

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio

Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de Maestría de investigación en Estudios Socioambientales

Mujeres indígenas y cambio climático en el contexto de la ampliación de las fronteras
extractivas

Andrea Cristina Bravo Aguilar

Asesora: Ivette Vallejo

Lectores:

Lisset Coba

William Sacher

Quito, noviembre de 2023

Dedicatoria

Dedico esta tesis a todas las mujeres que luchan por sus territorios y todos los seres que allí habitan. Su lucha, como ellas acertadamente lo mencionan, no es solo para ellas y sus pueblos, es para el mundo. Su lucha histórica contra el extractivismo ha permitido mantener territorios sanos, donde humanos y no humanos son capaces de desarrollar sus vidas, y con ello, proteger la biodiversidad, los servicios ecosistémicos que ayudan a mitigar el cambio climático, y, sobre todo, a mantener vivos los conocimientos y formas de vida no dualitas, que nos dan pistas para construir una verdadera justicia climática y ecológica.

Y sobre todo dedico esta tesis a mi mamá, quien desde que yo era pequeña me impartió el amor hacía la naturaleza. Gracias a ella soy una defensora de la naturaleza y de todos los seres que la habitan. Además, es la persona que más me ha apoyado en todos mis sueños y metas, y ha estado junto a mí, aunque a la distancia, siempre pendiente de mi maestría... solo tengo un profundo agradecimiento y amor hacía ti mamá.

Índice de contenidos

Resumen	6
Agradecimientos	7
Introducción	8
Planteamiento del problema	8
Problemática de la investigación	14
Objetivos	15
Objetivo general	15
Objetivos específicos	15
Estructura de la tesis	15
Capítulo 1. Marco teórico y metodológico	18
1.1. Estado de la cuestión	18
1.2. El marco teórico y sus claves teóricas	21
1.2.1. Desentrañando la relación mujer-naturaleza	27
1.2.2. Multidimensionalidad de las desigualdades y movimientos por justicia ambiental, ecológica y climática	33
1.3. La metodología y las técnicas de investigación	39
Capítulo 2. Contextualización: Amazonía, territorio de explotación y de resistencias	44
2.1. Configuraciones territoriales por procesos extractivos en la Amazonía ecuatoriana	44
2.2. Conflictos socioecológicos y la agencialidad del movimiento indígena: mirada retrospectiva	50
2.3. Neo extractivismo y retórica redistributiva en el gobierno de Rafael Correa: regímenes de verdad sobre el desarrollo y la implementación de proyectos extractivos	55
2.3.1. La XI y XII Ronda petrolera	57
2.4. Las mujeres en los procesos históricos de resistencia	60
2.4.1. No siempre hay coincidencias. También hay disputas de poder entre mujeres.	66
Capítulo 3. Extractivismo petrolero y defensa del territorio	67
3.1. Sentidos del territorio para las mujeres indígenas	67
3.1.1. La Selva (territorio-tierra) como medio de subsistencia	69
3.1.2. Territorio-cuerpo	75
3.1.3. Territorio político	85
3.1.4. Territorio-tierra para otros seres	86
3.2. Historizar los cuerpos-territorios y las violencias a partir de la colonización y el extractivismo	87
3.3. Percepciones de amenazas a sus territorios-tierra y territorios-cuerpo	92

3.3.1.	Patriarcado-colonialismo-extractivismo	92
3.3.2.	Descripción de la percepción de las amenazas	93
3.3.3.	Descripción de la percepción de las amenazas a otros seres	102
3.3.3.1.	Recapitulando	103
Capítulo 4. Feminización de las luchas		105
4.1.	Asambleas, encuentros y talleres de mujeres, espacios para repensar sus cotidianidades y violencias.	105
4.1.1.	Extractivismo	110
4.1.2.	Consulta previa	114
4.1.3.	Demandas de reconocimiento	115
4.1.4.	Violencias sobre los cuerpos de las mujeres	121
4.1.5.	Salud	125
4.1.6.	Cultura, educación y economía	126
4.1.7.	Nuevas formas de colonialidad	129
4.2.	Etnicización de la mujer, generización de lo indígena: esencialismo y auto-esencialismo estratégicos	130
4.2.1.	Esencialización y auto-esencialización estratégica	131
4.2.1.1.	Recapitulando	135
Capítulo 5. Mujeres indígenas y Cambio climático		137
5.1.	Amazonía como lugar glocalizado	137
5.1.1.	Amazonía y cambio climático	138
5.2.	Mujeres indígenas amazónicas y cambio climático	141
5.2.1.	Narrativas sobre el cambio climático	143
5.2.1.1.	Cambios en su entorno	147
5.2.2.	ONG y cambio climático	151
5.2.3.	Uso estratégico del cambio climático	155
5.2.4.	Proyectos en el marco del cambio climático	163
5.3.	Ecologización de la lucha	170
Conclusiones		171
Referencias		176
Anexos		182

Lista de ilustraciones

Mapas

Mapa 1. XI Ronda petrolera	10
Mapa 2.2. Bloques de suroriente	59
Mapa 5.1. Cuencas Sagradas	66

Fotos

Foto 3.1. Cuerpo-territorio de lideresa kichwa	76
Foto 3.2. Cuerpo-territorio de lideresa kichwa	78
Fotos 3.3. y 3.4. Cuerpos-territorios de jóvenes kichwas	79
Foto 3.5. Cuerpo-territorio	81
Foto 3.6. Cuerpo-territorio: mujer-chakra-ayllu	83
Foto 3.7. Grupo Awispa warmi (Mujeres avispa)	86
Foto 3.8. Colcha de retazos	89
Foto 3.9. Amenazas a sus territorios	96
Foto 3.10. Amenazas a sus territorios	97
Foto 3.11. Amenazas a sus territorios	97
Foto 3.12. Amenazas a sus territorios	98
Foto 3.13. Primera escena sobre defensa del territorio enfrentando a la policía y militares	101
Foto 3.14. Segunda escena de un líder lavando la ropa con su esposa	101
Foto 4.1. Mujeres amazónicas defensoras de la selva	108
Foto 4.2. Violencia de género	122
Foto 4.3. Violencia de género	122
Foto 4.4. Violencia de género	123
Foto 5.1. Marcha del cambio climático	152
Foto 5.2. Gloria Ushigua, de la nacionalidad sapara, denunciando las amenazas en sus territorios en arenas internacionales	158

Tablas:

Tabla 2.1. Contratos petroleros (1985-2014)	50
Tabla 3.1. Economía de subsistencia en el ayllu	71

Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis

Yo, Andrea Cristina Bravo Aguilar, autor-a de la tesis titulada “Mujeres indígenas y cambio climático en el contexto de la ampliación de las fronteras extractivas” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en investigación de Estudios Socioambientales 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, noviembre de 2023.

A handwritten signature in black ink, reading "Andrea Cristina Bravo Aguilar". The signature is written in a cursive style and is positioned above a horizontal line.

Andrea Cristina Bravo Aguilar

Resumen

La investigación analiza los procesos de resistencia de las mujeres indígenas en contra del extractivismo petrolero en la Amazonía ecuatoriana, en el contexto de las discusiones nacionales y globales sobre el cambio climático. La agencialidad de las mujeres no solo afianza la defensa territorial y de la selva amazónica, sino que también procura el reconocimiento de otros seres o existentes, que son traídos a la escena de la política. Se evidencia una cosmopolítica en la agencialidad protagonizada por las mujeres, que introduce nuevos lenguajes de movilización y temas a la agenda etnopolítica amazónica, en su interlocución frente a sus comunidades, estructuras organizativas y frente al Estado. La tesis además se inserta en los debates sobre el giro a una feminización y ecologización de las luchas en América Latina.

Agradecimientos

Agradezco a todas las mujeres que me abrieron un espacio en sus itinerarios de acción colectiva, y en especial en sus espacios más íntimos. Para mí no solo son mujeres fuertes y valientes que me inspiran, también han llegado a ser mis amigas, a las que aprecio y siento mucho cariño. Agradezco en especial a Zoila Castillo, Elvia Dagua y Rosita Gualinga, quienes me abrieron sus puertas de sus casas y organizaciones, y me permitieron realizar esta investigación.

Agradezco a los pollites: Iliana, Vane, Caro y Cris, que fueron parte de este largo proceso, y con su amistad hicieron de Flacso un lugar más lindo.

También agradezco a Lis Coba, una feminista muy comprometida con las luchas de las mujeres amazónicas, quien me hizo cuestionar mi sitio como investigadora. Agradezco a Willian Sacher, un amigo y académico que admiro, que me acompañó en todo el proceso de investigación. Muchos de largos debates y conversaciones que tuvimos están plasmados en esta tesis.

Y, sobre todo, agradezco a Ivette Vallejo, mi profesora, tutora y amiga, quien desde un inicio me permitió vincularme en sus procesos de investigación y activismo, que me ayudaron a deconstruirme y ampliar mi visión de mundo hacia otras formas de enactuar en él. Ivette es una de las académicas que más admiro, en especial por su coherencia y compromiso con las luchas que apoya. Siempre me entregó su conocimiento con mucha generosidad.

Gracias a todas, todos y todes, humanos y no humanos.

Introducción

Planteamiento del problema

La política global actual está atravesada por ambivalencias y contradicciones, por un lado, se prioriza el cambio climático dentro de la agenda política mundial y se establecen diversas cumbres y tratados para mitigarlo; sin embargo, por el otro lado, permanece intocable el modelo económico basado en el extractivismo,¹ que tienen consecuencias directas en el aumento de la temperatura a nivel global, y por tanto en el cambio climático de origen antropogénico.

