

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Antropología

“Educar al salvaje”: Etnografía de la Unidad Educativa del Milenio Toño en la comunidad
Waorani Toñampare de Pastaza.

(2019-2021)

Sara Lucía Nieto Vivero

Asesora: Alicia Torres

Lectores: Dayuma Albán y Michael Uzkendoski

Quito, abril de 2024

Dedicatoria

A un mundo en reconstrucción, con los poderes sabios de la resistencia, la lucha y la esperanza.

A la Nacionalidad Waorani de Pastaza.

A la selva, mi casa.

Epígrafe

Antes nos defendíamos a punta de lanza, hoy nos defendemos a punta de esfero y papel con la educación.

Gilberto Nenquimo - presidente de la Nacionalidad Waorani del Ecuador

Índice de contenidos

Resumen	9
Agradecimiento	10
Introducción.....	11
Capítulo 1. Marco Teórico	16
1.1. El estado en los márgenes	17
1.2. Doble existencia	21
1.3. Rituales políticos como estrategia del estado en los márgenes.....	22
1.4. Delegación del poder	27
1.5. El protectorado en el caso Waorani.....	28
1.6. Materialidad del estado.....	29
1.7. Las Unidades del Milenio en el caso Waorani.....	30
1.8. Construcción de subjetividades y representaciones.....	31
1.10. La nación en cuerpo de mujer	35
1.11. La nación ligada al estado.....	37
1.12. Guerra y muerte de misioneros evangélicos: El mal salvaje en el caso Waorani	39
1.13. La Unidad del Milenio y la idea de desarrollo	43
1.14. A modo de cierre:	46
Capítulo 2. Contexto.....	48
2.1. Antes del contacto: Hijos del Jaguar	48
2.2. El mito de la creación	50
2.3. Los Waorani nacieron del maíz:	50
2.4. Jaguares y estrellas.....	51
2.5. Primera ola misionera 1633 – 1767	51
2.6.1. 1930: Fiebre del caucho.....	52

2.7. El Oriente es un mito: 1939 -1955	55
2.8. Dayuma y la guerra interna.....	56
2.9. Operación Auca: 1955 -1956.....	57
2.10. Procesos de evangelización: 1958 – 1975	59
2.11. Primer Boom petrolero: 1975 – 1987.....	61
2.12. Materialización del estado: 10 años de Sumak Kawsay: 2007-201	62
2.13. Último período: Lenin Moreno, un desgobierno para todos2018 – 2019	68
2.14. Victoria waorani: Bloque 22	68
2.15. Decreto 751.....	70
2.16. El gobierno del encuentro	71
Capítulo 3. Etnografía de la Unidad Educativa Toño	72
3.1. Entre el aula y la selva.....	72
3.2. Etnografía.....	72
3.3. Escena de llegada	73
3.4. Etnografía de un espacio cuadrado: Unidad Educativa Toño	78
3.6. Los límites trazados: la frontera	79
3.7. La entrada al cuadrado: Puerta	81
3.8. Toña, el primer maestro waorani.....	83
3.9. Adentro.....	86
3.10. Pequeños jardines del Edén	90
3.11. El zapato, la silla y la observación.....	92
3.12. Educación cuadrada: Cuerpos disciplinados, silencios lineales.....	94
3.13. Dentro de las aulas: metodologías postergadas.....	96
3.14. Fotografía como herramienta de investigación.....	97
3.15. Teatro del oprimido, expresar con el cuerpo	98
3.16. Espacio banal, espacio abstracto	100
3.17. Percepciones e imaginarios alrededor de la Unidad Educativa Toño	102

3.18. Relación con la selva.....	105
3.19. Relación con la cultura waorani.....	106
3.20. Idioma vivo.....	107
3.21. Tener padres o ancestros waorani.....	107
3.22. Otras respuestas.....	108
3.23. Un año después.....	111
Conclusiones.....	113
Referencias	118

Lista de ilustraciones

Fotos

Foto 1.1. Noticia publicada en el diario El Comercio, 1956.....	42
Foto 1.2. Portada diario El Universo, 1956.....	42
Foto 3.1. Cercamiento de la unidad educativa Toño.....	79
Foto 3.2. Entrada de la Unidad Educativa Toño	81
Foto 3.3. Reloj de Sol dentro de la UEMT	86
Foto 3.4. Formas de UEM Toño	88
Foto 3.5. Formas de la UEM Toño.....	88
Foto 3.6. Formas de la UEM Toño.....	89
Foto 3.7. Formas de la UEM Toño.....	89
Foto 3.8. Espacios verdes de la UEM Toño	90
Foto 3.9. Hojas	92
Foto 3.10. Aula de UEM Toño.....	94
Foto 3.11. Ventana y libro de la UEM Toño.....	95
Foto 3.12. Áreas recreativas.....	97
Foto 3.13. Estudiantes de la UEM Toño	99

Tablas

Tabla 1.1 Comparación en referencia a los waorani y misioneros	43
--	----

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Sara Lucía Nieto Vivero, autor-a de la tesis titulada “Educar al salvaje”: Etnografía de la Unidad Educativa del Milenio Toñe en la comunidad Waorani Toñampare de Pastaza, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador. Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, abril de 2024.



Sara Lucía Nieto Vivero

Resumen

La siguiente investigación toma como centro la Unidad Educativa del Milenio Toño, en la Comunidad Waorani de Toñampare, en la provincia de Pastaza, cantón Arajuno. Este texto pretende dialogar desde dos grandes categorías analíticas para entender la significación de este hito arquitectónico en esta latitud; el estado y la representación.

Procura hacer un rastreo de las estrategias del estado en los márgenes desde su doble existencia, descentralización y materialidad encarnada en la Unidad del Milenio. Este rastreo tiene como objetivo comprender el significado de esta de la Unidad en el imaginario de la comunidad de Toñampare en particular y de la nacionalidad Waorani de Pastaza en general desde la representación.

Agradecimiento

Agradezco a todos quienes han colaborado en este texto, ya sea por sus revisiones, o guías teóricas, pero sobre todo a quienes me han dado ánimo y fuerza para continuar con él, pese ala época compleja en el que fue creado.

Gracias a CONCONAWEP por permitirme acompañar varios de sus procesos de cerca y conocer no solo los proyectos y las ideas sino también los sueños y las risas. Agradezco de forma espacial a Nemo Nenquimo y Patricia Peñaherrera, gracias por darme la oportunidad demirar la selva y la vida de otras formas.

Introducción

Educar al salvaje es el título que he planteado para este trabajo de investigación que es un tejido entre teoría y etnografía. Este texto rastrea las estrategias del estado descentrado y sus dispositivos como la escuela en la Comunidad Waorani de Toñampare en Pastaza que cumple un rol civilizatorio y se vuelve símbolo por medio del biopoder. Quiere entonces visibilizar desde las micro acciones como se permean las subjetividades y representaciones de civilización y desarrollo en la nacionalidad Waorani a través de la Unidad Educativa del Milenio Toñe.

“Cada escuela del milenio es una esperanza” dijo el presidente Rafael Correa en su enlace 466, a propósito de la apertura de una Unidad del Milenio en la Amazonía, recordó que pese a que esta es una región petrolera ha sido considerada históricamente la más pobre del país (Ciudadano 2016).

“En el viejo país, solo alcanzaban educación de excelencia para quienes podían pagarla, con la utilización responsable de los recursos naturales no renovables podremos derrotar a la pobreza” (Correa 2014).

Las Unidades del Milenio hacen parte de una política de compensación a comunidades indígenas en fase de exploración o explotación de recursos naturales no renovables, consideradas como zonas estratégicas por el Estado. Así lo dicta la Ley de Hidrocarburos de julio del 2010; el 12% de utilidades y excedentes de la actividad petrolera se destina a los afectados por estas actividades (Vallejo, Duhalde y Valdiviezo 2017, 37) y “se invertiría a través de Ecuador Estratégico en programas de desarrollo local “para inversión en las comunidades cercanas a los proyectos estratégicos con el fin de construir el Buen Vivir en comunidades que fueron históricamente olvidadas en las provincias amazónicas. Se trataría así, de “recursos que construyen felicidad”, como se despliega en la retórica de Ecuador Estratégico” (Vallejo, Duhalde y Valdiviezo 2017, 284).

En este marco, la felicidad de la Amazonía está sujeta a un bien mayor, es decir, a la razón del estado (Foucault 2016) que implica el sacrificio de unos, en este caso, de la Amazonía, por el desarrollo de todos. “El derecho colectivo de los pueblos indígenas ha quedado subordinados al interés nacional o “a la razón de Estado” (Gómez 2011, 129-150). Sin embargo, se compensa de alguna forma este sacrificio con un porcentaje extra de beneficios que llegan a

las comunidades históricamente vulneradas por la explotación petrolera, esos beneficios se encarnan en Ciudades del Milenio o Unidades Educativas del Milenio.

La educación aparece entonces con dos principios fundamentales, el primero es que no aparece como derecho universal, sino como compensación o, a fin de cuentas, una transacción por petróleo, un beneficio que viene gracias a la extracción petrolera lo cual “perpetúa el ejercicio de la “colonialidad de la naturaleza” concebida como espacio subalterno, factible de ser explotado, modificado y devastado según las reglas de los regímenes de acumulación vigentes” (Alimonda 2011).

Las Unidades del Milenio por otro lado, representan esperanza y felicidad en cuanto se hilan con la idea de desarrollo, idea que construye subjetividades que dialogan con el sistema de poder y regulan su práctica (Escobar 2007, 30) cotidiana, diaria, su práctica de vida y la que recae en sus cuerpos.

Los discursos del desarrollo configuran dispositivos. Y, en este sentido, la modernidad en la Amazonía ecuatoriana pone en marcha el dispositivo pedagógico, configurando a la institución moderna por excelencia: la escuela. Esta institución será el escenario donde los sujetos devienen en modernos. Este proceso, dentro de la historia de la Amazonía ecuatoriana constituye el dispositivo que reproduce las lógicas capitalistas en los procesos de formación y disciplinamiento que desean incorporar a los indígenas a los programas de desarrollo nacional (Flores 2017, 59).

Los dos puntos mencionados con anterioridad formulan el problema en el que quiero centrarme. La Escuela, en este caso, la Unidad del Milenio Toño está construida desde una lógica de compensación y de desarrollo, lo que muestro en este texto es que esas ideas se despliegan como símbolos y tienen consecuencias en la vida de las personas, atraviesa sus subjetividades e imaginarios, y ha tenido un impacto en las dinámicas diarias, en el entendimiento de la selva y su relación cotidiana. Conviene entonces comprender tanto las estrategias del estado para la producción de subjetividades como los regímenes del discurso y las representaciones, entendiéndolos como lugares de encuentro donde las identidades son construidas y donde la violencia se origina y es simbolizada (Vallejo, Valdivieso, y otros 2016, 4), es decir, las maneras en las que el estado repercute en la vida diaria de las personas, en sus identidades, subjetividades, en su dinámica diaria, en sus cuerpos, y vidas que también viven la violencia de formas diversas, en este caso desde un dispositivo pedagógico que reproduce la violencia de forma sistemática.

Quiero hablar de esta obra en particular debido a que la Unidad Educativa del Milenio “Toñe”, se considera el primer megaproyecto estatal destinado a la población Waorani, se ubica en la provincia de Pastaza, cantón Arajuno, en la Comunidad Waorani de Toñamapare; denominada la Capital Waorani por el número significativo de personas de la nacionalidad que habitan en ella.

Esta comunidad Waorani está atravesada por hitos históricos o incluso acontecimientos en términos de Arendt (1993) y Badiou (1999)¹ que han marcado a la nacionalidad Waorani. Estos son:

La intervención del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la década de 1950, una institución evangélica que administra el territorio y a la nacionalidad debido a la delegación del estado ecuatoriano de estas funciones. El ILV planteó los primeros procesos de alfabetización y evangelización de la nacionalidad por medio de la reserva indígena conocida como el protectorado en 1968.

En las playas de esta comunidad, mueren misioneros evangélicos lanceados por waorani en 1956, evento que tiene repercusiones en la prensa internacional.

En esta comunidad vivía la mujer más importante en la historia Waorani; Dayuma, la primera mujer contactada, en 1958 (Lara, 2007,45). Procesos que detallaré en el capítulo 2 de este texto.

La escuela como dispositivo de poder se aplica tanto en el estado por delegación en términos de Krupa, desde el ingreso de misioneros del ILV y la construcción del protectorado entre 1960 a 1970, como en la materialización del estado, por medio de la Unidad Educativa del Milenio Toñe desde 2006 a 2015. Se puede analizar en esta relación la herencia de las lógicas religiosas en la constitución del estado moderno y sus rituales políticos. Existen nexos entre el protectorado del ILV y la UEM de la revolución ciudadana. Uno de los nexos es que ambos han incidido en las modificaciones de lógicas de parentesco, guerra, alimentación, conexión

¹ el acontecimiento se puede ver como una manera de distinguir lo ordinario de lo extraordinario, una novedad, me parece interesante la connotación de ruptura, la irrupción de prácticas o reglas locales que Arendt (1993) y Badiou (1999) posicionan como un proceso extendido, que puede llegar a ser una ruptura dependiendo de los sucesos futuros, es decir, un evento se vuelve acontecimiento solamente si se desarrolla y esa desviación pretende generar un mundo nuevo.

con la selva, alteraciones de las dinámicas diarias, que ya se avizoraban en el tiempo de las escuelas unidocentes en aldeas en 1996 (Rival 1996,65).

La siguiente investigación toma como centro la Unidad Educativa del Milenio Toño, en la Comunidad Waorani de Toñampare, en la provincia de Pastaza, cantón Arajuno. Este texto pretende dialogar desde dos grandes categorías analíticas para entender la significación de este hito arquitectónico en esta latitud: el Estado y la representación.

Procura hacer un rastreo de las estrategias del estado en los márgenes desde su doble existencia, descentralización y materialidad encarnada en la Unidad del Milenio. Este rastreo tiene como objetivo comprender el significado de la Unidad en el imaginario de la comunidad de Toñampare en particular y de la nacionalidad Waorani de Pastaza en general desde la representación, es decir, realizar una descripción “densa”, en el sentido de descubrir su significación en el conjunto de artefactos culturales en un contexto determinado, teniendo en cuenta la perspectiva de sus usuarios y agentes.

Esta investigación busca indagar sobre la significación de la Unidad del Milenio Toño, en la comunidad Waorani de Toñampare de Pastaza, tomando en cuenta los mecanismos del estado, la representación, todo ello, manifestado en la vida cotidiana y los cuerpos de quienes habitan la comunidad. Me interesa investigar cómo se ha construido la representación en doble vía, por un lado, desde el estado hacia la Nacionalidad Waorani en general y a la comunidad en particular, mediada por la Unidad del Milenio y por otro, la representación que realizan los propios habitantes de esta. La postulo como símbolo, con agencia y eficiencia, pero también como espacio de nuevas ritualidades y disputas políticas.

Pregunta de investigación

Se centra en la pregunta ¿Qué representa la Unidad Educativa del Milenio Toño, para la comunidad Waorani de Toñampare en particular y la Nacionalidad Waorani de Pastaza en general, desde las estrategias desplegadas por el estado?

Desde el 2019 el Consejo Waorani de Pastaza (CONCONAWEP) lleva a cabo una investigación diagnóstica sobre la educación en las comunidades de esta provincia. Uno de los hallazgos principales es la relación entre la aparición de varios fenómenos sociales como el suicidio, el consumo de alcohol y otras drogas, la delincuencia, el uso inadecuado de tecnología, etc., con la construcción de la Unidad del Milenio Toño, en Toñampare.

Me interesa entender su connotación simbólica, tanto como resultado del despliegue de las estrategias del estado como desde su agencia para construir la idea de desarrollo en la Amazonía.

La construcción de esta institución no tiene significado en sí mismo, sino el significado que le podemos dotar hoy. Es un ejercicio de interrogar al pasado y permitir que este también nos interroge, esta relación dialógica permite traer al presente a los implicados sus motivos, sus estrategias, sus pensamientos, pero desde los motivos, estrategias y pensamientos de los que están hoy. Es una relación de complementariedad que implica un doble juego entre el pasado y el presente, una interrogación mutua.

Repensar este episodio desde el presente también nos dará herramientas para entender las disputas políticas de la Nacionalidad Waorani de Pastaza, en tensión permanente. Esta investigación pretende comprender las estrategias del estado y visibilizar a los pueblos y nacionalidades indígenas amazónicos inmersos en los procesos de la globalización y capitalismo, pero no como víctimas pasivas de un sistema despiadado, sino como agentes que deciden, sobreviven y usan estrategias para impactar y por qué no, quizá resistir.

Objetivos

El objetivo de la investigación es determinar la significación de la Unidad del Milenio Toñe, para la comunidad Waorani Toñampare en particular y la Nacionalidad Waorani de Pastaza en general, tomando en cuenta las estrategias desplegadas por el estado en los márgenes y su representación

En este texto identifiqué las estrategias que ha desplegado el estado en la comunidad Waorani de Toñampare, con relación a la Unidad del Milenio, además de las narrativas y representaciones alrededorésta.

Estructura

El primer capítulo es un entramado teórico que nos permita abordar las categorías analíticas principales de esta investigación proponiendo un debate sobre las estrategias del estado y la representación.

En el capítulo dos, sitúo al lector en el contexto tanto histórico como geográfico. Pretende entender a la historia como campo de disputa desde las diversas voces, tiempos y espacios. No como línea recta que va de un punto hacia otro dictando la veracidad como puente entre saber y poder, sino elaborada de múltiples nodos y dimensiones “el tiempo no aparece como lineal

sino mucho más en su carácter cíclico, dentro del pasado en su conjunto” (Cabodevilla 1999, 95). En este capítulo analizamos la historia de la nacionalidad Waorani de Pastaza a través de sus acontecimientos e hitos clave, varios han desembocado en lo que es Toñampareen la actualidad, por tanto, una revisión histórica resulta de suma importancia para la comprensión del tema que nos ocupa.

El tercer capítulo: Etnografías del aula y la selva, es una etnografía de la Unidad Educativa del Milenio Toñe, esto nos permite un acercamiento a un campo de tensión entre el aula y la selva, una disputa cotidiana entre lógicas, preocupaciones y dolores, pero también entre propuestas y esperanzas. Además del método etnográfico, usé varias técnicas como la foto y video elicitación, el teatro del oprimido y las entrevistas a profundidad.

Por último, una sección donde agrupé las discusiones en forma de conclusiones para hilar la etnografía con la teoría y el contexto.

Apuntes metodológicos

La antropología usa como metodología principal a la etnografía que es un “estudio de y un aprendizaje sobre, cuyos productos duraderos son informes basados en recuerdos que sirven para un propósito” (Ingold 2015).

La metodología de la investigación hace referencia al conjunto de procedimientos que posibilitan la confrontación entre un corpus teórico y un corpus empírico (Achilli 1994).

La investigación es principalmente desde el método etnográfico, prima lo cualitativo pues supone: “la inmersión en la vida cotidiana, de la situación seleccionada para el estudio, la valoración y el intento por descubrir la perspectiva de los participantes sobre sus propios mundos y la consideración de la investigación como un proceso interactivo entre el investigador y esos participantes, como descriptiva y analítica y privilegia las palabras de las personas y su comportamiento observable como datos primarios” (Vasilachis 2006, 16).

Complementaré el método etnográfico con metodologías audiovisuales como la foto y video elicitación, la fotografía como herramienta de investigación, el teatro del oprimido, cine foro, por otro lado, técnicas de entrevistas a profundidad, observación participante y relatos de vida.

Capítulo 1. Marco Teórico

En relación con la pregunta de investigación ¿Qué representa la Unidad Educativa del Milenio Toño? Se analiza esta representación en dos direcciones: ¿Qué representa esta institución para el estado? ¿Qué representa para la comunidad Waorani de Toñampare en particular y para las comunidades Waorani del Río Curaray en general?

Analizo en este capítulo algunas categorías teóricas que permitirán responder a estas interrogantes posteriormente complementadas y enlazadas con el trabajo etnográfico.

Este constructo teórico pretende comprender tanto las estrategias del estado para la producción de subjetividades como los regímenes del discurso y las representaciones.

1.1. El estado en los márgenes

Para Clastres, las sociedades “primitivas” poseen especificidades en sus formas de gobierno. Se caracterizan por ser sociedades sin estado, desde el entendimiento del gobernante no con poder jerárquico sino como mediador entre la comunidad y los actores externos en base a las decisiones consensuadas de quienes representa (Clastres 1981). Pese a que este enunciado pueda ser una realidad en ciertas latitudes, es imposible negar la interconexión entre las lógicas globales, nacionales y locales, propias del escenario contemporáneo.

Nos enfrentamos a la clara imposibilidad de entender al Estado como un todo centrado, homogéneo e inmóvil, que se presenta en ciertos lugares y en otros no. Para enfrentar los retos que la globalización y la escena moderna nos plantea es importante comprenderlo como un espectro descentrado, que se despliega hacia los márgenes o periferias, buscando estrategias de reinvenición y legitimación permanentes.

En el caso de la nacionalidad Waorani muchos son los encuentros con este estado descentrado. Las mujeres Wao que pese a no saber el idioma oficial de su país y trabajar en la chakra, sólo pueden vender sus productos en el lugar que considera legal el municipio, o pueden vender sus artesanías solo a través de la regulación e intermediación de una asociación legalmente reconocida. Las comunidades del Curaray circunscritas al Cantón Arajuno y a la provincia de Pastaza que aparecen unas y otras no en el PDOT de esos lugares. La carretera en construcción que irrumpe la cotidianeidad en Obepare, como la de Ocongate en Perú (Harvey 2005,14), o la mirada discriminatoria del burócrata cuando un indígena debe entrar a la institución pública a realizar un trámite (Harvey 2005, 15). “Más allá de su banalidad, en estos millones de encuentros entre los individuos o grupos y los gobiernos, descubrimos la

profundidad de la presencia gubernamental en nuestras vidas, sin que importen los regímenes y las particularidades de la formación social” (Trouillot 2001, 1).

Esta imbricación convierte al estudio del estado en un escenario complejo. Implica un desafío para la antropología, acompañado con la necesidad de cambios conceptuales, teóricos y metodológicos. ¿Cómo se presenta el estado moderno en estos márgenes o periferias?

Para responder a ello se entenderá al estado desde la descentralización, es decir, proponiendo sus lógicas de encuentro con los márgenes como un espacio en disputa, en permanente tensión y negociación. Abordaremos la manera en la que el estado se presenta y sus diversas estrategias en este contexto específico.

Finalizaré este texto con algunas conclusiones que procuran abrir el debate, sobre todo, alrededor de los procesos en los que las “nudas vidas”, es decir, quienes encarnan lo prescindible, lo asesinalable, lo no sacrificable, lo ilegítimo e ilegible (Agamben 1998) responden al despliegue de poder y las estrategias del estado, con sus propias estrategias.

Para Abrams el estado descentrado se lo puede estudiar desde sus efectos, desde las formas en las que se encarna en la cotidianidad y la vida diaria de la gente, como ingresa a su subjetividad y convierte lo ilegítimo en legítimo, lo abstracto en palpable, lo invisible en visible, hasta su concreción como símbolo. Es decir, entendiéndolo como un sistema-estado y como una idea-estado (Abrams 2015).

Hay un sistema-estado: un nexo palpable de la práctica y la estructura institucional centrada en el gobierno y más o menos extensa, unificada y dominante en una sociedad determinada. Y sus fuentes, estructura y variaciones pueden ser examinadas de una manera empírica bastante sencilla. Hay, también, una idea-estado, proyectada, difundida y adoptada con mayor o menor celo como creencia en diferentes sociedades en diferentes momentos. Y sus modos, efectos y variaciones también son susceptibles a la investigación (Abrams 2015, 57).

La presencia del estado en los márgenes o periferias no es uniforme, no consiste como muchos creen, en la réplica exacta de la lógica o estructura del centro. El estado se presenta con múltiples tensiones y fragmentaciones, crisis, retos y diversificaciones, que lo obligan a encontrar estrategias continuas de reinvención y legitimación en estos lugares. Estas estrategias complejas van desde dinámicas de violencia, hasta la negociación y el consenso (Krupa y Nugent 2015).

La explicación anterior nos hace pensar en el estado como algo oblicuo y heterogéneo, que se despliega y se transforma dependiendo el contexto, va adquiriendo características particulares. Su voz irrumpe radical y autoritaria en ciertas latitudes y sobre ciertos temas y guarda silencio sobre otros. Pero también nos cuestiona en cuanto a la línea cada vez más fina entre sociedad civil y estado, nos permite pensar en la ciudadanía como un campo político y cultural legitimador, que se reestructura continuamente junto al estado (Krupa y Nugent 2015).

El enfoque desde el margen es de relevancia para comprender el estado y sus dinámicas, pero sobre todo para visibilizar su complejidad en cuando no entiende a los márgenes como error sino como necesidad para su funcionamiento. “Una antropología de los márgenes ofrece una perspectiva única para comprender al estado, no porque capture prácticas exóticas, sino porque sugiere que dichos márgenes son supuestos necesarios del estado, de la misma forma que la excepción es a la regla” (Das y Poole 2008, 20).

El abordaje del estado desde el biopoder está centrado en las maneras y estrategias en las que el estado se ejecuta y se reestructura permanentemente en su acción performativa y multifocal.

Es aquí donde encontramos la primera respuesta a la pregunta central de este texto. El biopoder en términos de Foucault y Agamben, nos permiten dilucidar como el estado deja huella en la memoria de cuerpos disciplinados de los sujetos y tiene potestad sobre su vida o muerte (Foucault 1997, 168), de su vida incluso simbólica, de su entrada a la esfera pública de la civilización y la ciudadanía.

Desde Agamben vamos a abordar la conceptualización de “margen” como el lugar en el que existe la nuda vida, es decir, quienes son la consolidación de la división entre vida biológica y vida política. “Margen” como aquel espacio conferido para quienes, dotados de cuerpo biológico, no poseen derecho de ejercicio político, están excluidos de existir como sujetos políticos (Agamben 1998) o no son reconocidos como civilizados en su plenitud.

En este marco, se imbrican las conceptualizaciones realizadas por Das y Poole, que realizan algunos constructos conceptuales alrededor de la idea de margen.

En primera instancia, el margen como periferia. Periferia que no sólo abarca localidad geográfica sino una dimensión social, económica y política. Quienes habitan esta periferia no entienden la ley, ni forman parte del centro de interés de esta (Das y Poole 2008).

Por otro lado, el margen como espacio ilegible. La forma acostumbrada de comprensión del estado occidental es por medio de las prácticas que pueden escribirse y leerse, cuando estas prácticas no son expresadas de esta manera, de alguna forma se genera una crisis que transcribe al margen como un espacio inentendible e indescifrable (Das y Poole 2008).

Estas conceptualizaciones nos permiten captar también las formas en las que el estado se presenta, como establecimos con anterioridad, siempre con una estrategia diferente. Al abordar el margen como periferia desentendida de la ley, el estado adquiere un rol civilizatorio. Alcanza la “noble labor” de convertir a los “marginados” en ciudadanos.

Por otro lado, al entenderlo como ilegible, el estado funciona mediante prácticas no explicitadas. Esto aborda de alguna manera una institucionalidad formal y otra informal. La formal es la que justifica y da soporte a la informal que son las que mueven las lógicas del estado. Un ejemplo de ello es la corrupción (Grupta 2012). Si bien, hay un constructo legal que prohíbe la corrupción desde el estado, por otro lado, la necesita para su funcionamiento. Envuelve una dinámica de criminalizar para permitir.

Otra forma de comprender el estado en los márgenes es el estado de los afectos. Me refiero a la comprensión de la política como movilizador de emociones y sentimientos. Preguntarnos; “¿Por qué tanta gente tiene tantas expectativas del Estado? ¿Por qué los diversos grupos, dentro y fuera del gobierno, han invertido tanta emoción en la capacidad de los estados para resolver el dilema más básico -más de sus vidas- para llevar a cabo tareas que sólo pueden ser consideradas como milagrosas? Las interminables evaluaciones del estado que tienen lugar en la vida cotidiana” (Krupa y Nugent 2015, 3). Nos plantea el proceso de subjetivación, de construcción de imaginarios del estado desde la sociedad civil. Este proceso no es una casualidad, sino implica una estrategia desde el ritual performativo o las liturgias de poder (Abélès 1997), como actos emocionalmente impactantes, que consiguen un efecto catéxico (Torre 2007).

Para entender el enunciado de estado como constructor de afectos podemos abordar los conceptos de agregación y proyección. La agregación consiste en conexiones afectivas por medio de acciones, rituales, símbolos, rutina, esto da paso a la proyección, es decir, la construcción de imaginarios del estado como agente de poder, moral u organización (Krupa y Nugent 2015). Es un proceso casi mágico en la psiquis de las personas. Alejándonos completamente de la idea de rational choice de Anthony Downs, que conlleva un análisis racional de las posibilidades y conveniencias de las opciones políticas (Paemio 2005).

El estado provoca reacciones afectivas, es inferido desde los sentimientos y las emociones, sean positivas o negativas, es mirado con desilusión, ilusión, esperanza o frustración.

Posiblemente se debe a que se lo considera un cuerpo extraño, pero se imbrica en la vida cotidiana, sus acciones se quedan grabadas en los cuerpos y en las existencias de los sujetos.

1.2. Doble existencia

Otro camino para entender al estado descentrado es desde la doble existencia de este. Supone un juego permanente entre delegación e intervención. Para explicar esta ambigua y oblicua presencia, encuentro ejemplificante el arribo de Fujimori a Ocongate en Perú. El presidente de Perú llega a este pueblo que entraría en la categoría de “margen”.

In 1997 Ocongate was visited by Fujimori, then president of the Republic. His visit was unannounced and totally unexpected. The mayor had not even been in town. Many of the villagers were up on the sports field beside the school, waiting for groups of dancers to return from a pilgrimage to an important local shrine. This religious festival had grown enormously since the 1980s. I was told that local religious sponsors now compete openly in the feast that they offer the returning pilgrims. Fujimori was in luck, for it would only be at such times that such an array of local specialities would be available. The ritual sponsors were persuaded to give over portions of food to the president and his entourage. Once fed, and apparently in fine spirits, Fujimori then set off on a bicycle down the main street from the school to the central square. I was told that he was quite horrified that the town had such a small and inadequate school and promised that he would provide the funds for a new building. Before leaving in his helicopter, he was also told that the road from Cusco to Ocongate was in a terrible state of disrepair (Harvey 2005, 135).

Creo que es una excelente analogía para entender la doble existencia del estado, en momentos se consolida su materialidad con un fuerte encuentro, como la figura del presidente en el territorio, pese a no ser el caso, tan típica de las campañas electorales en Latinoamérica. La presencia del presidente queda en la memoria de los habitantes, pero no es en papeles oficiales, nada cierto. Se ha construido una carretera que simboliza para Harvey la materialidad del estado, sin que el presidente sepa en claras proporciones lo que ha generado. La presencia del estado irrumpe la dinámica cotidiana y común de las personas, que le han dado relevancia a un evento casi religioso. Él hace su ritual de poder, mostrando “cercanía”, comiendo lo que los lugareños le ofrecen, yendo en bicicleta por las calles del pueblo, pero desaparece en los cielos con su helicóptero, dejando un sinsabor de incertidumbre y extraña

desconfianza. La marca de que el estado existe es la carretera, pero él no la toca, él no la necesita.

Este doble discurso encarna la dramaturgia política que:

Toma hoy en día unas formas más familiares, pero no disminuye en absoluto la distancia que separa al pueblo de sus gobernantes. Al contrario, todo hace suponer que tiende a ahondarse el foso entre el universo de los hombres públicos y la vida diaria de los simples ciudadanos. El espacio público de las sociedades mediáticas no es contrario al de las formaciones tradicionales porque lleva a cabo un acercamiento entre la esfera del poder y la sociedad civil. Hay todo un conjunto de rituales que trazan un círculo mágico en torno a los gobernantes haciéndolos inalcanzables precisamente en la época en que los adelantos mediáticos nos permiten captar su imagen con una comodidad sin igual (Abélès 1997, 7).

Este performance como liturgia de poder, encarna la doble existencia del estado. Está, pero al mismo tiempo no está. Se muestra cercano, pero en el mismo instante reafirma su poderío.

Convierte por medio de su ritual lo ilegítimo en deseable.

