

***PENSAMIENTO INDÍGENA EN NUESTRAMERICA  
DEBATES Y PROPUESTAS EN LA MESA DE HOY***

Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas

Editores

*Colección Estudios de las Ideas  
Volumen 3*

***ARIADNA EDICIONES***

**PENSAMIENTO INDÍGENA EN NUESTRAMERICA  
DEBATES Y PROPUESTAS EN LA MESA DE HOY.**

Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas, Editores

*Colección Estudios de las Ideas, 3*

ISBN: 978-956-8416-66-9

Gestión editorial

Ariadna Ediciones

[www.ariadnaediciones.cl](http://www.ariadnaediciones.cl)

[ariadnaedicionesoa@gmail.com](mailto:ariadnaedicionesoa@gmail.com)

Portada: Diego Rivera, fragmento

El genio creador del Sur, 1940

Santiago de Chile

Primera Edición

Agosto 2018

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-  
NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



*A 15 años de la muerte del joven mapuche  
Alex Lemün, asesinado por bala policial en  
Territorio Mapuche, al sur de Chile,  
en noviembre del año 2002*

## ÍNDICE

**Prólogo**, p.9

Sebastião Vargas

**Introducción**, p. 17

Pedro Canales Tapia

*La comunalidad oaxaqueña: lucha y pensamiento indígena*, p.27

Elena Nava Morales

*Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia*, p. 47

Yolanda Ramos

*Yachay tinkuy y kuyana\*: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador*, p. 71

Mercedes Prieto, Benjamín Inuca, Lui M. de La Torre

*Geo-grafías decoloniales y el pensamiento femenino indígena. Tejiendo y modelando resistencias y re-existencias en la Amazonía ecuatoriana*, p. 101

Maria Luiza de Castro Muniz - Angélica María Cárdenas Piedrahíta

*“Las modas teóricas pasan, pero el colonialismo queda”: a atualidade do pensamento anticolonial mapuche*, p. 131

Sebastião Vargas

*La organización de comunidades mapuche y tehuelche 11 de Octubre*, p. 159

Ana M. Ramos

**Participantes**, p. 191

---

\* Las palabras en idiomas americanos se reproducen tal como han sido escritas por quienes han entregado cada trabajo. Nota de los editores

# Geo-grafías decoloniales y el pensamiento femenino indígena. Tejiendo y modelando resistencias y re-existencias en la Amazonía Ecuatoriana

Maria Luiza de Castro Muniz  
Angélica María Cárdenas Piedrahíta

## I. Introducción

La última Constitución de Ecuador (2008) reconoce la interculturalidad y la plurinacionalidad como líneas maestras en la conducción de este país. A su época, pasados casi diez años, esto ha representado un logro memorable de las reconocidas 'nacionalidades' indígenas y afro, apuntando hacia cambios paradigmáticos y ejemplares marcados por el propagado principio filosófico del *Sumak Kawsay*/ Buen Vivir. El término Kichwa, que encuentra sus análogos en otras culturas ancestrales y cosmovisiones no occidentales, ha sido aglutinado en el proceso de la 'Revolución Ciudadana' conducida por el expresidente Rafael Correa (2007-2017). Este proceso queda marcado, entre otras cosas, por la construcción de una larga carretera, pavimentada por el discurso conciliatorio entre la "nueva época" extractivista y un supuesto Buen Vivir, un "Buen Vivir de Estado".<sup>129</sup>

La idea de hacer convergir el "desarrollo" económico con los principios filosóficos y epistemológicos del *Sumak Kawsay* se sostuvo bajo la garantía, ofrecida por el Estado, de la más igualitaria redistribución de los beneficios

---

<sup>129</sup> Cf. Muniz, Maria Luiza de Castro. A busca pela palavra roubada: estratégias de comunicação e articulação de povos e nacionalidades indígenas na Amazônia equatoriana. Brasília, 2016, 509 p. Tesis Doctorado en Sociología. Universidade de Brasillia, En línea <http://xurl.es/vewfy>

socio-económicos advenidos principalmente de la economía extractivista petrolera y de la mega minería. Sin embargo, pese a los datos oficiales, se vio un crecimiento continuado de la economía anclada en recursos no renovables y de alto impacto socio-ambiental. La región Amazónica, tras años de exploración petrolera predatoria, tuvo que enfrentarse, desde el año 2012, con el proyecto de ampliación de la frontera extractiva hacia la región Centro-Sur, en las Provincias de Pastaza y Morona Santiago. Además, territorios que de cierto modo permanecían resguardados, fueron incluidos en el nuevo mapa de la XI Ronda Petrolera, con sus veintidós bloques, así como el Parque Nacional Yasuní.

Desde agosto de 2013, el gobierno ha anunciado el fin de la Iniciativa Yasuní-ITT, en el Bloque 43, presentado al mundo como un lugar libre de exploración, cuya mega biodiversidad sería reservada a las futuras generaciones. La ausencia de alternativas pos-petroleras en el horizonte de la 'Revolución Ciudadana', puso fin a este "horizonte de expectativas".<sup>130</sup>

En este contexto, encontramos dos nacionalidades (Waorani y Kichwa) con experiencias distintas en lo que se refiere al histórico de la industria petrolífera sobre sus poblaciones, costumbres, comunidades, territorios y territorialidades, temporalidades, corporalidades, idiomas, "sentipensares",<sup>131</sup> corporalidades, espacialidades, etc. Es decir, presentamos en este capítulo el "pluriverso"<sup>132</sup> femenino amazónico ecuatoriano, que abraza distintos

---

<sup>130</sup> Reinhart, Koselleck, Futuro pasado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Traducción del original en alemán por Wilma Patrícia Maas y Carlos A. Pereira, Rio de Janeiro, Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006. p. 319.

<sup>131</sup> Orlando, Fals Borda, *Antología - Una Sociología Sentipensante para América Latina*, Bogotá -Buenos Aires, Siglo Hombre Editores/CLACSO, 2009, p. 492.

<sup>132</sup> Arturo, Escobar. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA, 2014, p. 184.

‘saberes-haceres’ tejidos y moldeados en procesos de resistencias y re-existencias.<sup>133</sup>

El logro memorable antes mencionado, se ha convertido en un proceso/proyecto en disputa. Tratase, como veremos, de una disputa que resuena en los diversos espacios y momentos de la vida comunitaria, “casa adentro” y “casa afuera”<sup>134</sup>. Es decir, operando valores propios a través de la memoria, de la oralidad y de la ancestralidad (“casa adentro”) como, de igual manera, las performances y estrategias (“casa afuera”) para visibilizar, provocar y “agrietar” estructuras e instituciones, actuando en un tiempo dentro-fuera-contra el Estado.

De este modo, los prefijos (‘pluri’ e ‘inter’) son cuestionados desde la cotidianidad de un pensamiento impreso y expreso, por así decirlo, con otros tintes y desde “geo-grafías”<sup>135</sup> otras. Cuando mencionamos un pensamiento indígena femenino enfocamos nuevos territorios epistémicos transversales a lo que fue nombrando como “entronque patriarcal” por representantes del feminismo comunitario aymara de Bolivia<sup>136</sup>.

Abordamos, además, nuevas formas de significar nuestro estar-en-el-mundo, nuevas grafías sobre, desde y con la tierra. Sobresalen el trabajo con el barro, realizado por

---

<sup>133</sup> Adolfo, Albán Achinte, *Más Allá de la razón hay un mundo de colores: Modernidades, colonialidades y reexistencias*, Santiago y Cuba, Casa del Caribe, Editorial Oriente 2013, p. 271.