A principios de la década pasada, América Latina acentuó su matriz primario-extractivista, dentro de un nuevo orden económico mundial que presentaba ventajas comparativas a la región, ligada a los altos precios y la creciente demanda de materias primas por parte de los países del norte global y las potencias emergentes (Svampa 2012). El resultado fue la reprimarización de las economías latinoamericanas,² que Svampa (2013) denominó como el “consenso de los *commodities*”, en el cual confluyeron gobiernos neoliberales y progresistas de la región. Los gobiernos progresistas participaron dentro de un formato neoextractivista, que presentaba algunos cambios con respecto al extractivismo clásico. En el neoextractivismo se fortaleció el Estado y se tornó más eficaz en captar la renta extractivista, usando parte de su excedente para inversión social, lo que permitió a estos gobiernos una alta legitimación política. No obstante, no se superaron los problemas del extractivismo convencional, como la locación subordinada y dependiente de los países primario-exportadores dentro del sistema-mundo, anclada a las fluctuaciones de los precios del mercado, además de la continuidad de la estrategia del desarrollo en detrimento de la naturaleza y las comunidades locales; sin presentar cambios estructurales (Gudynas 2009, 2011 y 2015; Svampa 2013; Peters 2016).

Esta situación ha impulsado que se expanda aún más la frontera extractivista, “incorporando nuevos territorios y naturaleza(s) a las dinámicas del capital” (Vallejo y García 2017, 1). A lo largo de la región, se observa cómo el aumento de los precios de los *commodities* promovió

¹ Para esta investigación se utiliza el concepto propuesto por Alberto Acosta de extractivismo, quien lo define como aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales con ninguno (o muy limitado) procesamiento, sobre todo para la exportación en función de la demanda de los países centrales (Acosta 2011, 2015, 2019).

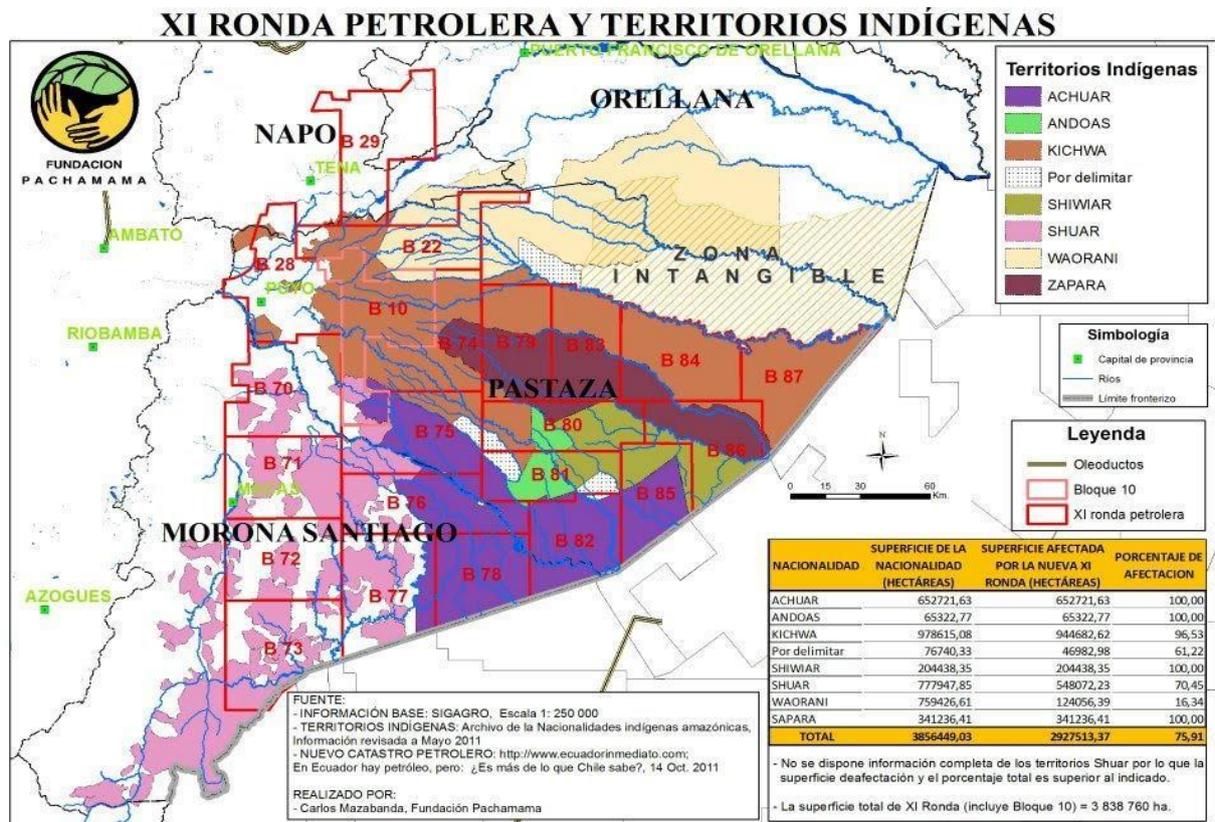
² En el 2012 se registró un nuevo récord en la mayor inversión extranjera directa en América Latina, la cual alcanzó USD 174 mil millones, de eso según Gudynas (2015), el 51% fue destinado para la extracción de recursos naturales.

nuevos nichos para la exploración, explotación y extracción de recursos naturales, así como un creciente interés de proyectos con alto impacto ambiental al hacerlos más rentables, como el proyecto minero de Pascua Lama en Argentina y Chile, la exploración petrolera hacia nuevos lugares en la Amazonía o en la plataforma oceánica, y hasta el *fracking* (Gudynas 2015).

En el caso de Ecuador, en el gobierno de Rafael Correa (2007-2017), autodefinido como progresista, se acentuó la industria petrolera justificándose con el discurso de erradicación de la pobreza, la consecución del Buen Vivir, y el cambio de matriz energética y productiva. A inicios de su gobierno, se reformó el marco legal, se revisó los términos de los contratos petroleros y se fortaleció la empresa petrolera estatal, lo cual produjo un mayor control estatal sobre los sectores estratégicos energéticos y que nuevos sectores de la Amazonía sean integrados al flujo de *commodities* para el mercado mundial.

Muchos de los lugares en donde se buscaron implementar proyectos extractivistas son territorios de nacionalidades y pueblos indígenas, donde confluyen sus formas de aprovisionamiento, economías locales, y enraizamientos sociales y simbólicos. En el 2012 se abrió la XI Ronda Petrolera, expandiendo e incorporando nuevos bloques petroleros en el suroriente de la Amazonía, en la cual “se licitó más de 3 millones de hectáreas de bosque tropical con traslape sobre el territorio de 7 nacionalidades indígenas (...) en las provincias de Pastaza, Napo y Morona Santiago” (Vallejo y García 2017, 7), y como se muestra en la figura 1 a continuación.

Mapa 1. XI Ronda petrolera



Fuente: Carlos Mazabanda (2011)

Al finalizar la XI Ronda Petrolera, 4 bloques petroleros (79, 83, 29 y 28) se dieron en licitación: los bloques. El área que representa las nuevas concesiones fue de 700.000 hectáreas aproximadamente (Secretaría de Hidrocarburos 2013). Asimismo, nuevos territorios de la Amazonía norte fueron adjudicados a Petroamazonas una vez terminada la concesión a la empresa Occidental (OXY) y, en el 2013, se dio por terminada la iniciativa de moratoria petrolera Yasuní ITT.³

Las presiones y amenazas se extienden a casi todo el territorio de la Amazonía ecuatoriana. En la misma situación se encuentra todo el bioma amazónico en los 9 países que la albergan.⁴

³ La propuesta establecía una moratoria a las actividades petroleras situadas dentro del Parque Nacional Yasuní, en los campos Ishpingo, Tiputini y Tambococha. Consistía en que el Ecuador dejaría el petróleo bajo el suelo a cambio de una compensación económica por parte de la comunidad internacional. “La propuesta contribuiría a la mitigación del cambio climático, evitando la emisión de 407 toneladas métricas de CO₂; a la protección de los pueblos en aislamiento voluntario; a conservar una de las zonas con mayor biodiversidad del mundo; y a sentar las bases para un país post-petrolero” (A. Bravo 2015). Sin embargo, en el 2013 el gobierno de Rafael Correa desistió de la propuesta dando paso a la explotación de los bloques petroleros.

⁴ Entre las principales amenazas se encuentran: el cambio en el uso del suelo, la expansión de la frontera agrícola, la tala de árboles, construcción de hidroeléctricas, ejes viales y los proyectos extractivos petroleros y mineros (Amazonía bajo presión 2012).

Esto a pesar de que la Amazonía es considerada uno de los biomas más importantes para la regulación del clima mundial (PNUMA 2009). En la actualidad, se estima que el 20% del bioma Amazónico se ha perdido, y que otro 20% se está deteriorando (Honty y Gudynas 2014) en relación con 1970. Las actividades petroleras tienen un rol prominente en estas afectaciones, ya que promueven la apertura de ejes viales y con ello la entrada de la colonización y de otras actividades extractivas, así como contaminación y emisión de gases de efecto invernadero (GEI),⁵ conflictos socioambientales, entre otras.

Estos contextos están atravesados por conflictividades y procesos de resistencia. En Ecuador, de acuerdo con *Environmental Justice Atlas*, existen 63 conflictos socioambientales, de los cuales 16 están relacionados con combustibles fósiles y justicia climática (EJAtlas s.f.). Desde la década de los noventa la agencialidad de los pueblos indígenas frente a la expansión extractiva ha sido creciente. Son múltiples las manifestaciones y movilizaciones que se han dado en contra de estas actividades para defender sus territorios y modos de vida (Ortiz-T 2011). Sus demandas históricas han sido enmarcadas dentro de demandas de etnopolítica relacionadas a reivindicaciones de defensa de la identidad cultural y el territorio como espacio de aprovisionamiento material y de sostenimiento de su cultura. Si bien esta lectura es cierta en muchos aspectos, no obstante, las demandas de los pueblos indígenas rebasan las nociones tradicionales de política y etnopolítica. Desde la emblemática marcha de 1992 “*Allpamanta, Kawsaymanta, Jatarishun*” en la que mujeres y hombres de las nacionalidades y pueblos indígenas marcharon de la ciudad del Puyo hacia la capital Quito, reivindicaban, además de la defensa y titulación de sus territorios étnicos, seres no-humanos que fueron enunciados en la contienda política trayendo a la escena demandas de cosmopolíticas y ontología políticas en contra de las actividades extractivistas, que en los años venideros se irán haciendo más visible como en propuestas como el *Kawsak Sacha* o selva viviente.

