administración y conservación de tales recursos. Así como en el artículo 7 del Convenio 169 que establece el derecho de los pueblos a escoger sus prioridades de desarrollo y a controlar su propio desarrollo social, económico y cultural.³⁴

Un componente del Plan de Gestión y Administración es la parte de Programas del Sumak Allpa y Sumak Kausai que envuelven subcomponentes que tratan de dar orientar las acciones que se emprenderán en materia de desarrollo para responder a las problemáticas sociales y ambientales existentes en Sarayaku, en un plazo de hasta diez años.

Es relevante que en la trayectoria de Sarayaku el establecimiento de normas de manejo ha surgido de la necesidad de empoderar a su población en conocer sus recursos sociales y ambientales, valorarlos y protegerlos; podría decirse que la dinámica no se limita a una simple absorción de discursos ambientalistas y de conservación, sino que se los incorpora estratégicamente como herramientas para afianzar su posición de defensa y resguardo territorial en relación a modelos de desarrollo extractivistas liderados por el Estado ecuatoriano en acuerdos

contractuales con empresas privadas transnacionales. Se integra así al largo camino de resistencia de este conjunto de comunidades *kichwas* que hacen Sarayaku, experticias de planificación que se amalgaman a concepciones, valoraciones culturales, como a todo un mundo de creencias que envuelven espacios sagrados y *supaykuna* protectores y dueños de estos lugares.

Las comunidades o centros que integran Sarayaku muestran con este conjunto de iniciativas seguidas, diferentes formas de defensa del “lugar”, frente a la globalización económica que representa el extractivismo petrolero, posicionado por el Estado como la panacea del desarrollo del país. Hacen uso de estrategias de incidencia política, de cabildeo, uso de redes de comunicación globales, no obstante lo hacen para la defensa del “lugar”/ territorio como proyecto etnopolítico. La experiencia de Sarayaku es la de un movimiento *kichwa* que mantiene una fuerte referencia al lugar, con apego ecológico y cultural, que plantea salidas alternas al desarrollismo, con modelos de la naturaleza basados en el lugar, basadas en prácticas y racionalidades culturales, ecológicas y económicas. Como plantea Escobar (2002: 119), un modelo local de naturaleza muestra rasgos que no corresponden a los parámetros de la naturaleza moderna, o lo hace parcialmente, y generalmente en éste no hay una separación estricta entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y seres sobrenaturales. Y aunque las fórmulas para ordenar estos factores varíen entre diferentes grupos sociales, “tienden a tener algunas características en común: revelan una imagen compleja de la vida social que no está necesariamente opuesta a la naturaleza”; en otras palabras, expresan un mundo natural integrado al mundo social y que puede ser pensado en términos de una lógica social y cultural.

Conclusiones

En las iniciativas abordadas, de las comunidades *kichwas* de frontera, así como del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku al emprender Planes de Manejo territorial se puede observar un interesante proceso en el que se incorporan conocimientos expertos (de la ecología y la conservación), discursos expertos del etnodesarrollo y del desarrollo sustentable para fortalecer procesos de defensa y de consolida-

ción de territorios étnicos. En dichas iniciativas que incluyen desde etnomapeamientos y etnozonicaciones, así como experticias para monitorear el estado de la fauna y flora, como para monitorear avances en lo social y cultural estipulados en Planes de Manejo territorial se fortalecen prácticas culturales de manejo de especies arbustivas, alimenticias, frutales y maderables; se rescata el manejo de policultivos acostumbrado por los mayores (*rukukuna*), mientras a la vez se incorporan criterios relativos a la conservación de ciertas especies en vías de extinción o especies amenazadas por los cambios en sus hábitat, tanto debido a factores internos, como a factores exógenos.

En los procesos citados se están configurando “modelos locales de naturaleza” como diría Escobar, que son modelos de cultura basados en procesos históricos, lingüísticos y culturales. Se trata de “experimentos de vida” que se desarrollan a través del uso, en la imbricación de las prácticas locales, con procesos más amplios, en el vínculo entre conocimiento y experiencia. Así, conocimientos locales y modelos locales desmontan la dicotomía entre naturaleza y cultura, y en el caso de la experiencia de Sarayaku desmontan también una retórica del desarrollo al emprender una resistencia activa, generando como expresa Escobar (1997) “parámetros alternativos” para pensar la biodiversidad y la globalización. Las experiencias citadas y en especial la de Sarayaku permite distinguir fuerzas políticas efectivas en defensa del lugar, con una construcción de identidades en las que se construye el lugar como un proyecto basado en la crítica radical del poder.