<sup>134</sup> Catherine, Walsh y Juan, Garcia Salazar, “Memoria colectiva, escritura y Estado: prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”, *Revista Cuadernos de Literatura*, vol. 19, n. 38, Pontificia Universidad Javeriana, 2015, pp. 79-98.

<sup>135</sup> Carlos Walter, Porto-Gonçalves, “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”, Ana Ester, Ceceña y Emir Sader (coords.), *La Guerra Infinita. Hegemonía y terror mundial*, Buenos Aires, CLACSO, p. 226.

<sup>136</sup> Julieta, Paredes, *Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario*, 2. ed. México, Cooperativa El Rebozo, 2013, p. 125. Ver también: Francesca, Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Ciudad de México, Editorial Corte y Confección, 2013, p. 271.

las *mujeres* del Pueblo originario Kichwa de Sarayaku y el tejido de chambira, elaborado por la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE), especialmente alrededor del Parque Yasuní. Enfocamos, por lo tanto, dos ejemplos claves de reflexión en torno al conocimiento femenino indígena, que en los últimos años ha posicionado su sentir-pensar-saber-hacer, como estrategia de re-acción y re-afirmación frente a las economías mega extractivas en la Amazonía ecuatoriana.

Empezamos destacando algunas especificidades en el proceso histórico vivido por cada nacionalidad originaria indígena. En la secuencia, enfatizamos las resistencias tejidas “casa-afuera” por las Mujeres Waorani, pasando posteriormente a las grafías *otras* y re-existencias de las Mujeres Sarayaku “casa-adentro”. Así, resaltamos dos espacios-tiempos donde se reproducen los “sentipensares” de las mujeres amazónicas, compartidos con las investigadoras a través de metodologías-pedagogías de escucha y horizontalización de saberes<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> Las investigaciones que dieron origen a este capítulo se basaron por una parte en ‘los encuentros de confianza’ propuestos por Silvia Rivera Cusicanqui y ‘el interaccionismo conversacional’ analizado por Olver Quijano, dos rutas metodológicas complementarias, orientadas a construir la investigación desde la experiencia. Cf.: Quijano Valencia, Olver. “La conversacion o el ‘interaccionismo conversacional’. Pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s).”, Calle 14: *Revista de investigación en el campo del arte*, Vol. 11, N°. 20, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2016. Ver también: Cusicanqui, S.R. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la decolonización de la historia.”, *Revista Temas sociales*, UMSA, 1987. Además, trabajamos con la “pedagogía de la pregunta”, de Paulo Freire y la “pedagogía de la escucha”, de Lerskendorf. Cf: Freire, Paulo; Fagundez, Antonio. *Por una pedagogía da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1985; Lenkersdorf, Carlos. *Aprender a escuchar: Enseñanzas mayajolabales*. México DF: Plaza y Valdez, 2008. 165 p.

En fin, esperamos aportar a los estudios sobre modernidad / de-colonialidad<sup>138</sup>, evidenciado *agrietamientos*<sup>139</sup> fronterizos al racionalismo individualista, al conocimiento lineal, y a los patrones patriarcales vigentes en el capitalismo, sistema que niega la existencia de lo comunitario y del conjunto de saberes transmitidos desde la tradición oral. A partir de las geo-grafías *otras*<sup>140</sup> presentadas –desde los tejidos elaborados en la fibra de chambira o las narrativas trazadas en el barro, por ejemplo– avanzamos en el sentido de un pensamiento que, si no confronta directamente, al menos tensiona en diversos momentos los límites de los binarismos: cultura y naturaleza; masculino y femenino; saber escrito y saber no escrito; blanco y no blanco; razón y emoción / cuerpo / territorio.

## II. Dos territorios, dos históricas, algunos senderos

La historia del contacto Waorani con la civilización occidental envuelve un trípode: misiones evangélicas–

---

<sup>138</sup> Walter, Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, London & Durham, Duke University Press, Latin America Otherwise, 2011, p. 408.

<sup>139</sup> Catherine, Walsh, “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”. *Revista E-misférica*, 11, vol. 1, Instituto Hemisférico de Performance e Política, 2014. En línea: <http://xurl.es/aw6lb>. Accedido el 25 feb. 2016.

<sup>140</sup> Este abordaje está basado en el “paradigma otro” abordado por Mignolo. Este “surge de la toma de conciencia y del análisis de la colonialidad del poder en el que se asentó, dominante y explorador, el proyecto de la modernidad. Por eso, si la modernidad es un proyecto incompleto, ya no podrá completarse en el terreno de la modernidad misma, sino desde el terreno de la descolonización, eso es, desde la perspectiva abierta por el “descubrimiento” de la colonialidad. Reconocemos las grafías *otras* como aportes a esta perspectiva, en el caso aquí analizado, tejidas y moldeadas por las mujeres indígenas en sus territorios. Cf.: Mignolo, Walter. *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones AKAL. 2003. p. 49.

empresas transnacionales petroleras-Estado. Este último, ha dejado en las manos de las misiones evangélicas y católicas los proyectos pedagógicos de educación bilingüe, parte de un proceso de “modernización” e integración de los pueblos y nacionalidades indígenas amazónicos a la “vida nacional”. Los Waorani son comúnmente caracterizados como los últimos “civilizados”, conocidos anteriormente como “aucas” (sin alma o salvajes, en Kichwa) hasta el renombramiento dado por los propios misioneros (Hua = humano, gente). El proceso de “pacificación” del pueblo Waorani representaría un ventajoso desplazamiento territorial y epistemológico que ayudaría posteriormente a fortalecer los mitos de la tesis de las “tierras baldías” y de la necesidad de una “ocupación productiva” en la región Amazónica. Estos mitos eran ratificados por la idea de defensa a la “soberanía nacional”.

Estas políticas abrieron espacio para los pioneros de la colonización agrícola, los mestizos y los pueblos negros de los Andes y de la Costa, así como para las familias Kichwas y Shuaras en busca de tierras vírgenes<sup>141</sup>. En la legislación de la época, las llamadas tierras baldías eran aquellas que carecían de títulos de propiedad, lo que autorizaba el despojo de territorios ocupados ancestralmente por pueblos originarios, especialmente en la región amazónica. Sólo a partir de la Constitución de 1998, se reconocen, entre los derechos colectivos, el derecho al mantenimiento de “la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley” (Artículo 84).

Por lo tanto, hasta constituirse como nacionalidad Waorani, la misma al contrario del Pueblo Kichwa de Sarayaku, atravesó varias décadas bajo un “proyecto petrolero civilizatorio” paternalista y clientelista<sup>142</sup> asociado al proyecto pedagógico conducido por el Instituto Lingüista

---

<sup>141</sup> Laura, Rival, *Transformaciones Huaorani: Frontera, Cultura y tensión*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2015, p. 336.

<sup>142</sup> Trujillo Montalvo, *Salvajes, civilizados y civilizadores: La Amazonía ecuatoriana el espacio de las ilusiones*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2001, p. 100.

de Verano (ILV), un grupo religioso bautista, financiado por Nelson Rockefeller y petroleras que hacían parte del patrimonio del mega empresario.<sup>143</sup>

El proceso supuestamente ‘pedagógico’ y ‘evangelizador’ de pacificación, en verdad, ha incluido nuevos elementos conflictivos, desbordando en matanzas violentas entre los habitantes de las comunidades Waorani, empleados de las empresas petroleras y pueblos aislados (Taromenani y Tagaeri), cada vez más presionados entre los vacilantes límites de la Zona Intangible del Yasuní.