En estos procesos de resistencias, mujeres lideresas amazónicas de las nacionalidades kichwa, sapara, waorani, shiwiar y shuar han conseguido posicionarse como actoras y sujetas políticas claves que luchan contra el extractivismo (Vallejo 2014). Desde la “Gran marcha de 1992”, denomina así por quienes participaron en ella, las mujeres fueron claves tanto en cargos organizativos como de logística y aprovisionamiento.⁶ Su lucha, aunque invisibilizada, ha

⁵ De acuerdo con datos de la Agencia Internacional de la Energía, para que la temperatura mundial no aumente más de 2°C y tenga consecuencias irreversibles en el clima mundial, “no se podrá consumir más de un tercio de las reservas probadas de combustibles fósiles antes del 2050” (IEA 2012, 25).

⁶ Entre ellas se destacan las hermanas Beatriz y Cristina Gualinga del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, quienes fueron parte de las mentalizadoras de la marcha “*Allpamanta, Kawsaymanta, Jatarishun*” de 1992.

estado presente a lo largo de las últimas décadas en los procesos organizativos de sus pueblos y organizaciones. No obstante, a partir del 2013, y en rechazo a la XI Ronda Petrolera, las mujeres de las nacionalidades kichwa, sapara, waorani, shiwiar y shuar cobran mayor protagonismo por sus itinerarios de acción colectiva y propuestas que despliegan para cuestionar las negociaciones del Estado y empresas petroleras con dirigencias masculinas sin toma en cuenta a las mujeres, así como defender sus territorios, y las relacionalidades que se forjan entre lo humano y lo no-humano, y que se hacen visibles en su propuesta del *Kawsak Sacha* o selva viviente.

Su mayor participación se debe a que las mujeres indígenas tienen una afectación diferencial en sus cuerpos y territorios frente a los hombres en escenarios extractivistas. Las mujeres son excluidas de los espacios de toma de decisión referente a sus territorios y a los lineamientos de desarrollo que se insertan en ellos, y los hombres se convierten en los principales interlocutores con los actores externos, fomentando la masculinización de las tomas de decisión (García 2017).⁷

Otra afectación, es el desplazamiento de su esfera de dominio, como es el manejo de agroecosistemas vinculados principalmente a la subsistencia, recargándose su dedicación a las esferas productivas y reproductivas. En ese contexto, las mujeres se convierten en las responsables de sostener la vida (García 2017). Esto, mientras las economías domésticas y comunitarias se tornan dependientes del trabajo asalariado, aunque fluctuante, de los hombres en la industria extractiva, con ello se exime a las mujeres del control del dinero, lo que provoca que se refuercen los machismos locales y las estructuras laborales patriarcales. Al mismo tiempo, se controla los cuerpos de las mujeres con la llegada de actores masculinos externos a sus territorios, ya que provoca en las mujeres sentimientos de inseguridad y miedo, generando así, que limiten su libre circulación en las comunidades (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial 2017).

Todas estas situaciones han impulsado a que las mujeres indígenas amazónicas se organicen y refuercen su capacidad de agencia, apuntalando sus luchas hacia la descolonización y la despatriarcalización (Vallejo y García 2017) de sus cuerpos como primer territorio (cuerpo-territorio) y del territorio-tierra desde su dimensión material, cultural y simbólica. Así,

⁷ En respuesta a esto, en el 2013, se realizó la marcha de mujeres indígenas amazónicas en rechazo de la XI Ronda Petrolera, en la que cuestionaban las negociaciones realizadas entre dirigencias masculinas y la Subsecretaría de Hidrocarburos (SHE) que excluyeron a las mujeres en las tomas de decisiones sobre sus territorios.

reivindicaciones frente a las violencias y posicionamientos de etnopolítica y cosmopolítica en el que se expresan sus diferencias, son asumidos para defender sus medios de vida, la libre determinación y/o autonomía, y desde ahí “repensar los modelos de desarrollo que se les impone” (Vallejo y García 2017, 11), y su sitial en las estructuras de las relaciones de género en sus propias comunidades y organizaciones.

Contemporáneamente, las luchas de las mujeres desde sus territorios y la multidimensión que alcanzan (local, regional e internacional) pareciera incorporar también nuevos lenguajes de movilización insertos en la problemática de la lucha contra los factores incidentes en el cambio climático, cuestionando la piedra angular del modelo de desarrollo que lo ha creado. Esto se revela en enunciaciones de lideresas indígenas en contra de las actividades petroleras para frenar el calentamiento global en marchas que ocurren en la Amazonía, como la realizada en Puyo el 8 de marzo del 2016, en la que mujeres de la nacionalidad kichwa, waorani, shiwiar, sapara y shuar exigían “mantener el petróleo bajo tierra”, en consonancia con el llamado mundial *keep oil in the ground* para mitigar el cambio climático.

También se vislumbra su creciente preocupación por cuestiones de cambio climático en sus participaciones en diversos eventos internacionales relacionados a esta problemática, como en las Conferencias de las Partes (COP)⁸ en Lima, París y Bonn; así como en los proyectos de adaptación y la propuesta del *Kawsak Sacha* que están implementando el Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku en sus territorios; o, en la conformación de redes como *The Women's Earth and Climate Action Network* (WECAM) que encaminan una mayor democratización con base territorial y de justicia climática, entre otros.

Estas luchas se insertan dentro del movimiento de justicia climática y democracia ecológica en el que convergen distintos actores que luchan en contra de los desiguales impactos climáticos a seres humanos y no-humanos. Estos movimientos extienden la noción de justicia a otros ámbitos, en la que llegan a incluir demandas de reconocimiento, participación, florecimiento de las capacidades, hasta incorporar sistemas vivientes más amplios, en el que la justicia ecológica cobra un rol fundamental dentro de sus reivindicaciones (Schlosberg 2011). Es decir, seres de los mundos humano, animal, vegetal, cósmico y mineral, con sus entidades y relacionalidades tienen derecho a su continuidad. De esta manera, las ontologías relacionales y cosmovisiones de las mujeres indígenas cobran importancia en la construcción

⁸ En una Cumbre Anual que es realizada por la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC).

de una justicia climática más amplia e integradora frente a los impactos de los cambios ambientales y climáticos.

Problemática de la investigación

Desde este contexto surge el interés de este estudio. Se analiza las agencialidades y subjetividades de mujeres indígenas de las nacionalidades kichwa, waorani, shuar, shiwiar y sapara en la Amazonía ecuatoriana. Se trata de ello en el marco de los procesos de lucha en contra de las actividades extractivas y una creciente importancia del cambio climático en sus agendas. Se presta especial atención a las cosmopolíticas y ontologías políticas que emergen desde su praxis y sentires en la contienda política, y que interpelan a construir una justicia ecológica y climática relacional. Asimismo, en este proceso se observa cómo las mujeres indígenas de las nacionalidades kichwa, waorani, shuar, shiwiar y sapara cuestionan las violencias de género de sus propias organizaciones y comunidades, así como del Estado. En este sentido las luchas de estas mujeres en contra del extractivismo y cambio climático incorpora cuestiones de género y ontologías relacionales, que pueden ser leídas como una feminización y ecologización de las luchas con base territorial.

Varias preguntas orientan el interés de este estudio: ¿cómo experimentan las mujeres indígenas amazónicas en sus cuerpo-territorios y territorios-tierra el extractivismo petrolero?; ¿cuáles son las percepciones de las mujeres indígenas amazónicas de los efectos del cambio climático en los territorios amazónicos y cómo los conectan con el extractivismo petrolero?; ¿qué demandas o reivindicaciones están posicionando actualmente las mujeres indígenas amazónicas en sus luchas anti extractivas?; ¿cómo integran a los seres no-humanos en sus demandas de cosmopolíticas, y puede esto ser enmarcado como una ecologización de las luchas?; ¿qué lenguajes de movilización y qué agendas locales sostienen las mujeres frente a las agendas internacionales de cambio climático?; ¿cómo las mujeres indígenas amazónicas integran, se apropian y resignifican las narrativas sobre el cambio climático y cómo las insertan en sus luchas por defensa territorial? Así mismo, ¿cómo sus lenguajes de movilización y agendas retroalimentan las demandas de justicia climática? Además, cómo sujetas políticas ¿qué les diferencia de los hombres indígenas amazónicos?; y, ¿su mayor participación e incorporación de demandas de género pueden ser leídos dentro de una feminización de las luchas?

Objetivos

Objetivo general

Analizar los procesos de resistencia de mujeres indígenas amazónicas de las nacionalidades kichwa, shuar, shiwiar, waorani y sapara, sus lenguajes de movilización y agendas en contra del extractivismo petrolero en la Amazonía ecuatoriana, en su conexión con las luchas por la justicia climática.

Objetivos específicos

- 1) Indagar en los procesos de resistencia de mujeres indígenas amazónicas frente al extractivismo petrolero.
- 2) Identificar los lenguajes de movilización y las agendas que a distinta escala asumen las mujeres indígenas frente al extractivismo petrolero y frente al cambio climático.
- 3) Ahondar en cómo las mujeres indígenas se apropian y resignifican las narrativas sobre el cambio climático, integrándolas a sus luchas contra el extractivismo petrolero
- 4) Analizar las cosmopolíticas y ontologías políticas de las mujeres indígenas amazónicas y cómo estas retroalimentan el movimiento de justicia climática.

Estructura de la tesis

La presente investigación se estructura en cinco capítulos. En el primer capítulo se describe el marco teórico y metodológico que guiaron el estudio. En cuanto al marco teórico se orienta desde la ecología política y ecología política feminista en diálogo con diversas corrientes feministas críticas, para abordar la multidimensionalidad de las desigualdades y surgimiento de los movimientos por justicia ambiental, ecológica y climática. Se da énfasis en los planteamientos teóricos que ayuden a dar lecturas de las realidades de los pueblos amazónicos, en las que no se pueden separar los conflictos materiales/políticos, por un lado, y los conflictos epistemológicos/ontológicos por otro.