Notas

- 1 En el sur amazónico las organizaciones indígenas enfrentan además del empuje de interés del Estado por ampliar la frontera petrolera, la problemática de la extracción minera.
- 2 El Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES), al referirse a la “exigibilidad de derechos” hace mención a las “diversas estrategias judiciales y no judiciales que permiten que las personas y los grupos sociales puedan efectivamente exigir sus derechos”. Se incluye el litigio en cortes nacionales e internacionales; la incidencia y presión política; las campañas en medios; las marchas y protestas; el cabildeo, la formación de redes y alianzas entre diversos actores para la construcción y ejecución de estrategias conjuntas. Por “justiciabilidad” hace referencia específicamente a “la utilización de cortes y demandas, ya sea en el ámbito nacional o internacional, para proteger y garantizar derechos humanos, en particular los derechos económicos sociales y culturales, o para exigir repa-

- raciones”. (Ver al respecto, *Serie de Herramientas de Capacitación en des: Participación Social e Incidencia Política*, Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES), ICCO, Quito, 2006 (pg. 8)
- 3 El “Desarrollo Sustentable” se popularizó a partir de la Conferencia Rio 92 de Naciones Unidas., mientras podríamos visualizar las raíces del “etnodesarrollo”, un tanto más atrás en 1970 a partir de la reunión de antropólogos e indigenistas en Barbados para discutir la situación de los pueblos indígenas, y donde se cuestionaron las políticas integracionistas que estaban en vigor en América, y se formularon metas como “procurar, por todos los medios, devolver a los pueblos indígenas el derecho a ser sujetos, autores y destinatarios de su crecimiento”. El etnodesarrollo fue debatido en 1981, en San José de Costa Rica por especialistas sobre esta materia en América Latina, siendo como concepto contrapunto crítico y alternativo a las teorías y acciones desarrollistas y etnocidas, que consideraban a las sociedades indígenas y comunidades tradicionales como obstáculos al desarrollo, a la modernidad y al progreso. Algunos autores de referencia en la formulación de este concepto son los mexicanos Bonfil Batalla y Rodolfo Stavenhagen. El primero concibe etnodesarrollo como el ejercicio de la capacidad social de los pueblos indígenas para construir su futuro aprovechando sus experiencias históricas, recursos reales y potenciales de su cultura, con proyectos definidos según sus propios valores y aspiraciones, es decir con capacidad autónoma para guiar su desarrollo. El segundo apunta a que el etnodesarrollo significa una reafirmación de los valores culturales indígenas, y reevaluación de la posición de los indígenas en la estructura nacional.
 - 4 Aunque con diferencias entre estos dos enfoques del desarrollo, existen aspectos comunes como el énfasis en la gestión participativa como fundamental para el éxito de los proyectos comunitarios, la incorporación de instrumentos y metodologías de automonitoreo y evaluación que refuerza las capacidades de ejecución para obtener mejores resultados, acciones de educación ambiental, respeto a las formas de organización social y las características culturales de las poblaciones locales, valorización de conocimientos locales sobre formas de manejo de los ecosistemas, y transferencia de nuevos conocimientos y técnicas susceptibles de ser aplicadas a partir de insumos disponibles a nivel local, gestión del conocimiento, entre otros aspectos.
 - 5 Escobar y Pedroza (1996: 355) hace mención a que estos “discursos expertos” ...”no son descripciones neutrales y objetivos de la realidad sino representaciones que reflejan la historia y los regímenes de poder del momento”
 - 6 El proyecto fue ejecutado por la organización OPIP en asocio con una organización no gubernamental ecuatoriana –Comunidades y Desarrollo en el Ecuador- COMUNIDEC.
 - 7 Proceso similar al que Escobar y Pedroza (1996) describen en relación al Plan de Acción de la población Afrocolombiana y Raizal a mediados del 90.
 - 8 Referencias – Entrevista a Froilán Viteri (Dirigente de Territorio –OPIP), Lugar: OPIP-Puyo, Fecha:26/01/05
 - 9 Al respecto Báez (2004) analiza los límites de la estructura organizativa de la OPIP, en la que ha habido una modalidad organizativa gremial que concentra