Según, Laura Rival, “el *nanicabo*<sup>144</sup> representa una interesante elaboración de un lado de la biopolítica amazónica, que fusiona diariamente la producción psicológica y la reproducción biológica”.<sup>145</sup> La antropóloga se refiere a una combinación única de comunalismo y autonomía personal que caracteriza a los Waorani. Sin embargo, el territorio Waorani es un espacio, con distintas intensidades, inmiscuido en las prácticas y lógicas de las industrias petroleras. En ciertas zonas, el territorio<sup>146</sup> se

---

<sup>143</sup> Cf. Colby, Gerard e Dennet, Charlotte. *Thy Will Be Done: The Conquest of the Amazon: Nelson Rockefeller and Evangelism in the Age of Oil*. Nova York: Harpercollins. 1995. 960 p. Ver también: Walsh, Catherine. “El desarrollo sociopolítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador,” revista *Pueblos Indígenas y Educación*, julio-diciembre, Abya-Yala/EBI/ GTZ, pp. 99-164. 1994.

<sup>144</sup> El “*nanicabo*” es asociado por Rival (2015) al término “casa comunal”. El ecólogo Eduardo Pichilingue resaltó a su vez (Comunicación informal, 07. Ago. 2017) las diferencias entre el *onco* (casa), la construcción, y el *nanicabo* (hogar). Este último corresponde a un clan determinado, de modo que lleva el nombre del miembro casado más viejo del grupo, siendo hombre o mujer. Ver también: Rival, Laura. *Hijos del Sol, padres del jaguar, los Huaoranis de ayer y hoy*. Quito: Abya-Yala Ediciones, 1996. 541p.

<sup>145</sup> Rival, Op. cit. p. 199.

<sup>146</sup> Es importante intercalar una observación sobre la nacionalidad Waorani y cada nacionalidad entenderá y vivenciará como lógica comunitaria. La lógica Wao es originalmente distinta de la sociedad “nacional”. En el ámbito de los clanes Waorani está demarcada la presencia de un “líder ancestral”, diferente de una lógica más

encuentra bastante contaminado, no solo por desechos de la industria, sino por las variaciones en la ocupación del lugar y por rupturas más o menos profundas en las dinámicas comunitarias. Cazadores y recolectores innatos, los Waorani fueron sometidos al sedentarismo por los misioneros y petroleras. Restringiendo su tránsito por el vasto y abundante territorio, ellos pasan a enfrentarse con la lógica de la escasez. A este punto regresaremos en el próximo tópico.

Más al sur de la Amazonía ecuatoriana, al interior del Territorio Indígena de Pastaza (TIP), circundado por el río Bobonaza, se encuentra el Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. Este es reconocido entre las nacionalidades indígenas del Ecuador, y a nivel internacional, por los procesos de resistencia que han emprendido en defensa de su territorio ante la invasión petrolera. Sin lugar a dudas, esta reacción descende del ejemplo de sus mayores, quienes desde tiempos pasados lucharon por su lengua, su saber y su territorio. Sarayaku logró su fundación como pueblo reconocido legalmente gracias a la lucha que hace doscientos años emprendió la comunidad acompañada por el líder Ramón Gualinga, liderazgo que en la actualidad continúa la organización de gobierno nombrada Tayjasaruta, reconocida legalmente en 1979<sup>147</sup> por el Gobierno Ecuatoriano.

Las formas de ocupación, uso y organización del territorio, inicialmente fueron dadas, por el cultivo de la chakra, una labor que hace parte del conocimiento femenino,

---

occidental, vivenciada dentro de las organizaciones indígenas en general, con presidentes electos periódicamente. Hablamos de lo comunitario comprendiendo la diversidad presente en el término, de modo que los Waorani no son comunitarios como los Kichwas de la Sierra, por ejemplo. Agradecemos a contribución del ecólogo Eduardo Pichilingue (Comunicación informal, 26 jul. 2016) en este tema, y asumimos las responsabilidades por el contenido aquí expreso.

<sup>147</sup> Sarayaku Surcando cielos de la selva viva, *Historia*, (<http://www.aerosarayaku.com/historia.htm> Acceso el 2 agosto 2017).

el cual es transmitido de madres a hijas. De esta manera, en el momento en el que la pareja decide formar su huasi (hogar) hereda de los padres la chakra y, en ella, la mujer o warmi (en Kichwa) asume el compromiso de cuidar la tierra, sembrarla y dejarla descansar para el próximo cultivo. Es decir, las formas de habitar el territorio están unidas al crecimiento de los ayllu (familia). Vale decir que la habitabilidad del territorio está definida por el surgimiento de nuevo(s) huasi y en el cuidado de este último está inmerso el cuidado del territorio. Extendidas a lo largo del territorio están las chakras, distribuidas en los siete centros poblados de Sarayaku: KaliKali, Sarayakillu, Chontayaku, Shiwakucha, Maukallacta, Kushillu Kashi y Sarayaku Centro.<sup>148</sup> En ellos se asientan los 1.200<sup>149</sup> Sarayakuruna.<sup>150</sup>

El proceso de reafirmación de su cultura y presencia en el territorio ocurre en gran parte desde la palabra. Es un acto permanente, constituye una vía para transmitir su cosmovisión y a la vez una forma de fortalecer su propia lengua: el Kichwa. Así, los mayores cuidan que los más jóvenes y pequeños conozcan el surgimiento de Sarayaku Llakta:

Los ancianos cuentan que el pueblo de Sarayaku desciende de los pumas y de los árboles. Nuestros antepasados, que se transformaban en pumas, eran los Tayak, sabios de la selva, quienes desde Yakumaman (los ríos grandes como el

---

<sup>148</sup> Angélica María, Cárdenas Piedrahíta, *Sentidos y significados en la práctica cerámica de la mujer Sarayaku*. Quito, 2017, 124 p. Tesis (Maestría en Estudios de la Cultura. Mención en Artes y Estudios Visuales). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Letras y Estudios Culturales, <http://hdl.handle.net/10644/5530>.

<sup>149</sup> Cárdenas, Op. Cit. p. 43.

<sup>150</sup> *Runa*, expresión kichwa que, traducida al idioma español significa *persona*, es decir, que la expresión *Sarayakuruna* significa *persona(s) de Sarayaku*. Asimismo, la expresión *Llakta* significa *pueblo*, en tanto *Sarayakuruna Llakta*, hace referencia a *la(s) persona(s) del pueblo de Sarayaku*.

Amazonas o el Marañón) surcaron por las vertientes de los ríos Pastaza, Napo, y Bobonaza, bautizando los lugares que recorrían. Uno de esos lugares fue Sarayaku. Lo llamaron así, Río de Maíz, porque en sus visiones, mediante el ritual del Ayawaska, los Tayak vieron que de río arriba en la bocana del actual Sarayakillu, descendían mazorcas de maíz.<sup>151</sup>

La presencia de los sabios se ha mantenido como algo fundamental en la comunidad. Su voz es escuchada por el consejo de gobierno y transmitida en cada asamblea como un acto de respeto y confianza hacia los mayores que guían al pueblo a partir de su comunicación con los seres superiores, presentando rutas para resguardar su cultura y proteger su Llakta.

A lo largo de la historia, la cosmovisión de los Sarayaku se ha visto amenazada, mas no ha desaparecido; las luchas que tuvo y, aún hoy, sigue enfrentando, son muestra de su resistencia como pueblo, inicialmente ante la dominación física y espiritual que ejercieron las misiones católicas, como lo fue la “Misión Católica de Canelos”.<sup>152</sup> Su presencia no solo implicó un parcial sometimiento del ser, también fue un poder impuesto que, aun hoy tiene lugar en la plaza central de Sarayaku, donde está situado el templo católico.

Las empresas misioneras en general, buscando difundir un conocimiento y una espiritualidad por completo ajenos a la forma de habitar y ser con/en el territorio ancestral indígena, consideraron a los Kichwas - y a los demás pueblos/ nacionalidades indígenas - como portadores de “una cualidad subhumana”,<sup>153</sup> en tanto sus prácticas y creencias eran distintas.