El segundo capítulo presenta el contexto social, histórico y político en el cual se asienta esta investigación. Desde una dimensión histórica, se describen las configuraciones territoriales que ha sufrido la Amazonía ecuatoriana por procesos extractivos, con especial énfasis en la industria petrolera. El recorrido parte del primer auge concentrado en la Amazonía norte hasta los recientes intentos de ampliación a la Amazonía suroriente, y se analiza la dinámica del capital como generadora de conflictos socioecológicos en los distintos pueblos indígenas, lo

que ha determinado que se organicen y generen marcos de acción colectiva frente a estos procesos exógenos en defensa de sus territorios, medios de vida, seres no-humanos, identidad cultural y otros. Por ello, se indaga las acciones, redes y relaciones desarrolladas desde el movimiento indígena. También se presenta que el extractivismo tomó una nueva dimensión con los gobiernos progresistas en la región, como el de Rafael Correa en Ecuador (2007-2017); y se enfatiza en que la retórica de la redistribución de la renta petrolera reiterativamente enunciada desde el Estado que jugó un papel fundamental en la legitimación del extractivismo. Por otro lado, considerando que el movimiento indígena con su énfasis en la dimensión colectiva de sus procesos organizativos ha invisibilizado a las mujeres como agentes activos de las luchas anti-extractivas, se busca visibilizar la participación de las mujeres en los procesos históricos de resistencia y defensa territorial.

En el tercer capítulo, se trabaja especialmente con la información obtenida de mapeos corporales (cuerpo-territorio), que dan cuenta de una riqueza de detalles en los que se constata cómo las mujeres ligan sus cuerpos a los territorios, y de estos emergen una multiplicidad de redes y relaciones. Así, tomando conceptos desde el feminismo comunitario, se busca desentrañar estas relaciones que visibilizan la importancia del territorio al nivel material, pero también al nivel espiritual, cultural y simbólico. Además, se constata desde un enfoque ontológico, un mundo de vida en el que existen seres visibles e invisibles en la selva, o seres no humanos, resaltando la dimensión colectiva del territorio con la convivencia de los pueblos con otros seres como plantas, animales, *supay* (entes), que se aglutinan en *ayllu* (grupos familiares o comunitarios), y que fundamentan una posición política frente al extractivismo.

En el cuarto capítulo se describe la conjunción de las demandas de las mujeres indígenas amazónicas en el contexto de la XI Ronda petrolera. Se describe que los posicionamientos anti extractivos, se enlazan con problematizaciones de género que involucran las violencias que enfrentan en sus territorios-tierra y territorios-cuerpos y que tienen un mismo origen colonial, capitalista y patriarcal. A la par que rechazan al extractivismo y la ampliación de las fronteras extractivas en sus territorios, apelando a sus derechos colectivos y a los derechos de la naturaleza, que involucran a otras entidades y seres (en un sentido cosmopolítico), denuncian las violencias que recaen sobre sus cuerpos y exigen al Estado y a sus estructuras organizativas (mixtas) dentro de sus pueblos y nacionalidades indígenas amazónicas, lo que hace pensar en que existe una feminización de sus luchas, sobre una base territorial.

En el quinto capítulo, desde una visión crítica se discute la introducción del cambio climático en la agenda de defensa territorial. En este apartado se profundiza sobre las narrativas de las mujeres indígenas y cómo están incorporando y resignificando los discursos del cambio climático. Se indaga en el sentido y uso estratégico que tiene su manejo, las apropiaciones de los discursos del cambio climático y cómo los ligan a sus luchas de defensa territorial. Se aborda también el rol que han tenido las ONG ambientalistas nacionales e internacionales en apuntalar la participación y visibilización de las mujeres indígenas amazónicas. Por último, se presentan algunos proyectos en el contexto de defensa territorial que retroalimentan el movimiento de justicia climática.

El texto culmina con la presentación de las conclusiones y reflexiones finales con base en la investigación.

Capítulo 1. Marco teórico y metodológico

Este capítulo presenta el marco conceptual que orienta la problematización del estudio, así como la aproximación a la temática investigada y la interpretación de los procesos, narrativas y dinámicas halladas. Se inicia con el estado de la cuestión que contiene un recorrido panorámico sobre la literatura encontrada sobre la problemática del extractivismo, cambio climático y género, así como conflictos ontológicos; para después precisar las corrientes teóricas, así como las claves conceptuales que orientan este estudio.

1.1.Estado de la cuestión

En la revisión de la bibliografía relacionada con la temática de estudio, se pueden distinguir varias vertientes que ayudan a establecer una línea de base para el inicio de la investigación.

En primer lugar, se encuentran los estudios que centran su análisis en el extractivismo y sus implicaciones políticas, económicas y ambientales. En estos estudios el extractivismo es entendido como un patrón de acumulación en el que se apropia la naturaleza y se sobreexplota sus recursos, en su mayoría no renovables, para insertarse internacionalmente en la economía global de una forma dependiente como proveedores de materias primas. Estos autores marcan una diferencia con el neo-extractivismo. En este nuevo modelo político de extracción de recursos naturales, los gobiernos progresistas captan una mayor proporción de la renta extractivista, y parte de esa renta es utilizada para legitimarse mediante planes sociales (Gudynas 2009,2013, 2015; Acosta 2009, 2011, 2015, 2017; Acosta y Gudynas 2011; Boron 2013; Lander 2014; Svampa 2013).

Existe otra vertiente de estudios que demuestra cómo el extractivismo es uno de los causantes del cambio climático, ya que genera cambios en el uso del suelo, deforestación, contaminación de vertientes de agua, emisión de gases de efectos invernadero, entre otros. Esto genera tensiones al nivel económico para los países de la región, en la medida que la mayoría de ellos implementan la estrategia extractivista como instrumento para alcanzar un supuesto desarrollo, legitimando la depredación. Los estudios cuestionan el modelo civilizatorio y demuestran que el extractivismo esconde una lógica de despojo que, debe ser entendida en su dimensión biofísica, política y como resultado de la racionalidad económico-productivista del sistema capitalista, que ha acelerado el calentamiento global (Lampis 2016; Wells 2016; Gudynas y Honty 2014; Seoane, Algranati y Taddei 2013).

De esta manera, existe una gran diversidad de estudios que analizan los movimientos socioambientales que militan en contra de las industrias extractivas que han surgido en la región, principalmente de pueblos indígenas y campesinos (Esobar 2010; Svampa 2012; Machado 2012, Acosta y Machado D 2012; Giarracca y Mariotti 2012; Ospina y Lalander 2012; de la Cadena 2015). Según Svampa (2013a; 2013b), las luchas en contra de los extractivismos han provocado un proceso de ambientalización de estas. Así, la defensa del territorio incorpora lenguajes y demandas ambientalistas y nuevos protagonistas. Las nociones indígenas y comunitarias sobre el territorio cobran un rol central en estos conflictos, dando un giro eco-territorial a las luchas. En este sentido, los análisis de los diferentes lenguajes de valoración (Martínez Alier 2005; Martínez Alier y Roca 2001), nos llevan a pensar en la inconmensurabilidad de valores y que dan cuenta de otras realidades.

Del mismo modo existen estudios que se basan en el análisis de regímenes de verdad (Foucault 1992; Escobar 2010), y regímenes de conservación-reapropiación cultural de la naturaleza (Ulloa 2004; De la Cuadra 2016), que generan ecogubernamentalidades específicas para controlar los cuerpos y naturalezas. En la misma línea se presentan investigaciones sobre cómo las ideas del progreso y crecimiento económico tienen repercusiones en el Cambio climático. Con nociones de justicia ambiental (Martínez Alier 2005; De la Cuadra 2016) y de justicia climática (Borràs 2017), las cosmovisiones de los pueblos indígenas aparecen como subjetividades que deben ser tomadas en cuenta para cuestionar las ideas de la modernidad y de las causas antropogénicas del cambio climático.

Blaser (2009), Escobar (2015) y De la Cadena (2015), abordan los conflictos ontológicos, sugiriendo que las ontologías amerindias basadas en relacionalidades entre los existentes (humanos, no humanos y lo sobrenatural) se disputan con ontologías dualistas de la euro-modernidad. Esta última, que se ha impuesto como hegemónica ha llevado a la divisoria cultura-naturaleza, que converge en el dominio de la naturaleza por la cultura/sociedad, expresada en el extractivismo.

De ahí se desprenden diversos estudios que ponen especial énfasis en las prácticas y discursos de comunidades indígenas y movimientos populares, como nuevos sujetos políticos con un gran potencial transformador, y cómo se articulan en redes para la defensa de los bienes comunes naturales en contra de la expansión capitalista en sus territorios (Seoane, Algranati y Taddei 2013; Emilio Taddei 2013; José Seoane 2013; Villena 2000; León y Arze, 2013).

Otros estudios critican al extractivismo desde una mirada feminista (Turner 2013); incorporan valiosos aportes del ecofeminismo que, desde una perspectiva estructural de la distribución social del trabajo productivo y reproductivo (Bond 2015), generan patrones que inducen a que las mujeres mayoritariamente protejan a la naturaleza (Delbene-Lezama 2015; Colectivo CASA 2013). Otros, analizan cómo se van configurando las subjetividades y la agencialidad de las mujeres indígenas frente a la explotación petrolera (García 2016). Bajo el surgimiento de las mujeres como nuevas sujetas políticas, existen estudios que se dirigen a analizar el rol protagónico que ellas cobran en las luchas contra el extractivismo y el cambio climático (Caravantes 2012), especialmente los movimientos de mujeres indígenas que tienen un potencial para converger hacia otros mundos (Larraín 2004), en el que se cuestionan las sociedades patriarcales y los modelos de desarrollo dominantes. Así, las mujeres desempeñan un importante papel en los conflictos socioambientales, sobre todo, en la búsqueda de soluciones (Delbene-Lezama 2015). En este sentido, varios estudios plantean que debe integrarse la perspectiva de género para los problemas ambientales y climáticos (Gonda 2014, WECAM s.f.).

En Ecuador existen varios estudios que analizan las afectaciones de la industria petrolera en las mujeres indígenas, así como las percepciones sobre los conflictos que surgen (Verdú 2017; Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial 2017; García 2016). A la par, se han realizado estudios en el país que indagan en la relación de los pueblos indígenas y el cambio climático. Algunos de estos indagan cómo la proximidad de las industrias petroleras en los territorios indígenas influye en su experiencia de los impactos y en la lucha contra el cambio climático. Por último, también hay varias investigaciones que inquieren en el potencial que tienen las cosmovisiones indígenas para complementar los esfuerzos científicos occidentales para combatir el cambio climático (Eisenstadt y Jones 2017).