1.3. Rituales políticos como estrategia del estado en los márgenes

Liturgia (*leiourgia*, de *leitos*, «público», y *ergon*, «obra», «trabajo»), que en Atenas significaba un servicio público costoso que se presta “al pueblo” (Segalen 2005, 14).

Se puede entender a la liturgia como un conjunto de rituales que posicionan un discurso en el público. Generalmente desde la religión este mensaje tiene que ver con la salvación de las almas, con la redención por medio del sacrificio, la identificación con la comunidad o la esperanza de un nuevo comienzo.

Me refiero al uso de estos rituales en la escenografía del poder político. Esta liturgia política, implica una serie de dinámicas y simbolismos que es necesario analizar para desarrollar la comprensión de la política en el Ecuador y en la amazonía en particular. Liturgia, rito, tantos términos cuya connotación religiosa se percibe por primera vez. Y, sin embargo, no hay movimiento político, partido o régimen, que no recurra a series de actos solemnes, repetitivos y codificados, verbales, gestuales y posturales, con alta carga simbólica. Algunos eventos públicos ritualizados, mientras que afirman la integración de una comunidad, muestran una identidad y expresan un deseo de existir en comunión con ciertos ideales (Rivière 1988, 10).

A diferencia de lo que Gluckman postularía, los rituales no sólo son propios de las sociedades primitivas, sino que vemos en la vida moderna y en la escena política contemporánea una arremetida de sistemas de rituales nuevos e imbricados en las decisiones cotidianas (López 2005, 61). Esto parte de la postulación ya verificada de antemano, de que los electores, los ciudadanos, “el pueblo” no escogen a sus mandantes desde un proceso racional, sino que este poder legitimado en las urnas tiene serias causas sentimentales, irracionales y emocionales.

Es por ello por lo que la política ha instituido como principal estrategia la movilización de afectos por sobre las buenas propuestas racionalmente constituidas y probables. Para hacer esto “se requiere de la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial. Se construye como un espectáculo (...) la dramatización de los mitos nacionales, montajes escenográficos, despliegue de rituales públicos” (López 2005, 62) con el objetivo de expresar un mensaje fascinantemente similar con el mensaje religioso.

Propongo este tema como transversal, pues implica la comprensión de las relaciones de poder en la escena contemporánea desde el ritual y los símbolos (Cohen 2011, 106) Implica la noción de ritual político como dador de un marco para interpretar las motivaciones de la conducta social desde un punto de vista utilitario (López 2005, 69).

El objetivo de esta reflexión es el análisis de los rituales políticos a los cuales se acostumbró la retina de los ecuatorianos por más de 10 años en el gobierno de Rafael Correa y las implicaciones de éstos en la amazonia y en concreto en la Nacionalidad Waorani de Pastaza, incluso en Toñampare. ¿Cómo estos rituales construyeron la imagen del expresidente? ¿Cuál fue el mensaje(s) que se quiso posicionar?

La gran maquinaria de comunicación de la llamada Revolución Ciudadana hace imposible el análisis de todos los rituales, símbolos y discursos en estas breves páginas, por lo cual he seleccionado dos eventos principales con conexión directa a el tema de análisis; las sabatinas en dónde habla de las Unidades del Milenio en la Amazonia y la inauguración de la Unidad del Milenio Toñe, con sus símbolos preponderantes y el discurso central de estos espacios.

Concurridos, copiosos, amenizados por música, baile y comida para todos los asistentes. Eran itinerantes, se llevaban a cabo en diversas latitudes, se consideraban el evento central en el lugar donde se realizaban. Todos esperaban anhelantes su presencia. Era de vital importancia que se evidenciara la cercanía con el pueblo, el carisma de quién presidía “la fiesta”.

Esta narración no la hago para describir los enlaces ciudadanos o sabatinas del presidente Correa, sino para referir a los banquetes realizados por el Rey en el medioevo. Se esperaba con ansias la llegada del soberano, que permitía a los asistentes hablar con él ese día. La mayoría de las intervenciones eran quejas de los funcionarios del pueblo, generalmente del ministro. Era entonces, cuando el rey pedía su cabeza como símbolo de poder que residía sobre el pueblo y él ejecutaba. El mandatario se iba con su reputación intacta, con el júbilo y admiración de quienes habían observado tan sublime ejercicio de poder. Al mismo tiempo que se mantenía cercano aparentemente, este acto de cercanía fortificaba su supremacía por sobre el resto de las personas. “La puesta en escena de elaborados actos públicos es una forma de trazar la separación con la esfera privada de los individuos, pero al igual que en el teatro marca una distancia entre actores y audiencia, entre representantes y representados” (Abélès 1997, 11).

Quinientos catorce enlaces ciudadanos se realizaron oficialmente en el gobierno de Rafael Correa, montados con una impresionante maquinaria logística y comunicacional, no había detalle que se quedara suelto; los asistentes, la música, la comida, el baile, las reinas y autoridades del lugar, la tecnología para la transmisión en vivo a nivel nacional, cada aspecto milimétricamente planificado. El protagonista: el presidente, sentado en una mesa exclusivamente para él, y eventualmente para sus invitados, con su vestimenta impecable, la camiseta bordada, o guayabera blanca, informal, sonriente, con la voz firme, pronunciando palabras que diría cualquier ecuatoriano, las cuales lo conectaban con el público

Proporcionaba el informe de sus actividades semanales. “El Enlace Ciudadano permite al Primer Mandatario rendir cuentas de su gestión a todos los ecuatorianos, quienes, por este medio, están al tanto de temas coyunturales, así como de la gestión gubernamental en diversos ámbitos. Dada su importancia política, este espacio se ha convertido en referente mediático y fundamental para la opinión pública” (Presidencia 2016).

Esta información era presentada por medio de reportajes anteriormente realizados. Cada reportaje o información estaba mediada por un intervalo musical, chistes, comentarios, teatralización improvisada; no podía finalizar este espectáculo, sin el baile con la reina y la comilona masiva. Más que un informe que nada tenía de formal era una gran fiesta popular con un solo protagonista: Rafael Correa. Este espacio duraba alrededor de tres horas, cada sábado, durante diez años.

Pero no todo eran alegrías, fueron bastante famosos los enlaces en los que el presidente llamaba la atención públicamente a funcionarios públicos y ministros de su confianza por alguna obra no realizada, o una orden no acatada; dejaba simbólicamente la cabeza de los funcionarios del estado en la plaza del pueblo, al puro estilo del rey.

En su discurso quiero resaltar tres elementos constantes y trascendentales: el enemigo omnipresente, la encarnación del pueblo y la revolución ciudadana como proceso fundacional.

Bajo un frecuente discurso maniqueísta, el escenario se divide. “Esta construcción retórica, binaria, en claroscuros le permite al presidente construir el campo de batalla simbólico, la eterna lucha moral entre el bien y el mal (Pérez 2010, 87)”. Los buenos; “el pueblo” ¿Quiénes este pueblo? “El mesías prometido es el "pueblo"; esa entelequia mítica que en un momento histórico determinado se arroga la totalidad de la representación social.

“Pueblo como uno, junto a su líder carismático, impulsa grandes cambios y transformaciones en el orden pragmático” (Pérez 2010, 79). Esta figura imaginada, oblicua, heterogénea, que es mucho y no es nada, definida desde las líneas discursivas del presidente como los pobres de la patria, los que defienden la revolución, sus aliados. Sin embargo, la definición principal es por oposición, quienes no son la oligarquía, la prensa corrupta, los indígenas y ecologistas infantiles, los pelucones, los cobardes, los golpistas, los violentos de siempre, la partidocracia, los ricos con recursos ilimitados, los de insultante opulencia, los sufridores. Así como los que comulgan con las ideas del presidente están performados en un solo cuerpo llamado pueblo, los otros, pese a sus diversas consignas están agrupados en el omnipresente “enemigo”, quien es citado y caracterizado en cada una de las intervenciones presidenciales.²

Este personaje aterrador marca una guerra permanente, una amenaza constante. No sólo que hay dos bandos, sino que el poder del pueblo se halla investido en su líder.³

² Estas fueron las palabras del presidente Rafael Correa en el Enlace Ciudadano N°489: “Es necesario cuidarse de los violentos de siempre y mostrarles que somos más, muchísimos más los que defendemos a la revolución ciudadana”.

³ Enlace Ciudadano del 5 mayo del 2015: “Sé bien que yo, ya no soy yo, soy todo un pueblo”.

Para resurgir, el pueblo siempre necesita alguien que lo invoque. Expertos, elites, políticos construyen imaginarios y representaciones en las que el pueblo es resignificado, redescubierto, recuperado, glorificado. Los que lo invocan alaban su esencia popular, su conciencia y su sabiduría. Y finalmente el pueblo como idea y como mito se transforma en soberano. Al hacerlo, legitima el poder de quien lo nombra y lo representa. Este pueblo alberga en sí a los excluidos del orden constituido. Su identidad particular separa los nosotros de los otros. Baja el ala de lo popular se cobijan los dominados, mientras que los dominantes, representantes del estatus quo, se imaginan como los enemigos. En estas circunstancias no hay pueblo sin el líder que lo convoque. Los líderes populistas se legitiman al hablar por el pueblo. En estas lógicas el líder se reviste de una centralidad abrumadora. La identificación del líder con su pueblo es también una identidad del líder con la nación. En este campo discursivo no hay cabida para el otro, para los opositores, para el disenso (López 2005, 69).

Este pueblo performado en el líder enfrenta un reto histórico, que es alcanzar “una segunda y definitiva independencia”, es constante en el discurso presidencial impartido desde los enlaces ciudadanos la revolución ciudadana como mito fundacional, “la patria nueva”, la superación de la larga y oscura noche neoliberal, el principio de nuevos y mejores tiempos liderado por el único capaz de ello (Lara 2015).

“Lo sagrado se transfiere a una especie de religión secular con valores políticos, con culto, símbolos y rituales de legitimidad. Esa sacralización del orden político secular encontró en las nociones de nación y patria los referentes de una comunidad moral imaginada: la comunidad cívica” (López 2005, 68).

Estos rituales tenían algunas funciones; una de ellas, legitimar la figura del presidente por medio de símbolos y personajes históricos, pero también poner al mandatario frente al pueblo (el mandante) en un acto de cercanía que al mismo tiempo acrecentaba su poder.

Afirmo que estos rituales tienen como protagonista a Rafael Correa y representan de alguna manera un culto a la persona, pero no es cualquier persona, es el pueblo encarnado.

Correa es un personaje que supo maniobrar bien con la simbología y escenificación de poder para movilizar afectos.

Aquellos hombres que las crean, movilizan y articulan, pueden llegar a ser líderes y conseguir que sus símbolos sean adoptados por el grupo. Existe, pues, un cierto grado de creatividad artística en el líder político, quien, a través de su retórica, eslóganes y tácticas, maneja los

símbolos existentes o crea otros nuevos. Cuando esta creatividad es particularmente original, cuando ayuda a articular u objetivar nuevas agrupaciones y nuevas relaciones, describimos a este líder como “carismático” (López 2005, 69).

Resalto la eficacia que estos rituales han tenido en el imaginario de los ecuatorianos, independientemente de las obras o de si su discurso fue coherente con sus acciones; el performance, la escenografía, el espectáculo continuo. “La estabilidad y continuidad del régimen son posibles gracias a un sistema complejo de simbolismo que le otorga legitimidad al representarlo finalmente como una parte natural del orden celestial” (Cohen 2011, 107).

1.4. Delegación del poder

La siguiente forma para entender este doble estándar es abordar las formas de delegación de poder del estado. Para entender esta dinámica el caso más claro es la construcción histórica de la Amazonía, en donde fueron las misiones católicas en pleno liberalismo paradójicamente, la estrategia por la que optó el estado para entrar, “civilizar” y poblar la región amazónica, en medio del reconocimiento de la incapacidad del estado para hacerse cargo. Esto es lo que nos plantea Pilar García en el caso peruano.

En los estudios están presentes el Estado y la Iglesia, instituciones que jugaron un papel fundamental en la ocupación del territorio amazónico y en la reducción de sus habitantes. En particular, me interesa plantear en este trabajo la relación existente entre el surgimiento del Estado nacional y la institucionalización del proyecto misionero en el Perú republicano entre 1821 y 1920. En mis trabajos sobre la progresiva conformación del Perú como Estado nacional he podido constatar un progresivo decaimiento de la Iglesia, diezmada en forma creciente en sus recursos económicos y humanos y, al mismo tiempo, controlada por el Estado a través del ejercicio del Patronato. De ahí mi sorpresa cuando descubrí que en 1845, justo en el momento en que en el Perú se disponía a desarrollar un tímido proceso de reformas liberales que le permitieran vertebrarse como Estado-Nación, del que formaron parte las medidas desamortizadoras de bienes eclesiásticos y la secularización de la vida cotidiana, cuya repercusión en las órdenes religiosas fue cualitativa y cuantitativamente mayor que la sufrida por la iglesia secular, justo en dicho año el Congreso aprobó una subvención a la actividad misionera de 3.000 pesos anuales, lo que a todas luces parecía contradictorio (Jordán s.f., 261).

La delegación del territorio amazónico implica que el control y el poder sobre los habitantes es ejecutado por medio de otra estructura, en este caso la iglesia católica, pero lo ha sido también la

iglesia evangélica, las empresas extractivistas, o ciertas instituciones del mismo estado como el ejército. Los efectos de esta delegación son sin duda problemáticos, implicando dinámicas muchas veces al margen de la legalidad, toman formas etéreas de poder y se suscriben en los cuerpos y vidas de quienes los reciben.

1.5. El protectorado en el caso Waorani

La noción de estado por delegación implica una réplica al imaginario de estado como un núcleo centralizado y localizado en Quito. Es decir, difiere con la noción de un centro de poder que se debilita o no llega a los lugares más lejanos. Este concepto cuestiona la supuesta “ausencia” o “debilidad” del estado en la región, y argumenta que, en esta zona, el estado está presente a través de mecanismos de delegación del poder. Ello se logra con una diversidad de actores que ejercen algunas de sus funciones, en este caso la iglesia evangélica, representada por el ILV. Tras formalizar su función a través de contratos, alianzas o convenios con el poder central, estos delegados realizan actos de legibilidad de los territorios y sus poblaciones, organizan mecanismos de estatización de la población (Ortiz 2019, 8).

El estado ecuatoriano delegó en la iglesia evangélica sus funciones, un proceso que ha sido calificado como “estado por delegación” (Krupa 2010). De esa manera, dichos agentes actuaban como estado (Prieto 2017). Ello supone una formación del estado “poco ortodoxa” (Krupa 2010, 320), la cual se articula a una agenda de nacionalización y de civilización de la población originaria, usando como una de sus estrategias la educación. El Instituto Lingüístico de Verano estableció para la población Waorani un Protectorado,⁴ en la comunidad de Tihueno. La misión pacificadora del ILV coincide con las intenciones de explorar los territorios selváticos para civilizar a aquellos grupos culturales que aún no forman parte de los estados nacionales para su paulatina incorporación (Lara, 2007).

Desde el inicio de la República (1830), este espacio devino como lugar con una población en supuesto estado de “salvajismo” y sin someterse a autoridad alguna (Ortiz 2019, 8).

El gobierno de Galo Plaza Lasso cursa una invitación al ILV. Se firmó con ellos un convenio para la investigación de las lenguas aborígenes en el Ecuador el 22 de junio de 1952.

⁴ Es en 1956 cuando los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) logran un contacto permanente con los waorani e inician un proceso de desplazamiento forzado de sus territorios ancestrales. El ILV logra desplazar y congrega a la mayoría de los nanicabos waorani en el denominado protectorado Dayuma Guikitairi, ubicado en las cabeceras del río Curaray, dejando libre gran parte de su territorio para dar paso a nuevas actividades de exploración petrolera a cargo de diversas empresas, entre ellas, las de la transnacional Texaco.

Posteriormente el presidente Velasco Ibarra firma el Decreto de Ley n° 1710 en el año 1956 que reafirmaba el trabajo del ILV en territorio ecuatoriano. Con fecha 29 de noviembre de 1963 se firma otro Convenio con el gobierno con el objetivo de dar mayor eficacia al anterior (Cabodevilla 1999, 343).

Una de las mayores y mejores estrategias que el ILV empleó fue la educación como dispositivo de administración de poblaciones, por medio del protectorado, considerada como “una reducción no solo de territorio sino de su cultura en general, reducida, mutilada de forma severa” (Cabodevilla 1999, 386). Por medio de un proceso de disciplinamiento y encierro los misioneros pensaron fomentar una “civilización cristiana”. Misión que se materializa en el siguiente texto:

Aquí no matamos ni a aucas ni a extraños. No convivimos con las hermanas de nuestras esposas. No permitimos el infanticidio, ni enterrar a los enfermos. Aquí ningún hombre vive más que con una mujer. Aquí vivimos contentos según las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. Les hemos traído a este lugar para que puedan experimentar una vida nueva y feliz con nosotros siguiendo al verdadero Dios y a su Hijo el Señor Jesucristo, quien murió por nosotros, para que nuestros corazones puedan ser purificados (Cabodevilla 1999, 387).

1.6. Materialidad del estado

En este bloque del texto nos centraremos en entender la estrategia tangible del poder estatal. Estas huellas que deja desde la institucionalidad y permite establecer un centro de articulación y legalidad hacia el margen. Entender este proceso como sentido de presencia del estado.

Procedimientos de reconocimiento. Para ello considero imprescindible entender esta materialidad desde la protección. Lo que nos dice Mercedes Prieto, es importante para entender este apartado:

Según mi argumento, el estado ecuatoriano buscó intervenir en la vida de los indígenas de altura, tanto en las haciendas como en las comunidades, bajo la idea de protección social. La intervención no fue continua sino efectuada a través de eventos estatales o de encuentros esporádicos con grupos particulares. Estos episodios estuvieron basados en decisiones legales, campañas de salud y educacionales, y luego en la creación de “bases” localizadas en lugares estratégicos para el desarrollo de acciones más permanentes. Desde mi punto de vista, estas intervenciones no estaban orientadas a implantar o fortalecer instituciones estatales o un sistema burocrático de protección social. Eran parte de un *modus vivendi*, entendido como una cambiante relación, discontinua pero omnipresente, entre el estado y los indígenas, especialmente aquellos localizados en comunidades (Prieto 2015, 26).

Es decir, una vez que es necesaria la visibilización del sujeto del margen, este aparece en el escenario público como desprovisto de capacidades suficientes, es un sujeto que debe ser protegido por el estado. Un estado, que como dice la autora, no quiere construir una estructura orgánica de protección, sino un *habitus*, que se encarne en la vida diaria del sujeto. La protección desde el orden social, las campañas públicas y el desarrollo comunitario (Prieto 2015), pueden interpretarse como estrategias ejecutadas para desplegar el control y poder del estado, como establecimos con anterioridad en búsqueda de legitimación y reinención.

1.7. Las Unidades del Milenio en el caso Waorani

Se entiende por materialización a formas de gobierno directo (Ospina 2010), donde el estado se hace cuerpo por medio de la negociación y construcción de infraestructura, además de que las competencias antes delegadas ahora son centralizadas, en el caso de la educación por el Ministerio de Educación y, la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Jácome 2017, 19).

Si bien en la historia ecuatoriana ha habido varios intentos de materialización o de corporeización del estado en la Amazonía, ningún proyecto modernizador ha sido de tanto impacto para la región como en el periodo de Rafael Correa. La Revolución Ciudadana plantea un proceso prolongado de investigación de la situación y principales demandas, para posteriormente establecer negociación de las actividades extractivas para su operacionalización. En donde a través de una economía de rapiña (Federici 2010, 296), se usa el conocimiento de las necesidades de la población, para apropiarse de los recursos que forman sus territorios. Se determina una forma de capitalismo contemporáneo e instauración de la maquinaria educativa asimilacionista: la creación de una Unidad Educativa del Milenio, en el marco de un supuesto proyecto de modernización- civilización pedagógico (Jácome 2017, 41).

Este proceso permitió visibilizar, categorizar, nombrar a modo de “censo”, como mecanismos estatales de creación de identidades para clasificar, ordenar y, fundamentalmente, administrar y dominar a la población son, en suma, eventos esencialmente políticos. La domesticación de una población se refiere a un proceso de simplificación de las relaciones y prácticas sociales. La identificación de los grupos que debían ser objeto urgente de intervenciones orientadas al mejoramiento de su bienestar material – y, con ello, a su estatización (Prieto 2015, 36).

El estado intenta hacerse presente en la región amazónica con la construcción de mega infraestructura como compensación a las poblaciones amazónicas por los procesos de extracción

petrolera. Aquí aparecen las UEM. Para la nacionalidad Waorani esta iniciativa constituye el segundo momento en que la educación se fortalece, y que al mismo tiempo destapa las problemáticas en este campo que han sido históricas y siguen siendo. Falta de docentes, contenidos no pertinentes, problemas de aprendizaje, problemas de salud y del desarrollo del tiempo libre, entre otros. Las lógicas moderno-coloniales se reconfiguran en las políticas educativas en este periodo (Jácome 2017, 46).

1.8. Construcción de subjetividades y representaciones

En este apartado, analizaremos las estrategias del estado descentrado y de la nación descentrada en la construcción de subjetividades y representaciones a partir de tres momentos: el primero en un amplio espectro la novela Cumandá en el imaginario de la Amazonía en general. Lo cual nos permite la comprensión de un panorama amplio que permite la conexión entre la Amazonía y unanación en construcción. El segundo; las muertes de misioneros evangélicos y católicos en el caso Waorani en concreto y el tercero, la construcción de la Unidad del Milenio con la idea de desarrollo.

1.9. Cumandá: Construcción de nación en la Amazonía ecuatoriana: El mito del salvaje

La construcción de nación es un tema que ha generado amplio debate, desde los años 60 hasta nuestros días y constituye una conversación abierta y trascendental en el campo de la Antropología Política, esta última ha hecho hincapié en comprender los procesos por medio de los cuales, esta categoría se ha incorporado a la realidad latinoamericana con sus especificidades, diversidades y matices.

La discusión que penetra con fuerza en los estudios en América Latina gira sobre tres posiciones principales: la primera es que no existe nación, articulada por la tradición ortodoxamarxista, se argumenta esto, debido a la inexistencia de burguesía autónoma, que es históricamente la que conforma la nación, según esta línea.

La segunda desde el escenario del bicentenario que llama a repensar la nación, en la que el objetivo es mostrar que los grupos subalternos tiene una agenda de nación. Y la tercera construida desde los movimientos sociales de minorías. Estas minorías ponen en cuestión aquella supuesta “unidad” y critican los elementos básicos de la conformación de nación.

El segundo y tercer posicionamiento abren la posibilidad de comprender los procesos alrededor de la nación en América Latina, desde un entramado multidireccional que complejiza el

escenario. Nos lleva a preguntarnos ¿quiénes son los subalternos? ¿Quiénes son las minorías? ¿cómo han configurado su agenda? ¿cómo inició su agenda? ¿cómo se construyeron sus críticas?

En este caso, los subalternos a quienes nos referimos son los indígenas amazónicos. La historia amazónica, cuenta con recovecos e intersticios difíciles de llenar, quizá por las especificidades que conlleva su escenario de vida y las mitificaciones que se han creado alrededor. Sin embargo, en el escenario contemporáneo es indudable pensar que este grupo constituye un movimiento social que critica y a veces apoya la estructura del estado nación y sus políticas, que tiene un posicionamiento, heterogéneo, problemático quizá, pero que existe. Y esto implica que ha pasado por un proceso, que hubo un inicio.

El imaginario construido alrededor de la Amazonía implica el involucramiento de cronistas, misioneros, agentes gubernamentales, pero también de la novela fundacional tardía del siglo XIX, como el caso concreto de Cumandá.

El argumento de este análisis parte de ver a la novela como un documento histórico, que contiene una parte de ficción y una parte de enraizamiento en elementos de contexto. Se entiende entonces a la nación como un artefacto cultural que halló una estrategia en la narrativa para establecer simbólica e ideológicamente su consolidación (Sommer 1993, 315). El objetivo de este constructo textual es comprender cómo se ha construido la nación en la región amazónica desde esta obra literaria.

¿Qué implicaciones posibles impactaron la amazonía desde la pluma de Mera? Pero no desde el mero análisis literario, sino desde las implicaciones políticas subyacentes, desde el contexto que marca un antes y un después en la realidad indígena, desde la acción pedagógica que se vuelve performativa en la ejecución del estado y sus políticas civilizatorias (Bhabba s.f., 400).

Para lograr estos objetivos este apartado contará con tres partes, un breve acercamiento a la obra, que nos permita comprender los hechos relevantes para el análisis que nos compete. Posterior a ello, realizaré el desarrollo analítico a partir de la teoría de los estudios de nación, desde la nación descentrada y sus estrategias.

La obra se publica en 1877, se envía a la Real Academia de la Lengua, como presente que pretende ser un símbolo de agradecimiento por la invitación al autor a pertenecer a “tan distinguido grupo”. Esta novela se da en un contexto trascendental en la historia ecuatoriana. Pretende ser una obra destinada al respaldo de García Moreno, quien tenía marcadas políticas integracionistas. El autor de la novela coincidente con las ideas del presidente, que acarrear

también una fuerte convicción católica, escribe esta historia como abriendo la posibilidad de incluir a la región amazónica al proceso civilizatorio, que tanto bien le haría al proyecto de nación puesto en marcha desde las políticas gubernamentales.

Mera fue un partidario leal de García Moreno durante la legislatura 1861-1865, hasta el punto de conspirar en la revolución de 1869 que devolvió al poder; y lamentó con elocuencia al presidente católico cuando fue asesinado por los liberales "paganos" en 1875. Mera se aseguró indirecta, pero indeleblemente de que la huella de García Moreno no desapareciera. Empezó a escribir la obra que traza el imborrable progreso de la civilización desde los jesuitas exiliados, pasando por mártires políticos como García Moreno, hasta su propia novela (Sommer 1993, 230). Esto marca el lugar de enunciación en el que se escribe la novela y asienta sus objetivos que se dilatan y extienden en cada capítulo a través de los personajes, los paisajes y los discursos entramados.

El primer capítulo es una detallada descripción del espacio geográfico, que nos ubica en la Provincia de Pastaza. Esta provincia constituye la entrada a la región amazónica, punto de unión con la sierra que parece desvanecerse en medio de la narración, de pronto el paisaje deja atrás la cordillera para imponer los afluentes ríos y espesa vegetación.

Una imponente y desafiante naturaleza se despliega indómita. Este capítulo pone en el centro el debate entre naturaleza y cultura. Entre salvaje y civilizado, pero con matices que no se quedan en la simple dicotomía absoluta. Este exuberante e inconmensurable paisaje es base del constructo moral del "salvaje". "Este sentir, este poderoso elemento moral que en el silencio de las desiertas selvas se apodera del ánimo del hombre, es parte sin duda para formar el carácter soberbio y dominante del salvaje" (Mera 1877, 6). El salvaje ya no es naturaleza, pero tampoco es cultura, tampoco representa a la civilización, pero ha dominado la naturaleza que le rodea y ha formado a partir de ella su carácter.

En el capítulo número dos se caracteriza además del paisaje, también a los pueblos que habitan la zona, con marcadas imprecisiones históricas, geográficas y etnográficas se les dota de características propias de narraciones de viajeros, cronistas y misioneros de esa época. De hecho, Mera, en su carta de envío del texto a la Real Académica de la Lengua, explica que la historia la he sacado de las conversaciones con un amigo inglés que suele viajar a esos exóticos parajes.

Es en este entramado en el que se posiciona otro punto importante que regirá la obra a mi parecer. Hace una ruptura con el imaginario que dominó la amazonía por largos años y fue el fundamento de la lejanía de la civilización, el mito del salvaje caníbal. "No hay caníbales en

estas tribus, como algunos lo han creído sin fundamento” (Mera 1877, 8). Esto despliega la invitación a repensar este espacio, baja las alarmas de peligro, insinúa la posibilidad de acercamiento.

La novela se desarrolla centrada en una pareja. Por un lado, está Cumandá hija de un líder indígena, que se enamora de Carlos, hijo del Padre Domingo. Esto constituye una serie de problemas caóticos y tormentosas escenas, ya que Tongana el padre de Cumandá odia a los blancos y arremete contra su hija y Carlos para lograr separarlos, en sus rabiosos ataques entregaa su hija al viejo curaca del pueblo en matrimonio. La joven pareja hace varios intentos por permanecer juntos, los que no corren con suerte. Cumandá se sacrifica por Carlos y muere juntoal cuerpo de su esposo, el viejo curaca.

Sin embargo, no todo es como parece, en medio de la última parte, se descubre que Cumandá era en realidad hija del Padre Domingo, es decir era hermana de Carlos. Tongana es responsablede la muerte de la familia del Padre Domingo que le prendió fuego a la casa del padre, y Pomala esposa del indígena rescató del incendio a la hija menor de Domingo. Es decir, Cumandá en realidad es Julia, una joven europea blanca, destinada a vivir entre salvajes.

De este complejo recorrido romántico trágico, hay escenas que posiciono como indispensables para entender cómo esta historia y estos personajes son clave para la construcción de nación enla Amazonía ecuatoriana.

Al entender la nación como artefacto cultural, se le dota de propiedades particulares como la posibilidad de moverse, de migrar e instalarse en otros lugares donde puede adaptarse y adquirir diversos significados. Al moverse a la región amazónica se inserta cauteloso desde lanarración absorta e insólita de un paisaje extravagante, y considero que no es fortuito este hecho. Anderson prioriza como hito importante el acto de recordar, la memoria de los paisajes, caminar el paisaje. Postulo que Mera en estos primeros capítulos hace un ejercicio de recorrer el espacio para marcar fronteras, reconocer y reconstruir los límites que necesita lanación, con un símil de mapa, su narración no sólo pretende ubicarnos sino vigilar los espacios, que de cierta manera da legitimidad sobre ese territorio (Anderson 2000, 280).

Lo mismo hace con la caracterización de los pueblos que allí habitan, a manera de un censo (Anderson 2000, 255) pueril, nombra lo que en el imaginario urbano no ha sido nombrado, y les dota de características “humanas” que permiten un acercamiento a estos rostros. Construye

historias a su alrededor que nos consienten construir un puente, una esencia, un tejido común, una noción de humanidad católica que nos une en una sola nación.

Este escenario de naturaleza indomable es el escenario ideal para construcción de rituales y mitos fundacionales o invenciones de tradición desde una mirada primordialista (Hosbwawn 2002, 10). Ligadas tanto al esencialismo entendido como “buscar las raíces de una nueva identidad en las usanzas locales, en las instituciones establecidas y en las unidades de experiencia común: la tradición, la cultura, el carácter nacional o hasta la raza” (Geertz 2000, 168). Como en el epocalismo, que implica “mirar las líneas generales de la historia de nuestro tiempo y especialmente lo que uno considera la dirección general y la significación de esa historia” (Geertz 2000, 168). Estas dos aparecen como una imbricación en ese caso. Es indispensable el entendimiento del contexto ecuatoriano que influye la novela. El interés mayor de reconciliar los territorios para empezar una nueva historia, ligada con las especificidades del escenario ritualístico de la selva, apropiado para los ritos de paso y sacrificio congruentes con la construcción de nación. La coexistencia de ambos axiomas es contradictoria pero común, se ejecuta desde una doble moral, o una doble reflexión frente a lo exótico. “Rara vez una ideología es puramente esencialista o pura mente epocalista. Todas son mixtas” (Geertz 2000, 170).

1.10. La nación en cuerpo de mujer

Esta nación que se presenta descentrada tiene varias estrategias de implementación una de ellas es desde la dimensión de género y raza. Se presenta en forma de simbolismo y compara a la nación con la figura femenina, dotándole de características que propias de construcciones heterosexuadas.

Cumandá, es una virgen importante, que además es inmolada y sacrificada para la creación de una nueva sociedad. “La idea del sacrificio final solo llega con una idea de pureza, a través de la fatalidad. El hecho de morir por la patria, que de ordinario nadie escoge, supone una grandeza moral” (Anderson 2000, 204).

Nación que es simbolizada y performada en su historia y cuerpo, la unión de la sangre pura y blanca con la forma de vida salvaje que permite un pacto social entre territorios para lograr una nación consolidada. Implica la nación como lugar natural, alrededor del cuerpo, la familia y el amor. “Esta reproducción precisa de un sistema institucional patriarcal y heteronormativo que intenta controlar a las mujeres, su capacidad reproductiva y la sexualidad en general” (Caggiano 2011, 95) se apunta a entender a la mujer como sujeto – objeto que debe mantener pureza de la

nación, es además reproductora de los límites, participante en la transmisión cultural, involucrada en las luchas, sin embargo, no significa elemento importante para las políticas ejecutadas de esa nación.