---

<sup>151</sup> Cárdenas, Op. Cit. p. 45.

<sup>152</sup> Sacha runa, Norman Whitten, *Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala, 1987, p. 27.

<sup>153</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra Rota, 2010, p. 26.

Sin embargo, como se vio en el caso Waorani, no hubo rechazo ante la riqueza de la Amazonía, que siempre ha sido un atractivo, llevando a la explotación de mujeres, hombres y del propio espacio geográfico.

La respuesta de los Kichwas ha sido de resistencia. Su historia deja ver cómo en el pasado emprendieron rutas de conocimiento compartido hacia la zona sur de la Amazonía, donde el intercambio de bienes inevitablemente creó lazos entre los pobladores de la región dando origen a un pensamiento comunitario, del cual las mujeres Sarayaku heredaron el saber-tejido para la elaboración de la cerámica “casa adentro”, un conocimiento que –aunque afectado por los contactos con la cultura occidental– todavía constituye un acto de reafirmación del ser mujer, de su cultura y su cosmovisión.

En este sentido, la proclamación de los Sarayakuruna como un solo pueblo, es un acto de reafirmación permanente, frente a las nacionalidades fronterizas, a las empresas petroleras y al propio Estado.

La empresa Compañía General de Combustibles (CGC), en 2002, hizo una incursión al territorio Sarayaku, sin autorización de la comunidad. La empresa buscaba dar inicio al proceso de explotación, contando con el aval del Gobierno de Ecuador y la presencia de fuerzas militares.

Esta historia es narrada con orgullo por los miembros de Sarayaku. De hecho, fue un momento clave, cuando se hizo visible “casa afuera” la fuerza de las mujeres Sarayaku, quienes bloquearon el paso a los militares. Decían: “... la tierra es del estado, pero el estado somos nosotros, señores [...] el pueblo es el que manda [...] no respetan a la tierra que es nuestra madre, [...] por favor respeten a las comunidades, [...] sus riquezas, su manera de vivir tranquila”.<sup>154</sup> Expresidente de la Conaie y líder indígena

---

<sup>154</sup> Soy defensor de la selva (documental). Dirigido por Eriberto Gualinga. Producido por Acción Creativa. Interpretado por el Pueblo Kichwa Sarayaku. 2003. (En línea:

<https://www.youtube.com/watch?v=nnLvVNsUmnY>).

nacionalmente reconocido, Marlon Santi ha narrado la historia, que se hizo emblemática tras su desenlace.<sup>155</sup>

Mira, las mujeres para intervenir no se fueron así con lanzas, ¿no? Hicieron una guerra psicológica. Aquí se camina con sueños y con los yachays [sabios]; por ejemplo, en el bosque que suene allá una voz, que suene acá una voz: a ti te va a dar un terror. Ellas [las mujeres Sarayaku] manejaron bastante la psicología, del miedo y manejaron también lo espiritual. Dicen que, cuando llegaron, los soldados estaban todos dormidos. (...) el ejército indígena es muy reconocido porque en la selva hay procesos de hacer dormir, amortiguarle a la persona, cantarle para que se amanse, todo... con esas cosas, ya a la madrugada es la hora donde más sueño tiene, es la hora de intervenir.

---

<sup>155</sup> Entrevista realizada por Marina Santos, Carmen Seco y por la autora Maria Luiza Muniz, en noviembre de 2014, durante wayusa upina (toma del té de wayusa), en la comunidad Sarayaku. Vale subrayar que la victoria de Sarayaku en este caso fue aún más emblemática. En 2003, el “Caso Sarayaku” llegó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la Organización de los Estados Americanos (OEA) después de casi una década de lucha contra el Estado ecuatoriano y la empresa petrolera CGC, de origen argentino. Ambos firmaron un contrato para la exploración del Bloque 23, sin la “consulta libre, previa e informada” al pueblo Kichwa, según prevé la Convención 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), aprobada en 1989. Con el apoyo del Estado Ecuatoriano, fueron enterrados explosivos a fin de retomar exploraciones sísmicas en la región. En octubre de 2014, cumpliendo la sentencia de 2012 emitida por la CIDH, el Estado ecuatoriano fue condenado a pagar una indemnización de noventa mil dólares por violar los derechos a la propiedad comunal. Cuatro ministros y ministras del gobierno de Correa y el Procurador General del Estado fueron hasta Sarayaku a disculparse por los abusos cometidos entre 2002 y 2003. El evento tuvo amplia cobertura de la prensa nacional e internacional, pero no impidió que el mismo gobierno licitase bloques petroleros de la XI Ronda, incluyendo el territorio Sarayaku (Bloque 74) e impulsando divisiones intracomunitarias con relación al tema petrolero. Cf.: MUNIZ, Op. Cit. Pp. 253-258.

El pueblo de Sarayaku estaba mejor preparado para enfrentar el trípode misiones-petrolera-Estado, especialmente por un histórico distinto de con-vivencia en/con el territorio. Aun así, tras los *a-cercamientos* y desplazamientos –epistemológicos y geográficos– representantes de los Waorani lograron trazar algunos senderos de resistencia, a veces poco comprendidos o no tan visibles bajo un complejo escenario de negociaciones trabadas desde espacios saturados por la exploración petrolera.

### **III. Las mujeres Waorani y sus saberes tejidos ‘casa-afuera’**

En 2014, la AMWAE fue reconocida por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como mejor ejemplo de conservación y desarrollo de comunidades entre 1.831 organizaciones de todo el mundo. Curiosamente, el origen de la AMWAE tuvo el apoyo de la transnacional petrolera Repsol, en 2003, cuando las mujeres Waorani iniciaron un proceso organizativo a nivel territorial, articulando decenas de comunidades. En 2004, impulsadas por el proyecto CAIMAN (promovido por la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional-USAID / Ecuador) y con el apoyo técnico de la Fundación Cantárida, las mujeres trazaron colectivamente su plan estratégico, hasta que en el año 2005 lograron que el Estado reconociera jurídicamente al Consejo Nacional de Mujeres (CONAMU). Según el documento expedido en 2007 por USAID, la “creación de AMWAE es probablemente una de las mayores conquistas del proyecto CAIMAN en el área de fortalecimiento institucional”.<sup>156</sup>

*“Era muy duro para mí”,* contó Manuela Ima, antigua presidenta (2010-2014) de la AMWAE, al recordar los

---

<sup>156</sup> Chemonics International Inc. Caiman Biodiversity Conservation in Indigenous Areas. Marzo 2004. (Disponível em: <[http://pdf.usaid.gov/pdf\\_docs/PNADC455.pdf](http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADC455.pdf)>)

primeros contactos con comunidades cuyas familias estaban siendo informadas sobre la generación de ingresos para las mujeres Waorani. “Un día quiero hablar con hombres y mujeres”. Ella recuerda cómo tuvo que negociar con la empresa petrolera la posibilidad de tener un espacio de tiempo para poder reunir a todos los miembros de las comunidades, inicialmente contrarios a las “alternativas” presentadas frente a una realidad transformada por la industria petrolera. “Yo hablé en propio Waorani”<sup>157</sup>, cuenta Manuela que, inspirada en la vida de la misionera evangélica Raquel Saint durante su infancia en Tiweno, sintió “un llamado para conocer quiénes son los Waorani y aprender a ser una líder”.<sup>158</sup>

En 1990, la Waorani fue dirigente de las mujeres en la recién creada Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONAHE), por invitación de su primer presidente Eguenguime Enkeri. Manuela afirma que, desde entonces, sus actividades le han permitido crear una red de contactos, con aliados externos, entre los cuales están instituciones públicas, organismos internacionales y organizaciones no gubernamentales con el compromiso de proteger a nuestros hermanos y hermanas no contactados.<sup>159</sup> Concluida su gestión frente a la presidencia de la AMWAE, Manuela dijo que seguiría caminando por el bosque, de comunidad en comunidad, realizando talleres de capacitación para las mujeres Waorani, recogiendo los 'frutos' (hechos a partir de la paja de chambira y del cacao), y promoviendo la interlocución constante “adentro” y “afuera”, entre familias y la asociación, cuya sede se

---

<sup>157</sup> Entrevista realizada por Maria Luiza Muniz, Puyo, 2 mai.2015.