Existen documentaciones producidas desde ONG como Women's Earth & Climate Action Network, International (WECAN) y redes de mujeres indígenas y mestizas autodenominadas como Chaski Warmi, sobre las mujeres indígenas y sus luchas contra el cambio climático dentro de los movimientos de justicia ambiental y climática. Plantean que al ser las mujeres más vulnerables frente al cambio climático son actoras claves. Buscan desde el activismo el empoderamiento de las mujeres para que desde sus visiones y conocimientos sobre sus territorios puedan ayudar a crear verdaderas soluciones y promover la justicia climática a escala local y global (WECAN 2017).

1.2.El marco teórico y sus claves teóricas

El marco teórico de la presente investigación se asienta en la Ecología Política y más precisamente desde la Ecología Política Feminista, y parte de los paradigmas eco-marxistas, posestructuralistas, poscoloniales y decoloniales para indagar en las condiciones materiales (económicas y biofísicas) en enlace con la producción de discursos, conocimientos y simbolismos que median en la relación sociedad-naturaleza.

La hegemónica perspectiva que separa fronteras entre ambas esferas (sociedad-naturaleza) se entiende como un producto de la modernidad impuesta desde occidente y atravesada por el poder. Desde el postestructuralismo si bien se reconoce el constreñimiento de las estructuras económicas, políticas, de etnicidad y género sobre la acción de individuos y colectivos sociales, se da importancia a la *praxis* en su capacidad de estructuración. Por tanto, se posibilita una mirada atenta a cómo desde los movimientos sociales se pueden configurar contra proyectos, formas de agencialidad, contestación y resistencia, como aquellas que se abordarán en este estudio relativas a la justicia climática.

La Ecología Política (EP) es un campo teórico multidisciplinario e inclusive postdisciplinario.⁹ Aborda las relaciones de poder que median entre el ser humano y la naturaleza vista en su complejidad bio-cultural y política. De acuerdo con Greenberg y Park (1994) la ecología política es definida como “una necesaria vinculación entre el análisis sobre la distribución del poder, las actividades productivas y el contexto ecológico considerando una perspectiva integral de las relaciones bio-ambientales” (Greenberg y Park 1994, 1).

Las diversas corrientes de la EP que han surgido a lo largo del tiempo han abordado las condiciones materiales y subjetivas que median la relación sociedad-naturaleza en su conexión con lo local y lo global. En su primera generación, el marxismo influenció en sus análisis, incorporando una perspectiva socio-histórica en la que se concentran en las relaciones de producción, los procesos de acumulación del capital, la distribución y explotación de los recursos naturales con enfoque geográfico y, las implicaciones del mercado en la base biofísica de la naturaleza.

⁹ Fuentes (1997) entiende por post disciplinarización al “movimiento a la superación de los límites entre especialidades cerradas y jerarquizadas, y al establecimiento no de un postmodernismo donde nada tiene sentido, sino de un campo de discursos y prácticas sociales cuya legitimidad académica y social dependa más de la profundidad, extensión, pertinencia y solidez de las explicaciones que produzca, que del prestigio institucional acumulado por un gremio encerrado en sí mismo” (Fuentes 1997, 221).

Este abordaje materialista también se nutre de las teorías estructuralistas de la dependencia y del sistema mundo planteadas a partir de la década de los sesenta. Estas teorías sostienen que el subdesarrollo de una región está dialécticamente relacionado con las estructuras de dependencia, dominación y explotación que existen en el sistema económico mundial (Biersack 2006). Así, se logra entender la relación de las sociedades locales con la naturaleza en su interacción con el sistema mundial, que se encuentra en interacción con estructuras históricas de colonización,¹⁰ políticas y económicas.¹¹

En esta primera corriente de la EP, sus estudios, por lo tanto, se centran en términos de estructuras y sistemas, que nos permiten entender cómo el extractivismo y cambio climático tienen como origen dinámicas que operan a nivel global y estructural. Sin embargo, las y los actores locales, su agencia, los discursos que median la relación sociedad-naturaleza son poco abordados. Frente a estos vacíos surge una nueva generación de EP que dirige sus análisis en base a los paradigmas postestructuralista y/o constructivista, que se nutre de estudios de la geografía crítica, estudios decoloniales, estudios culturales, análisis de los discursos, entre otros, sin dejar a un lado la base material, y que permitirán para esta investigación indagar en las agendas locales de las mujeres indígenas y sus subjetividades.

En este sentido:

No puede haber un análisis materialista que no sea, al mismo tiempo, un análisis del discurso. El análisis postestructuralista del discurso es una teoría social, es decir, una teoría de la

¹⁰ Para los teóricos de la dependencia, la herencia de la colonización marcó un sistema económico de intercambio global y local que produce ventajas en unas sociedades, mientras en otras produce desventajas. Estos procesos se encuentran conectados el uno al otro, es decir, “el desarrollo de una zona implicaba el subdesarrollo de otra” (Stavenhagen 1981, 3). Por lo tanto, el desarrollo que han alcanzado los países occidentales (centros) frente a los países que fueron colonias como América Latina (periferias), se explican en un mismo proceso histórico. En este marco, América Latina se convierte en subsidiaria de materias primas hacia los nuevos centros de poder económico, quien, además, asume las externalidades sociales y ambientales de estos procesos económicos. Es un “sistema global de clases” (Biersack 2006), en el cual lo periférico y local quedaría subordinada a las relaciones de poder del sistema global generada por los efectos de la inmersión capitalista.

¹¹ Hornborg (2003), incluye a estas teorías una perspectiva ecológica mediante los análisis energéticos de termodinámica. Este autor sostiene que, el subdesarrollo de ciertos países garantiza el flujo de energía barata hacia los países centro. Por su parte, Bartley y Bergesen (1997), analizan el cambio climático desde una perspectiva del sistema mundo. Plantean que los gases de efecto invernadero se emiten diferencialmente de acuerdo con la posición en el sistema mundial de los países. Así, “los países centrales producen la mayor cantidad de dióxido de carbono, seguido por los semicentrales, la semiperiferia y la periferia” (Burns et al., 1997, en Bartley y Bergesen 1997, 2). Esto se debe al alto nivel de vida de los países del centro en contraste con los países de la periferia que resulta en un mayor o menor consumo de energía. Sin embargo, actualmente, el nacimiento de las economías emergentes como China, India, Brasil, Rusia y Sudáfrica podría modificar la relación entre la posición que ocupan los países en el sistema mundo y la emisión de los gases de efecto invernadero.

producción de realidad social que incluye el análisis de representaciones de la realidad como hechos sociales inseparables de lo que se piensa como realidad material (Escobar 1996, 46).

La naturaleza ya no solo es entendida en su base material, sino que los significados y la producción subjetiva que se da alrededor de ella cobra una gran importancia en estos nuevos estudios. Se busca analizar las prácticas discursivas y regímenes de verdad como el cambio climático y desarrollo en tanto productores de la realidad que median la relación sociedad-naturaleza, así como sistemas de conocimiento local, las instituciones y las organizaciones, los movimientos de contestación y resistencia.

En la EP postestructuralista se reconoce que “no hay separación ontológica entre naturaleza y sociedad” (Gómez 2016). El cómo se relacionan los pueblos con su entorno está mediado por las condiciones biofísicas, epistemológicas, ontológicas, culturales, históricas, económicas y hasta por los conflictos socio-ecológicos que influyen en sus praxis cotidianas. Esta relación marca los significados y formas de entender el mundo que median en la generación de un marco de lo político. Este marco, articulado con sus modos de vida, constituye la base del proyecto de vida de los pueblos (Gómez 2016).

En el caso de la Amazonía, el abordaje postestructuralista de la ecología política inextricablemente debe colocarse en la interfaz de la cultura, y las dimensiones discursivas del poder. En este sentido, Rubenstein (2004) analiza “la producción del deseo como una producción del poder simultáneamente material y discursivo” (García 2017, 16). Los intereses no solo están mediados por las estructuras globales, existe un imaginario geográfico que se configura como un deseo a ser alcanzado. De ahí que “su interés se centra en comprender las seducciones de la cosmografía capitalista (Little 2001) que condiciona no solo la dependencia de las poblaciones indígenas hacia una economía de mercado, sino también sus deseos de insertarse en ella” (García 2017, 16).

Por otro lado, para romper con el determinismo de lo global, muchos de los análisis colocan el énfasis en lo local. En este sentido, Gonigle (1998) plantea que el territorio es un espacio en que las instituciones y relaciones se desarrollan. Las cuales, dentro de un contexto ecológico, sirven de base para la acción social. Es decir, lo local cobra importancia como una esfera que posibilita la contestación de los grupos frente a los constreñimientos estructurales globales. El autor sostiene que “una ecología política territorial identifica la importancia crítica de proteger y reorganizar las fuerzas territoriales como la esencia fundamental de la sostenibilidad ecológica y social” (Gonigle 1998, 17).

Esta nueva corriente de la EP busca trascender las categorías de desigualdad enfocadas únicamente en lo económico, por lo tanto, las categorías de género, etnia, raza, situación geográfica, también comienzan a ser visibilizadas como estructuras y discursos que generan desigualdades socioambientales.

Dentro de la EP, he adoptado principalmente planteamientos de la Ecología Política Feminista (EPF) y que concentran la orientación conceptual del estudio que se presenta, se asume la convergencia del género y el ambiente. Varias corrientes feministas que coadyuvan a este campo han cuestionado la ceguera en torno al género en los estudios sobre la relación sociedad-naturaleza. Plantean que esta ceguera ha llevado a una mirada parcial sobre la realidad, que ha invisibilizado la experiencia de las mujeres, y en muchos casos, ha reforzado los estereotipos de género. Algunas teóricas ecofeministas señalan que la EP, en su intento por comprender cómo las relaciones de poder, los intereses económicos y la cultura median la relación sociedad-naturaleza, ha dejado ausente el género en sus investigaciones, a pesar de la transversalidad que preside a todas estas relaciones.