Postulo que Cumandá es entendida en este texto como una frontera nacional, se constituye su cuerpo como entrada para desde ella construir el proceso civilizatorio, pero “no es sólo de la frontera “nacional” de lo que estamos hablando, sino que la frontera es significada como frontera de la civilización frente a la ‘barbarie indígena’” (Caggiano 2011, 101).

La mujer como nación, también nos lleva a pensar en la familia y las relaciones amorosas. “Convendrá recordar que las naciones inspiran amor, y a menudo un amor profundamente abnegado. Los frutos culturales del nacionalismo —la poesía, la literatura novelística, la música, las artes plásticas— revelan este amor muy claramente en miles de formas y estilos diferentes” (Anderson 2000, 200). Amor como metonimia de nación. Para entender ello, seguimos a Sommer que cree que la constitución de la novela es la ficción que se enraíza con la historia misma de la nación, dentro de esta construcción, la pasión romántica es clave y parte del proyecto hegemónico. En el imaginario de las élites, de las cuales Juan León Mera forma parte, lo que compone e integra a las naciones es el amor romántico, en este caso el amor de Cumandá y Carlos. Este lazo aparece como la posibilidad del matrimonio entre desiguales, para constituirse iguales. Esta pasión privada que se lleva al espacio público para construir la nación (Sommer 1993).

Sin embargo, el matrimonio en este caso no se consolida, no se da el proceso de nación por el matrimonio sino por la sangre, por la familia.

En esta forma, la nacionalidad se asimila al color de la piel, el sexo, el linaje y la época de nacimiento: todas estas cosas no podemos escogerlas. Y en estos “lazos naturales” sentimos lo que podríamos llamar “la belleza de la *gemeinschaft*”, Dicho de otro modo, precisamente porque tales lazos no se escogen, tienen cierto halo de desinterés. Es cierto que en los dos últimos decenios se ha escrito mucho acerca de la idea de la familia como una estructura de poder articulada, pero tal concepción es en verdad extraña para la mayor parte de la humanidad. Mas bien, la familia se ha considerado tradicionalmente el dominio del amor desinteresado y de la solidaridad. (Anderson 2000, 202).

La familia aparece como un símbolo y proceso de imaginar la nación con pasado histórico, de pertenencia e integración, pero también de valores axiomáticos que caracterizarán a este nuevo proceso llamado nación; el perdón, la reconciliación, el sacrificio, serán los valores centrales de nuestra construcción de Ecuador. “La sacrificada es Cumandá, la mujer sobre cuyo cadáver llegan a amarse mutuamente los padres españoles e indígenas. Carlos la lloró con sentimiento, pero sin la valentía de perseguirla el solo ni para sobrevivirla por mucho tiempo. Total, Carlos se hubiera ganado una hermana, no una esposa con quien fundar una nueva familia nacional” (Sommer 1993, 215).

La escena de la muerte de Tongana es supremamente importante para constituir el mito fundacional de la nación, se da entre el perdón y el olvido del pasado, para la iniciación casi redentora de un nuevo comienzo. La memoria y el olvido imbricados. Se trata de eliminar una dramática historia y a partir de esa extinción marcar una nueva historia. Llena de drama católico, la escena implica dinámicas de conversión y sacrificio que se construye como huellade amor y conciliación en la fundación nacional del Ecuador. “Debe haber olvidado, en las tragedias antiguas es uno de los primeros deberes cívicos contemporáneos” (Anderson 2000, 280).

1.11. La nación ligada al estado

En América Latina es casi imposible separar a la nación del estado, es una relación mutua, coexistente y bidireccional. Una vez constituido el estado viene la reflexión sobre la nación:

Y cuando el gobierno asume alguna forma institucional razonablemente reconocible - oligarquía partidaria, autocracia presidencial, dictadura militar, monarquía reacondicionada o, en el mejor de los casos muy parcialmente, democracia representativa- se hace cada vez más difícil afrontar el hecho de que hacer a Italia no es hacer a los italianos. Una vez realizada la revolución política y una vez establecido un Estado, aunque no esté del todo consolidado, se plantea la cuestión: ¿quiénes somos? ¿quiénes hicieron todo esto? (Chatterjee 2007, 115).

Pero, además, una vez constituida o internalizada la nación, ésta moviliza tecnologías que nos remiten al estado, se performa en las políticas que muchas veces se institucionalizan desde el discurso socializado (Caggiano 2011, 15). El centro de la discusión no debería ser si están separadas o no, sino de qué manera se dan las imbricaciones, por ejemplo, para Giddens, este vínculo es desde la violencia, desde la puesta en marcha del discurso de la nación desde el estado y sus estructuras de poder. En la desconexión de nación y estado se esconde la invisibilización de la violencia, si el abordaje es solamente cultural no se enfoca el dispositivo de poder que puede

subyugar a las poblaciones ¿dónde está el dispositivo? en el estado. “¿Qué políticas modernas podemos tener que no estén vinculadas al capitalismo, a la maquinaria del Estado o a las matemáticas? (Chatterjee 2007, 112). Las misiones católicas y evangélicas han sido fiel ejemplo de esta coexistencia e imbricación entre el estado y la nación. La delegación del estado a la iglesia del territorio amazónico se dio con explícitos intereses de socializar un discurso nacionalista abigarrado de connotaciones religiosas. La misión civilizatoria desde la iglesia es una forma de entender la nación performativa, que se hace acción y se encarna en la realidad desde la fuerza del estado.

Ahora bien, la novela como tal se configura como una agenda de socialización que entenderíamos como nación pedagógica. Sin embargo, hay un tema importante, esta novela fue enseñada en las instituciones educativas por generaciones, lo que nos hace entrar a un debate extenso ¿la educación es recurso del estado o de la nación?

Es indudable que a partir de los discursos oficiales que se plasmaron en las novelas o en la prensa se pudo construir un imaginario frente a la amazonía, que constituyó y me atrevo a decir, sigue constituyendo una de las principales estrategias del estado y la nación descentradas para la nacionalización de la población, pero también para la construcción de políticas públicas alrededor de estos imaginarios.

Y en este apartado es necesario reflexionar sobre el imaginario que se construyó alrededor de esta novela, que daba pie al acercamiento a los pueblos “ya no tan salvajes” gracias al sacrificado esfuerzo de las misiones. ¿Contribuyó en algo esta obra literaria para la entrada de los siguientes misioneros? ¿Cuántos políticos, estudiantes, profesionales construyeron su idea de Amazonía desde estas líneas y aceptaron la noción de “buen salvaje?

Las series abiertas se imaginan y se narran por medio de los instrumentos clásicos del “capitalismo de imprenta”, como los periódicos y las novelas, que permiten a los individuos imaginarse a sí mismos como miembros de solidaridades que van más allá del contacto inmediato, actuar embargo, fue muy pronto seguida por la crisis del Estado en el Tercer Mundo. Las guerras culturales se identificaron con el chauvinismo, el odio étnico y los regímenes cínicamente manipuladores y corruptos. Por todo ello, las aspiraciones y anhelos del nacionalismo se vieron incurablemente contaminados por las políticas de la etnicidad (Chatterjee 2007, 108).

Pero sobre todo es menester mencionar que la novela tuvo un papel elemental en la integración de la amazonía para la incorporación de un proyecto económico que incluiría a los indígenas como sujetos económicamente activos y a la amazonia como una tierra peligrosa pero desmitificada pertinente para las acciones extractivistas posteriores. Es decir, este discurso quedó alguna manera “humanizó a la selva” permitió la proximidad y la presencia del estado para ejecutar sus presupuestos. Es indispensable reflexionar sobre el potencial transformador del discurso. De la nación performada en estado.

1.12. Guerra y muerte de misioneros evangélicos: El mal salvaje en el caso Waorani

Para comprender la construcción de subjetividades y representaciones en el caso Waorani, en el momento de la delegación del estado, es fundamental exponer el caso de la muerte de cinco misioneros evangélicos, ejemplifica la compulsión moderna por las dicotomías que se derivan de naturaleza vs cultura y que permite explicar otras como hombre vs mujer, salvaje vs civilizado, este argumento lo explicaré en los párrafos siguientes.

En enero de 1956, los principales diarios nacionales e internacionales publicaban noticias en primera plana sobre la muerte de cinco misioneros evangélicos estadounidenses en la selva ecuatoriana, a manos de los ahora conocidos como waorani. En 1956 los únicos diarios que publicaban en el Ecuador eran diario Universo y El Comercio. Estos elaboraron noticias a través de una narrativa dicotómica entre los misioneros héroes y los indios salvajes, pasando por alto, el complejo entramado de disputas y relaciones de poder que significó el contacto de la iglesia evangélica en la selva ecuatoriana.

Los medios de comunicación actúan a nivel ideológico promoviendo y dando mayor preferencia a ciertos significados que a otros, y sirviendo a ciertos intereses (Martínez 1998). Esta labor puede ser efectiva dependiendo del público receptor y su nivel de criticidad. En este caso, estas noticias marcarían algunos de los primeros imaginarios y las primeras imágenes sobre los wao a gran escala. Se registró como un escándalo histórico a escala internacional, que propagaron los medios de comunicación por todo el mundo desde National Geographic, la revista Life, los periódicos New York Times y Washington Post de EE. UU. hasta los diarios ecuatorianos. Significó un hito importante para caracterizar a los hombres protagonistas de este episodio en medio de la conciencia nacional. La prevalencia de un discurso dicotómico planteaba el enfrentamiento entre los seres míticos, feroces y primitivos vs. el arquetipo heroico del amor cristiano puro y mártir (Rival 1994), los misioneros enviados de Dios versus los indígenas

desnudos y salvajes. Nos presentan una disputa entre la cultura y la naturaleza, la primera como racional y moderna y la segunda irracional, muestra de una atávica y primitiva sociedad.

La prensa nacional ecuatoriana refleja la opinión pública del país y ésta, a su vez, provee información que se vuelve oficial. “Las noticias de prensa se muestran en la época como registros indispensables de la vida nacional, por su extensa distribución y credibilidad” (Rival 1993, 255). Esta construcción de nación tiene su asidero en el capitalismo de imprenta, que ha servido como instrumento de identificación colectiva y de producción cultural (Anderson 2007).

Los medios de comunicación en general y la prensa en particular son un mecanismo de construcción de *habitus*, es de las formas masivas de reproducción de la estructura estructurante que pone al público en medio de “las relaciones de poder en las que están atrapadas, unos esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico. Se deduce de ahí que sus actos de conocimiento son, por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que «crea» de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre” (Bourdieu 2000, 49). Mi propuesta para el análisis de la prensa ecuatoriana, sobre todo las noticias emitidas con relación a este evento, es que son mecanismo de violencia simbólica que a su vez se reproducen en las prácticas sociales y en los cuerpos (Connell 1995).

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser sociales el producto (Bourdieu 2000, 51).

Así pues, la dominación usa alternativas a la coerción o fuerza física, también llega a la sumisión voluntaria desde instrumentos como los medios de comunicación que tienen fuerte influencia en lo que el público, piensa, hace y dice con relación a los otros. Es una especie de poder hipnótico que perpetúa las estructuras de dominación (Bourdieu 2000).

En 1965 los diarios en circulación eran El Comercio de Quito, y El Universo de Guayaquil. Con profundos antagonismos regionalistas y cada uno basados en intereses de dos élites diferentes, tienen distintas tradiciones intelectuales y políticas. El primero con un corte más periodístico y de investigación y el segundo con un toque sensacionalista (Rival 1993).

Quienes reciben la noticia son ciudadanos educados, motivados por la esperanza que el progreso y la civilización daban para construir un mejor futuro. Es una sociedad con un sentimiento nacionalista arraigado en valores cristianos, que comparten un proyecto de modernidad y desarrollo cultural. Los Aucas,⁵

eran totalmente ajenos a ese proyecto, pues se los consideraba tan salvajes como la selva misma. La Amazonía era percibida como un territorio deshabitado y sin utilidad, recordemos que, pese a que había exploraciones petroleras a cargo de la Shell, estas no fueron exitosas hasta el momento, lo cual generó discursos como el de Galo Plaza: el Oriente un mito. “La selva era un lugar de humillación y atraso, un lugar agreste que jamás estuvo bajo el control del estado” (Rival 1993, 270).

El Comercio y El Universo pese a sus diferentes enfoques coincidieron en abordar la muerte de los misioneros desde el dualismo: Indígena salvaje vs misionero héroe. El 11 de enero de 1956 sale la noticia en los encabezados de estos diarios, en El Comercio “Cinco misioneros americanos atacados por los aucas”, por otro lado, El Universo, con un tono mucho más fuerte “Misioneros sacrificados por los indios aucas, trataban de ganar a estos para el evangelio”. Fue seguido por una cantidad de reportajes en los días siguientes, donde se enfatizaba la labor y la familia de los misioneros, frente a controversiales investigaciones sobre la identidad de los aucas.

⁵ Nombre peyorativo para hablar de los waorani, esta palabra es kichwa y significa salvaje, desnudo.

Foto 1.1. Noticia publicada en el diario El Comercio



Fuente: Diario el Comercio (1955, 6).

Foto 1.2. Portada diario El Universo



Fuente: Diario el Comercio (1956, 1).

Haciendo un análisis de las palabras que describían a los protagonistas encontramos dicotomías fuertemente marcadas:

Tabla 1.1 Comparación en referencia a los waorani y misioneros

Referencia a los waorani	Referencia a los misioneros
Seres míticos, jíbaros aucas, fantasmas de la jungla, animales salvajes, paganos, demoniacos, indomables nativos, matadores patológicos, bestias enloquecidas, feroces, Terribles, guerreros, sanguinarios, siempre en guerra, odian al mundo, furia primitiva, hostil a cualquier acercamiento civilizado.	Cumplieron misión catequista, llevar la civilización a la inhóspita región, un deseo de auxilio, deseos de educar, campaña de culturalización, educadores, con amor cristiano, tratar de transformarlos para el evangelio, no hay amor más grande que dar la vida por los hermanos, inmolados, sacrificados para la civilización, sacrificio por el evangelio, producir por medio de la muerte fruto para honra y gloria de Dios, valientes, soldados de Cristo

Elaborado por la autora

Estas características fueron las que construyeron los primeros imaginarios alrededor de los waorani.

1.13. La Unidad del Milenio y la idea de desarrollo

Pensar la Amazonía ecuatoriana y la Amazonía en general no es un propósito nuevo. Sin embargo, debido a la amplitud de su territorio y a los diversos y complejos modos de existencia – en términos de Latour (2015) - que se entretajan en sus latitudes, la Amazonía ha sido más imaginada que pensada, más enigmática que analizada. Los primeros datos que se arrojan sobre ella se hacen desde los diarios de los viajeros o las declaraciones de misioneros. Todo ello, con una gama infinita de fantasías mezcladas con realidades y percepciones obnubiladas. “Algunas de sus características adquirieron pronto tonos de leyenda. Esta, como es natural, manipulada muy al gusto y conveniencia de sus relatores. Las sociedades aceptan con mucha dificultad al otro, esto es, a quien le plantea el reto de su diferencia radical” (Cabodevilla, 1999, 5). Esta diferencia radical, no es más que la dicotomía aún presente de naturaleza – cultura. Lo salvaje frente a lo civilizado. El subdesarrollo frente al desarrollo.

Se ha encontrado presente en el discurso de casi todos los presidentes importantes del país. Desde “El Oriente es un mito” de Galo Plaza Lasso, en el surgimiento del impulso desarrollista de los años 50, en el cual desistió de la posibilidad de encontrar petróleo en la Amazonía para enfocarse en otros productos como el banano, hasta: “Este país amazónico,

desde siempre y hasta siempre” de Jaime Roldós en 1981, que posicionaba la importancia de este territorio para la soberanía nacional en medio de conflictos con Perú. Sin olvidar a Rafael Correa en 2012 diciendo: “Vamos a hacer de la Amazonía la región más próspera, vamos a superar la pobreza de nuestros pueblos ancestrales. El reto, es superar la pobreza sin perder la identidad”, en medio de la decisión de explotar el Bloque Petrolero 43, ubicado en Orellana.

Una palabra que casi siempre va después de Amazonía es desarrollo. Este enigma y meta utopía contemporánea (Bretón 2019, 3), que ha impregnado muchos de sus esfuerzos en “civilizar a sus habitantes”. Un sin número de fundaciones, organizaciones, instituciones, iglesias han rodeado la selva con este propósito. Habrá que decir, que el objetivo no era solamente sobre el alma de los habitantes, sino que también y sobre todo sobre los recursos naturales que allí reposan. Este es un punto importante para el texto que presento.

Como hemos visto las estrategias del estado se despliegan diversas a través de la historia, en este caso desde la materialización del mismo. En este apartado analizaré la materialización del estado relacionado con la idea de desarrollo en el caso Waorani, específicamente con la construcción de la Unidad Educativa Toño.

Es indispensable entender que el desarrollo no es un proceso lineal, se pretende conceptualizarlo como una creencia, como una práctica discursiva, una meta-utopía civilizatoria, elemento intrínseco a la colonialidad del saber científico experto (Bretón 2019).

Es parte indispensable del contexto planteado, el desarrollo como preocupación internacional, al establecer el hambre y la pobreza como categorías clasificadoras entre los países desarrollados y los no desarrollados, estos fenómenos se midieron desde los estándares de riqueza hegemónicos, esta concepción económica de pobreza encontró su criterio ideal en la estadística del ingreso anual per cápita. Es así como casi el 70 % de habitantes del mundo se convierten en pobres en 1948, cuando el Banco Mundial definió como países pobres a aquellos con el ingreso per cápita menor de \$100. La solución sólo podía darse en términos de crecimiento económico y por ende la solución podría darse de manos de los países desarrollados que eran portadores de capacidad financiera y tecnológica para asegurar el progreso de los otros países (Escobar 1999, 382).

Empieza entonces una propagación multitudinaria de “buenas voluntades” de países poderosos hacia los subdesarrollados. “Adquirió su máxima virulencia colonizadora sólo desde el invento del subdesarrollo (...) Desde entonces fue empleada para movilizar

sociedades enteras en torno a un proyecto que se ha vuelto insoportable, el recuento de los daños está muy lejos de llegar a su conclusión” (Esteva 1988, 110).

Una de las instituciones que encabezó estas buenas voluntades desarrollistas fue la Iglesia, que ha priorizado su trabajo en los lugares donde el estado no ha podido o querido llegar. Es decir, la delegación de poder del estado. Para entender esta dinámica el caso más claro es la construcción histórica de la Amazonía, en donde fueron las misiones católicas, la estrategia por la que optó el estado para entrar, “civilizar” y poblar la región amazónica, en medio del reconocimiento de la incapacidad del estado para hacerse cargo.

La delegación del territorio amazónico implica que el control y el poder sobre los habitantes es ejecutado por medio de otra estructura, en este caso la iglesia católica, pero lo han sido también la iglesia evangélica, las empresas extractivistas, o ciertas instituciones del mismo estado como el ejército. Los efectos de esta delegación son sin duda problemáticos, implican dinámicas muchas veces al margen de la legalidad, toman formas etéreas de poder y se suscriben en los cuerpos y vidas de quienes los reciben.

Este ejemplo breve, trae la premisa del desarrollo de que la pobreza - medida siempre en parámetros hegemónicos- no es un problema de distribución desigual de los recursos sino de la falta de emprendedores. Un despertar del *Hommo Economicus*. Este principio que transformó a la Amazonía perdura y toma diversas formas, hoy patrocinadas por el Estado. Ha convertido a las nacionalidades en empresarios y es preciso mencionar siguiendo a Ferguson que esta visión ha desmantelado el potencial político de los movimientos indígenas observados en la década de los 90, es decir, esta visión de desarrollo tiene un fuerte contenido de despolitización de la subalternidad (Ferguson 1990).

Por otro lado, con la materialización del estado, la idea de desarrollo se hace carne en la construcción de infraestructura y de obras tangibles como es en el caso de la Unidad Educativa del Milenio Toño, en la comunidad Waorani Toñampare, en la Provincia de Pastaza. Esta tiene un inicio desde dos aristas fundamentales para el desarrollo: Pensar en la amazonia como la región empobrecida, y pensar la educación de calidad como política de compensación a cambio de recursos naturales no renovables.

Las Unidades del Milenio hacen parte de una política de compensación a comunidades indígenas en fase de exploración o explotación de recursos naturales no renovables, consideradas como zonas estratégicas por el estado. Así lo dicta la Ley de Hidrocarburos de

julio del 2010; el 12% de utilidades y excedentes de la actividad petrolera se destina a los afectados por estas actividades (Vallejo, Duhalde y Valdiviezo 2017, 37).

La escuela dentro de la nacionalidad Waorani es considerada como el espacio de formación para vivir la modernidad. De la misma forma, es el espacio donde el Estado y el capital inciden en las conductas de hombres y mujeres indígenas. Es una maquinaria pedagógica capaz de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general (Foucault 2005, 149). Es decir, donde una serie de conocimientos y destrezas deben ser aprendidas (aprehendidas) por los individuos para ser sujetos modernos. Sin duda opera un proceso de homogenización y asimilación de la cultura occidental en Toñampari. El sujeto moderno Waorani resulta de las relaciones que se tejen en este escenario pedagógico caracterizado como un proceso continuo para aprender a habitar en las lógicas de vida del colonizador, vida que se desarrolla en el metal y cemento, en contraste con la selva amazónica (Flores 2017, 139).

La Unidad del Milenio es pues, el mecanismo para devenir en moderno y desarrollado, y con ello conectar con el sistema capitalista. “De este modo, se podría afirmar que las escuelas son agentes de cambio en cuanto juegan un papel primordial al obligar a los Waorani a convertirse en sujetos dependientes del comercio y de los productos occidentales. Más aún, los efectos de la instrucción formal se extienden más allá de la conexión con los artículos occidentales” (Rival 1996, 61).

1.14. A modo de cierre:

El objetivo de este capítulo ha sido poner en diálogo a diversos constructos conceptuales y teóricos alrededor de las estrategias del estado para presentarse en los márgenes. Estas estrategias implican el entendimiento de este como descentrado, heterogéneo y en constante transformación.

Las formas que toma el estado van desde la irrupción de este en la vida cotidiana de maneras violentas, hasta la interiorización de imaginarios, que construyen *habitus* y tocan la subjetividad. Se presenta con una doble existencia en algunos casos y delega su poder en otros. También se materializa desde un cuerpo burocrático que “protege”. Hemos abordado algunas de las muchas estrategias performativas del estado con el objetivo hacer un diálogo alrededor de este estado descentrado.

Este ejercicio es necesario para entender este espacio de encuentro como un lugar en disputa, en permanente negociación, donde los sujetos, la nuda vida, los cuerpos disciplinados no sólo

son observados, sino que observan. No sólo que son objeto de las estrategias del estado, sino que poseen sus propias estrategias para sobrevivir. Creo indispensable para este debate abierto, tomar en cuenta la agencia del sujeto, que puede resignificar sus prácticas, adaptar y transformar permanentemente el poder del estado para sacar provecho, para seguir construyéndose y en ocasiones resistiendo.

La primera conclusión gira alrededor de las estrategias del estado - nación descentrado, que no puede pensarse desde un solo proceso unidireccional y centralizado. Estas estrategias y narraciones que no son totalizadoras, sino fragmentadas (Chatterjee 2007, 120).

La selva aparece como el espacio idóneo para los mitos fundacionales, la narración del paisaje y de quienes habitan en él, constituye un proceso de acercamiento de la civilización que posibilita el ingreso del proyecto de estado nación y la construcción de presupuestos económicos y políticos que conviertan a la amazonía en un lugar civilizado y de provecho para el desarrollo a partir de la educación. La educación pensada como mecanismo para superar la pobreza por un lado y como compensación por el otro.

Considero que existen varios elementos que han aportado la construcción del imaginario de Amazonía, la novela, la prensa, el estado y es la huella histórica de cómo se construyó el estado - nación desde el discurso civilizatorio en esta zona. Es la imagen de la comunidad imaginada que inventa sus tradiciones desde los ritos y los mitos cuestionables y que propone la posibilidad de construir puentes de hermandad entre los salvajes y los civilizados desde la educación.

La UEMT, es pues la representación de una de las tantas estrategias del estado descentrado para que lo salvaje pueda devenir en moderno, en civilizado, en desarrollado, en últimos términos en capitalista. Es la corporeización de la dicotomía naturaleza – cultura/ salvaje – civilizado, que no ha sido superada, todo lo contrario, se ha diversificado y tomado otras formas, en este caso encarnado en “educación de calidad”, desde una política de compensación y materializando la idea de desarrollo como única alternativa para la amazonía.

Capítulo 2. Contexto

El objetivo de este capítulo es situar al lector en el contexto de la investigación, acercarlo a la Nacionalidad Waorani de Pastaza y en concreto a la comunidad de Toñampare. Para ello, es necesario una breve hojeada a la historia, no como línea recta que va de un punto hacia otro dictando la veracidad como puente entre saber y poder, sino elaborada de múltiples nodos y dimensiones “el tiempo no aparece como lineal sino mucho más en su carácter cíclico, dentro del pasado en su conjunto” (Cabodevilla 1999, 95).

Para comprender ¿Qué representa la Unidad del Milenio Toñe? Necesitamos comprender los antecedentes de su construcción, comprender qué estrategias desplegó el estado antes de la materialización y cómo esas aristas fueron incidiendo en que Toñampare sea la sede de este hito arquitectónico. Solamente a la luz de la historia podremos comprender a este hecho no como un proceso aislado, inocente o casual sino como el resultado de diversos acontecimientos que devinieron en esta decisión y que no solo convierten a Toñampare en la “Capital Waorani”, sino en uno de los centros de la idea de desarrollo y civilización para la Nacionalidad Waorani. Esta comunidad es una de las primeras creadas a partir de un matrimonio interétnico entre Dayuma y un kichwa, debido a las modificaciones en las lógicas de parentesco que el ILV realizó. Es por ello que Toñampare tiene una gran cantidad de personas wao-kichwas, que vale la pena mencionar han sido la primera generación de wao en cursar tercer nivel o tener nombramientos públicos o de policía nacional. Son quienes además han pugnado de manera más activa por proponer los cambios hacia “el desarrollo” como la Unidad del Milenio, la carretera, etc, etc.

Considero apropiada la aclaración de que este encadenamiento de sucesos que propongo es pura didáctica. Se ha realizado así desde el afán de facilitar la comprensión y análisis histórico, sin embargo, soy consciente de la dificultad de separar estos eventos cronológicamente, sobre todo porque son espacios y tiempos que se relacionan, se entrelazan y superponen en ocasiones, también debido a la presencia de una lógica de tiempo amazónico no lineal. Sin embargo, es un ejercicio que pretende el entendimiento de la complejidad de los mecanismos del estado en estas latitudes.

2.1. Antes del contacto: Hijos del Jaguar

Esta no es una sección para narrar a una población prístina, alejada de las lógicas globales y nacionales. Hilar los tiempos, espacios y personajes de la historia waorani es complejo, sin

embargo, me basaré en datos que nos remontan a tiempos no tan lejanos, la vida de los wao en el imaginario colectivo no tiene mucha data, eso no implica que no tengan memoria, historia y conocimientos anteriores, sólo explica que para quienes nos interesa la investigación de este grupo humano no nos ha sido posible ir más atrás en el tiempo. Por tanto, la historia conocida de los Waorani empieza en medio de la globalización, capitalismo y las lógicas de estado nación que se van configurando a su alrededor y por lo tanto inmiscuyéndose en su forma de organizar la vida. Se ha creado una especie de leyenda a su alrededor, dotándoles de características en ocasiones sin anclaje en pruebas concretas o evidencia alguna.

Unos pocos grupos de indios desnudos, sin más armas que sus lanzas tuvieron en jaque a pueblos vecinos mucho más numerosos, caucheros, hacendados, aventureros, militares, misioneros y, al final, al mismo gobierno nacional y las todopoderosas empresas petroleras. En verdad se trataba de una empresa épica, conseguida a bases de conocimiento inigualable del mundo selvático, la defensa a ultranza de su antigua libertad una agresividad fuera de toda duda. Algunas características adquirieron prontotono de leyenda. Esta, como es natural manipulada muy al gusto o conveniencia de sus relatores. Las sociedades aceptan con mucha dificultad al otro, esto es, a quien le planteas el reto de su diferencia radical (Cabodevilla 1999, 5).

En contraposición a ello existen narraciones, mitos, cantos que nos podrían dar claves para entender la vida waorani antes del contacto, la voz de los pikenani,⁶ es fundamental en ello en constante tensión con la versión *cohuori*⁷ de la historia.

Una pista fundamental para poder acercarnos a la vida antes del contacto es el idioma, el wao tiro no tiene familia lingüística cercana, “en lo único que todos los lingüistas y estudiosos concuerdan es en describir su lengua como aislada” (Cabodevilla 1999, 29). Eso implica que no tuvieron cercanía al menos en los primeros momentos con otros grupos lingüísticos.

Prueba de ello es que, en el momento de contacto, en 1956 “sólo poseían dos palabras extranjeras, ningún instrumento ajeno, una inmemorial adaptación a las condiciones de tierras

⁶ Los pikenani son los sabios, las personas mayores de la comunidad que poseen los conocimientos para la guía y decisiones de las comunidades.

⁷ En wao tiro wao significa persona contraposición a cohuori, nombre dado a todos los que no son huaorani.

altas apartadas de los ríos” (Cabodevilla 1999 30), además de una lejana memoria transmitida desde la oralidad de una migración remontando un gran río (Yost 1985).

2.2. El mito de la creación

Al inicio de su historia, encontraron al hijo del sol en una margen fluvial arenosa. Parecía perdido y solo, de modo que lo adoptaron. A su vez, él les enseñó algunas artes y conocimientos esenciales como la producción del fuego y la fabricación de hachas de piedra. Además, les enseñó la existencia de la palmera chonta y les mostró cómo hacer lanzas y cerbatanas con la madera de este árbol. Aunque se había casado y era el padre de los muchos hijos humanos, finalmente regresó al cielo para vivir con su verdadero padre. Desde entonces los waorani se consideran como los descendientes del hijo del sol.

Los shamanes waorani deben sus poderes curativos y adivinatorios a sus hijos-jaguar adoptivos. La mayoría de los jaguares nacen con un espíritu de un guerrero o un shaman fallecido. Después de alcanzar la madurez, empiezan a buscar un padre humano preferiblemente un adulto maduro con una esposa e hijos jóvenes que hayan sobrevivido a una enfermedad mortal o a un accidente en la niñez. Primero el jaguar se aparece a su víctima en un sueño o una alucinación y, si es adoptado, regresa a visitar a su padre o a su madre siempre que él o ella necesiten su ayuda. Durante siglos el pueblo waorani ha logrado satisfacer sus necesidades materiales, manteniendo su orden social y preservando su propia visión del mundo mediante la creencia de que el parentesco puede unir a los hombres a los seres de la naturaleza” (Rival 1996, 2).

En esta sección me centraré en los relatos sobre la creación recolectados por Cabodevilla (1999) de pikeninis como Care, Guikita y Minkaye, es importante señalar las similitudes de estos mitos con otras nacionalidades indígenas amazónicas de la zona.

2.3. Los Waorani nacieron del maíz:

Hablaré ahora de un tiempo muy anterior al nuestro, cuando los cahuori ni siquiera existían. En ese tiempo los waorani no fueron creados por Dios, sino que nacieron del maíz, los waorani aparecieron en el mundo cuando el maíz se convirtió en persona. Huene, el diablo, solía comer a los cazadores que se perdían en sus partidas de caza. También le sucedió eso a una señora que un día fue a la chackra y se le oscureció de improviso; al querer regresar la comió Huene. El papá de ella era medio brujo, como solían ser en el primer mundo los waorani.

2.4. Jaguares y estrellas

Una niña nació mientras su madre caminaba por la selva, la mujer fue al río a lavar a la recién nacida y llegó un jaguar que robó a la niña. Cuando llegó a la guarida, otro jaguar le preguntó: ¿de qué animal es esa cría que trajiste? Es hija de auca, la traje para comerla.