- poder en el aparato y estructura directiva, que se convierte en una especie de burocracia. En varios momentos frente a esta situación ha habido intentos de democratizar internamente la organización, impulsar la toma de decisiones desde las comunidades de base y asociaciones delegando mayor poder en ellas.
- 10 La propuesta del TAKIP se ha discutido en varias ocasiones en asambleas de la OPIP, fue entregado el documento de propuesta al Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador- CODENPE, para su reconocimiento.
- 11 Al respecto se detalla en un documento elaborado por Leonardo Viteri (Instituto Amazanga) – “Circunscripciones Territoriales Indígenas y Derechos Colectivos” (presentado en el I Foro de las Américas- Quito – 25-30, 07,04)
- 12 Problemáticas dirigenciales suscitadas tanto en la OPIP como en otras organizaciones amazónicas y en la misma CONFENIAE, dimensionadas con magnitud durante el gobierno de Lucio Gutiérrez del Partido Sociedad Patriótica, que tuvo interferencia tanto en las organizaciones, como en entidades como la DI-NEIB, CODENPE y DISEIB.
- 13 El Instituto Ambiental Amazónico de Ciencia y Tecnología Amazanga (IACY-TA) es una institución técnica vinculada a la OPIP que trabaja en capacitación y planificación a nivel de manejo territorial, como brazo técnico de la organización. Con su apoyo se han sido realizados etnozoneamientos, acciones legales para trámites de adjudicación por parte del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDA), así como la consecución de estatutos legales de las comunidades. La Asociación Arajuno por ejemplo con su apoyo, en convenio con la Universidad Central efectuó mapeos que incluyen información de suelos, hidrografía, cobertura vegetal, tipos de bosques, mapas de uso del suelo, mapas geológicos y un Plan de Manejo.
- 14 Dentro de estas dos instancias técnicas se encuentran dirigentes que han tenido una trayectoria significativa desde los inicios del proceso organizativo, así es el caso de Leonardo Viteri y César Cerda en Amazanga, y Alfredo Viteri en el Instituto Kichwa de Biotecnología. El segundo, uno de los mentalizadores de la FECIP y su primer dirigente y quien actualmente dirige el IQBSS.
- 15 Referencias de la entrevista a Leonardo Viteri (Instituto Amazanga), Lugar:Pu-
yo, Fecha:03/02/05
- 16 La misma que está conformada por el Instituto Kichwa de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS) y el Instituto Ambiental Amazónico de Ciencia y Tecnología Amazanga, más el Centro Tecnológico de Recursos Amazónicos –TCRA, siendo los dos primeros instancias técnicas vinculadas a la OPIP
- 17 Las zonas creadas fueron pensadas por las familias integrantes según su propia dinámica de ocupación del espacio, y las condiciones en que se encuentran los recursos naturales. En el caso de Yanayaku se establecieron 4 zonas (*llakta mayan zacha* o zona de recuperación, *purina sachá* o zona de uso sustentable, *causac sachá* o zona sagrada, y *llakta Ayllukuna kausana* o zona de asentamiento humano); en Nina Amarun se establecieron 5 zonas (zona de recuperación, zona de uso sustentable, zona sagrada, zona de asentamiento humano, zona de apertura de chacras); en Lorocachi se establecieron 3 zonas (zona de asenta-