La EPF recoge en un mismo paraguas a corrientes críticas a la ceguera del género como ecofeminismo, el ambientalismo feminista, el feminismo socialista, y el post-estructuralismo feminista (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004), pero además, otros enfoques feministas pueden nutrir este marco conceptual, como el feminismo comunitario y el feminismo decolonial.

Estas desigualdades que permean la realidad de la región, también son abordadas por los estudios poscoloniales, los cuales se originaron alrededor de la década de los años 70, para cuestionar los discursos creados desde Occidente sobre Oriente, que dieron origen a una imagen falseada de Oriente y legitimó la dominación de Occidente; y, los estudios decoloniales, los cuales politizan la colonización española como indisociable a la formación del moderno sistema mundo capitalista (Rodríguez 2016). En estos últimos, la colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad de la naturaleza y colonialidad del género, ofrecen una base teórica para repensar la historia del continente en torno al proyecto modernidad /colonialidad.

La colonialidad son todos los discursos que sustentan la colonización y sobreviven a ella. La colonialidad del poder es “la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de raza” (Quijano 2000). Estos discursos sirvieron de base para colonizar

América, los cuales siguen afectándonos hasta la actualidad. Cuando se constituyó América, los españoles establecieron como mecanismo de distinción supuestas diferencias biológicas que respondían más bien a diferencias fenotípicas. Estas diferencias se establecieron como elementos para dar cuenta de una raza supuestamente superior y otra inferior. Los españoles y los portugueses se autodefinieron como superiores, y los indios y negros como razas inferiores. Las últimas se encontraban más cercanas a estados naturales, asociadas con animales, antes que a seres humanos. Este elemento sirvió para fundar el patrón de poder mundial actual, ya que sirve para diferenciar y clasificar socialmente a la población mundial en torno a la idea de raza. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder (Quijano 2002).

Desde esta perspectiva se fundaron los modernos Estados-Nación en América Latina. Adoptaron la misma lógica excluyente y jerarquizada de la colonia. Las razas consideradas como inferiores no participaban dentro de la constitución del Estado-Nación. Su voz no se consideraba para los procesos de construcción del Estado ni en los asuntos de interés público. Además, quienes se encuentran ejerciendo el poder en el Estado “(...) controlan las dimensiones y decisiones más cruciales de la vida cotidiana de las minorías” (van Dijk 2009, 181). Así, se consolidó un Estado que no proporciona una identidad común que haya sido verdaderamente el resultado de un proceso de democratización. Todo lo contrario, la identidad es impuesta desde la perspectiva colonizadora, la cual invisibiliza las culturas diversas a un solo proyecto hegemónico.

No obstante, la colonialidad del poder se entrelazan y se sustenta con otros tipos de dominación como la colonialidad del saber, que se refiere a una dimensión epistemológica que ha sido parte fundamental de las relaciones coloniales, la cual deslegitima y subalterniza a una forma de acceder al conocimiento y al mundo, y a un sujeto productor de conocimiento racializado. De esta manera, occidente impone el monopolio de la producción del conocimiento a través de la ciencia moderna, la cual es considerada como la forma válida y universal de conocimiento, y es funcional para la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales. Otra forma de colonialidad es la de la naturaleza, en la que se imponen concepciones eurocéntricas sobre qué es la naturaleza, invisibilizando otras formas de

entendimiento y relacionamiento con los entornos. La naturaleza de los pueblos colonizados “aparece ante el pensamiento hegemónico global y ante las elites dominantes de la región como un espacio subalterno, que puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes” (Alimonda 2011, 22), está concepción de la naturaleza ha sido fundamentada a través de la ciencia moderna. Por último, la colonialidad del género; la idea de raza no fue la única idea que configuró la colonialidad del poder, la categoría del género en la región apareció en la modernidad y a través de la colonización. Quijano no analiza las subjetividades en torno al control del sexo, sin embargo, desde el feminismo se critica que no se puede cuestionar una forma de dominación sin tener en cuenta las otras formas de dominación. Autoras como Lugones (2008), manifiestan que la colonialidad del género y del poder “siguen una lógica de constitución mutua” (68), ya que la subordinación del género fue racializada.

La emergencia de la mujer como una categoría reconocible, definida anatómicamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un Estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de ‘mujer’ como categoría (Lugones 2008, 65).

La idea del género permitió la instauración del heterosexualismo que se estableció como régimen político y no necesariamente como una práctica sexual. La heterosexualidad configura a las mujeres como una clase de sexo, la cual es funcional a la división sexual del trabajo que sirve para sostener el trabajo asalariado masculino y con ello el sistema capitalista, invisibilizando y desvalorizando el trabajo de las mujeres. Además, la heterosexualidad sostiene las instituciones modernas y coloniales como “la pareja monógama, la familia nuclear, la nacionalidad, la nación, los estados nacionales, la ciudadanía” (Curiel 2015, 19).

Por lo tanto, la construcción de estos discursos en torno a la raza, etnicidad, naturaleza y género son el centro del colonialismo, los cuales sustentan las asimetrías discursivas y materiales que producen distintas desigualdades en la materialidad de la vida. Es decir, los regímenes dominantes tienen consecuencias directas en la realidad material.

De esta manera, en esta nueva generación de la EP influenciada por corrientes post estructuralistas y constructivistas, y de las teorías poscoloniales y decoloniales, la realidad cobra importancia en la medida que es producida discursivamente, “mediante prácticas significantes de diversas especies” (Biersack 2011, 138). Es decir, discursos como el de la

modernidad, desarrollo y naturaleza se han configurado como regímenes de verdad que atraviesan y construyen la realidad social de la región, generando nuevos procesos de colonización que se amplían a los diversos entramados de la vida, afectando a la naturaleza y a las mujeres, más aún a aquellas que son racializadas y que provienen de localizaciones geográficas expoliadas y colonizadas.

A continuación, se abordan las claves o categorías conceptuales que orientan el estudio.

1.2.1. Desentrañando la relación mujer-naturaleza

Dentro del ecofeminismo, Vandana Shiva concibe que la dominación y explotación de la mujer se sustenta en la misma relación de dominación y explotación de la naturaleza. Crítica a la ilustración y sus expresiones como el conocimiento científico moderno y al desarrollo económico, en el que se separa la cultura de la naturaleza, siendo la segunda desvalorizada y perteneciente a un orden inferior, y es este pensamiento el que asimila a las mujeres más cercanas a la naturaleza y a los hombres a la cultura, de ahí el permiso de dominación y explotación.

Su pensamiento también se sustenta en un "principio femenino" el cual es fuente de vida y que gobernaba al mundo pero que el sistema capitalista patriarcal lo anuló. En base a este principio, las mujeres son asumidas como "cuidadoras innatas del planeta y víctimas de la degradación ambiental", pero a la vez, se les confiere un papel clave en el cambio y liberación del ambiente y sociedad. Sin embargo, las posturas de Vandana son criticadas por esencialistas, por considerar como una sola categoría a las mujeres, sin considerar que en el tercer mundo las mujeres están determinadas por sus contextos históricos propios. Por otro lado, las críticas apuntalan a que la dominación de la mujer no puede ser vista únicamente desde un constructo ideológico; el orden económico y la acción de los mecanismos de poder sustentan la dimensión ideológica.

Otra vertiente del ecofeminismo busca trascender este esencialismo, que es de corte más constructivista o materialista, en la que atribuye la relación entre mujer y naturaleza a una base material histórica. De acuerdo con esta corriente los roles sociales asignados a hombres y mujeres determinan la relación que se tiene con el entorno. Las mujeres al atribuirse la reproducción social y el cuidado de la familia como rol, especialmente en sistemas económicos de subsistencia, mantienen un contacto más cercano con los recursos naturales (Carcaño 2013).

Por otro lado, el ambientalismo feminista propuesto por Bina Argawal (2004) plantea que la relación que los seres humanos entablan con su ambiente no tiene su origen en factores ideológicos, sino que existe una realidad material que configura la interacción diferencial entre hombres y mujeres frente al acceso, administración y control de los recursos. Estos factores están mediados por la intersección de la clase, raza, etnia, casta (para la realidad de la India) y género, que estructuran la forma en que se divide el trabajo, se distribuye la propiedad y el poder (Agarwal 2004). Esto se extrapola a la experiencia que se genera con la naturaleza y el interés específico en sus recursos y procesos ecológicos. De esta manera, las formas de pensar y actuar frente al mundo no humano se estructurarán “en términos de la distribución de la propiedad, el poder y el conocimiento” (Agarwal 2004, 280).

A partir de la interacción cotidiana con la naturaleza, la autora sostiene que se generan conocimientos específicos con el entorno, los cuales están estrechamente relacionados con los roles de género. Las mujeres, por ejemplo, “adquieren un conocimiento especial sobre variedades de especies y los procesos de regeneración natural” (Agarwal 2004, 249) heredados de sus madres. Esto las convierte en depositarias de conocimientos diferenciados de los hombres que debe ser considerado de la misma manera, lo que contribuye a generar perspectivas más holísticas y alternativas frente al desarrollo que ha sido dominado por la visión masculina.

Con respecto a la participación de las mujeres en los movimientos ambientalistas, la autora sostiene en base a la experiencia de sus estudios en la India, que las mujeres por sus roles de género se relacionan más con problemáticas en torno a la sobrevivencia familiar. Lo que ha originado de diversas maneras, cuestionamientos en contra el desarrollo, la ciencia y tecnología, las formas de dominación y explotación sobre la naturaleza y la mujer. Así, en sus luchas se encuentran implícitos “los esfuerzos por crear un espacio para una existencia alternativa basada en la igualdad, y no en el dominio sobre los demás, y en la cooperación con la naturaleza, y no en el dominio sobre la misma” (Agarwal 2004, 278).