Cómete la placenta y guarda a la niña, dijo el gran jaguar. De esta forma la niña se salvó y creció comiendo carne cruda, sus dientes se hicieron grandes como los de jaguar, cuando creció preguntó por su madre y el jaguar le dijo que él la raptó y que al crecer será su esposa. Ellos tuvieron siete hijos que crecieron como aucas. El jaguar padre murió. Tiempo después la madre murió lanceada, quienes la mataron, cortaron su cabeza cocinándola en su propia olla. Cuando los hijos llegaron a casa se comieron el guisado de la olla y se dieron cuenta que se comieron a su propia madre, lo notaron por los grandes colmillos, ellos pensaron que también los mataría así que huyeron al otro lado del lago, sin embargo, al cruzarlo fueron mordidos por lagartos llegando al otro lado arrastrándose. Fabricaron lanzas y dispararon contra el cielo, que en aquellos días se encontraba muy cerca de la tierra, de esta manera pudieron subir y se convirtieron en estrellas.

Estos y otros relatos nos pueden dar cuenta de algunos puntos importantes. No hay un énfasis sobre la agricultura, más bien le dan relevancia a la caza y recolección y a la movilización permanente. “Es probable que se trate de un grupo orientada desde hace mucho tiempo a las tierras interiores, con una lenta evolución de sus técnicas agrícolas y pesqueras abocados a la intensificación de la caza y recolección” (Cabodevilla 1999, 50), otro dato importante es la ausencia de técnicas fluviales, muestra una permanente lejanía a los grandes ríos.

Los waorani podrían haber ocupado las zonas de la selva alta, lugares con difícil acceso, lo que limitó la cercanía con otros grupos, y de alguna manera esta distancia fue determinante para su modo de existencia (Cabodevilla 2010).

2.5. Primera ola misionera 1633 – 1767

La misión jesuita de Maynas fue de las más importantes para la región amazónica, por sus dimensiones, influencias, método de reclutamiento, lo que configuró cambios radicales en las realidades amazónicas. Esta misión se puede dividir en tres etapas: La llegada de Borja en 1633 hasta 1650, como momento de exploración en la zona del Marañón; entre 1650 a 1700 se centró en fundar reducciones en Pastaza, Curaray – Tigre, teniendo su etapa final de 1720 a su expulsión en 1767, la caída de esta misión se debe a la mortalidad y las repetidas

rebeliones con lo cual direccionan la exploración hacia el Amazonas medio y Napo (Cabodevilla 1999, 67). Este proceso habla de la lejanía de los waorani con los demás pueblos, pues las crónicas de los misioneros de la primera ola no dan noticias de ellos. Este dato nos envía señales sobre zonas inexploradas por los misioneros donde posiblemente residían los waorani. El Tiputini es un río muy largo, sus naceros vienen desde el Nushiño y la cuenca alta del Napo. Los jesuitas nunca visitaron esta zona, el río permaneció inexplorado. Es probable que este haya sido el territorio de los waorani en estos períodos, tenía difícil acceso, lomas amplias y características físicas en las que los wao son expertos. Que no se registren contactos con los misioneros habla de un grupo reducido, disperso, con capacidad de ocultarse y movilizarse con facilidad, estrategias de supervivencia que les caracteriza. Pese a estar lejos de las zonas de reducciones, las pestes podían afectar hasta a los grupos más distantes, no es de extrañar que los waorani hayan podido ser afectados, en todo caso su radical separación jugó a favor de su sobrevivencia (Cabodevilla 2010).

2.6.1. 1930: Fiebre del caucho

Pese a que no hay referencias desde las crónicas misioneras, las narraciones de pikenani nos dan cierto panorama de la forma de vida. Según los recuerdos expresados en cuentos y cantos, hubo en un principio tiempos de paz con su primer jefe Namó Nama, que “podría haber vivido hacia el final de XIX, es decir, a inicios del caucho” (Cabodevilla 1999, 96). El jefe muere en manos de un cohuri, y es entonces que empieza la guerra con los grupos externos. Las represalias tras la muerte del jefe provocan, según las narraciones la movilización de grupo cruzando el Doroboro, un gran río que puede ser el río Napo o el bajo Curaray. Nantohuemo, el segundo jefe alienta al grupo a festejar y tener hijos, lo que habla de un periodo de reducción poblacional quizá debido a un proceso de guerra después de la muerte de Namó Nama. “Debió tratarse ya entonces de un pueblo no muy grande para el cual la mortalidad prologada podía ponerlo al borde de la desaparición” (Cabodevilla 1999, 98). “Caucho es una palabra perteneciente seguramente al lenguaje tupi guaraní, la hace derivar del omagua “cachuchu”; el nombre original sería “cahuacu, cauchu o cauchuc” que significa madera que llora” (Cabodevilla 1999, 136).

A partir de todo el proceso de vulcanización⁸ en 1844, el caucho se transforma en un recurso protagonista para la industrialización y la expansión capitalista en las principales ciudades. La demanda empieza a subir abrumadoramente desde 1880, y como el único lugar donde se obtenía caucho en ese tiempo era la Amazonía, esta cayó en dependencia del capitalismo extranjero. La selva brasileña, luego la peruana y más tarde la ecuatoriana:

Ven penetrar en su seno oleadas de inmigrantes; con ellos el más peligroso vértigo invade una región sin otra autoridad que la extracción del caucho y el consumismo disparatado; barcos a motor, lanchas, armas de fuego, etc., productos importados generalmente de Europa y desconocidos hasta la fecha en la zona. Todo al alcance de la mano con una sola condición: peinar cada hectárea de selva, conquistarla palmo a palmo, pues el botín se halla esparcido por doquier y pertenece al más rápido y osado. La Amazonía se convierte en territorio de batalla comercial, en frontera sin dueño bajola ley de los pioneros (Cabodevilla 1999, 136).

La fiebre del caucho nos pone en otro escenario, una etapa que tiñe de rojo sangre la selva amazónica a lo largo y ancho de sus territorios. La zona “se llena de buscadores de goma hasta en los rincones donde indígenas “civilizados” o los mismos blancos no se aventuraban a llegar hasta la fecha” (Cabodevilla 2010, 38). La abrumante entrada de extraños junto con la captación de los indígenas záparos y naporunas, implica que los waorani se convierten en los últimos libres en una zona cada vez más despoblada por la gran cantidad de mortalidad y la confinación a haciendas y fundos. Por tanto, los waorani empiezan a crecer, ocupar más territorio, aumentan fuerza y potencial aventurero lo que determina inevitablemente ser identificados y que se den los primeros contactos violentos conocidos. “Es en el margen derecho del alto Tiputini donde se dan las primeras noticias ciertas de la existencia de los aucas, aushiris, sabelas, meguanas, tivacunos, y muchos otros nombres ignorantes que, en realidad, están indicando que los waorani acaban de ser notados y descubiertos como tales” (Cabodevilla 2010, 38).

⁸ La vulcanización es un proceso en el que el caucho crudo es calentado en presencia de azufre, haciéndolo más duro y resistente al frío. El resultado final es un caucho más estable, duro y resistente, sin perder por ello la elasticidad natural. También transforma la superficie pegajosa del material en una superficie suave que no se adhiere al metal o a los sustratos plásticos. Este proceso daría lugar a un nuevo material, el látex. Con él, actualmente, se fabrica una gran cantidad de objetos.

Uno de los eventos violentos de mayor dimensión fue una matanza provocada por indígenas naporunas reunidos por cuatro patronos del Napo, registrada por narraciones orales de naporunas.

Antes en la tierra del alto Napo vivían bastante gente de nosotros⁹, Pero después llegaron patronos y fueron mandando a la gente Napo abajo, por la tierra de los aucas, más abajo aún, buscando caucho. Y así, yéndose muchos Napo abajo, muriendo a manos de los aucas, se fue acabando la gente del alto Napo.

El patrón Hidalgo, su mujer Margarita, pusieron toda su gente a buscar caucho de manera que muy pronto acabaron con todos los árboles de la cabecera del Napo. Entonces los envía a buscar más abajo, donde había muchos árboles: al fin mando al otro lado del Napo, en tierra de los aucas. La primera vez mandó a 30 entre varones y mujeres:

Allá hay tierra libre para todos, vayan y traigan caucho, con eso harán plata. Fueron porque todos tenían deudas. Pero de gana decían que había tierras libres, era de los aucas y vivían muchos de ellos. Tenían que saberlo, pero hicieron como si no sabían.

De la matanza sólo se salvan tres niños que avisan a sus padres y éstos a su patrón. El arma una partida de 300 que envía a la tierra legítima de los aucas. Llegan a las casas aucas y esperan que todos estén adentro y disparan contra ellos, lanzas contra escopetas no perdonan mujeres ni niños. Durante dos días, mientras regresan al Napo, les siguen los sobrevivientes aucas, gritando con sus lanzas, pero no cruzaron el río. Cuando contaron al patrón que habían matado bastantes aucas “está bien” dijo él. Desde esa hora por años y años siguieron matándose nuestra gente con los aucas y el patrón seguía metiendo gente en esa tierra que era de ellos. (Castegnaro en Cabodevilla 1999, 150).

Caucheros llenan la selva con sus búsquedas e instalaciones. Antonio y Luis Garcés se instalan en la parte baja del Villano desde 1885, N. Sandoval instala su puesto debajo de la boca del Shiripuno en 1890, se levanta la hacienda La Mascota de Manuel Alomía Llori, en la boca del Villano, debajo de él, en el Namo, se instalan Manuel Flores y Pedro Arcos, que hacen sus correrías por el Pindo hacia el Tigre. A lo largo de estos años se registran una serie de acontecimientos violentos de lado y lado. En 1904 aparecen 8 cadáveres con lanzas atravesadas en los cuerpos de indígenas kichwas en Santa Rosa, posiblemente es uno de los primeros ataques waorani en la zona. Antes de 1910 se da una expedición de patronos con el objetivo de aniquilar a los “aucas”, se descubren casa waorani en el Yasuni y el Tiputini a la

altura del Tivacuno, en la noche dispararon con carabinas una y otra vez, destruyeron todas las casas y los sobrevivientes huyeron al Curaray (Cabodevilla 2010).

El otro episodio importante es una misión en búsqueda de oro que se da aproximadamente en] 1910, se recoge una narración al respecto: “el proyecto fracasó desde el comienzo. Fueron atacados por los aucas que les causaron terribles pérdidas incluso cuando regresaban huyendo.

Muy pocos expedicionarios sobrevivieron” (Loch 1938). En 1913 se da el primer caso conocido de matanza interna, en el clan de Wawe, padre de Guikita, el año en que él nace. “Este hecho lanza al clan hacia el Curaray, donde ya estaba Kare y sus familias. El autor de la matanza es Ima y Guikita lo vengará años más tarde” (Cabodevilla 2010, 35).

Y así se pasarán los años entre acontecimientos violentos de lado y lado, represalias, venganzas, muertes. En esta parte del país, la hacienda es la continuación de la época cauchera. Provocando reducción de la población indígena y explotación, esto será aprovechado por los wao para su expansión. Los clanes se fragmentan y por tanto se multiplicarán los ataques de doble propósito; obtener herramientas y expandir su territorio.

En 1917 dos waorani apresados por Garcés, la muerte de Sandoval (único mestizo amigo de los waorani) asalto a su hacienda, en 1918 asalto wao a la hacienda Capricho y persecución de Sevilla a los asaltantes, en 1919 los waorani cruzan el Napo, en tiempo de chonta causando pánico a los kichwas cercanos, en 1920 represalia de los blancos contra “los aucas” donde murieron aproximadamente 80 waorani (Blomberg 2015).

En 1920 llegan los misioneros josefinos al Tena, quienes encuentran la dificultad de no acceder a muchos indígenas pues la mayoría están en las haciendas y quedan pocos indígenas libres. Hay que señalar la débil pero posteriormente decisiva presencia de la iglesia evangélica en el territorio.

Probablemente es el momento de separación de los Taromenani. Es un periodo de máxima ocupación territorial, no por conquista de otros pueblos sino por vaciamiento de la selva.

2.7. El Oriente es un mito: 1939 -1955

La construcción del Estado Nación tiene su auge en la segunda mitad del siglo XIX, es entonces cuando la región amazónica empieza a jugar un papel central en las estrategias políticas del país, haciendo a un lado el histórico e ignominioso olvido. Sin embargo, la atención que el Estado empieza a darle a la Amazonía, para nada tenía que ver con retribuir las constantes negligencias, sino que tenía dos funciones principales: la primera una función

política ideológica, relacionada con el papel de espacio fronterizo, el control del territorio y la defensa de la Nación; por otro lado, una función económico política, que presenta a la selva como un territorio colmado de recursos a explotar, los cuales permitirían la reconstrucción económica de las élites regionales (Cobes 1993, 99).

Esto significó la modificación paulatina del territorio waorani, la masificación de presencia colona y la apropiación de tierras, con el firme propósito de poblar la Amazonía para evitar la invasión.

Empiezan en estos años las primeras exploraciones petroleras a cargo de la compañía Shell, pese a que en este tiempo no culminó con gran éxito esta búsqueda y se consideró un fracaso, dilucidado en el discurso presidencial de Galo Plaza Lazo; el Oriente es un mito, lo cierto es que Ecuador nunca discutió sobre la Amazonía tanto como en esta época, una parte de ello debido al resultado de la guerra con Perú y a la tecnificación y militarización de la zona.

El petróleo significa y se configura como la segunda gran arremetida contra la selva después del caucho, sin duda alguna le ha acarreado graves consecuencias, sin embargo, puedo realizar el proceso de eliminación de los “concertajes” de las haciendas, posibilitó el proceso de remuneración y pago por trabajo contrario a la dinámica de las haciendas. Ahora bien, también significó poner en contra a indígenas con otros indígenas, los trabajadores de las petroleras frente a las amenazas, fue como se utilizaron los conocimientos y cuerpos shuar, achuar, y kichwas para la búsqueda de waorani.

La triada de esta época fueron las petroleras, los militares y la iglesia comenzaron una tarea en común, reducir las poblaciones indígenas, lo que costaría vidas de lado y lado. Estos agentes externos “ayudaron a la configuración de núcleos indígenas en las cabeceras del Curaray y en la trayectoria por Arajuno hacia el Napo Alto. Esas poblaciones presionaron sobre las tierras waorani, lo que produjo muchas víctimas (Cabodevilla 2010, 79).

2.8. Dayuma y la guerra interna

La guerra es un elemento importante, si se quiere entender la lógica de vida de esta nacionalidad, como de muchas otras sociedades amazónicas. Se ha utilizado como estrategia para sobrevivir frente a los acosos constantes de los actores externos como el estado, empresas extractivistas, iglesia, etc. (Cabodevilla 1999, 356). Sin embargo, la violencia endógena también ha sido una característica que ha modificado ciertas dinámicas, generado encuentros y conexiones diversas en determinados períodos. Me refiero, por ejemplo, al caso

de la huida de Dayuma. Dayuma es uno de los personajes más importantes de la historia waorani. A su alrededor, se han tejido diversas versiones que han estructurado pilares importantes para la construcción de narrativas identitarias desde adentro. Dayuma en su niñez se encuentra con colonos y empieza a trabajar desde joven en la Hacienda Ila de Carlos Sevilla. El motivo de la “huida” de la comunidad tiene varias versiones; por un lado, se define como causa a la guerra interna.⁹ Sin embargo, narraciones recolectadas por Cabodevilla (1999), podrían indicar motivos ligados a la organización social y a los rituales internos.¹⁰ En cualquier caso, ella conoció en dicha hacienda a Rachel Saint, del Instituto Lingüístico de Verano “institución cuyos personeros habían logrado la firma de un convenio de cooperación con el estado ecuatoriano durante la presidencia de José María Velasco Ibarra, para la civilización de habitantes de la Amazonía” (Trujillo 2018, 153), usando el dispositivo educativo para lograrlo. El encuentro de Rachel y Dayuma implicó un intercambio de conocimientos sobre idiomas y culturas. Dayuma aprendió español e inglés y los misioneros aprendieron wao terero, lo que significó la puerta de entrada para la “Operación Auca”.

2.9. Operación Auca: 1955 -1956

Fue en septiembre de 1955 cuando empezó la “Operación Auca”, proceso llevado a cabo por un grupo de misioneros evangélicos estadounidenses que tenía como objetivo civilizar y evangelizar a los desnudos *aucas*,¹¹ una primera etapa de esta operación consistió en el envío de mercancías que, se lanzaban como regalos desde avionetas sobre territorio waorani (Trujillo 2018, 153). Saint, uno de los principales misioneros evangélicos dice: “*Volamos (...) con el alto parlante de batería y las frases aucas que habíamos obtenido de Dayuma*” (Rival 1994, 277). Posterior al lanzamiento de regalos se produjo un contacto cara a cara con tres

⁹ Se produjo una ruptura de un nanincabo y se crearon dos grupos en guerra mutua. El uno, liderado por Huamay y el otro por Muipa, esta disputa fue sumamente violenta, el protagonista fue Muipa que se caracterizó como cruel y sanguinario. “Muipa fue el wao más furioso, llegó a ser un tigre, mataba a cualquier persona”. Entre las referencias de Moipa también está haber matado con lanzas a 6 trabajadores de la Shell (Cabodevilla 1999, 310). Esto produjo que varias mujeres huyeran, entre ellas Mayumba y Ata, que habían sido tomadas prisioneras y llevadas a un convento de Quito, al igual que Apa, Uminia, Dayuma, Umi y Guiñami quienes trabajaban en la Hacienda Ila (Blomberg 2015, 141).

¹⁰ El padre de Dayuma muere a manos de Muipa. Ciertas narraciones indican que Dayuma debía casarse con el asesino de su padre, por lo tanto, huyó, otras versiones indican que el padre pidió ser enterrado vivo y probablemente por ser la hija más querida, Dayuma debía ser enterrada con su padre (Cabodevilla 1999).

¹¹ Denominación despectiva para referirse a los waoranis antes del contacto. Significa salvaje en kichwa.

waorani, dos mujeres y un hombre, en medio de una serie de confusiones y resaltando la poca preparación que los misioneros tenían para este encuentro, los 5 misioneros evangélicos¹² murieron en manos waorani con lanzas atravesadas en sus cuerpos, uno de los asesinos fue Mincaye, el hermano de Dayuma. Esto sucede el 6 de enero del año 1956 (Cabodevilla 1999) (Rival 1994).

Este acontecimiento marcaría los primeros imaginarios sobre los waorani. Se registró como un escándalo histórico a escala internacional, que propagaron los medios de comunicación por todo el mundo desde National Geographic, la revista Life, los periódicos New York Times y Washington Post de EE. UU. hasta El Comercio y El Universo en Ecuador. Prevaleciendo en ellos un discurso dicotómico de un enfrentamiento entre los seres míticos, feroces y primitivos vs. el arquetipo heroico del amor cristiano puro y mártir.¹³ (Rival 1994).

“El aparatoso rescate de los cadáveres a base de aviones y soldados de bases norteamericanas, señaló claramente la incidencia del país del norte en la política local. La exploración petrolera no era ajena a ese patrocinio” (Cabodevilla 2010, 102).

¹² Nathaniel Saint, de Missionary Aviation Fellowship; Edward McCully; Peter Fleming, y Jim Eliot de Christian Mission in Many Lands, y Roger Yaoundarian, de Goepel Missionary Union.

¹³ Al informar sobre los sucesos del 6 de enero de 1956 la prensa estuvo de acuerdo: los Aucas eran los asesinos más feroces de la selva amazónica, los homicidas de cinco hombres heroicos y caritativos que habían sacrificado sus vidas al servicio de Dios y de la civilización. En la década de 1950 había sólo dos periódicos de alcance nacional, El Universo de Guayaquil y El Comercio de Quito (...) el reportaje sobre la "matanza del domingo" fue extraordinariamente similar. Ambos periódicos publicaron diariamente artículos desde el 11 de Enero (cinco días después del suceso) hasta el 16 de enero, a los cuales siguieron comentarios más breves del 17 al 19 de enero. El Universo, puso en su ejemplar del día 11 de enero el título dramático: "Misioneros y científicos extranjeros han sido masacrados por la sanguinaria tribu de los Aucas de la región Oriental", mientras que El Comercio se limitó al sobrio encabezado de "Cinco misioneros americanos atacados por los Aucas". El Universo optó por un abundante despliegue de fotografías de los misioneros, sus viudas y los huérfanos, mientras que El Comercio decidió dar realce a sus reportajes con comentarios más reflexivos, entre ellos editoriales y testimonios. Salvo estas excepciones, las explicaciones descriptivas tanto del salvajismo de los Aucas como del heroísmo de los misioneros eran intercambiables (L. Rival 1994, 263-264).

2.10. Procesos de evangelización: 1958 – 1975

Este episodio es fundamental para que, en 1958 Rachel Saint y Elisabeth Eliott, viudas de los misioneros, consigan un “contacto pacífico” por medio de Dayuma y puedan instalar todo el proceso de evangelización que trasformaría las realidades de los waorani para siempre (Cabodevilla, 1999) e instauraran mecanismos de disciplinamiento por medio del protectorado. La versión que contaría la iglesia evangélica hace énfasis en valores cristianos como el perdón, reconciliación y paz. Una vez muertos los misioneros, las viudas se reunieron con los asesinos y vivieron con ellos por largos años, en los que, con la ayuda de Dayuma pudieron ingresar el evangelio a las comunidades. Los hijos de los misioneros asesinados, según la lógica de guerra waorani, podían vengarse matando a quienes les habían quitado la vida a sus padres. Sin embargo, Steve Saint, hijo de Nate Saint perdonó a Mincaye, asesino de su padre y con el perdón y unión de las familias se daría por “terminado el ciclo de guerra waorani”. Esta versión se puede ver reflejada en el filme “A punta de lanza” escrita y dirigida por Jim Hanon en 2006, quien narra esta historia desde la perspectiva de Steve. Este final de paz y armonía sólo se queda en esta película americana, pues los eventos violentos relacionados a los waorani han perdurado (Trujillo 2018, 13).

Lo que se visibilizó después de la muerte de los 5 misioneros evangélicos es una disputa entre varias denominaciones religiosas que pugnaron por capitalizar la resonancia alcanzada con este evento, las ganadoras fueron la hermana una y esposa otra de dos misioneros fallecidos, quienes toman la iniciativa y el ILV organizará junto con ellas el contacto y la reducción wao.

En 1958 se realiza una operación de contacto por medio de las clásicas reducciones. Se crea un reducto cerrado, autónomo, controlado por los evangélicos, por primera vez al menos desde hace 50 años se reunirán tantos waorani amigos y enemigos que deben convivir juntos, sin matarse unos a otros, esto implica un cambio de dinámica de vida compleja. Es entonces que los wao son arrebatados de sus amplios territorios y comprimidos en lo que se llamará Protectorado. El territorio desalojado lo aprovecharon kichwas y petroleros.

En 1967 y a lo largo de estos años se realizó una campaña evangélica internacional llevando a waorani convertidos al evangelio, queriendo posicionar a esta como la misión más famosa del mundo, con lo que conseguirían varios auspicios financieros.

En 1969 se da una epidemia de polio que causa la muerte de 16 personas y deja a varias personas malheridas, Lo que confluirá en nuevas tensiones y varios incidentes violentos, mismos que no se dejaron de presenciar en ningún momento a sí fueran esporádicos.

Algunos wao escapan del protectorado e instauran sus propias poblaciones, en territorios deshabitados.

Para comprender el rol del ILV, en los procesos educativos de la nacionalidad Waorani, con el protectorado quisiera seguir a Flores (2016) que hace un análisis pormenorizado de esta dinámica disciplinaria:

La escuela moderna se instala en territorio Waorani con esfuerzos desplegados por el ILV. La presencia del Estado es una presencia indirecta, ejercida por la misión protestante. Desde la década de 1950 se iniciaron los programas de alfabetización dirigidos a esta población indígena. Así, para 1980, y según reportes documentales del instituto, dos escuelas fiscales se han instalado: Toñampari y Dayuno¹³ (ILV 1980, 2).

El mismo reporte que menciona estas escuelas, hace referencia a pequeños centros de alfabetización en Teweno¹⁴ y Tzapino. El modelo de escuela del ILV considera que la participación de maestros indígenas es importante para que el proceso de instalación de la escuela se desarrolle de mejor manera. El trabajo de archivo determina que esta lógica se desarrolló con los Waorani de manera que se consolida un maestro y, sus ayudantes. Por lo tanto, la distinción entre profesor y, estudiante/alumno propio de la escuela occidental es planteada en el modelo escolar Waorani.

Por otro lado, vale la pena recordar que los contenidos de los cursos para maestros desarrollados en Limoncocha invisibilizaban contenidos y formas de organización de las poblaciones indígenas amazónicas. En este sentido, los documentos que describen la organización de la escuela dentro del territorio Waorani, organizan a las poblaciones desde la unidad familiar occidental, la familia, en contraste con el nanicabo.

Interesa localizar las lógicas de funcionamiento del dispositivo educativo: tiempos, cuerpos y espacios. Referente al tiempo, se diferencian momentos de aprendizaje y momentos de diversión. Esta lógica de ordenamiento racional es promovida en los cursos para docentes y, materializada en cada localidad indígena. De igual forma con la referida a los cuerpos: uso de uniformes, disposiciones de respeto a la autoridad o al símbolo patrio, cortes de cabello, entre

otros. Y finalmente, la referida a los espacios define los recursos del lugar de aprendizaje: pizarra, cuadernos y herramientas de escritura dispuestas en un lugar denominado —aula—.

Estas son lógicas que definen a la escuela desde una racionalidad occidental, misma que ha sido profundizada anteriormente.

La escuela moderna en territorio Waorani conllevó la realización de labores pedagógicas que no solo disponían a los profesores alfabetizados como actores centrales, sino que también con la presencia in situ de misioneros, se articulaba poco a poco el proceso con el sistema educativo nacional. Así, luego de los incidentes de 1956, referente a la muerte de los misioneros, en 1958 Elisabeth Elliot y Raquel Saint, esta última perteneciente al ILV, realizaron un proceso de contacto pacífico a partir del cual se definiría la incorporación de este grupo indígena dentro de los intereses del desarrollo nacional. Así, el ILV desplegará proyectos para reforzar el proceso de asimilación de la cultura nacional: agrupamiento de las unidades familiares aisladas, formación del Protectorado (Teweno o Tewaenö) y, tras su disolución, formación de las primeras localidades donde se instalarían las escuelas.

Este párrafo da relevancia a que los contenidos que se enseñan en esas primeras aulas no toman en cuenta los conocimientos waorani, sino que los desplaza y permea desde el intento de instaurar otros regímenes morales y lógicas alejadas del modo de existencia waorani.

2.11. Primer Boom petrolero: 1975 – 1987

Por un lado, se produce el retiro del ILV, en el 76, dejando en sus palabras a una sociedad cristiana waorani. Mismo año que se produce el acercamiento personal del misionero capuchino Monseñor Alejandro Labaka con grupos waorani en Gabaron, el mismo año debido a que entendía la vital importancia para los waorani de su territorio, hizo la petición al presidente Otto Arosemena sobre la legalización de su territorio.

Las secuelas del boom petrolero son infinitas y de profundas dimensiones, pero quizá las más importantes son la transformación del paisaje y de la dinámica de vida de sus habitantes. En esta zona donde no existía legalidad el mecanismo de invasión fue la violencia y la ocupación indiscriminadas de tierra. Es así como cuando los wao salieron de los protectorados con el anhelo de regresar a sus lugares, estos ya habían sido poseídos por otros indígenas o por petroleras.

Los protectorados les quitaron su capacidad de auto sobrevivencia, se volvieron dependientes y por otro lado crearon necesidades en elementos que antes desconocía, es bajo esta dinámica

que empiezan las relaciones con las petroleras y las Organizaciones internacionales, una lógica aprendida en los protectorados.

La legalización de los territorios pedidos por Labaka, se hizo real en el mandato del presidente Borja quien concedería esta petición en 1990. Esto se obtiene también con apoyode los hace poco constituidos CONAIE, CONFENIAE Y COICA, y posteriormente la ONHAE, actual NAWA.

En 1987 muere a manos de lanzas tagaeri Alejandro Labaka e Inés Arango. Una de las consignas fuertes de Labaka era la detención de la empresa petrolera en la Amazonia, pues causaría la muerte de los pueblos no contactados. Esa amenaza, aún está en pie. Su importante trabajo será herencia para la conformación de CICAME, el cual documentará y reflexionará sobre los pueblos y nacionalidades amazónicas hasta la actualidad.

Al mismo tiempo que los petroleros ganan terreno, la madera se vuelve un negocio importante en la zona, estas actividades ilícitas marcarán los episodios violentos con los Tagaeri y Taromenani.

2.12. Materialización del estado: 10 años de Sumak Kawsay: 2007-201

Esta etapa es compleja, su abordaje dará cuenta de lo que hoy es la selva en sus dinámicas amplias y en disputa permanente, ¿cómo definirla? ¿Cómo explicar tan intensos procesos? Y más difícil aún ¿cómo desentrañamos las consecuencias de la Revolución Ciudadana en la Amazonía?

Vuelven los tiempos coloniales del requerimiento para la conquista española, que ahora se llama consulta previa, para la explotación petrolera. (...) gigantescos proyectos que abarcan la vasta extensión de la selva, construcción de carreteras, ciudades y pueblos; el tendido de miles de kilómetros de tubería de aceros proyectos que abarcan la vasta extensión de la selva y la interminable largura de sus ríos. Desde los tiempos del caucho que dejó la selva arrasada y despoblada, nunca un proyecto económico extractivista se había direccionado con tanta intensidad destructiva hacia la obtención de un solo recurso de explotación, el petróleo. Con el señuelo del buen vivir se organizan las empresas, el estado y el capital multinacional (Goldaráz 2017).

En 1998 el Ecuador firmó el Convenio 169 de la OIT, que exige a los estados miembros la consulta de las comunidades y los pueblos indígenas por medio de sus instituciones representativas, deben ejecutarse de buena fe y de manera apropiada. Es obligación jurídica de

los estados la consulta a las comunidades indígenas con la finalidad de que su voz sea tomada en cuenta para llegar a un acuerdo o consentimiento, antes de tomar medidas legislativas que puedan afectar a cualquiera de sus derechos colectivos. El Estado comete una violación al negar el derecho que los pueblos y comunidades indígenas tienen a ser consultados previa, libre e informadamente (Convenio 169, 1989).

Por otra parte, en la Constitución del 2008, elaborada a través de una Asamblea Constituyente en Montecristi, se establece en la sección cuarta los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades del Ecuador, el cual se les atribuye derechos como ecuatorianos pero también se compromete al respeto de los pactos, convenios, y otros instrumentos de derechos humanos internacionales, para mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social, ilegalidad de cualquier tipo de discriminación, la conservación de la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles (Constitución del Ecuador, 2008, Art. 56 y 57).

Debido a todos los hechos violentos suscitados en este periodo, en el 2007 la CIDH (Comisión Internacional de Derechos Humanos de la ONU), obliga al Estado ecuatoriano a la implementación de Medidas Cautelares para proteger a los pueblos indígenas en aislamiento, como lo determina la Constitución.

En el 2009 se vuelve a producir un ataque Tagaeri y Taromenani a mujer campesina y sus dos hijos. Varias versiones, una de ellas de Ompore, pikenani waorani, que mantenía conversaciones con los no contactados, dice que la razón de esta nueva muerte fue el ruido insoportable de las petroleras que enojaba al grupo en aislamiento voluntario.

Años más tarde se promulga, por tanto, el Decreto 1247 que expide un Reglamento para la ejecución de consulta previa, libre e informada a los procesos de licitación y asignación de áreas y bloques petroleros, esto se da el 19 de julio del 2012. Este decreto se transforma en socialización, propaganda y difusión de los beneficios económicos y laborales que las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas pueden recibir por la explotación petrolera. Este Decreto fue observado por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, el 30 de noviembre del 2012, recomendando su no ejecución, por irrespeto a los pueblos indígenas. El 30 de septiembre del 2013 se envía Memorando interno para la declaración de interés nacional para la explotación de los bloques 31 y 43, bloques ITT, después de esta decisión se

inicia la consulta en los meses de noviembre y diciembre del 2013. Este anuncio en contra de la propaganda del estado de dejar el petróleo bajo tierra (Goldaráz 2017).

Este proceso se visibiliza con profundas contradicciones y conflictos internos en el gobierno de Rafael Correa, pero sobre todo con dobles discursos que dejan confundidos tanto a quienes vivimos dentro como a los intereses internacionales, está claro que se manejaban dos opciones al mismo tiempo, el Plan A, que según el gobierno era el que iba a acarrear todos los esfuerzos, conservar el petróleo bajo tierra. Y el Plan B, la explotación, que ya estaba en marcha en medio del primero.