<sup>158</sup> Ima Omene, Manuela. Saberes Waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador. Quito: Iniciativa Yasuní IIT / Ministerio Coordinador de Patrimonio / Ministerio del Ambiente / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) / Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM). 2012. p. 53. En línea: <http://cort.as/-8e5B> Aceso el 05. Ago. 2017.

<sup>159</sup> Ima Omene, Idem., p. 54.

encuentra en el centro de la ciudad de Puyo. Así, Manuela nos presenta, desde su *agencia* con las mujeres de la AMWAE, una pedagogía de resistencia que teje “casa afuera”, con/desde el territorio Waorani, y partiendo de conocimientos ancestrales compartidos “casa adentro”, una “pedagogía-accionada y accionadora”.<sup>160</sup>

La antropóloga Laura Rival nos da una dimensión del contenido ancestral mantenido por las mujeres Wao al destacar una clase curiosa de conocimientos etnobotánicos, con una “rica codificación de datos ecológicos completos en varios dialectos”, “pasada de generación a generación dentro de una sociedad marcada por guerras intensas”.<sup>161</sup>

El cultivo de la chambira – cuya paja se utiliza para la confección de collares, pulseras, bolsos y hamacas –, y el propio acto de tejer, bien como el cultivo del cacao (u otros cultivos) son partes de los saberes transmitidos dinámicamente “casa adentro”<sup>162</sup>, considerando la propia *chakra* o el *nanicabo* como extensión de este espacio.

Experiencias como la de la AMWE contribuyen para reflexionar sobre el pensamiento propio, originario, indígena en conexión con la cuestión de género. Si tomamos el escenario de la lucha anti-extractivista, vemos en el caso Waorani una disputa por protagonismo, en dónde queda evidente el rol de las mujeres frente a la patriarcalización del territorio explotado. Además, encontramos el agravamiento de conflictos intra e interfamiliares originados a partir de la distribución desigual de salarios (monetarización), con la profundización de diferencias entre hombres y mujeres dentro de la comunidad; la masculinización del espacio con la llegada de trabajadores petroleros; el aumento en el consumo de alcohol y de alimentos traídos de afuera por un nuevo mercantil que sustituye el protagonismo del

---

<sup>160</sup> Wilmer, Villa, “La pedagogización de la oralidad en contextos de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe Seco colombiano”, *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 12, Barranquilla-Cartagena de Indias, 2010, p. 79.

<sup>161</sup> Rival, Op. cit. p. 125.

<sup>162</sup> Walsh, y García, Op. cit. pp. 79-98.

conocimiento femenino y anciano para el manejo de su chakra. A las transformaciones analizadas en estos territorios marcados por actividades mega extractivas, acrecientan la violencia doméstica y sexual, pero podemos referirnos también a una violencia epistemológica. Se destaca “la ruptura de los ciclos de reproducción de la vida” con la contaminación del agua, del aire y de los animales, impactando especialmente a las que tienen un papel central en la alimentación y reproducción de la comunidad. Es importante añadir el aumento en la contaminación por enfermedades de transmisión sexual.<sup>163</sup>

El 8 de marzo de 2016 mujeres de diversas nacionalidades, incluso las Waorani de la AMWAE, salieron por las calles de Puyo, capital de la provincia amazónica de Pastaza, para protestar contra la ampliación de la frontera petrolera hacia el sur de la Amazonía, proyecto conducido por el gobierno del expresidente Rafael Correa. Algunos días después, fue publicado un Boletín de Comunicación, firmado por el entonces presidente de la NAWE, Moi Enomenga, invalidando declaraciones emitidas por “supuestos dirigentes de Confeniae, Sarayaku y algunas Waorani, siempre manipuladas por las ONGs “ambientalistas” Amazon Wach (sic) y otras”.<sup>164</sup> La nota informaba aún que el Presidente de la NAWE rechazaba “tajantemente a este grupo de mujeres por haber tomado el nombre de la nacionalidad Waorani para falsas declaraciones, presentándose como “la única persona autorizada quien puede dar cualquier comunicación y/o Declaraciones a nombre de la nacionalidad Waorani”.

El Boletín, que reproducía algunos de los recurrentes argumentos y discursos enunciados por las autoridades oficiales, sacaba a la luz no apenas las divisiones internas a

---

<sup>163</sup> Eva, Vazquez, et al, *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*, Quito, Ecuador, Acción Ecológica/Entre Pueblos/ Gobierno Vasco, 2014. 101p, 2014, pp 30-31. (Colectivo Miradas críticas del Territorio desde el Feminismo).

<sup>164</sup> Nacionalidad Waorani del Ecuador (Página Oficial). Boletín de Comunicación.

las organizaciones amazónicas – pro y anti la XI Ronda y la extracción petrolera en el Parque Yasuní –, sino evidenciaba, contradictoriamente, el progresivo protagonismo de las mujeres amazónicas en defensa de sus territorios y de las prácticas comunitarias re-producidas en él. Es decir, prácticas que, en alguna medida, develan una relación *otra* con la “naturaleza”, contradiciendo el “paradigma” epistémico y científico occidental.

Los Waorani, observa Greene (2012), “no son conservadores innatos, no manejan conceptos de un desarrollo sustentable y de equilibrio, a pesar de que las ONGs conservacionistas y los antropólogos idealistas se quieran convencer e intenten enseñarles preceptos de conservación”.<sup>165</sup> Por otro lado, sin desconsiderar esta observación, resaltamos el manejo de la selva desde la perspectiva de la “abundancia natural” como parte de una con-vivencia distinta con/ en el territorio. Según Rival (2015), el pensamiento Waorani es tan diferente de lo nuestro –civilización moderna occidental capitalista y patriarcal– por la forma como conciben que el “medioambiente natural posee elementos que son manifestaciones directas y las objetivizaciones concretas del trabajo humano del “pasado””.

De esta forma, consideran que la presencia en la selva de abundantes recursos resulta de las actividades de subsistencia de personas muertas hace mucho.<sup>166</sup> Por lo tanto, aunque profundamente inmersos en la lógica occidental capitalista monetarista y mercantil, hay sentido en considerar los rasgos de la perspectiva de la “abundancia natural”.

---

<sup>165</sup> Natalia, Greene, Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuní. Tesis para obtención de título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política. Facultad Latino-americana de Ciencias Sociales/ Flacso, 2012. 235 p, p.189

<sup>166</sup> Rival, Op. cit. p. 255.

Si bien pueda haber una experiencia un tanto adulterada por un contexto extractivista (petrolero y maderero), se extiende aquella perspectiva al tratar “a los forasteros poderosos y a las fuerzas dominantes como fuentes de riqueza renovable infinita”.<sup>167</sup> Aun así, el énfasis sobre la abundancia representa una distinción bastante clave con la escasez que orienta las relaciones modernas y capitalistas, especialmente con el medioambiente, invariablemente tratado como ‘cosa’, objeto.