Por su parte, la EPF se nutre de la participación política cada vez mayor de las mujeres en los movimientos ambientalistas. El enfoque de la EPF plantea que existe una experiencia de la naturaleza diferenciada según el género que no es resultado de nociones biológicas sino de las interpretaciones sociales que le damos ella. Es decir, las responsabilidades e intereses tendrán sus raíces en construcciones sociales específicas que varían en cada cultura, y están sujetas a la interseccionalidad del género, la clase, raza, etnia, y edad. Por esta razón, el género se

convierte en una variable crítica que influirá en el acceso y control de los recursos naturales. Plantea que a pesar de que existe un dominio en la ciencia por parte de los hombres, las mujeres también producen conocimientos en su experiencia de género con el ambiente. Al igual que el ambientalismo feminista, plantea que son conocimientos localizados que ayudan a adaptar sus prácticas ambientales de acuerdo con el contexto (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004).

El enfoque de la EPF le da especial énfasis a los “procesos de toma de decisiones y el contexto económico, político y social que conforma las políticas y las prácticas ambientales” (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004, 345). Además, centra su análisis en cómo el género influye en la distribución desigual del acceso y control de los recursos naturales, los cuales van configurando a las mujeres en sujetos políticos que luchan por la subsistencia.

Por otro lado, el feminismo decolonial ha sido influenciado por las diversas corrientes y movimientos sociales que han cuestionado a la colonización como estructura que conforma la subalternidad. Articula varios planteamientos críticos a la modernidad occidental, así como recoge los pensamientos y prácticas feministas que nacen desde el contexto de Abya-Yala. Son críticas epistemológicas que buscan desmontar las relaciones de poder y formas de conocimiento que han dividido a las poblaciones en torno a jerarquías de raza, sexo, sexualidad, clase y geopolíticas.

El feminismo decolonial reconoce que no existe una única estructura patriarcal, son diversas estructuras patriarcales que subsisten a lo largo de toda la región, estas responden a estructuras históricas y sociales específicas. Pero la relación que entablan con el colonialismo permite crear formas de dominación específicas. “El colonialismo, para reconfigurar el conjunto de la sociedad colonizada, necesitó operar de una manera específica sobre las mujeres. Por tanto, tampoco es posible entender en profundidad el colonialismo si no nos abrimos al análisis de su relación con el patriarcado” (Galindo 2015, 35). Esto permitirá entender las continuidades de las relaciones patriarcales de un mundo precolonial en un mundo colonizado, además de comprender el lugar de las mujeres en un contexto local, regional y global (Galindo 2015).

El feminismo decolonial cuestiona el discurso del feminismo liberal hegemónico y su supuesta búsqueda de igualdad, ya que este discurso mantiene una herencia colonial. El asumir de una manera acrítica los principios del feminismo hegemónico, es reproducir los

principios y acciones que responden a la modernidad occidental que sustenta la dominación de su alteridad (Varea y Zaragocin 2017). Asimismo, el discurso feminista hegemónico impone una única forma de entender la justicia y la libertad. Para Chandra Mohanty eso es “violencia epistémica”, el buscar imponer una única forma de ver el mundo, así sea esta una supuesta búsqueda a la emancipación (Hernández 2017).

Este feminismo liberal, universaliza el sujeto mujer con la representación hegemónica de las mujeres blancas de clase media, e invisibiliza las experiencias de otras mujeres, de esta manera, si se habla solo de mujeres sin referirse a sus interseccionalidades, el sujeto mismo queda en la inexistencia. Por otro lado, autoras como Galindo (2015), realizan una fuerte crítica frente al uso del término género, ya que este ha sido usado para todas las relaciones de poder patriarcales invisibilizando reales relaciones de poder. De acuerdo con la autora, la categoría género ha sido impuesta desde un proyecto colonial de la cooperación internacional.

Estas formas de colonialidad que permean el feminismo deben ser cuestionadas desde posturas más críticas que “desuniversalizaban y desencializaban el sujeto del feminismo, que recuperaban las experiencias como productoras de conocimiento capaces de crear teoría, sobre todo conocimientos desde la subalternidad que cuestionaba la relación sujeto-objeto y las relaciones saber-poder” (Curiel 2015, 15). Por lo tanto, las producciones del conocimiento que devienen del activismo deben ser reconocidas para generar teorías.

Por otro lado, uno de los fundamentos del feminismo decolonial es que el colonialismo y el patriarcado formaron una matriz estructuradora de jerarquías sociales particulares. Se racializó las dominaciones patriarcales, lo que produjo una “compleja tipología racializada de hombres y de mujeres” (Galindo 2015, 37). Estas opresiones se conjugaron con jerarquías sociales, económicas y sociales, que constituyeron la base de la dominación moderna. Consiguiente, el género por sí solo no refleja todas las relaciones de poder que operan sobre los individuos o colectivos; la raza, la etnia, el sexo, la sexualidad, la clase, la situación geográfica influyen en estas relaciones de poder. Por esta razón, utilizar solo una categoría de dominación, como solo el género, puede ser funcional a la colonización, ya que no muestra todas las relaciones de poder que operan sobre esta.

Bajo este contexto, desde el feminismo decolonial, se plantea la inseparabilidad de las opresiones como epistemología descolonizadora. Las opresiones no pueden ser fragmentadas, las distintas categorías de desigualdad “operan de manera simultánea, co-existen y son

consustanciales” (Curiel 2015, 16). Es necesario entender las diversas opresiones en su carácter estructural y sistémico, en la que no se puede sumar las desigualdades como si tuvieran autonomía *per se*. Cuando estas desigualdades se interrelacionan “se refuerzan y exacerbaban entre sí” (Radcliffe 2017, 77). Estas desigualdades no solo deben ser consideradas para victimizar, sino para situar la producción de conocimientos (Radcliffe 2017).

A esta imbricación de desigualdades, varias autoras proponen diversos abordajes. Patricia Hill Collins (2008), a través de su concepto de *matriz de dominación*, manifiesta que existe una organización total de poder que se refleja en “un sistema jerárquico con múltiples niveles de opresión” (Curiel 2015, 17) originado de la interacción de las categorías de desigualdad. Kimberlé Crenshaw Williams (1993), por su parte, propone la *interseccionalidad* como un concepto que permite mirar las categorías de desigualdad desde una perspectiva cruzada. Para María Lugones (2005), las desigualdades no pueden verse sólo como categorías, sino como una conformación de redes de opresiones, en la que las categorías se fusionan y no pueden ser separadas, a partir de ello plantea su concepto de *fusión* (Curiel 2015). Estos conceptos tienen como finalidad cuestionar la visión hegemónica del sujeto “mujer”; busca entre las diferentes desigualdades ver cómo el racismo, el clasismo y el sexismo afectan las experiencias de las mujeres.

En ese sentido, el feminismo decolonial es una apuesta que desestructura el supuesto sujeto del feminismo hegemónico institucionalizado y esencialista, al complejizar y situar una práctica política no solo basada en el género, sino también la raza, la sexualidad, la clase, la geopolítica, etc., siempre situando las opresiones en una historia crítica que permita entender cómo estas se construyeron de forma imbricada desde las experiencias coloniales (Curiel 2015, 22).

Por otro lado, la descolonización de saberes moderno-occidental juega un rol fundamental en sus posicionamientos. El feminismo decolonial “promueve una ecología de saberes feministas como parte de un mundo plural desde una ruptura con la modernidad capitalista y afincada en la diversidad de definiciones del Buen Vivir” (Red de Feminismos Descoloniales, 2014, en; Varea y Zaragocin 2017, 10). Por lo tanto, se busca reconocer las propuestas epistemológicas que partan desde las formas de pensar y las experiencias de mujeres que han sido invisibilizadas, mujeres subalternizadas desde los distintos lugares.

En síntesis, el feminismo decolonial concibe las diversas opresiones como “producto de la modernidad occidental, del colonialismo y de la expansión capitalista global” (Curiel 2015,

22). Por lo tanto, las diversas discriminaciones no pueden ser entendidas desde su particularidad, sino como epistemologías de la colonialidad y modernidad occidental (Curiel 2015). El feminismo decolonial busca comprender a la mujer en su integralidad, ya que verla únicamente desde su condición de género es perpetuar las estructuras de dominación y colonialidad. “El feminismo decolonial asume que un feminismo que no sea antirracista es racista, un feminismo que no sea anticlasista es clasista y un feminismo que no esté luchando contra los efectos de la heterosexualidad, como régimen político, es heterosexista” (Curiel 2015, 22). Confluyen por tanto cuestionamientos a distintos ismos: heterosexismo, etnocentrismo, eurocentrismo, androcentrismo y también al antropocentrismo que subordina a la naturaleza.

El feminismo decolonial confluye con los planteamientos del feminismo comunitario. En el feminismo comunitario el cuerpo es entendido como territorio histórico que no puede ser entendido por fuera del territorio físico en el que se asienta. Ambos han sido impactados por el patriarcado y la colonialidad. Desde un pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, se busca “reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal 2010, 12). Se posiciona a las mujeres como sujetas epistémicas, con ideas y propuestas que buscan desmontar las opresiones históricas, recreando nuevas formas y prácticas que dentro del ámbito comunitario posibiliten su plenitud de la vida (Cabnal 2010).

En su anclaje colectivo, se busca recuperar y defender el “territorio-cuerpo”, tanto como el “territorio-tierra” (Cabnal 2010). Se reafirma el cuerpo como primer territorio de las mujeres, propio e irrepetible, lo que posibilita y reafirma su sentido en el mundo. Esto permite entender a los cuerpos en sus historia particular y temporal, en diálogo con otros feminismos en que plantean que “lo personal es político”. Así, el cuerpo es entendido como *locus* central de las violencias coloniales y patriarcales, pero recuperar esa conciencia permite emancipar estos cuerpos. Por otro lado, la recuperación y defensa del territorio-tierra es la defensa por un espacio en el que posibilita la vida en plenitud, en la medida que sirve como soporte de bienes naturales para la vida, pero también como un espacio de alegría vital y la construcción de saberes (Cabnal 2010). Por lo tanto, la liberación de un territorio-tierra pasa necesariamente por la liberación del cuerpo-territorio para las mujeres.

1.2.2. Multidimensionalidad de las desigualdades y movimientos por justicia ambiental, ecológica y climática

La EP, la EPF y las diversas corrientes feministas en diálogo con las propuestas decoloniales, establecen un marco de comprensión en el que las desigualdades tienen que ser abordadas en su multidimensionalidad de causas. Este acercamiento requiere diversas perspectivas teóricas que indaguen en las causas estructurales y simbólicas que sustentan las desigualdades en su carácter multiescalar entre lo local, nacional, regional y global. Lo que sirve de base para el surgimiento de diversos movimientos sociales que apuntalan hacia mayor justicia.