- miento humano, de conservación y reproducción de especies, zona de aprovechamiento – caza, pesca, recolección de recursos del bosque).
- 18 Referencias del “Plan de Manejo del Territorio y de los Recursos Naturales de la comunidad Kichwa de Lorocachi” - IQBSS.
- 19 En Yanayaku la comunidad decidió en su normativa vedar la cacería de los siguientes animales: danta (*sacha huagra*), guanta (*lumucuchi*), el mono chuya, bufeo (bugyo), acangau, cocodrilo (runa lagarto), puca puma, chulu huali, armadillo gigante (yacén), yacu puma. En Nina Amarun en la zona de recuperación se decidió en la normativa no cazar paushi, huagra, caruntsi, bugyo, monos como el chorongó, maquisapa, machin, ruyac lagarto, yacu puma, taruga. Se podía cazar sólo especies menores y se restringió el número de animales cazados de *caruntzi* y *huanganas*.
- 20 Con el Plan de Manejo de dio continuidad a la crianza de tortugas, algo que las tres comunidades habían empezado con anterioridad en proyectos específicos.
- 21 Los peces de engorde que en la comunidad se estaba experimentando criar eran especies amazónicas como el *shiu*, *uputasa* y *shiru*.
- 22 En las concepciones *kichwa*, se visualiza una escala del Bien Vivir. En un extremo se ubica el “*mutsu*” que significa pobreza económica y no tener territorio, estar en una situación de pérdida cultural y de conocimientos ancestrales, un siguiente nivel corresponde al “*ansalla mutsu*” que corresponde a tener lo mínimo para vivir. Le sigue un nivel mayor de “*ansalla alli causana*”, o “*causai*” categoría con la que relacionan el vivir con ciertos recursos en lo económico y practicar su cultura. Un siguiente nivel corresponde al *Alli Causai*, que integra un vivir bien con comida abundante, estar libre de enfermedades, tener buena salud, y un nivel mayor que se busca alcanzar es el del *Sumak allpa*, o nivel en el que se alcanza una plenitud en términos de bienestar, armonía entre los ayllus, practicar y transmitir conocimientos ancestrales. Otro conjunto de categorías son las referentes a la escala del “*Sumac allpa*” o Tierra sin mal, así en un nivel menor se ubica a la categoría de “*guaglishca allpa*” que significaría un estadio en el que la tierra es infértil, con daño, con contaminación y por tanto carente de *supaykuna*. Le siguen de forma ascendente los niveles de “*ansa alliyau allpa*”, “*alliyau allpa*”, “*chaupi allishca allpa*” que serían niveles intermedios, sobre este “*alli allpa*”, un nivel en el que la tierra se recupera y está en mejor condición de fertilidad, con cierta abundancia de recursos naturales y con zonas sagradas. El nivel mayor en la escala está el *Sumak allpa*, estadio que se busca alcanzar o recuperar, como especie de retorno a un estadio en el que había zonas sagradas, distintos tipos de *supaykuna*, una tierra fértil, sin daño, tierra con poder y con diversidad de animales terrestre y acuáticos, así como diversidad de flora. (Tomado de Vallejo Ivette (2005), “Informe del Monitoreo y evaluación social de la Implementación del Plan de Manejo de la comunidad kichwa de Yanayaku”- Proyecto de Conservación de la biodiversidad en Pastaza-IQBSS) (Datos de campo: 23/08/05-14/09/05
- 23 Estatus con el que está inscrito y reconocido por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) en el 2004.

- 24 Información tomada del “Informe del Componente Social – Estudio socioeconómico para la elaboración del Plan de Manejo del territorio de la comunidad de Sarayaku” – (Landázuri, et al, 2005)
- 25 Ver “Plan de Gestión y Administración del territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku” (Pastaza, mayo de 2006)
- 26 Refiere así Franco Viteri, un ex presidente del Tayjasaruta y activo miembro de Sarayaku, en su exposición “La lucha de Sarayaku”, presentada en el Foro – “Casos emblemáticos de defensa de derechos indígenas”- IV Congreso Latinoamericano de la Red de Antropología Jurídica- Agosto, 2004
- 27 Ver al respecto Chávez et al (2004:87), autores que efectuaron un peritaje antropológico para fundamentar con aspectos culturales las acciones legales seguidas por el pueblo de Sarayaku. Como describen los autores, en la perspectiva de la población de Sarayaku cuando la empresa abrió espacios en la selva con detonantes, se destruyeron lugares sagrados, siendo esta situación irreparable. Espíritus como *Amazanga*, un espíritu-deidad superior cuyo dominio es la selva, se alejan.
- 28 Al respecto una observación que realicé en talleres de capacitación efectuados con miembros de comunidades *kichwas* de Nina Amarun, Lorokachi, Victoria y Curaray, los participantes de Sarayaku siempre se presentaban ante los demás como “pueblo originario”, y hacían énfasis en que a diferencia de otras comunidades donde aspectos de la cultura han sido desplazados. En Sarayaku se practica en el día a día, el manejo de las *chakras*, la ingesta de *guayusa* por la madrugada, los *sasi*, el uso de medicina indígena tradicional, la elaboración artesanal de *mocahuas* por parte de las mujeres, entre otros aspectos.
- 29 Ver al respecto “Plan de Gestión y Administración del territorio y los recursos naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku” (Pastaza / mayo, 2006)
- 30 Cursos de capacitación y formación realizados en la comunidad de Yanayaku, y en los que jóvenes de Sarayaku participaron con otros técnicos de las comunidades de Nina Amarun, Yanayaku, Victoria, Lorokachi y Curaray en distintos momentos.
- 31 En esto hubo apoyo también de parte del Instituto Kichwa de Biotecnología IQBSS- y también del Centro de Información Socioambiental (CISA), ambos instituciones de apoyo a las comunidades *kichwas* y específicamente a la OPIP.
- 32 Referencias a los objetivos del “Plan de Gestión y Administración del Territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku” (Pastaza, mayo 2006)
- 33 Entre los mamíferos grandes, la *sacha wagra* (tapir), *lumucuchi*, entre los monos *kuxhillu*, *kutu*, *chuba*, *machin*, reptiles como, *lagarto*, y otros animales como el *yami* y la *taruga* (venado)
- 34 Aspectos referidos en el “ Plan de Gestión y Administración del Territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku” (Pastaza, mayo 2006)