“En el centro del Parque Nacional Yasuní, la explotación del bloque 31 comenzó en enero del 2013 (...) se entregó 6 comunidades del río Napo a la compañía china Petrorinte, bloque 14. Mientras en Quito a bombo y platillo se hacía el lanzamiento de la iniciativa Yasuní ITT, para recoger fondos y dejar el petróleo bajo tierra. Nueve meses más tarde se decretaba la explotación” (Goldaráz 2017, 28). El mundo nos ha fallado dijo Correa.

La “consulta previa” que hemos visto que no fue tan previa, ni tan libre, ni tan informada se convirtió en un show propagandístico, lleno de comida y bebida en abundancia para socializar los beneficios del petróleo. Este hecho no es menor, es parte de la amplia estrategia del gobierno de Correa, las liturgias políticas, los rituales de poder de la fiesta popular como mecanismo de engrandecer sus decisiones y hacerlas parecer con legitimidad popular. 514 enlaces ciudadanos se realizaron oficialmente en el gobierno de Rafael Correa, montados con una impresionante maquinaria logística y comunicacional, no había detalle que se quedara suelto; los asistentes, la música, la comida, el baile, las reinas y autoridades del lugar, la tecnología para la transmisión en vivo a nivel nacional, cada aspecto milimétricamente planificado. Proporcionaba el informe de sus actividades semanales. “El Enlace Ciudadano permite al Primer Mandatario rendir cuentas de su gestión a todos los ecuatorianos, quienes, por este medio, están al tanto de temas coyunturales, así como de la gestión gubernamental en diversos ámbitos. Dada su importancia política, este espacio se ha convertido en referente mediático y fundamental para la opinión pública”. Esta es la definición de la Secretaría de Comunicación de la Presidencia. Esta información, era presentada por medio de reportajes anteriormente realizados. Cada reportaje o información es mediada por un intervalo musical, chistes, comentarios, teatralización improvisada; no podía finalizar este espectáculo, sin el baile con la reina y la comilona masiva. Más que un informe que nada tenía de formal era una

gran fiesta popular con un solo protagonista: Rafael Correa. Este espacio duró alrededor de tres horas, cada sábado, durante diez años.

En una de estas famosas sabatinas se hizo el proceso que autorizaba la explotación de los bloques 31 y 43. La Secretaría de Comunicación de Presidencia hace este resumen de esta reunión transmitida a nivel nacional:

La nacionalidad waorani confía y entrega su apoyo al presidente Rafael Correa: El waorani tiene en su sangre de milenarios guerreros. Valientes, recios y desconfiados. Durante más de cinco décadas han sentido el abandono de los gobiernos y eso lo hace sentir en la reunión de su nacionalidad, que la lideraron los ancianos pikenanis. ¿Por qué creer en un Estado que los ha marginado? Nadie podría culpar a la nacionalidad waorani, que se encuentra en las provincias de Napo, Orellana y Pastaza, de sentir suspicacia de los gobernantes. Pero con el presidente de la República, Rafael Correa, la desconfianza se termina. Los waorani creen en su palabra y lo demuestran. «Este es el mejor presidente», dice el líder de la comunidad al dar la bienvenida al Primer Mandatario. Sus pedidos son claros y precisos quieren legalizar su territorio -tener la propiedad- para evitar conflictos contra otras nacionalidades y con sus vecinos de Perú. También quieren educación y salud. Con esas tres solicitudes, ellos respaldan la explotación de los bloques 31 y 43, ubicados en el Parque Yasuní, la tierra donde nacieron los waorani. El Jefe de Estado escuchó los planteamientos y la primera promesa que hizo fue impulsar la formación educativa de los niños y jóvenes de la nacionalidad. La intención es que ellos se preparen para ser los nuevos biólogos, ingenieros y protectores de su ecosistema. Por eso, el presidente Correa pidió a los guerreros waorani, mujeres y ancianos que piensen que la pobreza no es una demostración de su cultura; que la falta de educación, salud, de servicios básicos no es parte de su historia; y, que sus costumbres no están arraigadas a un olvido. Sus palabras llegaron en los asistentes que respondieron con aplausos. El Primer Mandatario se comprometió a destinar los recursos de la explotación del crudo en la atención de las necesidades de la nacionalidad y recordó que eso no es una promesa por la posible explotación del Yasuní, sino que es política del Gobierno, que está vigente y ya han existido otros pueblos ancestrales que son los beneficiarios directos de los réditos del petróleo. Un ejemplo son las Comunidades del Milenio que serán inauguradas en Playas de Cuyabeno y Pañacocha, en Sucumbíos. Estas ciudades serán para la nacionalidad Kichwa y son totalmente ecológicas. Cada una cuentan con agua potable, luz, plantas de tratamiento de agua servidas, internet, escuelas, colegios y centros médicos. Es el inicio de un buen vivir sin

perder su cultura. El Mandatario invitó a los waorani a que vayan a la inauguración y vean con sus propios ojos la obra del Gobierno.

También les pidió que ellos sean los vigilantes de que se cuide la naturaleza, pues el proyecto para la extracción del crudo del Yasuní se respalda en tecnología de punta que cuida el ambiente. Ecuador no improvisará, sostuvo el presidente Correa, porque este momento se usa un sistema similar en Pañacocha, campo que ha sido premiado internacionalmente por su protección a la naturaleza. En Pañacocha, y como se pretende trabajar en el ITT, no habrá carreteras, no habrá producción en el lugar, todo será llevado a Edén a más de 90 kilómetros de distancia. No habrá generadores eléctricos ni mecheros encendidos en el ambiente. Lo que sí existirá será una planta de tratamiento de desechos y el cuidado de la selva para evitar la tala ilegal y la colonización (Comunicación 2013).

Los waorani apoyaron las palabras del presidente. Bailaron sus danzas ancestrales con él y le entregaron una lanza como muestra de su confianza y del compromiso adquirido para seguir debatiendo el tema de los títulos de propiedad, y de ser el primer presidente en llevar la educación, salud y un buen vivir a sus comunidades (CIT/El Ciudadano 2013).

Los años siguientes desde el 2009 hasta el 2013 son años de concesiones numerosas, explotación petrolera, sobrevuelos sospechosos. Es el momento en el que los PIAV,¹⁴ se contactan con Ompore para expresarle su desagrado frente al ruido y la contaminación, cada vez con tono más desafiante. Esto representaba un peligro inminente que Ompore comunicó con tiempo, pero por supuesto no hubo respuesta oficial.

Quizá como resultado de todo este proceso el 5 marzo 2013, muerte Ompore Omeway y su esposa Buganei Cayga, atravesados por lanzas Tagaeri y Taromenani.

Pese a las advertencias de expertos en el tema, sobre las represalias que podía llegar a tener el evento anterior, nada hizo el Estado para evitar que el 30 de marzo del mismo año se asesinara a más de 20 personas, con armas de fuego. Es un círculo de violencia y sangre inocente, de ausencias oficiales y discursos tardíos. Es una crónica de olvido, hastío e injusticia. “A nuestro entender estas tragedias nos muestran un fracaso colectivo. La calidadde

¹⁴ Pueblos en aislamiento voluntario

una sociedad se juzga por la capacidad de dar protección a sus miembros más débiles; resulta evidente que en este caso no hemos sabido hacerlo con eficacia” (Cabodevilla 2003, 1).

En este periodo y materializando las lógicas y discurso que acabamos de analizar se construye la primera mega infraestructura escolar para la nacionalidad Waorani en Toñamapare, capital Waorani.

Analizaremos brevemente alguna de las características en cuanto a la propuesta pedagógica que emplea la Unidad Educativa del Milenio, siguiendo a Flores (2016):

Dentro del currículum se definen una serie de prohibiciones, rechazos y, los parámetros de verdadero y falso. De esta forma, la revisión del material pedagógico como son los textos escolares, entregados por el Estado, evidencia el conocimiento que debe desarrollarse en los centros educativos del milenio es el referido a la racionalidad occidental (contenidos), impregnado en una cultura escrita (forma). Los saberes verdaderos, aceptados y por lo tanto fomentados en la institución son: matemática (en todos los niveles), lengua y literatura (en todos los niveles), ciencias naturales y, ciencias sociales. Estos saberes son sistematizados en textos escolares, los mismos que son entregados a todas las instituciones públicas del país, incluidas las instituciones como la de Toñampare que se ubican en zonas indígenas.

Se evidencia que no se distribuyen textos escolares en el idioma indígena, por lo que en las instituciones escolares bilingües la mayor parte de la clase se efectúa en español (en varios casos, se desarrollan todas las clases en español). Esta situación se complejiza en la localidad de Toñampari, debido a que varios de los profesores indígenas son de la nacionalidad Kichway no manejan el idioma Waorani y, con respecto al castellano, éste sigue siendo, en la mayor parte de los casos, un obstáculo al cual dominar. Asimismo, esta institución, contraria a las políticas que orientan al sistema actual de Educación Intercultural Bilingüe, no permite que se respeten los ritmos de aprendizaje de las personas, los aspectos psicosociales, la capacidad creativa y los conocimientos ancestrales [no se pretenden] incorporar los saberes y conocimientos de otras culturas que aporten al desarrollo armónico de la persona y del medioambiente.

Los ritmos que el currículo exige son contemplados en horas de trabajo con un material definido a nivel nacional, es decir textos cuya dificultad principal en el campo de la representación se relaciona con el modelo urbano-citadino que transmiten las ilustraciones y los ejemplos mismos. Los conocimientos ancestrales del pueblo Waorani aún no son incorporados

en los textos y guías que reciben los docentes. La interculturalidad en este sentido se limita al uso de la lengua indígena y no a la participación de las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas para definir el escenario de lo común.

Estas problemáticas respecto al currículum homogéneo para las ciudades, campos y selva amazónica, se originan por el desinterés del Estado hacia las minorías étnicas. No se evidencian cambios estructurales en el campo de la educación de la nacionalidad Waorani (Jácome 2017, 157).

Es así, que la forma de enseñar no integra el modo de existencia waorani, como su capacidad móvil para aprender y descubrir el mundo, ni su historia oral, sino que impone un modelo de enseñanza hegemónico, con lógicas heredadas desde la Iglesia, pues tanto el protectorado como la Unidad Educativa del Milenio, funcionan como internados. Es decir, han usado la educación como dispositivo de poder y control de la población indígena, inhabilitando a la educación de su potencial transformador.

2.13. Último período: Lenin Moreno, un desgobierno para todos 2018 – 2019

Llega a la presidencia del Ecuador, el 24 de mayo del 2017, entre idas y vueltas, decisiones y dudas, incertidumbres y consultas populares, entre paro nacional y declaraciones ministeriales vergonzosas va pasando el gobierno de quien ha tenido un histórico descenso de popularidad con posibilidades de empeorar. Pese al corto periodo son varios los sucesos importantes, que nos permiten tratar de comprender que las tramas del pasado no están resultas, todo lo contrario, hoy más que nunca está en una frágil posición el respeto a los derechos humanos.

2.14. Victoria waorani: Bloque 22

El 16 de mayo del 2019, llega una delegación de líderes indígenas amazónicos a Quito para realizar jornadas de protesta y debates públicos alrededor del proceso legal en contra del estado por la explotación petrolera en territorio waorani, sobre todo del bloque 22.¹⁵ Esa mañana frente al Ministerio de Hidrocarburos, se encontraban alrededor de 500 personas. El

¹⁵ Un bloque petrolero es una extensión de tierra (un cuadrante limitado en longitud y latitud, por lo general con un diámetro establecido), que el Estado otorga para la exploración y/o explotación de petróleo mediante una licitación pública a compañías petroleras interesadas en la exploración del área de un país. En el Ecuador existen más de 50 bloques petroleros en la Región Amazónica. El bloque 22 se ubica en la provincia de Pastaza. (Ministerio de Hidrocarburos).

vocero oficial de esta movilización era Oswaldo Nenquimo,¹⁶ quien con un discurso elocuente evocó el carácter guerrero de los waorani que ha pasado de generación en generación.

“Nuestros abuelos fueron guerreros fuertes y nosotros también. Siempre hemos sido guerreros y defensores de nuestro territorio”. En los últimos días de julio del 2019, se ha consolidado una victoria legal sustantiva¹⁷ en contra de la explotación petrolera en el bloque 22, alcanzada no sólo con un brillante proceso legal sino con estrategias comunicacionales y de ocupación del espacio público con un gran apoyo de organizaciones internacionales. El uso de redes sociales y productos audiovisuales fueron piezas claves.¹⁸ Se identificaban como guerreros waorani y así los posicionó la prensa también: “La lucha de los guerreros waorani contra las petroleras”¹⁹ Si bien hay cambios estratégicos en la sociedad waorani en medio de articulaciones globales, nacionales y locales, su presencia en el espacio público sigue conectándose a la idea de guerra y a una especie de ethos guerrero inherente a su ser.

La victoria legal conseguida significa irrefutablemente un precedente importante para la conservación y cuidado ambiental, sin embargo, es pertinente plantear dos escenarios que quedan pendientes y en suspenso. El primero es que los años de materialización del estado o de construcción de obras a gran escala en la Amazonía, (si bien quedan dudas en si mejoró o no la calidad de vida), lo que sí hizo indiscutiblemente es incrementar y crear necesidades en

¹⁶ Líder de la comunidad vecina Nemompare, nieto de Mincaye, opositor abierto al gobierno de Correa y quien ha ~~protagonizado~~ junto a otras personas el proceso en contra del estado por la extracción de petróleo en el bloque.

¹⁷ Dirigentes de comunidades waorani de Pastaza celebran lo que consideran una victoria, tras un nuevo fallo legal que prohíbe el ingreso de petroleras a su territorio. El veredicto de la Corte de Pastaza protege de la perforación petrolera a 180.000 hectáreas de selva amazónica y reconoce el derecho a los waorani de ejercer autoridad en su territorio colectivo. Dieciséis comunidades waorani, ubicadas en el corazón de la selva amazónica, solicitaron en febrero a un tribunal en el país la protección de sus derechos para frenar la explotación de un bloque petrolero. El tribunal aceptó su pedido en abril pasado, abriendo el camino para que se suspenda la explotación en la zona. El Gobierno ecuatoriano apeló la sentencia y un juez de la provincia amazónica de Pastaza la ratificó (El Universo – 13 de julio).

¹⁸ En la proyección de EDOC, (Encuentros del Otro Cine) realizado en Quito en el 2019, la primera categoría en visibilizarsees ¿cómo nos ven, ¿cómo nos vemos? alrededor del territorio ecuatoriano y sus identidades diversas, se planificó proyectar 25 películas, 7 de ellas con temáticas waorani. Una de ellas “Lanzas de todos los frentes” siendo el protagonista Oswaldo Nenquimo. En la campaña mediática contaron con apoyo internacional de personajes de Hollywood, como Mark Ruffalo, Leonardo Di Caprio, con el #WaoraniResistance, lograron aglutinar a miles de seguidores internacionales que se juntaron a su propósito. Circularon varios videos en redes sociales e imágenes que los posicionaba como guerreros waorani. Uno de ellos por ejemplo era un montaje de “Avengers” famosa película de acción estadounidense sobre héroes que salvan al mundo, entre los personajes están mujeres waorani como parte de la imagen.

¹⁹ En el diario el Expreso. 26 de abril del 2019. <https://www.expreso.ec/actualidad/pueblos-tribus-waorani-petrolera-amazonia-LM2790591>

la población, necesidades de recursos materiales, de dinero ¿Este juicio ganado solventará en algo las necesidades materiales de la población waorani? Y, por otro lado, ¿ha hecho de los waoranis personajes políticos que puedan disputar espacios y reivindicaciones en medio de las relaciones de poder de la política pública? ¿O han sido de alguna manera cosificados, materializados desde una lógica en la que las riendas del juego las tienen agentes externos y por tanto la posibilidad de disputa les es ajena? ¿Cuánta agencia tienen las ONG, en las disputas waorani?

2.15. Decreto 751

Este año se ha publicado el Decreto 751, como resultado supuesto de la consulta popular en la que se pregunta a la ciudadanía sobre la ampliación de la zona intangible del Parque Yasuní.

En el 2007 se dispuso una franja de amortiguamiento de diez kilómetros de ancho a su alrededor, en medio del proyecto de medidas cautelares antes citado. En ese lugar estuvo prohibido cualquier nueva infraestructura petrolera. Pero 12 años después, el decreto 751 amplió la zona intangible, pero al mismo tiempo abrió la posibilidad de la instalación de nuevas plataformas en la zona de amortiguamiento, lo que pone en riesgo a esas poblaciones no contactadas que circulan por un amplio territorio. No hay claridades de cómo se hará la delimitación física, lo cual puede implicar un riesgo, sobre todo teniendo en cuenta la permanente movilidad de los PIAV.

En este contexto conflictivo, un elemento a tomar en cuenta es que el 82% de las poblaciones indígenas en esa franja vive en extrema pobreza. También es una zona de movilidad de pueblos en aislamiento voluntario. Allí los planes estatales han quedado truncados. El problema más grave que rodea a los pueblos aislados es la pobreza y la descomposición de las comunidades a causa de la búsqueda de recursos a cualquier precio para sobrevivir, debido a las necesidades creadas. A medida que aumentan actividades extractivas se incrementan infraestructuras, carreteras, caminos, vías alternas. Son múltiples las carreteras y los caminos secundarios en la Franja de Diversidad y Vida. Junto a esto van la deforestación y la colonización de tierras. Cualquier actividad que se haga en la zona de amortiguamiento de esta dimensión va a traer esos contextos secundarios. La pobreza y escasez de trabajo son extremos. Apenas hay la sospecha de un nuevo pozo se trasladan de sus territorios hasta estos lugares. Eso hace que esas zonas que deberían quedar deshabitadas creen una nueva concentración poblacional (Peñaherrera 2019).

Un problema sumamente grave es el desconocimiento y declaraciones de las autoridades tanto locales como nacionales sobre la existencia de esos pueblos. Pese a la evidencia de su existencia y a los estudios realizados que permiten un acercamiento a la comprensión de su dinámica el ministro de Ambiente en octubre del 2019, ha dicho para una entrevista transmitida a nivel nacional que va a contactar a los pueblos en aislamiento voluntario porque ellos tienen asambleas para comunicarse, lo cual demuestra un absoluto desconocimiento de la población y una peligrosísima oportunidad de desaparición debido al contacto.

La Amazonía en su amplio espectro y la nacionalidad waorani en particular, ha estado sumergida en disputas constantes sobre su territorio, su forma de vida, su dignidad, “En la Amazonía están acostumbrados a vivir a punta de “booms”. Una suerte de invasiones extranjeras de despojo y destrucción permanente. El boom del oro y de la canela, el boom del caucho, el boom de las haciendas y ahora el boom petrolero” (Goldaráz 2017, 19).

2.16. El gobierno del encuentro

El 24 de mayo del 2021, toma posesión como presidente del Ecuador, Guillermo Lasso. Habría mucho que analizar al respecto, sin embargo, basado en el tema que nos convoca me centraré en una de las principales propuestas que se llevó a cabo en sus primeros meses de gobierno.

El Ministerio de Educación a cargo de la ministra María Brown, lanza el concurso: Quiero ser maestro intercultural bilingüe, según la información oficial:

El Ministerio de Educación como parte de la política de Revalorización Docente, consideró la necesidad de realizar un concurso de méritos y oposición encaminado a cubrir las necesidades del sistema educativo intercultural bilingüe y a brindar estabilidad laboral a los docentes que resultaren ganadores del mismo. Con el fin de garantizar la calidad y pertinencia de la educación en el sistema intercultural bilingüe, este concurso contempla componentes como la diversidad lingüística y cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas, la cosmovisión, el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB, la interculturalidad (Educación 2021). El impacto de esta política en la comunidad de Toñampare fue evidente en el mes de septiembre cuando solo quedó 1 profesora waorani elegida en el concurso. Los demás docentes debido a la poca conexión a internet y la lejanía con estos procesos de selección no aprobaron o ni siquiera participaron en el proceso.

Luego de una petición legal llevada por una comisión de la dirigencia Waorani al Ministerio de Educación, acompañada por un plantón en la ciudad de Quito, encabezada por el Consejo Waorani de Pastaza, fue posible reconsiderar esta decisión.

Capítulo 3. Etnografía de la Unidad Educativa Toño

3.1. Entre el aula y la selva

Este capítulo etnográfico nos permite el acercamiento a la Unidad Educativa del Milenio Toño, ubicada en la provincia de Pastaza, en la comunidad Waorani de Toñampare. Este capítulo permitirá también construir los nexos con las estrategias del estado descentrado y su materialización.

Este capítulo, es pues un nexo entre la teoría, la información histórica, con las realidades observables en campo, con la etnografía que nos permite comprender como repercute la educación en la cotidianidad de la comunidad. Se utiliza el método etnográfico y como técnicas de investigación la fotografía y el teatro del oprimido para un acercamiento inicial, además de entrevistas a profundidad y observación participante.

Este texto, desde la etnografía de la Unidad Educativa del Milenio Toño, nos invita a adentrarnos a la realidad de la comunidad que aprende, pero no sólo en las aulas y no siempre desde la disciplina y el silencio. El aprendizaje traspasa las fronteras y las mallas, se mueve, transita, y transforma.

3.2. Etnografía

Este capítulo es una etnografía de la Unidad del Milenio Toño. Es un recorrido como experiencia de caminante (Ingold 2015) que nos permite acercarnos a un campo de tensión entre el aula y la selva, una disputa cotidiana entre lógicas.

Es decir, implica el reconocimiento de la cultura como un sistema de significados a partir del cual se representa y otorga sentido al mundo, que es compartido por colectividades humanas, entre las cuales hay intercepciones y diferencias internas. Se construye la experiencia de vida desde diversas alteridades encarnadas en colectividad.

Hablaré desde el análisis de la institución, su conexión con el estado y la educación pensada como transmisión de verdad. En este texto a esa lógica la llamaremos: espacio cuadrado.

No sólo se oirá mi voz en la etnografía, y cuando se la escuche no se producirá desde un solo espacio o lugar, será mi mirada la más intensa sin querer ser la única ni la válida, es más bien,

un punto de vista en una red o enjambre infinito de puntos que construyen la vida en sus múltiples, amplias y diversas significaciones.

Se mostrarán fotografías como gestos que permean el territorio, junto con los conceptos, y serán estos conceptos los que determinan la estética de las imágenes. Para este caso, la estética obedece la definición de balance entre forma y contenido (Heidegger 2016, 9). Esta selección de fotografías no sólo quiere mostrar la piel de la educación en sus múltiples formas, sino mostrarla como esculpida por complejas expresiones de los mecanismos políticos, económicos, culturales y sociales. Pero también, “luego de que dichos conceptos de poder, movilizan el entramado social y se imprimen en el territorio, la foto misma, se convierte en una impronta del encuentro, de la frontera y del traspaso de esas distintas fuerzas (Ayala y Peretti 2018, 8).

3.3. Escena de llegada²⁰

La Amazonía me había llamado desde hace largo tiempo. Los viajes y sus sensaciones se han encarnado en infinitas huellas de caminantes que han sido diversas, profundas y gratas. Han construido una malla de red que atraviesa límites y fronteras tanto físicas como epistémicas. Me abigarré con la selva. Un sinfín de escenas de llegada se configuran en una “relación que funciona como centro, se evoca un mundo cultural de individuos, lugares, memorias y prácticas” (Geertz 1999, 76); prácticas sociales donde lo dialógico no es una decisión teórica solamente, sino una necesidad cotidiana para sobrevivir y es allí donde encontramos al “Otro” como sujeto situado en el presente (Muratorio 2005, 131). Cada llegada particular, única. Desde el agua o la tierra, hoy desde el aire.

Ahí estábamos, surcando los cielos. Mirando la inmensidad de la Amazonía desde una avioneta. Ascendemos. Mi atención se detiene en la gran cantidad de botones que tiene el tablero del capitán, yo sentada a su lado, procurando observar sin moverme, como si mi silencio y quietud contribuyeran en algo a la elevación de la avioneta. Era la primera vez que subía en una. En el aire, cerca de las nubes, cuando la mirada desciende lo primero que se vislumbra es el cemento convertido en ciudad, se ve Shell, ciudad cercana al Puyo donde están todas las compañías de aviación, entre ellas Alas de Socorro, creada por el Instituto Lingüístico de Verano, con el objetivo de evangelizar principalmente a los Waorani. En su

²⁰ Referencia a Pratt (1986).

página web dice: Alas de Socorro del Ecuador (ADSE) inicia su vida jurídica el 07 de noviembre 1986 según Registro Oficial 559, gracias al trabajo conjunto de gente visionaria que anhelaban tener una entidad nacional que pudiese tomar la posta de manos de Mission Aviation Fellowship (MAF), que ha trabajado en Ecuador desde 1948 con el nombre “Alas de Socorro”. Ecuador fue el segundo país al que MAF ingresó con un fin de ayuda, Nate Saint y su esposa fueron los primeros misioneros de MAF que estratégicamente se asentaron en Shell. Después de la muerte de Nate,²¹ muchos cristianos fueron movidos para venir a Ecuador e ir a otros lugares del mundo. (...) Alas de Socorro es una entidad nacional asumiendo la responsabilidad de manos de MAF para servir al Ecuador y llevar el mensaje de Dios.

Frente a esta compañía, todavía se encuentra la casa de Rachell Saint, hoy convertida en museo y estancia de nuevos misioneros que han heredado la misión de seguir evangelizando sin descanso a la Amazonía. Fue la primera ciudad en formarse, y el punto de conexión donde se establecieron primero la empresa petrolera Royal Dutch Shell, que le dio el nombre. Una vez que se declaró sin petróleo a la Amazonía en 1945, tanto viajeros, ejército y misioneros aprovecharon la estructura ya creada para poder contactar con las nacionalidades indígenas amazónicas.

Después de unos minutos de vuelo, el cemento traza una línea que se va borrando con el verde de la selva, que aparece infinita. Los árboles que siempre me parecieron gigantes estaban minúsculos, pero juntos forman una especie de telón verde que lo cubre todo. El río inconmensurable en esa ocasión, apenas se podía ver. Además de la distancia, eran días de sequía.

Me alegraba estar cerca de conocer Toñampare, me habían hablado y había leído tanto sobre ella que ya era para mí, un lugar indispensable para visitar.

Volaba en la compañía de Paulina, docente de la Universidad Central y gran amiga. Alejandro, compañero de posgrado y además con quien compartiría este tiempo en la comunidad. Y con el famoso capi Richard, de la compañía Aero Ford,²² que manejaba con total destreza esos botones y palancas tan extraños para mí.

²¹ Uno de los misioneros que muere en la playa de Toñampare con lanzas waorani en 1956.

²² Existen varias compañías aéreas que ingresan a las comunidades Waorani, entre las más importantes está Aero Ford, que es de las más económicas y es por medio de la cual los/as estudiantes y docentes de las universidades aliadas entran en sus visitas. Otra de las empresas más reconocidas es Alas de Socorro, ingresa con más frecuencia

Una mandarina para endulzar el viaje, unas cuantas risas, un par de movimientos bruscos y estábamos aterrizando en la “pista” de tierra y hierba de la comunidad, después de un viaje de media hora desde Shell.²³ Nos recibieron con amabilidad y sonrisas, pero también con intriga sobre nuestra presencia.

Esa mirada curiosa, en la escena de llegada, viene cargada de una reflexión oportuna. Varios siglos han pasado desde que los antropólogos llegaban a sus destinos “exóticos” creyendo que eran sólo ellos quienes observaban, quienes analizaban a los “otros”. Sin embargo, habría que admitir que quién es observado (primero o también) es el foráneo.

Los indígenas han construido y siguen construyendo complejas imágenes narrativas de una multiplicidad de otros en situaciones de contacto y creado diversas estrategias al respecto (Muratorio 2005, 132). Seguramente, no soy más que otra cowori²⁴ llegando. Habría que desconfiar de mí y yo debería ganarme su confianza con actos cotidianos, transparentando objetivos y con trabajo arduo.

Actos, objetivos y trabajo que antes de responder a mi planificación lo harán las voluntades y devenires cotidianos, de quienes la antropología ha rotulado como “objetos” y que son más bien sujetos analizantes, con sus propias agendas sobre los usos e implicaciones de nuestro trabajo (Rosaldo 1993, 206-207 en Muratorio 2005, 131).

Llegamos a Toñampare.²⁵ Nombre de una de las comunidades Waorani más grandes y emblemática: nombrada así por ser el lugar donde Toña pescó. Toña es el primer profesor Waorani. Su nombre lo llevaba por un pez llamado Toñeme.²⁶ Varios acontecimientos que marcaron la historia Waorani se desarrollaron en este lugar. Por ejemplo, el primer encuentro con los misioneros asesinados en manos de guerreros, suceso ampliamente difundido en el

a las comunidades, especialmente en la movilización de misioneros evangélicos y miembros de iglesias de esta denominación.

²³ Shell ciudad a una hora del Puyo, en la provincia de Pastaza. Su nombre proviene de la Royal Dutch Shell Company. La ciudad más pequeña de Mera, que está a 5 millas al noroeste.

²⁴ Foráneo, externo, no Waorani.

²⁵ Perteneciente al cantón Aráujo de la provincia de Pastaza. Comunidad considerada capital Waorani.

²⁶ Entrevista a Francisco Gaba, marzo 2020.

mundo.²⁷ Toñampare también fue el hogar de Dayuma,²⁸ una de las mujeres más importantes de la nacionalidad. En los últimos años, por ser considerada la capital Waorani fue donde se construyó la Unidad Educativa del Milenio Toña,²⁹ una construcción emblemática en el gobierno de Rafael Correa.

Una comitiva nos llevó al que sería nuestro nuevo hogar por el tiempo de estancia en la comunidad. Fue entonces que me deslumbré ante el monstruo blanco del que tanto he escuchado, pero no alcanzaba a imaginar. Una enorme construcción en medio de la comunidad, rodeada de una malla que divide los espacios como una analogía de dicotomía moderna entre naturaleza - cultura. Ese emblema blanco de cemento, bloques, adoquines y flores ordenadas irrumpe violentamente en el paisaje y la mirada.

Todo es perfectamente cuadrado, geométrico, simétrico, inerte, en contraste con las formas diversas y desordenadas que se encuentra en la tierra. Al entrar por la gigante puerta de madera, me transporté a cualquier otro lugar de la ciudad. A primera vista, era como si la Amazonía dejara de existir al cruzar la puerta.

Había muy poca gente, nos explicaron que se debía a que era viernes y ese día los/as estudiantes regresan a sus comunidades, con sus familias. De todas formas, sea el día que sea, me parece que el silencio es una característica común dentro de las mallas, que un aire de solemnidad llenaba esas paredes blancas, destartaladas algunas, por la necesidad de la humedad.

²⁷ En enero de 1956 los principales diarios nacionales e internacionales publicaban noticias en primera plana sobre la muerte de cinco misioneros evangélicos estadounidenses en la selva ecuatoriana, a manos de los ahora conocidos como Waorani. Se registró como un escándalo histórico a escala internacional, que propagaron los medios de comunicación por todo el mundo desde National Geographic, la revista Life, los periódicos New York Times y Washington Post de EEUU hasta los diarios ecuatorianos el Universo y el Comercio en el Ecuador.

²⁸ Dayuma Kento, la primera mujer Waorani que mantuvo contacto con misioneros extranjeros en los años 50, líder de la nacionalidad Waorani. Permitió la evangelización y contacto con el Instituto Lingüístico de Verano y los Waorani.

²⁹ Según el Ministerio de Educación, las Unidades Educativas del Milenio (UEM) son instituciones educativas públicas, con carácter experimental de alto nivel, fundamentadas en conceptos técnicos, pedagógicos y administrativos innovadores, como referente de la nueva educación pública en el país (MINEDUC, 2010).

Nos quedaríamos en uno de los departamentos de la residencia de docentes de la Unidad Educativa Toñe. Dejamos nuestras cosas al apuro, en medio de la empolvada mesita del departamento y salimos a conocer a algunas personas de la comunidad.

Conocimos a Luis, el rector de la Unidad Educativa. Dayuma, la presidenta de la comunidad y luego de una breve conversación con ellos, sobre nuestros objetivos en la visita, acompañamos a Paulina a su retorno en la misma avioneta.