Mediante la explotación de nuevas fuentes de alimentos y bienes, los Waorani tuvieron que adaptarse al crecimiento demográfico y a la creciente densidad poblacional resultante de los cambios impulsados por los misioneros del ILV – por ejemplo, desplazamientos, monogamia, nuevas reglas morales, matrimonios entre grupos antiguamente rivales<sup>168</sup>. El ILV, sin embargo, creó relaciones de dependencia y desigualdad, además de insertar nuevas necesidades monetarias y relaciones de intercambio con los cowode (palabra Waorani usada para referirse a los no Waorani).

El acceso desigual a los bienes –como arroz y azúcar, que se introdujeron en la alimentación de los indígenas, y productos manufacturados– provocaría tensiones y divisiones, aunque la ‘paz’ hubiese sido alcanzada.<sup>169</sup> Tomando las consideraciones de Bolívar Echeverría (2011) intercalamos aquí que “la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea, sólo puede llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de este fundamento”.<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> *Ibidem.* p. 284.

<sup>168</sup> *Ibidem.* Pp. 266-267.

<sup>169</sup> Judith, Kimerling, “Desplazamiento, evangelización y contaminación: crudo amazónico y el pueblo Huaorani”. J. Kimerling, *El Derecho del Tambor*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1996, p. 183.

<sup>170</sup> Bolívar, Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam; Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 88.

Es decir, no está de más recordar que el modo capitalista de reproducción crea la escasez, ya que “requiere, para afirmarse y mantenerse como tal, de una insatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso”. La lógica de la escasez alimenta este ciclo reproductivo, de modo que entre las constantes destacadas por Echeverría en la historia del capitalismo e integradas a la historia de la modernidad está la “reproducción cíclica, a escala cada vez mayor (como en una espiral) y en referencia a bienes cada vez diferentes, de una “escasez relativa artificial” de la naturaleza con respecto a las necesidades humanas.<sup>171</sup>

En una lógica bastante distinta, argumentamos que, al tejer sus resistencias en el territorio, las mujeres de la AMWAE accionan aquel pensamiento de la “abundancia natural”, lo cual podríamos identificar como “fronterizo”<sup>172</sup>, no reafirmando una concepción purista de conservación del territorio, ni siquiera abogando en defensa de un retorno al pasado mítico de convivencia harmónicamente ideal e idealizado con la naturaleza. Más bien, comprendemos una estrategia de “serpenteo”<sup>173</sup> a estructuras y prácticas modernas, estatales especialmente, de manera a conducir una agenda bastante clara de manejo sustentable del territorio que les pertenece como representantes y legítimas voceras de la nacionalidad Waorani ¿Qué buscan las mujeres de la AMWAE?<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Idem. p.71.

<sup>172</sup> Walter, Mignolo, “Pos occidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, Núm. 200, julho-setembro, Universidad de Pittsburgh, 2002, pp, 847-864.

<sup>173</sup> Muniz, Op. cit. p. 100.

<sup>174</sup> Propuestas generadas por las propias integrantes de la AMWAE, como parte de los procesos de escucha e observación acción-participativa de los procesos que dieron origen a este capítulo (Muniz, Op Cit., p 196). Se ha realizado talleres con las Mujeres Waorani, en el espacio de la Radio *Wao Apeninka* e sede de la NAWA - Nacionalidad Waorani del Ecuador (Puyo, mayo de 2015).

1. Buscamos ser locutoras de la radio Wao Apeninka como mujeres Waorani.
2. Transmitir los saberes ancestrales y costumbres hacia la juventud del pueblo Waorani.
3. Queremos hacer conocer el trabajo que viene realizando la AMWAE en tema de artesanías y chocolate.
4. Promocionar en diferentes provincias, ciudades y nivel nacional e internacional.
5. Al futuro, buscar becas a las mujeres par que preparen y manejen nuestra AMWAE, con fondo que ingresa del chocolate.
6. Hacer proyecto pequeño con cachamas y peces nativos
7. Informar que la AMWAE tenemos Plan de Manejo de chambira para las comunidades; y [para sembrar árbol de] chuncho, hungurahua, morete, pambil, etc.
8. Capacitaciones en artesanías, cacao y lideresas de AMWAE para socializar a juventudes y niñas de pueblos Waorani los conocimientos de nuestros ancestros (abuela y abuelo).
9. Sembrar cerca de la casa las plantas de chambira, que es materia prima.
10. Contacto con otros países.
11. Fondo para locutor(a) de la radio.
12. Capacitación de parto.
13. Apoyo para beca a los estudiantes (Educación).
14. Delimitar territorio ancestral del pueblo Waodani.
15. Organizar con las comunidades Waodani que tengan viveros de medicina ancestral.

De este modo, cuando hablamos de un ‘pensamiento de la mujer Waorani’, nos referimos a un pensamiento no estructurado sino fluido y mutable, no escrito sino tejido-sembrado- cosechado y oral, no estático sino dinámico. Un pensamiento que sale de la esfera doméstica juntamente con mujeres que asumieron un rol en la esfera política, saliendo a las calles de Puyo y Quito para expresar su oposición – sí, con el apoyo de las ONGS – a los impactos de la economía extractiva petrolera sobre sus cuerpos y territorios. Son

mujeres que se enfrentaron con el machismo fortalecido por la lógica de las economías capitalistas extractivistas, de manera tuvieron a lo largo de los años menos acceso al aprendizaje del idioma español. Ellas se quedaban en la casa cuidando de sus hijos mientras los hombres se iban a la ciudad negociar con las empresas. “Alicia no decía una palabra hace pocos años y casi no se escuchaba su voz. Tuvo una evolución gigante. El mismo se pasaba con Manu [Manuela Ima].”<sup>175</sup> - recuerda el ecólogo Eduardo Pichilingue que hace varios años trabaja en defensa del territorio Waorani.

Los diálogos “casa afuera”, permeados por otro idioma, son un desafío constante, que las mujeres Waorani han manejado con progresiva destreza, en el sentido de salvaguardar alternativas propias de uso y manejo de sus territorios. En la secuencia enfatizamos, desde la experiencia de las mujeres Sarayaku, otro momento de ‘tejidos’ cotidianos que aportan al “sentipensar”<sup>176</sup> femenino indígena. Este no está apartado de las inter-acciones “casa afuera”, más bien se muestra complementario.

#### **IV. La mujer Sarayaku, sus grafías *otras* y la re-existencia “casa-adentro”**

La reafirmación de la mujer Sarayaku acontece en la cotidianidad, es allí donde su saber-hacer se establece como acción de re-existencia.<sup>177</sup> Sin embargo, la mujer, su ser, su fuerza, su conocimiento, fueron encubiertos bajo la opacidad de la mirada característica de una sociedad patriarcal / eurocentrada, que se impone desconociendo las formas de vida de las nacionalidades indígenas que habitan en nuestra región, como lo es: el pueblo originario Kichwa de Sarayaku.

---

<sup>175</sup> Comunicación informal a la autora Maria Luiza Muniz, Quito, 3 de junio de 2015.

<sup>176</sup> Fals Borda, Op. cit.

<sup>177</sup> Adolfo, Albán Achinte, *Prácticas culturales basadas en lugar e investigadores locales* <http://cort.as/-8e4y>

Allá, dónde el saber femenino constituye la base fundamental para la pervivencia de la cultura Kichwa, en tanto la mujer es el tronco sobre el que se da la transferencia cultural, con su palabra y sus manos va cultivando su conocimiento desde lo cotidiano, entrelazando su palabra durante cada acción.