Bibliografía

Báez, Sara

- 1992 “Sistematización de la experiencia de manejo territorial de los Pueblos Kichwas de Pastaza”, en Báez, S (et al), *Desarrollo local con énfasis en la gestión de los recursos naturales: Una breve historia del espacio ecuatoriana*, Quito: COMUNIDEC, TERRANUEVA, IEE. P, 189-229.

Chávez, G et al

- 2002 *Sarayaku: El pueblo del Cenit. Identidad y Construcción Étnica*, Quito, FLACSO, CDES.

Escobar, Arturo

- 2000 El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?, en Viola, Andreu (ed), *Antropología del Desarrollo*, Barcelona: PAIDOS, p,169-218.
- 1997 “Cultural Politics and biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia”, en Fox R & Starn O. (editores), *Between Resistance and Revolution*, New Brunswick, Rutgers University Press
- 1996 “Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology”, en Peet R & Watts M (eds), *Liberation Ecologies*. P, 46-68, Londres, Routledge

Escobar, Arturo & Pedrosa, Alvaro

- 1996 *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, CEREC, ECOFONDO.

Kingman, Santiago

- 2006 “Territorios y pueblos indígenas en la dinámica petrolera amazónica”, en Fontaine, Guillaume (ed), *Petróleo y desarrollo sostenible en el Ecuador*. No. 3. *Las Ganancias y pérdidas*, FLACSO, ILDIS

Silva Charvet, Erika

- 2003 *Mushuk Allpa: La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Puyo: COMUNIDEC, AMAZAN-GA.

Viteri, Leonardo

- 2006 “Circunscripciones Territoriales Indígenas”, en Fontaine, Guillaume (ed). *Foro Petróleo y Desarrollo sostenible en el Ecuador No. 3. Las ganancias y pérdidas*. FLACSO-ILDIS. P 235-244.

Otra documentación revisada

- 2006 “Serie de Herramientas de Capacitación en DES: Participación Social e Incidencia Política”, Quito, Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES), ICCO.

Landázuri, Ximena, et al

- 2001 “Informe del Componente Social: Estudio socioeconómico para la elaboración del Plan de Manejo del Territorio de la Comunidad de Sarayaku”, septiembre. Pastaza

Planes de Manejo del Territorio y de los Recursos Naturales de las comunidades quichuas de Nina Amarun, Lorocachi y Yanayaku”

- 2004 Proyecto de Conservación de la Biodiversidad en Pastaza GEF-MSP GRANT TF 051726, IQBSS, Pastaza

Vallejo, Ivette

- 2005 “Informe del Monitoreo y Evaluación Social de la Implementación del Plan de Manejo de las Comunidades kichwas de Nina Amarun, Lorocachi y Yanayaku” Proyecto de Conservación de la Biodiversidad en Pastaza GEF-MSP GRANT TF 051726, IQBSS, Pastaza

Plan de Gestión y Administración del Territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku (Pastaza, mayo 2006)