Al despedir a Pauli y verla partir de nuevo en el surco de las nubes, Francisco Gaba se acercó a nosotros como presintiendo nuestra necesidad de guía. Se presentó y nos llevó a recorrer la comunidad. Su aire calmado y amistoso me hizo tenerle mucha confianza y al poco tiempo mucho cariño. Nos mostró donde estaba la Escuela Wiñengan Pikenani, donde los pikenani compartían sus conocimientos ancestrales con los jóvenes de la Unidad del Milenio. La casa típica donde funcionaba esta iniciativa colectiva estaba inconclusa y uno de los objetivos de nuestra estancia era terminarla para que se reanude el proceso educativo lo más pronto posible.

Francisco, en medio del recorrido nos mostró su casa, “es la que tiene las banderas grandes en la entrada” refiriéndose a una bandera de Ecuador y una de Manabí que enarbolaban en lo alto, erguidas por dos palos gigantescos.

¿Francisco, por qué una bandera de Manabí? – porque me regaló un amigo, que es de allá, es la señal de que estoy en la casa y pueden venir a visitar.

Mientras Francisco me decía los lugares que podríamos ir a conocer y yo emocionada decía que sí a todos, Alejandro pudo detenerme y recordarnos el escenario que nos esperaba en el departamento. La prioridad de la tarde y noche sería desempolvar el lugar, ahuyentar a las mil pequeñas y rastreras amigas que nos querían acompañar en nuestra estancia y acomodarnos en la medida de las posibilidades. Pese a la comodidad que significó un lugar cerrado, todas las noches tuve la nostalgia de las casas amazónicas, de la madera que hace ruido, de los sonidos que despiertan, de los visitantes que a veces asustan, levantarse con el movimiento de quienes madrugan. Sin embargo, entendería con prontitud que mi despertador sería, en el mejor de los casos, la campanita para llamar al desayuno a los/as jóvenes de la Unidad Educativa.

3.4. Etnografía de un espacio cuadrado: Unidad Educativa Toño

Mi madre decía: a mí me gustan las personas rectas.

A mí me gustan las personas curvas, las ideas curvas, los caminos curvos, porque el mundo es curvo y la tierra es curva y el movimiento es curvo; y me gustan las curvas y los pechos curvos y los culos curvos, los sentimientos curvos; la ebriedad: es curva; las palabras curvas: el amor es curvo; ¡el vientre es curvo!; lo diverso es curvo.

A mí me gustan los mundos curvos; el mar es curvo, la risa es curva, la alegría es curva, el dolor es curvo; las uvas: curvas; las naranjas: curvas; los labios: curvos; y los sueños; curvos; los paraísos, curvos (no hay otros paraísos); a mí me gusta la anarquía curva.

El día es curvo y la noche es curva; ¡la aventura es curva! Y no me gustan las personas rectas, el mundo recto, las ideas rectas; a mí me gustan las manos curvas, los poemas curvos, las horas curvas: ¡contemplar es curvo!; (en las que puedes contemplar las curvas y conocer la tierra); los instrumentos curvos, no los cuchillos, no las leyes: no me gustan las leyes porque son rectas, no me gustan las cosas rectas; los suspiros: curvos; los besos: curvos; las caricias: curvas. Y la paciencia es curva. El pan es curvo y la metralla recta.

No me gustan las cosas ni la línea recta: se pierden todas las líneas rectas; no me gusta la muerte porque es recta, es la cosa más recta, lo escondido detrás de las cosas rectas; ni los maestros rectos ni las maestras rectas: a mí me gustan los maestros curvos, las maestras curvas.

No los dioses rectos: ¡libérennos los dioses curvos de los dioses rectos! El baño es curvo, la verdad es curva, yo no resisto las verdades rectas. Vivir es curvo, la poesía es curva, el corazón es curvo.

A mí me gustan las personas curvas y huyo, es la peste, de las personas rectas.³⁰

¿Alguien se ha dado cuenta lo recto y geométrico que es todo esto?

³⁰ Poema de Jesús Lizardo.

Fue uno de mis pasatiempos en los pocos ratos libres; fotografiar las cuadradas y rectangulares formas de la Unidad del Milenio. Las líneas rectas que rigen la vida cotidiana dentro de los límites impuestos por las mallas de metal. La pulsión por las líneas rectas, lo liso, por las formaciones ordenadas, por los rectángulos y cuadrados que dan forma no sólo a la estructura sino a la idea que la fecunda.

3.6. Los límites trazados: la frontera

María Mercedes Eguiguren (2019) plantea que existen los lugares centrales como “nodos articuladores” de flujos simbólicos, materiales y dinámicas migratorias (Rivera 2007). Los nodos constituyen lugares de referencia, son una dimensión simbólica de la construcción social del espacio, es decir, que el espacio está dotado de diferentes significados y funciones sociales, por ejemplo, la frontera. Los lugares se inscriben en diferentes órdenes, jerarquías y regímenes, que provienen de estructuras desiguales. El primer aspecto remite a los procesos de identificación, identidad y pertenencia que vinculan a las personas con lugares particulares. El segundo tiene que ver con los procesos de ordenamiento de las relaciones sociales en diferentes escalas (lo local, lo nacional y lo global) (Eguiguren 2019, 37).

Es decir, hay una carga simbólica en los lugares centrales o espacios, en los nodos, que son referenciales en las dinámicas sociales y sus procesos de relacionamiento, ordenamiento e identificación, uno de esos lugares, cargada de significado es la frontera.

Foto 3.1. Cercamiento de la unidad educativa Toñe



repartido entre las dimensiones de la selva hace una clara incisión, traza un límite, marcan un principio y un fin.

Encierra algo, deja fuera otra cosa, contiene y es contenido (Santos 2009, 148). Una línea es la frontera entre dos áreas. Quizá, esta no sea una frontera de delimitación territorial, pero sí

simbólica. La herida abierta que significa la frontera (Anzandúa 2007) a veces es una línea con compulsión dicotómica; lugar - no lugar, lugar - espacio, liso - estriado, naturaleza – cultura, selva – civilización.

En anteriores momentos a mi visita, había guardias en la puerta de esta frontera simbólica, quienes restringían el paso de las personas de la comunidad hacia dentro de la Unidad del Milenio y la salida de los/as estudiantes hacia la comunidad. Pese a ya no estar presentes los guardias, esta transición sigue siendo restringida, quizá por lógicas ya instauradas en los imaginarios colectivos de restricción y prohibición.

Entender a un lugar como un límite cerrado alrededor del espacio sería consecuencia del pensamiento moderno y su lógica de inversión, transforma el lugar en encerramiento y deja de un lado la noción de que la vida no está dirigida dentro de un lugar sino a través, alrededor, hacia y desde lugares de cualquier parte. Es una experiencia de caminante como una encarnación del movimiento ambulatorio que se entrelaza con las vidas creando una malla de red (Ingold 2015), no una malla de metal.

Cabe destacar asimismo cómo es posible descubrir un eje de poder-saber en la frontera. Como las antiguas formas de poder y de control se suavizan y recubren por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida, por medio de instituciones ordenadoras de los cuerpos (escuelas, colegios, cuarteles y talleres), al mismo tiempo que surge un nuevo tipo de saber que favorece al poder hegemónico (Foucault 2006).

La frontera entonces se entiende como el nodo del engranaje entre saber-poder, por medio de una serie de poderes e instituciones (académicas y estatales) que se apoyan mutuamente para definir las circunstancias y actitudes de quienes tratan de cruzarla desde "el otro lado". Las fronteras, así sean líneas difusas como esta, siguen existiendo como una realidad problemática y situada (Gamero 2015).

De todas formas, las personas cruzarán la malla, abrirán la puerta, destrabarán la cerradura, entrarán y saldrán, sin permisos, sin protocolos establecidos. Ocuparán el espacio, irán a visitar a sus familiares, a fiestas fuera, a ver a los doctores o profesores dentro, el director entrará para cumplir sus labores y saldrá para ir a casa, regresará por algunos papeles en la tarde con zapatillas y camiseta y volverá a salir. La vida consiste en pasar constantemente fronteras (Certeau 2010).

Siempre he admirado al nómada y me he planteado esa capacidad para moverse desde un espacio estriado a otro liso, gozando de esa libertad de decisión. Asumiéndola diferenciación entre lo que significa un espacio liso y otro estriado, lo que implica esa categorización, seremos conscientes de nuestras propias limitaciones, de nuestros condicionantes más ocultos que nos anclan a las circunstancias, pero también podremos ilusionarnos. Desde un auto conocimiento sobre nuestras posibilidades reales sería factible medir nuestra potencia para habitar ciudades en liso y selvas,³¹ en estriado. ¿Por qué no? (García 2010, 1).

3.7. La entrada al cuadrado: Puerta

Hay una gran puerta de madera, quizá la única cosa que no es cuadrada en la escena. Una evocación a la casa Waorani.

Foto 3.2 Entrada de la Unidad Educativa Toño

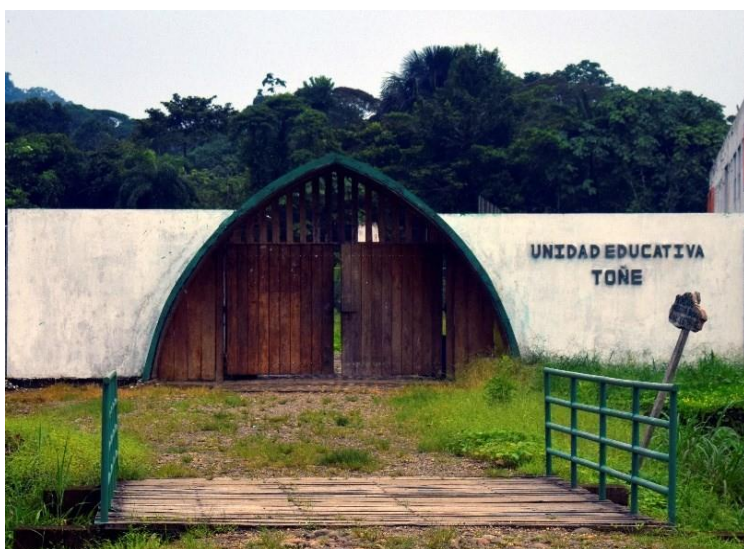


Foto de la autora

Se hizo un proyecto para armar una casa típica,³² pequeña dentro de la Unidad Educativa, con otros materiales que no sean los que históricamente se han usado para las casas waorani, sino

³¹ Énfasis propio

³² Casa con techo bajado hasta el suelo, oscura, con dos puertas en ambos extremos, hojas que cubren toda la estructura (Cabodevilla, Los huaorani en la historia de los pueblos del oriente 1999).

con hormigón y malla, para que sea durable. Esta casa se realizó, pero tuvo que ser removida porque no era accesible debido a que el material la hizo demasiado caliente.³³

La puerta es un referente a la casa wao, pero me parece que se quedó en eso, en un intento de maquillaje, es triste.³⁴

En las fotografías de la inauguración de la Unidad, sobre la puerta, aparecían hojas secas, de las casas típicas, hoy está el cemento con pintura verde rodeando la madera. La única madera en un desierto de cemento.

Mis primeras preguntas al ver parte de la construcción fue ¿por qué con ese material? Hay un impacto visual y ambiental fuerte. Uno de los principios de la arquitectura dicta que se tome en cuenta el contexto, los materiales locales, las dinámicas del lugar. Pero no, entiendo que se tenía en un principio un proyecto con los materiales del entorno, de madera, pero primó el hormigón armado y el cemento desde disposiciones políticas de homologación de todas las construcciones y desde la resistencia que tendrían estos materiales. Y sí, el hormigón armado dura más, los otros materiales debían tener un tratamiento cada dos años por lo menos.³⁵ Sin embargo, no es un proyecto para ese clima. El techo plano, por ejemplo, no soporta la humedad y el agua, se debe hacer un techo inclinado para los climas con lluvia frecuente. Fueron malas decisiones de diseño y ejecución.³⁶

De hecho, durante nuestra estadía una mancha gigantesca en el techo y goteras permanentes nos advertían que algo andaba mal. Lo confirmamos cuando el techo del departamento contiguo, donde vivía un profesor de la Unidad Educativa con su esposa e hija, se vino abajo completamente.

Creo que fue un fracaso y que se cometieron los mismos errores que en épocas pasadas con construcciones homogéneas que no responden a las necesidades locales y a los contextos. El proceso logístico fue complejo, si se hubiera hecho con materiales locales el proceso hubiera

³³ Entrevista Vinicio Parra, trabajador social del proyecto Escuela Intergeneracional Wiñengan Pikenani de la Universidad Central del Ecuador.

³⁴ Entrevista a uno de los arquitectos del proyecto de construcción de la Unidad Educativa Toñe, Paolo Modenese. Junio 2020.

³⁵ Entrevista a uno de los arquitectos del proyecto de construcción de la Unidad Educativa Toñe, Paolo Modenese. Junio 2020.

³⁶ *idem*

sido otro. Se traía el material en canoas y por helicóptero, setrajo volquetas, máquinas para hacer bloques, excavadoras, que debieron quedarse en la comunidad. Hacíamos los bloques con cemento y arena de la playa. Siento que se trajo los materiales de la civilización y con esto se impuso una idea de educación.³⁷

3.8. Toña, el primer maestro waorani

El nombre junto a la puerta. Unidad Educativa Toñe, se debe al primer maestro Waorani; Toña, toda una historia en un nombre. Quizá, una sutil metáfora de la entrada a la “civilización” para los waorani. Francisco me contaba:

Cuando ya estuvo hecha la construcción de la Unidad, se puso el nombre del primer educador waorani, que se llamaba Toña, por eso se llama aquí Toñampare. En el río cerca de aquí había toñeme, que era un pescado, por eso se conoce así al río. Toña eragran pescador, pescaba 10 o 20 libras por eso se le bautizó con ese nombre a Toña, toña – toñeme. Él fue el primer profesor waorani.

Toña aprendió a través de los misioneros americanos del Instituto Lingüístico de Verano. Ellos le enseñaban, con material didáctico, ellos hablaban español, inglés y él captó rápido y habló en poco tiempo español, otros no hablaban, sólo él. Primero hablaba, luego escribía, las letras del alfabeto, luego las sílabas, luego las oraciones, luego leía, después de meses, daban la oportunidad de que los mismos waorani enseñen a otros. Ellos hablaban con figuras, mostraban; esto se llama “iwa” mono aullador y dibujaba, “ova”: pescado o carachama, la gente repetía después, gritaban: O-V-A, C-A-R-A-C-H-A-M-A y con dibujo.

Enseñaban a otros waorani, y así fue el primero profesor Toña, él fue parte de los misioneros también, a través de biblia leía en español y wao, enseñaba a niños, adultos y a pikenani, también.

Le mataron porque él cambió su carácter, antes no se cortaban el pelo, un poco crecido tenía la gente, pero los cowori tenían corto, ellos mismos le cortaron, los gringos le cortaban con tijera, le modelaban, le regalaban reloj, camisa, ropa buena y en la comunidad de Bamenó

³⁷ *idem.*

pensaron que era cowori, blanco. Además, él hablaba español y wao y la gente no creía que él era wao, creían que era de otra parte y que venía a molestarles.

Pasó dando clase algunos días, enseñaba cosas, cómo lavar, como limpiar, luego daba clases y en la noche enseñaba la biblia, predicaba. Uno de esos días a las 8 de la mañana, ellos contaban sobre la cultura, debemos preservar, no perder, hay que preparar más lanzas, tener más bodoqueras y uno de esta gente ha pensado en una mala idea, y le engañaron, quedaron de acuerdo en matarle.

Entonces, le llevaron a preparar lanzas, donde había una palma llamada chonta, a unos 100 metros, la chonta en waorani es dagenkawe, la fruta es dagenka. Han llegado y le han dicho que él se siente en un lugar. Le han dicho: Nosotros vamos a enseñarle cómo partir, como sacar, afilar y tallar para hacer la lanza. Él no pensaba que le iban a engañar, pensó que sólo iba a dar clases y se regresaba. Entonces por atrás le intentaron lancear, querían lancearlo, quemarlo y cortarlo. Él dijo: ustedes me quieren matar, yo por ustedes vine para sacrificar mi vida, mi sangre se va a derramar en esta comunidad y en el transcurso de los años, va a quedar mi historia, voy a tener larga vida, no va a acabar mi vida. Acababa de decir eso, y le lancean por atrás y queda colgado, luego le han dado otra con las lanzas que estaban preparando, pero no murió, dicen, casi por una hora.

Ustedes van a sufrir- les ha dicho. Va a venir el salvador Jesucristo, el salvador a este mundo. Vean la biblia en apocalipsis. La vida de un cristiano no se va a perder, sino que va al cielo y va a resucitar, yo no pierdo, ustedes pierden.

Un señor ha cogido el machete y le han cortado y metido en el fogón y luego le han cortado la cabeza con hacha, luego le metieron en el fogón y le quemaron.

Pero no se ha quemado el cuerpo, y se ha apagado la fogata y entonces la gente se asustó, este momento vino un viento fuerte y ha habido como temblor, la gente se asustó.

Toña había llevado un radio de comunicación HF, para comunicarse con la mamá, que se estaba preguntando ¿qué pasaría? Él le ha dicho que si pasa un día sin comunicarse es que ya está muerto, él ha dejado todo informado, a su esposa, cuñados, tíos. Su esposa vive en Nemompare, solo ella vive, es hermana de mi papá. Se llama Wato Gaba, mi papá era Paa Gaba.

Y así sucedió, que él avisó antes de morir. Por eso le buscaron con avión, sobrevolaban y llamaba su mamá y su prima, preguntando ¿qué le hicieron?, con parlante, y la gente se

escondía. Luego empezaron a discutir dentro mismo de la comunidad, diciendo que los que le habían matado habían hecho mal, empezaron a nombrarles. Por ese motivo bautizaron así a la Unidad del Milenio.³⁸

En el relato de Francisco sobre la vida y muerte de Toña, él aparece como un punto de conexión entre el mundo cowori y el mundo waorani. Su proceso de enseñanza no se limitaba al del español o las matemáticas sino a la evangelización como proceso civilizatorio.

Él mismo fue parte de ese intento: “él cambió su carácter”, dice Francisco. En un breve y escueto análisis de la narración de Francisco, quisiera conectar algunos conceptos clave.

¿Quién es Toña en esta escena? Toña aparece como una figura masculina de redención, de sacrificio, que da su vida por “la gente”, que destina su vida a salvarlos y “salvar” es, en este contexto civilizarlos desde la educación evangélica.

A este proceso, lo precede otro acto redentor que permitió el ingreso del ILV, el primer contacto con los Waorani y el camino civilizatorio que experimentó el mismo Toña: merefiero a la muerte de los cinco misioneros evangélicos en 1956.

La prensa nacional e internacional abarcó esta noticia a través de una narrativa dicotómica entre los misioneros héroes y los indios salvajes, pasando por alto, el complejo entramado de disputas y relaciones de poder que significó el contacto de la iglesia evangélica en la selva ecuatoriana.³⁹

La prevalencia de un discurso dicotómico planteaba el enfrentamiento entre los seres míticos, feroces y primitivos vs. el arquetipo heroico del amor cristiano puro y mártir (Rival 1994), los misioneros enviados de Dios versus los indígenas desnudos y salvajes. Nos presentan una disputa entre la cultura y la naturaleza, la primera como racional y moderna y la segunda irracional, muestra de una atávica y primitiva sociedad.

Es entonces, Toña una prolongación de esta personificación de Cristo, salvador de almas desde el sacrificio, que encarnan para la historia, los mismos misioneros evangélicos. De

³⁸ Entrevista a Francisco Gaba, marzo 2020

³⁹ En enero de 1956 los principales diarios nacionales e internacionales publicaban noticias en primera plana sobre la muerte de cinco misioneros evangélicos estadounidenses en la selva ecuatoriana, a manos de los ahora conocidos como waorani. En 1956 los únicos diarios que publicaban en el Ecuador eran diario Universo y El Comercio.

alguna manera esta narración nos permite comprender el proceso educativo Waorani, desde el afán evangelizador.

Por otro lado, la muerte de Toña nos permite entender a breves rasgos que hay una división entre “la gente” y el “otro”, este “otro” que “cambia de carácter” y se convierte en un extraño, en un cowori, desde su aspecto físico, hasta sus formas de vida. Es entonces, que Toña se convierte en una amenaza y su muerte es un camino probable y necesario para el soporte de la comunidad.

Hoy Toña vuelve a ser la puerta de entrada de la civilización desde la educación, esta vez desde la lógica del estado ¿muy diferente a la de la iglesia? Su nombre marca la entrada a la Unidad del Milenio, como una metáfora que no parece coincidencia, Toña, el que convierte a los salvajes en cristianos, la Unidad Educativa Toña, es quien convierte a los salvajes en civilizados.

3.9. Adentro

Foto 4. Reloj de Sol dentro de la UEMT



Elaboración propia

Al entrar, una garita sin guardia. En el centro una especie de reloj de sol y en línea recta, las canchas de fútbol y básquet, rodeadas por mallas. Varios caminos rectos y pavimentados conducen a los diferentes edificios o bloques que conforman la Unidad Educativa: el centro de salud, las aulas, las oficinas, el patio cívico (nombre dado en el catálogo de construcción de las unidades educativas del milenio), el comedor, la biblioteca, la residencia de estudiantes, la residencia de docentes, los espacios vacíos, las áreas verdes.

“En esta obra se refleja la innovación arquitectónica, ingeniería moderna, tecnología de punta que se ha implementado en las obras contratadas por el SECOB,³⁹ a lo largo de su vida institucional, que busca cumplir con el anhelo del Gobierno de la Revolución Ciudadana, EL BUEN VIVIR de todos los ecuatorianos”. Escribe el Ing. Salvador Jaramillo Vivanco, gerente del SECOB, en el catálogo de construcción de las unidades del milenio.

La innovación arquitectónica, la ingeniería moderna y la tecnología de punta han construido las formas más “ingeniosas” de representar la vida, la cotidianidad, las relaciones de poder y simbolizar “el buen vivir”: los cuadrados de colores. Están en todas partes, su presencia es esquemática y me atrevo a decir, compulsiva en cada rincón. En las paredes, las ventanas, el suelo, el techo. Convirtiéndose el cuadrado de color, en un símbolo del no lugar.

Los no lugares son producto de la sobre modernidad, que está atravesada por tres figuras de exceso: la superabundancia de acontecimientos, la superabundancia del espacio, y la individualización. Estas categorías están determinadas por tres principios elementales: a) el tiempo, b) el espacio y c) el ego. La primera se refiere al tiempo como principio de inteligibilidad, a nuestra percepción, al uso que hacemos de él; como una crítica a la noción acelerada del tiempo y la historia como inmediatez.

La segunda figura de exceso de la sobre modernidad es el espacio. Auge (1993) trabaja con la idea de "achicamiento del planeta", es decir, las imágenes de todo tipo, la conquista espacial, la posibilidad de apreciar eventos simultáneos que ocurren en otros lugares del mundo desde la virtualidad, construyendo nuevos espacios simbólicos reconocibles. La tercera figura de

³⁹ Secretaría de Contratación de Obras

exceso es el ego, el individuo sin territorio, el desapego de la comunidad o de lo colectivo (Covarrubias 1996, 172).

Foto 5. Formas de UEM Toño



Foto de la autora

Foto 6. Formas de la UEM Toño



Foto de la autora

Propone una relación ficticia entre la mirada y el paisaje. Los paisajes no se aprecian, son imágenes instantáneas, son cuadros de colores. El no lugar se conforma según fines concretos y a partir de ellos se trazan relaciones que son entre clientes y dadores de servicio, en este caso de estudiantes y profesores o doctores. En este espacio masculino donde no hay identidad, sino anonimato, la historia, está en segundo plano, se convierte en un espectáculo específico donde prima la actualidad y la urgencia por el presente (Augé 1993).

Foto 7. Formas de la UEM Toño



Foto de la autora

Foto 8. Formas de la UEM Toño



Foto de la autora

Esto excesos de presente, de individualización, de anonimato están representados en toda la estructura. Los carteles, las señaléticas, los cuadrados de colores a veces sirven para direccionar e informar sobre las trayectorias que se deben seguir para llegar a los diferentes destinos o servicios. La relación cotidiana está mediada por estos textos como característica de los no lugares. Es individualizante, no se da una relación cara a cara, sino entre personas y texto. Hay una invasión de texto en la vida cotidiana (Augé 1993). Los no lugares están saturados de trayectos, recorridos, lugares de tránsito y de anonimato, intersecciones de distintos niveles: están constituidos por palabras que no se oyen pero que aparecen ante la vista escritas excesivamente, espacios por donde los individuos transitan y no interactúan sino con los textos (Covarrubias 1996). Una invasión de geométricas formas que enmarcan el vacío de vida, el silencio, la ausencia, la disciplina.

3.10. Pequeños jardines del Edén

Pero no todo es cemento. Hay pequeños espacios de césped y jardines impecablemente podados y ordenados, con flores amarillas y rojas, que crecen controladas y perfectas.

Foto 9. Espacios verdes de la UEM Toñe



Foto de la autora

Representación estética de la naturaleza por medio de la representación del mito del paraíso o el jardín del Edén, los espacios naturales prístinos en los que se presenta a Adán y Eva, contrastan con imágenes de hombres expulsados a su suerte a la tierra (Merchàn-Basabe 2019, 3).

Estos espacios rememoran lo bello. Lo bello en el pensamiento griego se entendía como un concepto objetivo, lógico y racional. Para que la obra del hombre fuese considerada bella ésta debía responder a los cánones análogos, a las leyes eternas que regulan el comportamiento de la naturaleza.

El canon expresaba lo esencial, lo proporcionado, lo armónico, lo ideal y aspiraba a la perfección. Utilizando las herramientas de orden, medida, mensurabilidad, simetría, ritmo y armonía, las construcciones humanas se guiaban por una visión matemático-geométrica muy (Mundet 2013).

Es entonces que en estos espacios verdes, “inocentemente” trazados, encontramos una carga simbólica de representación antropocentrista y dicotómica. La naturaleza domesticada y estética, aparece como el símbolo magno de la grandeza del ser humano como creación divina, frente a la barbarie, al horror de la naturaleza viva, desnuda e indómita, como el imaginario de lo que existe fuera de los límites de la mallas.

El impacto para los ojos foráneos quizá sea de admiración ante el orden y la belleza, pero para quienes han aprendido a apreciar la magnificencia de la selva, estos rincones controlados podrían no ser tan cómodos. Como bien lo dice una profesora de la Unidad del Milenio: “No me gusta como cortaron los árboles en la Unidad Educativa, antes los árboles le daban vida, ahora es triste”.⁴¹

⁴¹Entrevista con docente Juanita Boyotai.

Foto 10. Hojas



Foto de la autora

De vez en cuando un trozo de vida oblicua, no domesticada se cuela por los rincones, se aventura a cruzar las líneas impuestas por la arquitectura, intenta desafiar las líneas rectas y hace su aparición impertinente desde los recovecos, como demandando su lugar en la escena, en el mundo. De vez en cuando un poco de color no artificial nos recuerda que seguimos en la selva y, portanto, en un territorio de disputa, de contrastes.

3.11. El zapato, la silla y la observación

Contrario a lo que Deleuze y Guattari proponen en cuanto al espacio liso y el espacio estriado, quiero proponer en este caso, el espacio liso como lo sedentario, el instaurado por el aparato del Estado, el finito. Cuando los antiguos griegos hablan del espacio abierto del *nomos*, no delimitado, no fraccionado, campo pre urbano, montaña, lo oponen a las polis, a la urbe, a la ciudad (Deleuze y Guattari 1980, 484). Un liso que remite a la visión lejana, a un espacio óptico, panóptico, con testadura dureza, midiendo el mundo.

De camino a la Unidad Educativa, los pies detectan un cambio de textura, de temperatura. Pasan de la cosquilleante y fresca sensación de la hierba, hacia las calurosas e incómodas piedras que se cuelan insistentes en las rendijas de los dedos. Un breve alivio de manera húmeda. Al llegar, el liso cemento.

Estoy en medio de una niebla blanca. Una bruma de cemento. Puedo masticar el color de bordes y ángulos precisos. El espacio es vacío, lleno de quietud, de silencio. Camino las

callecitas blancas, el polvo se va impregnando en mis dedos, camino los pasillos, miro las aulas, el aire distinto, los contornos precisos parecen flotar en el espacio, aparecen y señalan, vigilan y se reproducen, parecen infinitos. Estoy dentro. El espacio es liso. Pero mientras realizo el ejercicio de aprender y percibir con los pies, un profesor me dice: “es mejor ponerse zapatos aquí adentro”. Entendí que existía una conexión entre lo liso del cemento y caminar calzado. “Parece que, con la futura marcha de la civilización, el pie se ha retirado progresivamente de la esfera de funcionamiento del intelecto, que ha retrocedido al estado de un aparato meramente mecánico, y, además, este desarrollo es una consecuencia, no una causa, del avance técnico encalzado. Botas y zapatos, productos de la mano humana cada vez más versátil, encierran el pie, que restringe su libertad de movimiento y reduce su sentido de toque” (Ingold 2004, 319).

Es decir, un signo de civilización es usar los pies como apoyo y locomoción con una pérdida de su capacidad de sentido de tacto y agarre. La capacidad de hacer cosas con los pies como subir árboles, mover cosas, o sentir con los pies se ha perdido debido a la que estas acciones conectan con un imaginario cercano a lo salvaje. “Algunos salvajes, no han perdido del todo el poder prensil de sus pies, como lo demuestra su manera de trepar a los árboles, y de usarlos de otras maneras” (Darwin 1874, 77).

Ingold (2004), al respecto plantea la interrogante de si esto ¿tuviese que ver con su hábito de ir descalzo, más que con un proceso anatómico (Ingold 2004, 316). El proceso de calzar fue parte de un proceso más amplio de modernidad, que se convirtió en modalidades de viaje y transporte, en la educación de postura y gesto, en la evaluación de los sentidos y en la arquitectura del entorno construido, todo lo cual conspiró en una separación imaginada entre actividades de una mente en reposo y un cuerpo en tránsito, entre cognición y locomoción, y entre el espacio de la vida social y cultural y el terreno sobre el cual esa vida se materializa (Ingold 2004, 318).

La discusión propuesta hace una conexión entre el calzar, el atrofiamiento de los pies y el conocimiento desde el reposo, que desembocará en la educación desde la silla, en la sociedad sentada. “Se empezó a conectar entonces la observación estática con el conocimiento y dará a luz a una sociedad completamente acostumbrada a la silla. Probablemente no sea accidental, sin embargo, que la civilización que nos dio la bota de cuero también ha creado silla tapizada” (Ingold 2004, 318). “La silla es un símbolo convincente de la civilización” (Caplan 1978, 18).

Esta actitud sedentaria está mediada principalmente por la visión, sin impedimentos de ninguna sensación háptica o cinestésica. El zapato, al reducir la actividad de caminar, priva a los usuarios de la posibilidad de pensar con sus pies, la silla permite pensar sin involucrar a los pies en absoluto. “Entre ellos, la bota y la silla establecen una base tecnológica para la separación del pensamiento de la acción y de mente desde el cuerpo” (Lewis 2001, 68). Es decir, el proceso de pavimentación, la creación de las calles lisas son la vía por donde el pie cubierto como mero instrumento, permite al ser humano “superior”, sentarse en una silla para aprender del mundo.

Foto 11. Aula de UEM Toñe

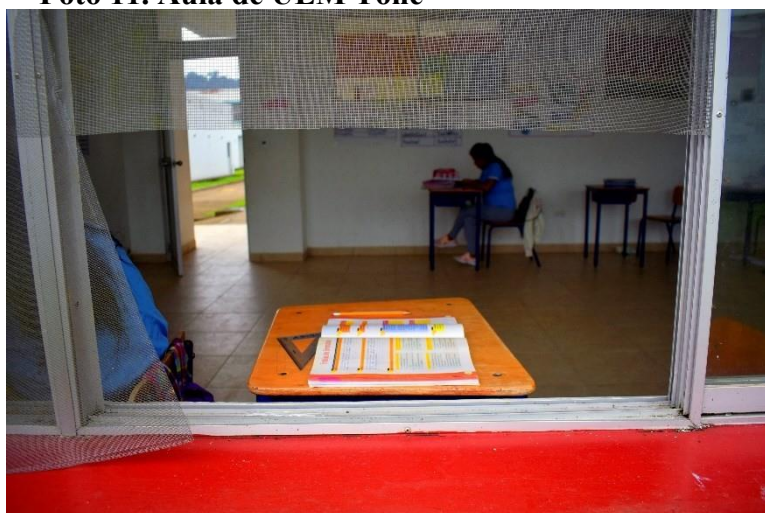


Foto de la autora

3.12. Educación cuadrada: Cuerpos disciplinados, silencios lineales

Mi oportunidad de entrar a las aulas como estudiante, asistente, docente en formación o educadora popular, han sido varios, diversos, en latitudes distintas, pero he encontrado puntos de conexión entre estas múltiples experiencias. El ruido en el aula sin profesor/a, es una.