*Ser mujer Sarayaku*, significa tener habilidad para cuidar y cultivar la chakra y, en ella la yuca para la chicha, asistir a su familia con el alimento corporal y en la formación alrededor del (de los) saber(es)-hacer(es) para la casa; pero entre todas, su principal tarea es conservar la cultura, transmitirla a sus hijas e hijos mediante la palabra conversada, garantizando de esta forma que su propia lengua 'el kichwa' se mantenga viva. Así, cada encuentro en familia es una ocasión para compartir la sabiduría del pueblo Sarayaku, una vía de reafirmación cultural que usualmente surge en el andar hacia la chakra o camino al río, junto al fogón durante la preparación de la comida o en la cocción de la yuca para la preparación de la chicha y, en el acto creativo de tejer el barro para elaborar las figuras cerámicas.

La chakra constituye el espacio sagrado que provee el alimento a cada ayllu, su cuidado está ligado a la sabiduría femenina que guía el momento para sembrar, cosechar y dejar descansar; honrarla significa conocer estos tiempos, resguardando siempre su existencia. Al momento de formar su huasi (hogar), la mujer hereda el cuidado de su propia chakra y, en ella aplica el saber recibido de las mujeres mayores, traduciéndose en un acto de reafirmación de su saber-hacer, pero como lo expone Silvia Rivera, al mirarlo en relación con el trabajo del sujeto intelectualizado, es calificado como inferior, en tanto que es un conocimiento concebido desde el saber-hacer con las manos, una acción despojada de pensamiento que simplemente se repite.

Reconocer la sabiduría inmersa en las acciones cotidianas de la mujer Sarayaku, requiere un proceso de desprendimiento y des-aprehender(nos) de la mirada colonial que forzosamente se ha incorporado en nuestro

cuerpo y pensamiento, manteniendo como única forma de vida la estructura social occidental que, ubica como centro-creador de conocimiento al hombre blanco reproductor de vida, dotado de una vitalidad física extraordinaria y elevado a una condición superior, por auto-denominación. De ahí que, soltar la mirada constituye un acto de auto-liberación, requiere girarla hacia otras rutas, reconociendo formas de vida distintas, espacios donde el significado del ser mujer está vinculado directamente con su fortaleza física, su ser-creador, su conocimiento y su(s) hacer(es) cotidianos. Conocimientos que también ha heredado del intercambio de saber(es) con comunidades de la región, dando origen al conocimiento compartido del saber-tejido para la elaboración de la cerámica “casa adentro”, un conocimiento que hoy constituye un acto de reafirmación del ser mujer Kichwa, de su cultura y su cosmovisión.

En 2016, en conversación con Ena Santi - lideresa de mujer y familia en Sarayaku, cargo que ha dejado en mayo de 2017 -, luego de repetidas ocasiones intentando conversar sobre el proceso de la cerámica, descubrimos que este es un conocimiento que se mantiene resguardado por las mujeres “casa adentro”, allí se produce y comparte con las otras warmis (mujeres). Sin embargo, ante la llegada de una mujer de afuera, aparece el silencio como un acto de protección de su(s) saber(es), se logró en el compartir desde el hacer y la palabra, despertando la cercanía entre mujer Kichwa y mujer mestiza, hasta que brotó una relación de confianza y con ella la apertura para acercarnos al saber tejido con el barro, en torno a la cerámica.

Ena nos compartió cómo su abuela le enseñó a respetar el manka allpa (barro), afirmando: nunca se coge para jugar porque este tiene dueña. Y por medio de un antiguo relato explicó el poder de *manka allpa apa o anciana de barro*:

Había estado una señora [a la que su marido le dijo]

¬ ¿Tú, por qué no puedes hacer mukawa, ni tinaja como otras *mujeres*?

¬Y ella le ha dicho: porque no conozco.

[...] Así que se ha puesto a llorar buscando el *manka allpa*, pero justo en ese momento sale de la mina una viejita, una anciana y le dice:  
 -Ni llores, a ti te envidian tanto, yo soy dueña de *manka allpa* y quiero ayudarte,  
 [...] en un instante la anciana la lleva dentro. Adentro había lindas *cerámicas* de gran calidad, [...] Y le ha dicho la anciana: esto son mis cosas, lo he elaborado yo, nuevitos, ahora escoja, para que usted lleve.  
 [...]Y *la mujer* empieza a escoger, esto, esto quiero y lo mismo las mukawas.  
 [...]A partir de ese momento, cuando se van a recoger, saben decir: *manka allpa apa*, es decir ¿puedes dar más?<sup>178</sup>

Descubrimos que cada mujer recrea estas historias y en cada una reconoce que la mina es la dueña del manga allpa (barro), es la dadora del barro que le ha otorgado sabiduría para poder elaborar las figuras cerámicas. Como lo describe Stéphen Rostain,<sup>179</sup> es en los sueños de las mujeres donde aparece *manga allpa* e inspira las grafías que trazará la mujer en el cuerpo de las cerámicas.

Al acercarse la mujer al lugar del territorio donde está ubicada la mina<sup>180</sup> lo hace con profundo respeto, reconociendo que su saber-hacer deviene de “Nunguli [que es] el espíritu femenino, [donde habita la] dueña de la tierra, de los cultivos [la dadora] de la arcilla para fabricar la cerámica”.<sup>181</sup> Esto es lo que llamamos la reafirmación de la

---

<sup>178</sup> Registro audiovisual. Mito narrado por Ena Santi en conversación con Angélica Cárdenas, ciudad de Puyo, Ecuador, 14 de noviembre de 2015.

<sup>179</sup> Geoffroy De Saulieu, Stéphen Rostain, et. al., *Manga allpa. Cerámica indígena de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Ministerio coordinador de conocimiento y talento humano e IKIAM, 2014, p. 88.

<sup>180</sup> La mina es el espacio del territorio donde las mujeres recogen el barro o manga allpa, ella dentro de la espiritualidad del pueblo Sarayaku, es la dadora.

<sup>181</sup> Gina, Chávez, Rommel, Lara y Maríam Moreno. *SARAYAKU: El pueblo del cenit. Identidad y construcción étnica: informe antropológico-*

mujer Sarayaku desde y con el territorio, de esta manera el respeto hacia la mina traspasa nuestra comprensión, pues entenderlo exige situarnos en el lugar de enunciación de la mujer, reconociendo que la riqueza del pueblo se erige sobre la fuerza que resguarda la tierra en Sarayaku y en su respeto hacia ella; recoger el *manka allpa* sin permiso, desencadenaría perderlo en un futuro no muy lejano y con él la habilidad para tejerlo.

“Casa adentro” las mujeres tejen en dos tiempos el *manka allpa*: el primero tiene lugar en la cotidianidad del *huasi*, se tejen las *mukawas* para servir y brindar la chicha en la casa, también las tinajas para guardarla, conservarla y fermentarla; el segundo sucede en los días previos a la fiesta de la *Uyantza*, se celebra cada dos años en agradecimiento a la *pacha mama* por todo lo que le ha provisto al pueblo, su preparación reúne en pleno a las mujeres Sarayaku para preparar la chicha de yuca y tejer las vasijas en las que se conservará y brindará a los visitantes.

Sentadas en asientos muy bajos de madera, elaborados por los hombres, las mujeres se reúnen para moldear con sus manos las figuras cerámicas; es un instante pleno de creación en el que el ser creativo de cada *mujer* da, atribuye vida<sup>182</sup> al barro. Casa-adentro, el tejido y la grafía trazada en la cerámica, se fundan como un acto creativo lleno de sentido dentro de la cosmovisión del pueblo Sarayaku, la elaboración de una hermosa *mukawa* lleva inmersa la intención de honrar al hombre y se hace manifiesta en el momento en el que la *mujer* lo invita a beber en ella la chicha de la yuca; las líneas dibujadas sobre el cuerpo de la vasija o figura de barro, están íntimamente ligadas a la naturaleza, son extraídas del cuerpo de una serpiente como la boa, del capazón de una tortuga o siguen

---

*jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*, Quito, FLACSO, Sede Ecuador CDES, 2005, p. 52.