Considero que los momentos más divertidos de mi adolescencia con mis amigos/as del colegio, los viví en los momentos en los que el profesor/a estaba ausente. En esos tiempos libres en los que estábamos juntos/as, llenos/as de alegría, euforia, y con el peligro de sorpresa. Los daños en el aula fueron innumerables, techos y ventanas rotas, mochilas volteadas, desorden, papeles volando, carcajadas, mucho ruido.

Sin embargo, al entrar en las aulas de la Unidad del Milenio, el silencio, el orden, fueron sorpresas poco gratas. Los/as estudiantes uniformados veían más el texto que los rostros, sin o con docentes dentro del aula. Cuerpos disciplinados permanecían casi inmóviles en las sillas.

Foto 12. Ventana y libro de la UEM Toño



Foto de la autora

Un comportamiento cuadrado, dentro del aula cuadrada, leyendo un texto cuadrado, en un pupitre cuadrado, mirando una pizarra cuadrada, para aprender a construir cuadrados. “El niño no puede estar encerrado en el aula, tiene que salir y coger barro, los he visto como encarcelados”, decía César Nihua en su intervención en la Asamblea de comunidades waorani de Pastaza.⁴²

Retumban esas palabras mientras entro a las aulas/celdas, mientras veo a los estudiantes/presos. “Podrían encontrarse fácilmente la gran atención dedicada al cuerpo, el cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican. (...) El hombre máquina es la reducción materializada del alma y una teoría general de la educación, en el centro de las cuales domina la noción de “docilidad” que une al cuerpo analizable al cuerpo manipulable (Foucault 2002, 125)”.

La crítica a la educación pasiva y desde la inmovilidad está presente en las percepciones de la comunidad. Francisco Gaba me decía: “Actualmente los jóvenes y señoritas no tienen esa idea de apropiación, ni de realizar estudios, no salen, no hacen cosas prácticas, ni la caminata, no

⁴² Llevada a cabo el 21 de febrero del 2020, en Nemompare, en donde se trató como tema principal, la educación.

hacen salidas, ni observaciones en la naturaleza. No salen, más bien se quedan ociosos los estudiantes, la única actividad que hacen es educación física, eso les encanta. Por otro lado, al entrevistar a Epe, ella dice: Falta enseñanza de la familia, disciplina, respeto, antes no ingresaban cosas malas, antes eran responsables, hay robos, antes se sabía que las cosas ajenas no se pueden tocar. En la misma línea Come me decía: Antes el profesor Moncawe enseñaba bodoquera, fogata, lanza. Antes había educación en valores, pero actualmente, no son posibles en la Unidad del Milenio, no se aprende de la cultura waorani, antes se aprendía hasta tarde. Ahora el comportamiento en la Unidad no es mejor, la disciplina está mal.

3.13. Dentro de las aulas: metodologías postergadas

Como técnicas de investigación dentro del aula pude explorar con la fotografía y el teatro del oprimido, para una fase de acercamiento.

Para ello, se planteaba trabajar con todos/as los/as estudiantes de la Unidad Educativa en base a tres etapas. La primera, como acercamiento a los conocimientos técnicos o concretos de la fotografía y el teatro. La segunda, la puesta en marcha de lo aprendido y la tercera, el análisis en conjunto de las imágenes generadas tanto de la fotografía como del teatro a partir de preguntas generadoras.

Si bien este proceso no se logró desarrollar a plenitud debido a la pandemia, fue una oportunidad de exploración con la cámara y el cuerpo como herramientas para expresar, investigar, analizar las realidades desde otros ángulos y miradas. Este ejercicio apunta a tejer entre la educación, el arte y la etnografía una posibilidad para la investigación participativa en el ámbito educativo: “En el futuro cercano, la institución educativa deberá ocuparse seriamente de la necesidad de crear espacios en la escuela para el aprendizaje emocional y el desarrollo del conocimiento en el campo afectivo y racional. El arte, en este sentido, ocupa un papel de suma importancia, dado que tiene la cualidad de conectar y comprometer los sentimientos, las emociones, los afectos, humanizando en lo más profundo el proceso de desarrollo del niño/a, jóvenes” ⁴³ (Sastre y Moreno 2002, 286).

⁴³ Énfasis del autor

3.14. Fotografía como herramienta de investigación

En cuanto a la primera técnica, la fotografía se toma como resultado primario de la investigación (Salazar 1997, 19), es decir, la imagen como dato en sí mismo (Ardévol 2004).

Implica el conocimiento de las sociedades por medio de la creación de sus representaciones visuales, o por las imágenes que producen (Banks 2010).

El tercero de bachillerato está conformado por tres estudiantes; Vilma, Alex y Valerio, previo una breve explicación del uso de la cámara y un par de ejercicios para el conocimiento técnico, les pedí tomar fotos a partir de las siguientes preguntas generadoras: ¿Qué les gusta de la Unidad Educativa? ¿Qué personas, cosas, lugares les hace sentir bien, aquí dentro? “Ustedes nos responden en la fotografía, que es también un lenguaje” (Boal 2015, 24).

Realmente me encanta la curiosidad que despierta la cámara. Aprendieron rápido a usar las herramientas principales, la posición de las manos, etc. Salieron con la cámara colgada en el cuello. Quise darles espacio para salir, caminar y captar sus imágenes con total libertad. Yo esperaba en el aula. Su llegada me llenaba de curiosidad y alegría al ver sus sonrisas.

Considero que el arte realmente permite conexiones, empatías, aprendizajes mutuos.

Fui clara en advertirles que yo también estoy aprendiendo, que no soy ninguna profesional en el área, que mis limitados conocimientos han sido adquiridos desde la curiosidad y la atracción profunda que siento hacia la fotografía, el teatro y el arte en general. Vamos a aprender juntos/as. Y ello posibilitó, considero, una reacción mucho más abierta y horizontal. De todas las imágenes obtenidas, la que quisiera comentar es la de Alex, su respuesta me hace pensar varias aristas alrededor de la imagen, que se conectan con conversaciones y observaciones previas.

Foto 13. Áreas recreativas



Foto de la autora

¿Qué quisiste decirnos con esta foto Alex? “Me gustan los espacios libres, al aire, en las canchas nos reunimos a jugar, a divertirnos. Me gustan los lugares donde hay naturaleza. Me siento bien ahí afuera”.

Esta respuesta me remontó a las conversaciones con Luis Cerda, Rector de la Unidad Educativa. Para él uno de los problemas identificados son las constantes salidas de los/as jóvenes. “Salen de la Unidad Educativa y hacen baile, y chichadas, encuentros juveniles con chicha y música, lo que implica un problema en la asistencia y atención en clase. Lo que veo que ha funcionado son las actividades físicas, el deporte, por eso queremos iniciar el campeonato interno de fútbol, parece que eso les hace bien, se concentran en el juego.

También funcionó la escuela de danza, bailo terapia, un profesor hacía eso por hacer ejercicio él con su esposa y se empezó a sumar la gente, les gustaba, el profesor ponía un parlante y la gente empezaba a bailar, pero cuando él se fue, ya no se hizo nada. Pero eso cambia el estilo de vida, alivia” ¿No será que el problema no está en salir, sino en los límites que restringen el lugar externo del espacio interno? ¿el problema no es la malla? ¿no podría ser el encierro? ¿el problema no puede ser el aprender estáticos? ¿la educación cuadrada? Esta imagen podría señalar la necesidad de aprender desde el juego, el movimiento, “al aire libre”, en conexión con la selva.

3.15. Teatro del oprimido, expresar con el cuerpo

En cuanto al teatro del oprimido como metodología de investigación exploratoria, incluye un proceso de reconocimiento del cuerpo, tornar el cuerpo expresivo para practicar el teatro como lenguaje vivo y presente (Boal 2015, 28). Considero que los acercamientos improvisados, espontáneos, que dejan fluir las ideas desde el asombro y el intento de descubrimiento, tanto de la cámara como de los cuerpos, proporcionan imágenes sumamente potentes. La técnica fue concretamente el teatro-imagen donde los participantes formaron imágenes hechas con sus cuerpos, desde preguntas generadoras. Esas preguntas fueron: ¿Qué les disgusta de la Unidad Educativa? ¿Qué actividades, acciones, personas, lugares o cosas les hacen sentir incómodos o molestos dentro de la Unidad Educativa?

Se reunieron para hablar de cada respuesta, de sus percepciones y disgustos. Al principio tomó tiempo entrar en confianza, pero poco a poco al escucharse, se dieron cuenta que había puntos de conexión y coincidencia.

Después de un tiempo de conversación tomaron una decisión sobre un elemento en común que les molesta. Yo estaba lo suficientemente lejos como para no estar enterada de este acuerdo. Me llamarían cuando estén listos para hacer la escena frente a la cámara.

Así fue, empezaron a desplazarse por el aula, a colocar los elementos para la escena y cuando se sintieron listos me llamaron y construyeron su escena, mi cámara inquieta y con dudas disparó hacia ellos y la luz se hizo imagen.

Foto 14. Estudiantes de la UEM Toño



Foto de la autora

El aula blanca, con tono frío, las paredes vacías con unas interrupciones multicolores del conocimiento en letra. Tres sillas, un pupitre en la escena. Vilma con su hija en brazos, la bebé mirando a la ventana que da a una selva que en el aula se ve distante, lejana, casi ficticia.

Yo sin entender la escena y con la duda y el temor de que el ejercicio no se haya comprendido del todo, preguntaba y repreguntaba antes de tomar la foto ¿están listos? ¿es lo que quieren mostrar? Sí, respondían seguros.

Una vez que la fotografía estaba hecha, la ví en la pantalla de la cámara, se las mostré y pregunté: ¿qué quisieron decir con esta escena?

“Nos molesta tener que esperar a los profesores y que no lleguen, nos quedamos esperando horas, aquí sin hacer nada”.

Esta respuesta tanto visual, corporal como narrativa nos cuenta una de las más frecuentes escenas en estos días, debido a que no se ha renovado los contratos a dos monitores y a la renuncia de un docente.

“En este momento no hay monitores, lo que vuelve más difíciles las cosas por la cantidad de actividades que se debe hacer”. No hay monitores porque se terminó el contrato de ambos.

Ellos eran psicólogos educativos.

“Estábamos 11 profesores, uno renunció, por lo lejano que está Toñampare de Puyo. Ese es un problema grave porque no hay compromiso, se va en medio año lectivo, no se acostumbró a la comunidad y renunció”.⁴⁴

Ello ha implicado un vacío para cubrir las horas de clase adecuadamente. Señala los largos procesos y profundas dificultades en las contrataciones de docentes, las complejidades de su permanencia en una comunidad tan lejana, de difícil acceso y los insuficientes programas de formación docente para elevar el número de profesores waorani enseñando en sus comunidades.

Juanita Boyotai, por ejemplo, que es de la comunidad de Yeyepare, provincia de Pastaza, enseña wao terero. Vive un año en Toñampare con dos de sus siete hijos, en la residencia de profesores dentro de la Unidad del Milenio. Sus otros hijos viven en Yeyepare con su madre. Estaba trabajando antes en Napo, pero optó por venir a Pastaza pensando que le iba a salir trabajo en su misma comunidad, pero no fue así. Sigue intentando el traslado, para no estar tan lejos de su familia.

Pero, quienes al final del día son los mayores afectados por estos procesos de contratación infinitos, por la escasez de docentes de nacionalidad waorani y de las propias comunidades, son los/as estudiantes sentados/as en pupitres fríos y aulas vacías, a veces con sus hijos en brazos, quienes esperan con paciencia y aburrimiento a que alguien venga a ¿depositar conocimiento en sus mentes silentes? En este contexto, ¿es la única forma posible de aprender?

3.16. Espacio banal, espacio abstracto

La Unidad del Milenio nos permite entender como la arquitectura configura un espacio simbólico, donde las lógicas del internado, el panóptico, la disciplina y el orden repercuten en la vida cotidiana y es un símil de la educación cuadrada.

Una educación unidireccional que encarna la idea de desarrollo desde el estado, visto como una línea recta. Esta idea se ve reflejada en discursos como “Vamos a hacer de la Amazonía la

⁴⁴ Entrevista a Luis Cerda, Rector de Unidad Educativa Toñe. Marzo 2020.

región más próspera”⁴⁵ o “Las Unidades Educativas del Milenio de la Amazonía cumplen una deuda histórica con este sector de la Patria. El Primer Mandatario recordó que, pese a que esta región del país es una zona petrolera, era una de las más pobres del país, sin embargo, el trabajo que efectúa la Revolución Ciudadana trabaja por el bienestar de cada sector y cada escuela del milenio es una esperanza”, aseguró el jefe de Estado.⁴⁶

Este discurso de progreso, tiene una visión del desarrollo como un proceso de evolución lineal, esencialmente económico, mediado por la apropiación de recursos naturales, guiado por diferentes versiones de eficiencia y rentabilidad económica, y orientado a emular el estilo de vida occidental (Bustelo, 1998; Unceta, 2009). Es decir, la educación en los términos establecidos por el estado es la única posibilidad de bienestar y reducción de la pobreza y en medio de ello, también se entrelaza un discurso civilizatorio.

Ahora bien, pese a que sea un espacio cuadrado como lo hemos caracterizado en este texto, existen y existirán siempre escamoteos, estrategias para disputar y rebelarse contra el poder establecido. Todos los días hay alguien que se sale del cuadrado y pinta fuera de las líneas.

La Unidad Educativa del Milenio en vez de construirse como un espacio homogéneo y cerrado, puede ser un sitio de lucha y resistencia en cuyo terreno se articulan las contradicciones sociopolíticas o un espacio banal donde se propicia una contra racionalidad y se opone a las lógicas hegemónicas, desde las horizontalidades, esas dinámicas internas entre los individuos, sus grupos, quienes coexisten en un mismo espacio, la visión de lo cotidiano. Estas horizontalidades son asociadas a la solidaridad, a los espacios de la contra racionalidad, a las formas de convivencia creadas desde el propio territorio (Santos 1999).

Un ejemplo de ello es la entrada de los pikenani a la Unidad del Milenio, tuve la oportunidad de verlo cuando nos reunimos a ver películas y archivos filmicos y fotográficos sobre la nacionalidad, transformando el auditorio en una sala de cine. Entraron como sabiéndose dueños de ese territorio, convirtiendo el espacio en lugar y habitándolo desde la palabra y el

⁴⁵ Discurso de Rafael Correa, en reunión con Nacionalidad Waorani encabezada por dirigente Moi Enomenga, el 8 de septiembre, 2013.

⁴⁶ Enlace ciudadano N°433 desde Archidona. 18 de julio de 2015 17:36

cuerpo. Su presencia hace tambalear las líneas rectas, porque nos habla de un peligro latente: que la cuadratura no sea suficiente.

De pronto, todo el lugar se llena de gritos y conversaciones polifónicas cuando aparece en la pantalla algún conocido, las paredes tienen rostro y nombres, en ese espacio vacío puede ser habitado por la historicidad tejida con las realidades cotidianas. Los niños y jóvenes empiezan a hablar en wao terero porque es la única forma de comunicarse con sus abuelos que están contando sobre las escenas de la película.⁴⁷

3.17. Percepciones e imaginarios alrededor de la Unidad Educativa Toñe

La creación de la Unidad del Milenio sonaba como si fuera cosa de otro mundo, de otra parte, del mundo, de otro país, esa unidad del milenio, decían que se iba a dar con tecnología de punta y que los niños iban a poder estudiar de mejor forma, no como los anteriores educadores. Ahí podían aplicar para todo, médicos, botánicos, mecánicos y también iba a ver biblioteca, comidas completas y la gente wao se emocionó. Empezamos a hablar con el gobierno, con gerente de Ecuador Estratégico. Estuvimos de acuerdo también por el petróleo, que el gobierno debía recompensarnos por daños a la naturaleza, pensando que la educación podría ser mejor.⁴⁸

La Unidad Educativa Toñe tuvo incidencia en la dinámica comunitaria mucho antes de abrir sus puertas, antes que como edificación se consolida como idea, encarna la idea de desarrollo y contacto con la modernidad de forma más contundente que las anteriores escuelas. Teniendo en cuenta que la educación [para los Waorani] es la única posibilidad de insertarse plenamente en contextos sociales, tanto locales como regionales, constituye una herramienta para ser fuerte y civilizado a la vez (Álvarez 2011). En los dos años que duró la construcción, la modernidad entraba en canoas y avioneta, lentamente, como colándose en cada zinc y bloque de cemento.

Junto con ella, trajo consigo a un ejército de mestizos constructores y pintores, fruto de este encuentro no solo se construyó la escuela, sino varios niños y niñas de padres que, al finalizar la construcción, también finalizaron su rol paterno.

⁴⁷ Película inédita. Tumultos en la selva de Laura Rival.

⁴⁸ Entrevista Francisco Gaba 2019.

En la actualidad la idea de que la educación es el único mecanismo posible para acceder a la modernidad está vigente, lo ven como una opción decisiva a la hora de formar jóvenes líderes waorani. Es una encrucijada en sí mismo, pues también se han identificado una serie de problemáticas sociales a partir de la puesta en marcha de este proyecto, que no sólo es arquitectónico sino pedagógico.

Estamos frente a una preocupación, que se evidencia con frecuencia al hablar con los adultos en Toñampare. Los jóvenes han entrado en una especie de intersticio, las dinámicas de la institución con horarios estrictos, uniformes, lugares concretos para aprender, tareas, no les permite ser parte de las dinámicas comunitarias, ni de las actividades culturales de la nacionalidad. Pero tampoco, están graduándose de las mejores universidades del país, ni siendo los profesionales exitosos y productivos que prometió la Unidad Educativa del Milenio a su llegada.

Citaré de forma textual algunas de las percepciones de padres, madres de familia o pikenani que opinan sobre Toñampare y su Unidad Educativa:

Estoy preocupado por situación de educación porque los mismos profesores abusan de los estudiantes, no hay control, ni autoridad, pensaría que debe haber estrategia para controlar ese colegio. Enseguida empiezan a tomar, son niños de 10, 11 años que ya están fumando, eso me preocupa, hay tensión entre alcohol y cigarrillo, como no hay control de los padres. Es necesario garantizar una mejor educación, padres deben tener control de fiestas, yo como viejo me menosprecian y se ríen. Hay otros profesores que si quieren trabajar.

Ahora creo que están más tranquilos, pero las fiestas son organizadas por profesores para llevar a los estudiantes, ahora hay un cocinero, está tocando a las señoritas, no solo viola las reglas culturales sino reglas de la institución. Tuve problemas con cocinero y le dije que si no quiere apoyar que se vaya.

Me preocupa porque hay embarazos no deseados. Hay que dar responsabilidad, pienso que deberíamos hacer algo para que no siga ocurriendo (Come Guiquita, 2020).

Nosotros pusimos a mis nietas en Toñampare, pero sufren abusos, los mismos profesores nos están abusando en el internado, para denunciar tenemos que salir, días y horas para el distrito. Estoy muy enojada. Yo quiero una escuela en mi comunidad para no tener que salir, no quiero que estén en otro lado (Guima Nenquimo, 2020).

Ahora la preocupación es que los jóvenes quieren casarse, y me preocupa como van a mantener a los hijos. Los jóvenes se equivocan y se casan antes de terminar el colegio. En Toñampare tenemos graves problemas, abusan los mismos profesores y psicólogos que están ahí trabajando (Dika Guiquita, 2020).

Soy dirigente de ANWAE. Estamos en una nueva etapa de vida waorani, estamos viendo a una nueva generación con muchos más bachilleres y pensamos que es mejor educación, pero es un error, los líderes deben motivar para que sigan estudiando y que el bachillerato es la primera etapa. La organización ha insistido en universidad waorani pido que se busquen los espacios en las universidades para bachilleres waorani. Es muy caro, mi hija no pudo acabar la universidad, quisiera pedir apoyo para todos lo que quieren estudiar. El alcohol ha sido un fuerte problema, el colegio Toñampare, es como elefante blanco, a causa de alcohol abusan sexualmente, la comunidad desconfía, tienen problema en internado, hay que plantear como líderes como cambiar eso. Las familias viven muy lejos. (Ene Nequimo, 2020).

Yo he estado pensando todo el tiempo, ustedes son guambras y no piensan mucho, primero me cae a mi como padre de una comunidad, debo tener el control de mis hijos, seguimiento a docentes, educación no significa que aprende en aula, sino desde la casa, a veces me da tristeza la educación, yo iba a mandar a mis hijos a Toñampare pero hay suicidios de señoritas y ya no le envíe, alto índice de suicidio, alcohol, abuso sexual, no garantiza que sea apoyo de nuestros hijos.

Yo a mi hijo siempre le pregunto vas a estudiar o vas a seguir a una chica, cuando decides eso yo te doy hacha, machete y olla y si vas a estudiar yo apoyo. Yo voy a acompañar. Si un docente se porta mal pediré sanción o cambio, porque ellos deben demostrar educación, para enseñar no para hacer problema, pero recalco la responsabilidad de los padres. Toñampare tiene mejores sillas, e infraestructura, pero no autoridad que pueda controlar, con actual rector, había mucho abuso sexual, me preocupa enormemente, porque ya no hay respeto. Nuestra cultura es compartir.

Yo tengo una pregunta, hay un cuento que se llama pájaro pescador y otro pájaro, quiero saber, ¿a ti como dirigente sabes ese cuento? Es educación cuando incluimos mitos y leyendas (Nihua Enqueri, 2020).

CONCONCAWEP,⁴⁹ realiza un levantamiento de información, un proceso diagnóstico de la situación de la educación en las comunidades de Pastaza, incluida Toñampare donde se entrevistas a 30 de las 43 familias que habitan esta comunidad. Además de realizar un proceso asambleario para evaluar la situación de educación. Los resultados son muy extensos para analizarlos a fondo en este texto, sin embargo, quisiera examinar unos puntos relevantes para el tema que nos compete.

Una de las preguntas de la primera encuesta que realizó CONCONAWE se quiere acercar al significado de ser Waorani desde el conocimiento y práctica de la cultura Waorani. ¿Qué significa ser Waorani para usted?

3.18. Relación con la selva

La respuesta con mayor frecuencia de aparición implica una estrecha relación con la selva. El 25% respondió que ser Waorani es vivir, conocer o ser de la selva.

Se puede reconocer en esta respuesta la importancia de las relaciones sociales, culturales, políticas, económicas, de parentesco que se generan con y en la selva, entre humanos y no humanos.

Podríamos vincular a la esta primera respuesta, el 13% de personas que dijeron que ser waorani es defender el territorio, pues también implica una relación con la selva, entenderla como un ser vivo, activo, dinámico, que además está en riesgo y es necesario su defensa. Esto nos hace pensar en relaciones animistas con el territorio, con la selva. La territorialidad produce construcciones, nociones, símbolos y relaciones sociales (Glowczewski 2015). Roy Wagner sobre los Walbiri dice “la vida de una persona es la suma de sus huellas, la inscripción total de sus sentimientos, algo que puede ser rastreado a lo largo de la tierra. (Wagner 1984, 21).

La defensa de territorio quizá está mucho más activa como discurso desde el proceso llevado a cabo por “Resistencia Waorani” sobre todo del bloque 22.⁵⁰

⁴⁹ Consejo Waorani de Pastaza

⁵⁰ Un bloque petrolero es una extensión de tierra (un cuadrante limitado en longitud y latitud, por lo general con un diámetro establecido), que el Estado otorga para la exploración y/o explotación de petróleo mediante una licitación pública a compañías petroleras interesadas en la exploración del área de un país. En el Ecuador existen más de 50 bloques petroleros en la Región Amazónica. El bloque 22 se ubica en la provincia de Pastaza. (Ministerio de Hidrocarburos).

En los últimos días de julio del 2019, se consolidó una victoria legal sustantiva,⁵¹ en contra de la explotación petrolera en el bloque 22, alcanzada no sólo con un brillante proceso legal sino con estrategias comunicacionales,⁵² y de ocupación del espacio público con un gran apoyo de organizaciones internacionales.

Se identificaban como guerreros waorani,⁵³ y así los posicionó la prensa también: “La lucha de los guerreros waorani contra las petroleras”⁵⁴ Este proceso sentó un antecedente emblemático en la lucha de la defensa territorial waorani.

3.19. Relación con la cultura waorani

Como segunda respuesta más frecuente ese encuentra: qué ser waorani implica una relación con su cultura, su valoración y entendimiento como cultura viva. Lo cual se manifiesta en la conexión con los conocimientos transmitidos por sus abuelos/as y ancestros, los conocimientos que heredan de ellos/as y que se encarna en las actividades cotidianas que conectan la memoria con la praxis. Estas prácticas culturales se detallan en la sección siguiente.

Valorar la cultura tiene un vínculo además con el sentimiento; sentir orgullo o alegría de ser waorani. Esta respuesta alcanza el 21%.

⁵¹ Dirigentes de comunidades waorani de Pastaza celebran lo que consideran una victoria, tras un nuevo fallo legal que prohíbe el ingreso de petroleras a su territorio. El veredicto de la Corte de Pastaza protege de la perforación petrolera a 180.000 hectáreas de selva amazónica y reconoce el derecho a los waorani de ejercer autoridad en su territorio colectivo. Dieciséis comunidades waorani, ubicadas en el corazón de la selva amazónica, solicitaron en febrero a un tribunal en el país la protección de sus derechos para frenar la explotación de un bloque petrolero. El tribunal aceptó su pedido en abril pasado, abriendo el camino para que se suspenda la explotación en la zona. El Gobierno ecuatoriano apeló la sentencia y un juez de la provincia amazónica de Pastaza la ratificó (El Universo – 13 de julio).

⁵² El uso de redes sociales y productos audiovisuales fueron piezas claves. En la proyección de EDOC, (Encuentros del Otro Cine) realizado en Quito en el 2019, la primera categoría en visibilizarse es ¿cómo nos ven, ¿cómo nos vemos?

⁵³ El vocero oficial de esta movilización era Oswaldo Nenquimo, quien con un discurso elocuente evocó el carácter guerrero de los waorani que ha pasado de generación en generación. “Nuestros abuelos fueron guerreros fuertes y nosotros también. Siempre hemos sido guerreros y defensores de nuestro territorio”.

⁵⁴ En el diario el Expreso. 26 de abril del 2019. <https://www.expreso.ec/actualidad/pueblos-tribus-waorani-petrolera-amazonia- LM2790591>.

3.20. Idioma vivo

La tercera respuesta más frecuente, con el 16,5% es: ser waorani es hablar wao terero.⁵² Pesea su importancia para la identidad colectiva de la nacionalidad, existe una profunda preocupación por la preferencia de las juventudes en hablar español.

Los/as jóvenes no quieren hablar wao terero, quieren escribir y hablar sólo en castellano.

“Ellos me dicen así: sólo en español, no queremos wao. Yo les dije que eso es de nosotros que tenemos que hablar, pero es difícil convencerles”.⁵⁵

En territorio ecuatoriano se planificó proyectar 25 películas, 7 de ellas con temáticas waorani. Una de ellas “Lanzas de todos los frentes” siendo el protagonista Oswaldo Nenquimo. En la campaña mediática contaron con apoyo internacional de personajes de Hollywood, como Mark Ruffalo, Leonardo Di Caprio, con el #WaoraniResistance, lograron aglutinar a miles de seguidores internacionales que se juntaron a su propósito. Circularon varios videos en redes sociales e imágenes que los posicionaba como guerreros waorani. Uno de ellos por ejemplo era un montaje de “Avengers” famosa película de acción estadounidense sobre héroes que salvan al mundo, entre los personajes están mujeres waorani como parte de la imagen.

3.21. Tener padres o ancestros waorani

El 11% respondió que ser waorani está relacionado al parentesco, es decir, a tener padres o ancestros waorani. Ello nos permite analizar a breves rasgos sus relaciones de parentesco como uno de los ejes principales de su identidad.

Para Sahlins (2013) el parentesco es una red relacional sostenida sobre la mutualidad del ser, es decir sobre la idea de participación mutua. “Los parientes son personas que se pertenecen entre sí, parte del otro, copresentes, cuyas vidas están ligadas y son interdependientes” (Sahlins 2013, 69). El parentesco implica más que elementos físico-naturales y biológicos de procreación, implica procesos simbólicos socialmente elaborados. Sahlins (2013) analiza en base a ejemplos etnográficos, que las prácticas de participación en la existencia de otro son diversas y numerosas (Quilez 2013), un ejemplo de ellos puede ser la guerra en el caso waorani, la conversión de enemigo a pariente, es decir, existen diversas dinámicas sociales y

⁵⁵ Entrevista a Juanita Boyotai, profesora de wao terero de la Unidad Educativa Toñe. Sábado 14 marzo 2020.

simbólicas para el parentesco. Las ideas amazónicas del parentesco son equivalentes a una teoría no biológica de la vida (Castro 2009).

Para entender cierta parte de las lógicas de parentesco waorani, Rival (2015) explica la arraigada endogamia que los caracterizaría, dándole relevancia y trascendencia social al matrimonio entre primos cruzados. Son matrilineales y tienen como eje importante de clasificación social el rito del couvade. La mujer waorani, puede tener relaciones sexuales con más de un hombre, cuando llega a quedar embarazada se presume que cualquiera de ellos puede ser el padre, por lo tanto, todos tienen que guardar reposo y hacer una dieta como la mujer, hasta el momento del parto, en el que sólo uno de ellos recibe al niño en el alumbramiento, este es aceptado como padre oficial, independientemente de su paternidad biológica. Sin embargo, algunos autores señalan el radical encerramiento autárquico waorani (Rival 2015), es decir, su preferencia por trazar las relaciones dentro de la nacionalidad, lo que podría ilustrarse con esta respuesta, ser waorani implica tener padres o ancestros waorani.

3.22. Otras respuestas

Otras respuestas no tan frecuentes pero interesantes fueron: vivir sano, libre, ser líder, respetar a los demás, no ser cowori y quiero centrarme en esta última para enlazarlo con la contraposición wao (persona) – cowori (no persona) como categorías contrarias. Lo cual podríamos ligar con los conceptos expuestos con anterioridad sobre la noción dehumano – no humano en el modo de existencia waorani.

Al examinar los resultados de este diagnóstico, CONCONAWEP, en el mes de septiembre del 2021 hizo llegar a la ministra de Educación María Brown: Los 100 problemas de la educación en territorio Waorani de Pastaza. El primer problema identificado y presentado con más contundencia es que: Existe una desconexión entre la cosmovisión waorani o la lógica local de aprendizaje y el sistema de educación nacional. En palabras de CONCONAWEP: El sistema educativo formal no está aportando a conocimientos ancestrales, ni tecnología moderna para el cuidado del territorio y la permanencia de la cultura waorani (2020).

Las respuestas anteriores nos dan pauta para comprender el porqué de este problema macro identificado. La selva representa el otro lado del conocimiento, está fuera del campo de cemento que constituye el conocimiento, la única visita fuera de las rejas de la Unidad del Milenio, es en ocasiones en clases de Ciencias Naturales, cuando el profesor pasea con sus

estudiantes en los exteriores de la Unidad preguntando, ¿Cuáles son seres inertes y cuáles no? El agua está viva – decía un estudiante. ¡No! Eso es inerte, le contestaba el profesor.⁵⁶

Los estudiantes no pueden cazar, ir a la chacra, ni pescar porque están estudiando, no tiene una relación cotidiana con la selva y las dinámicas de la nacionalidad Waorani, ni con sus prácticas culturales, existe una brecha cada vez más grande entre los pikenani y los jóvenes, y, por tanto, una distancia perceptible en el reconocimiento y defensa de su cultura.