<sup>182</sup> Entendemos la expresión ‘dar vida al barro’ como un acto cargado de significados dentro de la cosmovisión Sarayaku crea la figura desde y en conexión con el territorio.

los rasgos de la piel del jaguar. Estos grafismos dan cuenta de la sabiduría de la *mujer*, de su conocimiento en torno a la cultura de su pueblo y, de su habilidad para crear piezas bellas.

En este sentido entendemos el término grafismos desde el campo creativo del dibujo, como los trazos delineados, punteados y/o coloreados sobre el cuerpo de las cerámicas, aquellas grafías dibujadas desde la habilidad de las manos femeninas, marcadas con absoluta precisión, realizadas en un tiempo distinto, cargadas de creatividad en diálogo con el territorio.

Todas estas acciones cotidianas, están cargadas de significados que, reafirman su existencia como *mujer Sarayaku*. No obstante, existe una negación de la capacidad que ella tiene dado que su labor cotidiana no alcanza a ser comprendida por la visión del mundo occidental, siendo reducida a un conjunto de acciones operadas mecánicamente, despojadas de pensamiento y espiritualidad, actos que, de acuerdo con Silvia Rivera, constituyen “un conjunto de creaciones materiales y simbólicas que a la par que representan a la sociedad y a la naturaleza, las crean y recrean en su mutua e íntima relación”.<sup>183</sup>

En esta perspectiva es importante visibilizar cómo las acciones de las mujeres también construyen “sentidos de vida”<sup>184</sup> “casa afuera” resignificando sus saber(es)-hacer(es). Como sucedió en 2016, ante la toma por parte de la policía nacional de la sede de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniae) – brazo de la Conaie en la Amazonía –, en Unión Base ciudad de Puyo. En este lugar, mujeres de distintas nacionalidades iniciaron el tejido de un gran número de mukawas (vasijas de bajo), las moldearon, bruñeron y quemaron. Tras diversos procesos de división intra-orgatizativa sucedidos en la Amazonía debido especialmente a los conflictos anti-

---

<sup>183</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Pueblos en camino*, (En línea: <http://pueblosencamino.org/?p=1527>).

<sup>184</sup> Albán, Op. cit. p. 3.

extracción petrolera, la intervención policial ha ejecutado la orden de abrir paso para el presidente de la Confeniae reconocido oficialmente (Felipe Tsenkush), acción que ignoraba la elección del presidente Marlon Vargas por las bases de las nacionalidades amazónicas. Con su reacción silenciosa, las mujeres adoptaron una forma de ocupación distinta del lugar, desde la re-acción-creación comunitaria y a la vez una forma de resistencia que muestra la conexión entre las prácticas cotidianas (de la cerámica, por ejemplo) y la propia defensa del territorio.

## V. Conclusión

Este recorrido por las formas de vida *otras* ligadas a la tradición y cosmovisión propias de las mujeres Waorani y Sarayaku, ha permitido un acercamiento a la construcción de saberes femeninos que en la cotidianidad se traducen en acciones de reafirmación de su existencia, acciones que en cada nacionalidad se presentan de manera distinta, pero ambas convergen en la fuerza que ha tenido la mujer para fortalecerse desde su(s) saber(es)-hacer(es).

La transmisión de los saberes que lideran casa adentro las mujeres Waorani, se configura como un camino de lucha permanente ante la presencia petrolera en el territorio que, con su propuesta civilizatoria, impulsó la economía a partir de los proyectos extractivistas. Sin embargo, ante esta situación la respuesta de las mujeres fue la de accionar sus conocimientos y su conexión con el territorio, organizándose como AMWAE para dar continuidad - y estratégicamente potencializar -la transmisión de su saber en torno a los tejidos con la fibra de chambira y el manteniendo de los cultivos - particularmente del cacao, para comercializar el *Chocolate Wao*. Es visible, en la actualidad, cómo su accionar se resiste y, dinámicamente, serpentea a la forma occidental que han insertado en su territorio.

El conocimiento de las mujeres Waorani tiene como reto su propia conservación, entrando en un espacio de

negociación con los ritmos de vida occidentalizados, una negociación que consiste en el manejo de los elementos que, aunque ajenos a su cultura, permiten impulsar saberes y tradiciones casa afuera como es el tránsito comercial que se da con las artesanías elaboradas con la fibra de chambira. Insertarse en la dinámica mercantil no se traduce, *a priori*, en una negación de su saber. Como organización de mujeres, las Waorani aportan a una ruta distinta para preservar y fortalecer un saber mantenido en/ con el territorio.

A su modo, las mujeres Sarayaku resguardan sus saberes mediante la transmisión que en la cotidianidad “casa adentro” transmiten a sus hijas e hijos. Resaltamos cómo cada acción femenina está ligada igualmente conectada al territorio; el tejido de la cerámica, el cultivo de la chakra, la preparación de la chicha, el cuidado de la familia son conocimientos accionados, desde los que la mujer Sarayaku cultiva su cultura y protege su lengua. Así entendemos que, desde su ser, su pensar y su hacer, el conocimiento de las Sarayaku crea formas de resistencia para la protección de su territorio y para defenderlo ante la presencia de proyectos extractivistas como el que emprendió la CGC y, en los últimos años, el gobierno del expresidente Rafael Correa.

Aproximando ambas nacionalidades, tanto la experiencia de las Waorani, como la de las Sarayaku, hacen visible las formas de pensamiento femenino indígena que se configuran en territorios permeados por la dinámica occidental o amenazados por su inmersión y que por ello interpretamos como acciones con un sentido político propio de resistir y “re-existir” ante la dinámica patriarcal que se impone y trata de cerrar el espacio al quehacer femenino.

Nos acercamos a conocimientos distintos que dan vida a ‘territorios epistémicos otros’ que difieren del saber intelectualizado, lineal, jerarquizado, al contrario, surgen y recrean desde el accionar y la experiencia compartida. Escogimos procesos femeninos cargados de creatividad, como formas de ‘expresión e impresión’ de su pensamiento escrito desde grafías ‘otras’, concebido en diálogo con el territorio, en tanto que en sus cosmovisiones este se

encuentra despojado de la mirada cosificadora y es reconocido como un sujeto creador, dador de sabiduría y de recursos.

Visibilizamos la experiencia de las mujeres, Waorani y Sarayaku, “casa afuera” como un agenciamiento desde sus propias sabidurías, que les brindan la posibilidad de empoderarse como líderes y portavoces de sus comunidades ante otras organizaciones y ante el propio Estado. Comprendemos, además, que existen unas concepciones de vida desde las que cada nacionalidad crea un conjunto de significados. En el caso de las mujeres Waorani es una lucha permanente por rescatar o mismo reconstruir sus propios significados, re-existiendo a la sumisión al mundo petrolero. Las mujeres Sarayaku protegen su cosmovisión en la transferencia cultural que mantienen en la cotidianidad, pero no por ello están inmunes a la dinámica occidental con la que entran en diálogo, incluso en medio a la negociación con ONGS que llegan a apoyar los autonombrados “hijos del Jaguar”.

Finalmente pusimos en diálogo dos categorías “casa adentro” y “casa afuera” analizadas en torno al territorio, biodiversidad y cultura. Este es entendido también como el cuerpo de la mujer que es dador de vida y portador de conocimientos, que configura una episteme-acción de resistencias y re-existencias, que es el creador de grafías sentidas, pensadas, comunicadas y accionadas en el sentido de interculturalizar y plurinacionalizar estructuras e instituciones de un Estado constitucionalmente plurinacional e intercultural.