Otra de las cosas que me preocupan es que ya no hacen lanzas, bodoqueras, chambira, eso significa que nuestra educación se está perdiendo porque ya no ponemos en práctica, se va a poder aprender sólo si se pone en práctica, si se enseña de los abuelos a los niños, haciendo. Pienso que debemos tener un docente en wao terero, que sepan de las actividades waorani.⁵⁷

Yo digo que en mi comunidad Damointaro, los profesores son de otra cultura, si vienen kichwa o shuar ¿cómo van a enseñar nuestra cultura? Nosotros debemos exigir que nos den espacio para nosotros dar clases en wao terrero y sobre nuestra cultura. Ahora debemos analizar cómo hacer, porque tenemos bachilleres, pero no quieren hablar su propio idioma, ni practicar su propia cultura, siendo waorani no quieren hacer como waorani. Necesitamos docentes que vivan de su cultura para que ellos enseñen. Yo espero que se preparen en las universidades y vuelvan a sus comunidades. Ahora donde estoy sentado, ¿cuántos jóvenes hay aquí? La educación comienza en las familias, yo veo diferencia con esta generación, las anteriores generaciones siempre estaban ocupadas las manos en tejer, ahora solo en celulares. Creo que es necesario tomar la responsabilidad de enseñar que es la cultura waorani para guiar a los jóvenes y cambiar el modelo de enseñanza.⁵⁸

La Unidad Educativa al tener más profesores de otras nacionalidades que Waorani, tampoco aporta en el conocimiento del wao terero, y si bien las relaciones de parentesco han sido modificadas desde el protectorado y los matrimonios interétnicos instalados en Toñampare por Dayuma, la Unidad del Milenio también ha aportado a que estas relaciones se impacten. El internado, por ejemplo, con la cantidad de personas de afuera que han venido para la

⁵⁶ Notas de campo. 15 de octubre del 2021.

⁵⁷ Asamblea Intercomunitaria sobre educación. Nemompare, 2020.

⁵⁸ NIWA TOCARI en Asamblea Intercomunitaria sobre educación. Nemompare, 2020.

construcción de la Unidad Educativa o los propios docentes que se han involucrado con estudiantes.

Entre risa y risa Nancy empieza a conversar sobre su experiencia en la Unidad del Milenio. Yo era seria, pero todos sabíamos que el profesor era bien coqueto y algo pasaba con mi compañera. Un día me olvidé el cuaderno en el aula y entro y veo que estaban ahí haciendo sus cosas, yo salí rápido. Luego me dijeron que por favor no cuente nada, pero cómo no voy a contar si luego yo me podía meter en problemas con la esposa del profesor. Le conté no más al rector.⁵⁹

Nosotros pusimos a mis nietas en Toñampare, pero sufren abusos, los mismos profesores nos están abusando en el internado, para denunciar tenemos que salir, días y horas para el distrito. Estoy muy enojada. Yo quiero una escuela en mi comunidad para no tener que salir, no quiero que estén en otro lado.⁶⁰

En Toñampare tenemos graves problemas, abusan los mismos profesores y psicólogos que están ahí trabajando.⁶¹

El alcohol ha sido un fuerte problema, el colegio Toñampare, es como elefante blanco, a causade alcohol abusan sexualmente, la comunidad desconfía, tienen problema en internado, hay que plantear como líderes para cambiar eso. Las familias viven muy lejos.⁶²

Estoy preocupado por situación de educación porque los mismos profesores abusan de los estudiantes, no hay control, ni autoridad, pensaría que debe haber estrategia para controlar ese colegio de Toñampare. En seguida empiezan a tomar, son niños de 10, 11 años que ya están fumando, eso me preocupa, hay tensión entre alcohol y cigarrillo, como no hay control de los padres. Es necesario garantizar una mejor educación, padres deben tener control de fiestas, yo como viejo me menosprecian y se ríen. Hay otros profesores que si quieren trabajar.

Ahora creo que están más tranquilos, pero las fiestas son organizadas por profesores para llevar a los estudiantes, ahora hay un cocinero, está tocando a las señoritas, no solo viola las reglas culturales sino reglas de la institución. Tuve problemas con cocinero y le dije que si no quiere

⁵⁹ Notas de campo. Septiembre 2021.

⁶⁰ Gima Nenquimo en Asamblea Intercomunitaria sobre educación. Nemompare, 2020.

⁶¹ Dika Guikita de Kenaweno en Asamblea Intercomunitaria sobre educación. Nemompare, 2020.

⁶² Norma, líder de ANWAE en Asamblea Intercomunitaria sobre educación. Nemompare, 2020.

apoyar que se vaya. Me preocupa porque hay embarazos no deseados. Hay que dar responsabilidad, pienso que deberíamos hacer algo para que no siga ocurriendo (Guikita 2020).

Estas intervenciones escriben un escenario sumamente complejo, junto a las promesas de desarrollo y modernidad se han colado problemáticas, que al parecer nadie tuvo en cuenta, y no sólo ha impactado la vida de quienes habitan Toñampare, sino de todas las comunidades del Curaray que tienen jóvenes estudiando en las Unidad del Milenio.

3.23. Un año después

Al regresar a Toñampare, un año después, las advertencias me hicieron entender con claridad los impactos que esas problemáticas han causado en el imaginario de lo que hoy es Toñampare.

Tienes que tener cuidado cuando vayas, mejor no quedarse sola, si eso es como otro Guayaquil, a mí me robaron los jóvenes, dejé mis cosas como hago en todas las comunidades y de un rato a otro ya no estaban.⁶³

La Unidad del Milenio también padeció duros golpes a causa de la pandemia y la negligencia estatal. Paredes totalmente destartaladas, baños en pésimas condiciones, basura, ratas, olvido, vacío. En medio de la pandemia, las chacras crecieron, el territorio se hizo más extenso porque quienes vivían en las ciudades regresaron a sembrar, cosechar y curarse del Covid – 19 en familia. La chacra creció, pero la Unidad Educativa se redujo a unos edificios sin utilidad, que nadie cuidó porque ese espacio no es de nadie.

En septiembre del 2021, el Ministerio de Educación da los resultados del concurso Quiero ser maestro intercultural bilingüe.⁶⁴ Este concurso consiste en “vincular a docentes interculturales bilingües al Magisterio Fiscal y cubrir los requerimientos en los centros educativos

⁶³ Conversación con dirigente Waorani.

⁶⁴ EL Ministerio de Educación como parte de la política de Revalorización Docente, consideró la necesidad de realizar un concurso de méritos y oposición encaminado a cubrir las necesidades del sistema educativo intercultural bilingüe y a brindar estabilidad laboral a los docentes que resultaren ganadores del mismo. Con el fin de garantizar la calidad y pertinencia de la educación en el sistema intercultural bilingüe, este concurso contempla componentes como la diversidad lingüística y cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas, la cosmovisión, el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB, la interculturalidad). En: <https://educacion.gob.ec/quiero-ser-maestro-intercultural-bilingue-1/>

comunitarios interculturales bilingües y así garantizar la calidad de la educación y brindar estabilidad laboral a los docentes del magisterio fiscal” (Educación 2021).

En este ganaron mestizos y kichwas de Arajuno para esta institución, sólo una profesora waorani ganó este concurso, la docente de educación inicial Noma Tocari. El resto de los profesores manifiestan que, por la lejanía, la falta de internet o el poco conocimiento que tenían sobre este concurso y su proceso de selección no la pasaron o ni siquiera la rindieron.

Luego de un proceso legal y de presión pública NAWÉ,⁶⁵ liderada por Gilberto Nenquimo y CONCONAWEP, liderada por Nemonte Nenquimo, lograron disputar esta decisión e integrar a los profesores Waorani o kichwa que sepan el idioma, de nuevo a la planta docente.

Se suponía que las clases empezarían la primera semana de septiembre, pero los docentes se tomaron su tiempo para planificar y construir el horario de clases, que siendo octubre aún no es el definitivo. Se realizaron constantes mingas con el nuevo comité de padres de familia, para que la escuela tome forma.

El nuevo rector provisionalmente es un joven kichwa Nac Tanguila, de Arajuno, elegido por el director provincial de educación. La institución parece tener los problemas de siempre.

Insuficiente personal, quejas sobre la permanencia de los docentes en la comunidad, inconformidad en el trato dentro del aula, insuficiente, por ejemplo: los docentes han tenido que repartirse entre ellos las horas de inglés porque ya no hay partidas para que entre un profesor exclusivamente para esta materia.

Darán inglés incluso aquellos que nunca han aprendido inglés, pero así nos toca.⁶⁶

En fin, los mismos problemas con instalaciones en peores condiciones. Pese a los esfuerzos de las organizaciones locales, como CONCONAWEP, en apoyar a la UEMT, por ejemplo, con el programa de capacitación docente, la propia lógica fundacional de esta institución parecería ser incompatible con el fortalecimiento y defensa del territorio y la cultura, que son los objetivos de estas organizaciones.

⁶⁵ Nacionalidad Waorani del Ecuador

⁶⁶ Conversación con el Rector de la Unidad del Milenio Toñe. Octubre 2021.

Conclusiones

Esta etnografía pretende dar un panorama de lo que representa la Unidad del Milenio Toño, como se ha construido y consolidado no solo como estructura sino como idea. Esta idea de desarrollo y modernidad que se ha desplegado como estrategia de materialidad desde el estado descentrado.

Esta idea se vuelve carne en el cotidiano de quienes habitan Toñampare, representa la posibilidad de insertarse en las lógicas capitalistas a las que responde la educación, pues ha entrado como política de compensación y no como un derecho.

Esta investigación se propuso tejer lazos entre la teoría y la etnografía, que nos permita acercarnos a la Unidad Educativa del Milenio como símbolo y representación, como huella de las estrategias del estado descentrada en los márgenes, en este caso en la selva.

Es la selva un margen pues, es el lugar en el que existe la nuda vida, es decir, quienes son la consolidación de la división entre vida biológica y vida política. “Margen” como aquel espacio conferido para quienes, dotados de cuerpo biológico, no poseen derecho de ejercicio político, están excluidos de existir como sujetos políticos (Agamben 1998) o no son reconocidos como civilizados en su plenitud.

Este precepto no sólo se cumple en este contexto, sino que es un principio fundador de la Unidad Educativa del Milenio, la educación no es reconocida del todo como un derecho de sujetos políticos, es más bien una compensación frente a personas no civilizadas a plenitud.

Es por otro lado, es un espacio en el que el biopoder nos permiten dilucidar como el estado deja huella en la memoria de cuerpos disciplinados de los sujetos y tiene potestad sobre su vida o muerte de su vida incluso simbólica, de su entrada a la esfera pública de la civilización y la ciudadanía. Es el biopoder, que viste los cuerpos de los/as adolescentes Waorani, que calza sus pies y les impide conocer desde los sentidos. Es el biopoder que los clasifica y los encasilla, los sienta en pupitres y los posiciona en una encrucijada entre su cultura vs lo de afuera. Recae en sus cuerpos y en sus vidas, no permitiéndoles salir de las rejas impuestas como división de la cultura y la naturaleza.

Este texto pretendió identificar las micro acciones que permiten comprender al estado descentrado y sus efectos desde las formas en las que se encarna en la cotidianeidad y la vida diaria de la gente, como ingresa a su subjetividad y convierte lo ilegítimo en legítimo, lo

abstracto en palpable, lo invisible en visible, hasta su concreción como símbolo. Es decir, entendiéndolo como un sistema-estado y como una idea-estado.

Esta idea -estado y sistema – estado están haciendo que los habitantes de Toñampare, por ejemplo, estén pidiendo una carretera desde Pitacocha hasta su comunidad, como la única vía hacia el desarrollo ¿Esto es aislado? O es uno de los efectos de ese estado descentrado convertido y materializado en la Unidad Educativa del Milenio, que hoy pide más modernidad, desarrollo, “civilización” a costa de su propio bienestar y cultura.

En este contexto, el estado por medio de su materialización establece un rol civilizatorio, implica convertir a los marginados en ciudadanos por medio, en este caso, de la Unidad del Milenio. Sus efectos se pueden visibilizar a diario en Toñampare, desde las conversaciones con los estudiantes puertas adentro, en las que muchos refieren ya no saber wao o entenderlo porque eso es cosa de salvajes,⁶⁷ o las reiteradas alusiones a los Tagaeri: “podríamos contactarles para que ellos también sean civilizados como nosotros⁶⁸”. Estos imaginarios del salvaje y civilizado han sido moldeados en las aulas de esta Unidad.

Parte de esta investigación es una crítica a las políticas de compensación que ha creado esta mega obra en la selva, pues, ha puesto en serio peligro el bienestar y la vida de quienes ahí habitan. Es una estructura y una idea inadecuada desde lo físico hasta lo político y cultural.

En cuanto a la educación formal, significa una paradoja entre la necesidad de requerimientos como títulos para poder encontrar trabajo, como un aspecto decisivo para las juventudes y entre la formación para la desconexión con “ser waorani”.

Sin embargo, esta investigación se propuso también visibilizar que no solo el estado despliega estrategias, sino también la nacionalidad. Ha construido, por ejemplo, un proceso fuerte llamado resistencia Waorani, que ha causado hitos jurídicos históricos en la defensa del territorio, la cultura y la educación propia.

⁶⁷ Conversación con Nancy Yeti, noviembre 2021

⁶⁸ Conversación con Francisco Gaba octubre 2021

Algunas reflexiones finales

Cuando tomé la decisión de iniciar este proceso académico, lo hice con la idea de continuar mi investigación de pregrado sobre historias de vida de mujeres amazónicas de la nacionalidad shuar, achuar, kichwas y zaparas de la comunidad Santa Ana de Pastaza donde había vivido largo tiempo en el 2016. Sin embargo, en este tiempo varias universidades estaban enlazadas con esta comunidad y sus estudiantes realizando procesos de investigación, estas universidades entraron con la oferta de un pago monetario por la información de la comunidad.

Renuncié a seguir la misma lógica. Entiendo que hay muchas formas de adquirir información, pero creo firmemente en que la calidad de esta está en riesgo cuando se basa en una relación comercial, mediada por el dinero. El proceso investigativo incluye el establecimiento de un lazo de confianza, la presencia del o de la investigado/a en las actividades cotidianas, son en ellas, en medio de la chackra, el tejido, la minga, la asamblea, la cancha, la escuela, la chicha, el baile, en donde las historias toman forma. Pagar por la información implica llegar con un objetivo exclusivamente transaccional, lo que el investigador deja principalmente es su dinero, no necesariamente su trabajo cotidiano, ni su esfuerzo o tiempo por entender otras lógicas de vida que se materializan en el diario vivir.

Decidí continuar con mi buena relación con la comunidad y cambiar de tema y lugar de investigación. Por experiencias cercanas previas, mi elección fue investigar la guerra y parentesco waorani, trabajé ese tema durante varios meses y entré a campo con la meta de investigarlo. Sin embargo, en el momento de entrar a las comunidades, primero en Konipare, provincia del Napo, luego a Nemompare, en Pastaza y posteriormente a Toñampare y tener la oportunidad de escuchar varios criterios y necesidades concretas de la nacionalidad, mi tema cambió al que propongo actualmente. Implicó un cambio radical, de nuevo.

Esto me permitió reflexionar sobre lo indispensable que es partir de un tema útil para los actores, incluso renunciando a egos o intereses personales o académicos.

Sólo el trabajo de campo me permitió repensar el tema y empatizar con las necesidades expresadas de los involucrados, de las cuales debí partir y no al revés. Esas necesidades las pude identificar después de varias entrevistas y asambleas en las que repetían constantemente su preocupación por la educación y la juventud waorani de Pastaza.

Es imprescindible la relación dialógica y la cercanía permanente con quienes representan nuestro sujeto de investigación. Por sobre nuestros intereses académicos o investigativos están sus necesidades, sus sentires, sus propuestas y de ellas debería nacer nuestros temas. Ello implica que puedan ser útiles y complementarios para los procesos sociales que los actores llevan a cabo. Hoy más que nunca es necesaria la investigación que procure transformación social combatiendo el elitismo de la academia y las palabras complejas que tienen como público a un reducido y selecto grupo de intelectuales. Evitar que las publicaciones se aglutinen en estanterías, debería ser un objetivo compartido, posibilitar que fluyan, se traduzcan, se repliquen, pisen territorio y regresen con contribuciones amplias, y eso sólo se logrará cuando los temas tengan como prioridad las necesidades sentidas de la gente.

Por otro lado, en medio de mi tiempo en campo, llegó el Covid -19 como un virus que además de provocar mi salida de la comunidad de manera abrupta, ocasionó la posibilidad de vislumbrar con más claridad las brechas de inequidad que siguen intactas en la amazonía.

Es proceso tanto de salida abrupta, como de posterior cierre me permitió preguntarme ¿No será que hoy nos sentimos como se sienten todos los días los niños, niñas, adolescentes y jóvenes en las instituciones educativas, mucho más si son internados, como en el caso de la UEMT?

El encierro me hace pensar en el poder que se ejerce desde la disciplina y las relaciones de poder hacia el cuerpo en el proceso educativo. “El cuerpo como objeto y blanco de poder. Podrían encontrarse fácilmente signos de esta gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican” (Foucault 2003, 115).

Este período hace evidente las desigualdades sociales, económicas, de derechos y entre ellas la brecha educativa. Muchas personas han sido privadas de estímulos educativos y culturales, lo cual devela una crisis educativa, pedagógica, de sentidos y de relevancia al pensamiento de que la educación no puede limitarse a la escuela, sino que abarca otros espacios como las comunidades, las organizaciones, las familias (Giroux 2020); esos espacios que han sido relegados e invisibilizados dando relevancia a la institucionalización de la enseñanza.

Hoy, cuando la socialización, aprendizaje, dinámica familiar ocupan un mismo espacio, entendemos los límites de la escuela. La escuela es parte de la educación, pero no toda. En la escuela nos relacionamos, convivimos, hacemos amigos/as, nos enamoramos y en esas relaciones son en donde se genera conocimiento de otros contextos y realidades. Por tanto, es

indispensable pensar en la educación como espacio amplio de convivencia y colaboración (Torres 2020)

La colaboración además podría, debería tocar la investigación y propiciar que el proceso investigativo sea una oportunidad de encuentros, intercambios, interdependencias y aprendizajes mutuos, un espacio co-creativo que escuche siempre las voces diversas.

Meses después de la pandemia, regresé a la amazonía teniendo la oportunidad de vivir dentro de la comunidad de Toñampare, en Pastaza, llevando a cabo una iniciativa de jóvenes y arte dirigida por CONCONAWEP y otras organizaciones aliadas. Esta posibilidad ha cambiado mi visión sobre la Nacionalidad Waorani, y ha fortalecido varios compromisos con ella. Las experiencias y aprendizajes que llevan más de un año gestándose son las que quiero compartir en este texto.

Una de las cosas más importantes que he podido entender en este periodo gracias a la cercanía con la Nacionalidad Waorani en Pastaza es que la resistencia ya no es una opción, es una necesidad. Actuar y salir de las zonas de confort y actuar desde nuestros espacios es fundamental, mucho más desde la academia. Estamos frente al reto de construir una academia comprometida, militante, que edifique en conjunto, para y con el otro. Finalmente invitar a la construcción conjunta y comunitaria de una antropología de la liberación y la esperanza.

Referencias

- Abélès, Marc. 1997. *La antropología política; nuevos objetivos, nuevos objetos*. Revista Internacional de Ciencias Sociales.
- Abrams, Philip. 2015. "Notas sobre la dificultad de estudiar al estado". En *Antropología del estado*, 17 - 66. México: Fondo de Cultura Económica.
- Achilli, E. 1994. "La investigación etnográfica en Educación. Explorando su desarrollo en los tiempos de posmodernidad". En *IV Simposio Interamericano de Etnografía*.
- Agamben, Giorgio. 1998. "Homo sacer I". En *El poder soberano y la nuda vida*".
- Aínsa, Fernando. 2003. "¿Jardín del Edén o infierno verde? "En *Naturaleza y paisaje en la novela de la selva*". América. Cahiers du CRICCAL: 21-37.
- Alimonda, H. 2011. *"La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana"*. Buenos Aires: CLACSO.
- Anderson, Benedict. 2000. *"Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo"*. Buenos Aires: FCE.
- Anderson, Benedict. 2007. *"Comunidades imaginadas"*. Konvergencias.
- Anzandúa, Gloria. 2007. *"La frontera"*. Madrid: Capitán Swing.
- Ardévol, Elsa. 2004. "Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea". Editorial UOC.
- Arendt, Hannah. 1993. "La condición humana". Barcelona: Paidós.
- Augé, Marc. 1993. *"Los no lugares. Espacio de anonimato"* Gedisa: 81-115.
- Ayala, Ana, y Viviana, Peretti. 2018. "Huellas, símbolos y fotogenia: la frontera entre el poder y el territorio". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 32:23-29.
- Badiou, Alain. 1999. *"El ser y el acontecimiento"*. Buenos Aires: Manantial.
- Banks, M. 2010. *"Los datos visuales en investigación cualitativa"*. Madrid: Morata.
- Bhabha, Homi. s.f. *"Diseminación: tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna"*.
- Blomberg, Rolf. 2015. *"Los Aucas desnudos. Una reseña de los indios del Ecuador"*. Quito: Abya Yala.
- Boal, Augusto. "Teatro del oprimido". La Habana: Alba Editorial.
- Bourdieu, Pierre. 2000. "Violencia simbólica". En *La dominación masculina*, 49-59. Bogotá: Tercer Mundo.
- Bretón, Víctor. 2019. *"Desarrollo, modernidad y etnicidad: sobre los usos políticos de la identidad indígena en América Latina"*. Río de Janeiro: UFRJ.
- Burbano de Lara, Felipe. 2015. *"Todo por la patria. Refundación y retorno del estado en las revoluciones bolivianas"*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

- Cabodevilla, Miguel. 2010. *“La Nación Waorani: Noticias históricas y territorio”*. Quito: Fundación Alejandro Labaka.
- . *“Los huaorani en la historia de los pueblos del oriente”*. Quito: Abya Yala, 1990.
- Caggiano, Sergio. 2011. “Madres en la frontera: género, nación y los peligros de la reproducción”. *ICONOS* 30 (20) 331-356..
- Certeau, Miguel De. 2010. *“La invención de lo cotidiano”*. México: Universidad Iberoamericana.
- Chatterjee, Partha. 2007. *“La utopía de Anderson, en la nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos”*. Lima: CLACSO.
- Clastres, Pierre. 1981. *“Investigaciones de antropología política”*.
- Cohen, Abner. 2011. “Antropología política. El análisis del simbolismo en los rituales de poder”. En *Antropología política: Textos teóricos y etnográficos*, de Beatriz Perez Galan: 97-131. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Connell, R. 1995. *“La organización social de la masculinidad”*. Berkeley: ISIS – FLACSO.
- Correa, Rafael. 2014. Entrevista de Jaime Giménez. “Colegios para los olvidados del país”.
- Covarrubias, Karla. 1996. “Reseña de ‘Antropología de la sobre modernidad’ de Marc Augé”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*: 171-173.
- Das, Veena, y Deborah Poole. 2008. “El estado y sus márgenes”. En *Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social*: 19-52.
- De la Torre, Carlos. 2007. “*Vox Populi*: Populismo y Democracia en América Latina” En: *El populismo: ¿la forma constitutiva de la democracia en América Latina?*, de Julio Aibar: 55-82. México: Flacso.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 1980. “Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia”. Paris: *Les Editions de Minuit*.
- Eguiguren, María Mercedes. 2019. “Movilidades y poder” Quito.
- El Ciudadano. 2016. “La Amazonia cuanta con el 20% de las Unidades educativas del Milenio Construidas”.
- Escobar, Arturo. 2007. *“La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo”*. Caracas: El perro y la rana.
- Escobar, Arturo. 1999. “*The invention of development*” *Current History (Current History)*: 382-387.
- Esteva, Gustavo. 1988. *“Detener la ayuda y el desarrollo”*. UNESCO.
- Federici, Silvia. 2010. *“Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria”*. Madrid: Traficante de sueños.
- Ferguson, James. 1990. *“La anti – politics machine”*
- Flores, José. 2017. “De las Misiones Religiosas Protestantes a las Escuelas del Milenio.

Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana. Quito: FLACSO.

Foucault, Michel. 1997. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

—. 2016. "Seguridad, territorio y población". Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

—. 2003. *Vigilar y Castigar*. Argentina: Siglo XXI.

—. 2002. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires : Siglo XXI.

Freire, Paulo. 1969. "Pedagogía del oprimido". Chile.

Gamero, Isabel. 2015. *Los límites del concepto de frontera en distintas teorías antropológicas posmodernas*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.

García, Mónica. 2010. "De lo liso a lo estriado en un desierto rojo". Dailnet. HipoTesis Serie Alfabética.

Geertz, Clifford. 2000. "Cuatro fases del nacionalismo". En *La invención de la nación*, de Álvaro Fernández, 167 -172. Buenos Aires: Manantial.

—.1999. Itinerarios transculturales. Barcelona: Editorial Gedisa.

Giroux, Henry. 2020. "Entrevista de CEIP Histórica. Pedagogía crítica en tiempos difíciles" (22 de mayo de 2020).

Glowczewski, Barbara. 2015. "Xamanismos. Devires totémicos". En *Cosmopolitics of the dreaming*:15-43y 99-106. São Paulo: Edições N-1.

Goldaráz, José Miguel. 2017. *La selva rota; crónicas desde el río Napo*. Quito : Ediciones Abya Yala; CICAME.

Gómez, M. 2011. *En busca del sujeto perdido. Los pueblos indios bajo signo de la privatización*.

México/Quito: CIESAS/FLACSO.

Gupta, Akhil. 2012. "Narratives of corruption". En *Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, de Akhil Gupta. London: Duke University Press.

Harvey, Penelope. 2005. "The materiality of state-effects: an ethnography of a road in the peruvian andes. » En *Sate Formation: Anthropological Perspectives*".123-141.

Heidegger, Martin. 2016. *El origen de la obra de arte*. Madrid: Oficina de Arte y Ediciones.

Hosbawm, Eric. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona.

Ingold, Tim. 2015. "Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía". *Etnografías Contemporáneas*. 218-230.

Ingold, Tim. 2015. "Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento". *Mundos plurales*. 9-26.

----- 2004. "Culture on the ground". *Journal of material culture*. 315– 340.

- Jácome, José Alberto Flores. 2017. *“De las Misiones Religiosas Protestantes a las Escuelas del Milenio. Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana”* Quito: Flacso Andes.
- Jordán, Pilar García. s.f. *“Problemática de la incorporación de las selvas amazónicas a los estados nacionales latinoamericanos, siglos XIX-XX, algunas reflexiones sobre el caso peruano”*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Krupa, Christopher. 2010. “State by proxy. Privatized Government in the Andes”. En *Comparative Studies in Society and History*. 319-350.
- Krupa, Christopher, y David Nugent. 2015. *“Off-Centered States: Rethinking States Theory”*. En *State Theory and Andean Politics*.
- Lara, Rommel. 2007. “La política indigenista del Estado y el territorio huao. Yasuní en el siglo XXI”. En *El Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía*, de Guillaume Fontaine y Iván Narváez. 175-206. Quito: FLACSO, IFEA, Abya Yala.
- Lara, Rommel. 2007. “La política indigenista del Estado y el territorio huao. Yasuní en el siglo XXI”. En *El Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía*, de Iván Narváez, 175-206. Quito: FLACSO–Sede Ecuador, IFEA, Abya Yala, Petrobras, CEDA, WCS.
- Latour, Bruno. 2015. *“Investigaciones sobre los modos de existencia”*.
- Loch. Fever, 1938. *“famine and gold”*. New York.
- López, Álvaro. 2005. *“Los rituales y la construcción simbólica de la política”*.
- Martínez, José. 1998. *“El impacto moral y social de los medios de comunicación”*. Reflexiones: Italia.
- Mera, Juan Leon. 1877. *“Cumandá o un drama entre salvajes”*. Ambato.
- Merchán-Basabe, Javier. 2019. *“Estetización y estética de la Naturaleza”*. Pensamiento, palabra y obra.
- Ministerio de Educación. 2021.
- . 2021.
- Mundet, Guillem Collell. 2013. “Asociación para la cultura del diseño en la obra pública”
Recuperado de: <http://www.dobooku.com/2013/05/lo-bello-lo-estetico-lo-artistico-y-la-muerte-del-arte/> (último acceso: 20 de 05 de 2020).
- Muratorio, Blanca. 2005. *“La historia de una mujer amazónica”*. Quito: FLACSO.
- Ortiz, Cecilia. 2019. *“Shuar, salesianos y militares. La formación del estado en el sur-oriente ecuatoriano 1893-1960”*. Quito: FLACSO.
- Ospina, Pablo. 2010. “Corporativismo, Estado y Revolución Ciudadana”. En *Culturas políticas en la región andina*. 86-116.
- Paemio, Ludolfo. 2005. *“Teorías de la decisión racional y de la acción colectiva”*. México.
Universidad Autónoma Metropolitana.
- Peñaherrera, Patricia. 2019. “Decreto 751: una bomba de tiempo para el Yasuní”.

- Pérez, Pilar. 2010. “*El presidente Rafael Correa y su política de redención*”. Ecuador Debate, 2010. 77-94.
- Prieto, Mercedes. 2105. “El estado ecuatoriano a mediados del siglo XX: el censo, la población y la familia indígena”. *European Review of Latin american and Caribbean Studies*: 29-46.
- .2015. “*Estado y colonialidad Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*”. Quito:Unidad Editorial de FLACSO Ecuador.
- Prieto, Mercedes. 2017. “*Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*”. El programa IndigenistaAndino.
- Quilez, Pedro Quintín. 2013. “*What Kinship is - and is not. Marshall Sahlins*”. RCA: 158-162.
- Rival, Laura. 1996. “*Hijos del sol, padres del jaguar*”. Quito: Abya Yala.
- . 1996. “*Hijos del sol, padres del Jaguar: Los huaorani de ayer y hoy*”. Cayambe : Abya Yala.
- Rival, Laura. 1994. “Los indígenas Huaorani en la conciencia nacional; alteridad representada y significada”. En *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*: 253-292. Quito: FLACSO.
- . 2015. “Transformaciones huaorani: frontera, cultura y tensión”. Quito: Abya Yala.
- Rival, Laura. 1993. “Los indígenas Huaorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada”. En *Imágenes e imagineros*. Quito: FLACSO.
- Riviére, Claude. 1988. “*Les liturgies politiques*”. Paris: PUF.
- Sahlins, Marshall. 2013. “*What Kinship is - and is not*”. Chicago: The University of Chicago Press.
- Santos, Milton. 2009. “*El espacio y el método*”. Gestión y Ambiente: 147-148.
- Santos, Milton. 1999. “El territorio, un agregado de espacios banales”. En: *América Latina, lógicas locales, lógicas globales*, de Miguel Panadero Moya y Francisco Abellán. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla.
- Sastre, Genoveva, y María Moreno. 2002. “*Resolución de conflictos y aprendizaje emocional. Unaperspectiva de género*”. Barcelona: Gedisa.
- Secretaría de Comunicación. 2013.
- Secretaría de Comunicación de la Presidencia. 2016. Quito.
- Segalen, Mertine. 2005. “*Ritos y rituales contemporáneos*”. Madrid: Alianza.
- Sommer, Doris. 1993. “*Ficciones fundacionales: las novelas nacionales en América Latina*”. Fondo de CulturaEconómica.
- Torres, Jurjo. 2020. Entrevista de Adrián Canellotto. “La Educación Pública en Disputa” (27 de mayo de2020).
- OIT. 1989. “Convenio 169”. Ginebra.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2001. “La antropología del Estado en la era de la globalización”.

Current Anthropology:1-14.

Trujillo, Jorge. 2018. “*El otro en la Historia*”. Quito: Fundación Alejandro Labaka

Vallejo, Ivette, Corinne Duhalde, y Natalia Valdiviezo. 2017. “Relaciones contemporáneas Estado - organizaciones indígenas amazónicas en Ecuador: Entre alianzas, oposición y resistencia”. *Política y poder en la Amazonía*: 36-67.

Vallejo, Ivette. et.al. 2017. “Ciudades del Milenio”: ¿Inclusión o Exclusión en una nueva Amazonía?”. *Quito en prensa*. Quito: FLACSO.

Vasilachis, Irene. 2006. “*La investigación cualitativa*”. Gediosa Editorial: 1-22.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. “The Gift and the Given. Three Nano-essays on Kinship and Magic”. *En Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered* de Sandra C. Bamford y James Leach: 237-268. Nueva York: Berghahn.

Yost. Makers. 1985. “*Of genetic variation among the waorani indians of the ecuadorian amazon headwaters*”. *American Journal of physical anthropology*.