A partir de esto, en la presente investigación se utilizarán como marco de referencia los siguientes abordajes sobre las desigualdades: 1) abordaje de los conflictos ecológicos distributivos centrado en las causas materiales de las desigualdades (Martínez Alier 2009; 2011); 2) el de la cultura y los regímenes de verdad como sustentadores de las desigualdades (Escobar 2010); y, 3) el abordaje que añade a lo distributivo, la problemática del reconocimiento, capacidades y participación, considerando que las injusticias y desigualdades no solo recaen únicamente sobre los seres humanos, también lo hacen sobre seres no humanos, como animales, seres espirituales, y sistemas de relaciones vivientes más amplios (Schlosberg 2011). Además, se incorporan los aportes del enfoque de la ontología en las contiendas políticas (Escobar 2010; De la Cadena 2015; Blaser 2013). A partir de estos planteamientos, se podrá enlazar las dimensiones ecológicas, económicas, culturales y ontológicas en las causas de las desigualdades que crean injusticias ecológicas.

En primer lugar, sin caer en determinismos de lo global, es un imperativo reconocer que el análisis de las desigualdades trasciende lo local. Los procesos globales producen o influyen en las desigualdades de la región, ocasionando el deterioro ambiental. Los flujos ecológicos entre el sur y el norte geopolítico devienen en la existencia de una distribución ecológica desigual sobre “los recursos o servicios ambientales, comercializados o no comercializados” (Martínez Alier 2011, 108). Históricamente ha existido un intercambio ecológicamente desigual; los países del sur geopolítico exportan energías y materias baratas a los países del norte global en detrimento de sus naturalezas. Este contexto ha llevado a que se reclame la deuda ecológica que tienen los países del norte con respecto a los del sur. Este planteamiento, con el cambio climático se ha posicionado con mayor fuerza en la palestra política internacional. Además, esta deuda también es reclamada por las mujeres, quienes se han visto mayoritariamente afectadas por la destrucción sistemática de sus naturalezas, que han hecho más difícil “que las

mujeres aseguren las condiciones de sus existencias y la de sus hijos” (Mujeres del partido verde (FRG) 1985 citado en Martínez Alier 2011, 269).

Esta distribución ecológica desigual genera conflictos en las poblaciones en las que se asientan estas “externalidades”. En respuesta a estos efectos negativos que recaen desproporcionadamente en poblaciones marginales, han surgido movimientos de resistencia que los denomina como “ecologismo de los pobres”.¹² En esta misma línea, Brotori y Martínez Alier (2017), sostienen que se está consolidado un movimiento que lucha por las amenazas que impone el cambio climático. Sostienen que “la producción de los gases de efecto invernadero y sus consecuencias no se reparten de manera equitativa” (Brototi y Martínez Alier 2017, 90). Las mayores emisiones de carbono son provocadas por los países del norte global, y quienes asumen los riesgos y consecuencias son los países del sur global, dentro de estos últimos países, los grupos indígenas, la gente pobre, los campesinos, las mujeres, los niños y niñas y otros sujetos subalternizados llevan la mayor carga. Estas injusticias han provocado que surjan los movimientos de justicia climática a nivel mundial, quienes sostienen que “el cambio climático no es solo una cuestión científica o ambiental, sino una cuestión fundamentalmente social, con importantes repercusiones sobre los derechos humanos, la igualdad de género y el desarrollo” (Borràs 2017, 98-99).

Para estos autores, las luchas locales en contra de las actividades extractivas también se enmarcan dentro de este movimiento, sugieren que, aunque no se autodenominen de esa manera, al estar luchando para dejar los combustibles fósiles bajo tierra y conservar la biodiversidad y servicios ecosistémicos de sus territorios, están contribuyendo a enfrentar una problemática global como es el cambio climático. Dentro de estos movimientos también se encuentran quienes reclaman sobre el intercambio ecológicamente desigual y la deuda ecológica del norte hacia el sur.

En estas luchas no solo se argumenta con valoraciones económicas, también lo hacen con valoraciones culturales, ecológicas, de subsistencia y otras (Martínez Alier 2011). Es decir, las valoraciones son diversas y en muchos casos no son conmensurables. Las externalidades

¹² Lo central de estos movimientos es la lucha por sus territorios como un medio de subsistencia para la vida, desde la dimensión de las condiciones materiales de las luchas. Si bien existen luchas simbólicas alrededor de los territorios, en sus reivindicaciones “su ética nace de una demanda de justicia social contemporánea entre humanos” (Martínez Alier 2011, 34). De acuerdo con Martínez Alier (2011), la gente pobre (en la que sitúa a comunidades indígenas, campesinas y otras), en las que incluye a las mujeres, protegen las naturalezas porque su propia existencia se ve amenazada con la destrucción de los servicios de la naturaleza que son sus medios de subsistencia.

no deben ser reducidas a una medida en común, ya que eso simplificaría la complejidad de formas de relacionarse las personas con su entorno y atribuirle valor. Los lenguajes de valoración económica responden y refuerzan al sistema capitalista, estos se esgrimen como únicas formas de valoración, silenciando los lenguajes de los indígenas, campesinos, afrodescendientes y otras poblaciones (Martínez Alier 2009). De esta manera, se plantea que se deben aceptar el pluralismo de valores inconmensurables “para evitar que la ciencia económica se convierta en un instrumento de poder en la toma de decisiones” (Martínez Alier 2011, 358). Entre los lenguajes de valoración que utilizan las comunidades indígenas para sus luchas en los conflictos socio-ecológicos, son los derechos territoriales, el respeto por lo sagrado, la dignidad de la vida humana (Martínez Alier 2009), así como nuevos lenguajes de valoración como la deuda ecológica, la deuda de carbono, la justicia ambiental y climática, la justicia de género, entre otros (Walter 2009).

Sin embargo, aunque efectivamente las luchas por el territorio tienen una dimensión material, la región amazónica presenta un contexto muy complejo en el que la dimensión simbólica cobra relevancia al existir una gran diversidad de pueblos indígenas, con distintas cosmovisiones y ontologías que entran en disputa con visiones mercantilizadoras de la naturaleza.

Escobar (2010) plantea que hay distintos significados de la naturaleza, pero también hay imposiciones sobre la forma de concebirla. Hay sociedades que tienden a imponer su visión del mundo a otras sociedades, sometiendo o excluyendo aquellas miradas diferentes de una pluralidad de valores y procesos históricos. A partir de esto, plantea la noción de “conflictos de distribución cultural” en la que se refiere a que hay valores que quedan excluidos, subordinados, sometidos mientras hay otros valores que se sobreponen y se tornan hegemónicos. Es decir, estas imposiciones hegemónicas conllevan a que las decisiones sobre la explotación o incorporación de territorios sean decididas unilateralmente (Gómez 2016).

Los conflictos de distribución cultural surgen desde la diferencia en el poder efectivo asociado con particulares significados y prácticas culturales. Estos no emergen de la diferencia cultural *per se*, sino de la diferencia que esta diferencia hace en la definición de la vida social (Escobar 2010, 30).

Son diferencias epistemológicas jerarquizadas que son producto de la colonialidad que subalterniza a los otros y a sus formas de significación. Por lo tanto, “la naturaleza, a través de la forma en que es socialmente producida, apropiada, representada y transformada, constituye

una variable explicativa para la producción y reproducción de las desigualdades sociales” (Dietz y Isidoro 2014, 66). Por consiguiente, existen valores que quedan subsumidos y que muchas veces prosiguen coexistiendo, pero subalternizados, mientras otros, se tornan regímenes de verdad, que rige aquello que es aceptable y aceptado por todos. Los regímenes de verdad llegan a organizar las prácticas y producciones que se dan en una sociedad, se instituyen como únicos y verdaderos, invisibilizando o negando otras producciones discursivas. El desarrollo, el crecimiento económico, el extractivismo para alcanzar las dos anteriores, y hasta el mismo cambio climático se configuran como regímenes de verdad para crear una realidad social. En otras palabras, cuando un discurso se constituye como hegemónico se convierte en un régimen de verdad.

La asimetría establecida históricamente entre diferentes dispositivos culturales de valorización de la naturaleza es relevante para la configuración de las desigualdades entre los actores sociales; es decir, define las diversas posiciones que estos ocupan en el marco de un acceso, jerárquicamente ordenado, a bienes sociales relevantes y a recursos de poder relacionados con la naturaleza (Braig, Costa y Göbel 2013, en Göbel et al. 2014, 16).

A partir del análisis de las otras formas de relacionarse con el entorno, Arturo Escobar, en diálogo con autores como De la Cadena (2015) y Blaser (2012), centran su análisis en las diferentes “visiones del mundo que *enactúan* en los conflictos socioambientales” (Gómez 2015), que conforman los enfoques de ontología política. Estas diferentes formas de enactuar con sus mundos crean una forma específica de hacer política, en tanto configurador de premisas sobre el ser y su relación con el mundo (Escobar 2014). Desde la ontología política se busca redefinir las relaciones de poder, así, además de los conflictos de distribución económicos, ecológicos y culturales, también se enlazarían los conflictos ontológicos, que suceden “cuando aquello que se considera asimismo el todo, niega la existencia de aquello que lo excede” (De la Cadena 2018). Es decir, en un campo de poder confluyen distintas ontologías o formas de hacer mundo, pero existe una hegemónica que niega la existencia de las otras.

Desafiar o perpetuar esta realidad hegemónica y el poder que condiciona su naturaleza, es un acto político, y la ontología política trata de eso; de las relaciones asimétricas de poder que condicionan las prácticas que generan una “realidad real” por un lado y “realidades negadas” por el otro; se trata de los conflictos sobre la(s) naturaleza(s) de la(s) realidad(es) en la(s) cual(es) se supone que se viva bien (Burman 2017, 169).

En esta dimensión ontológica sobre los conflictos socioambientales, la categoría territorio es central, como lugar en el que se desarrollan las relaciones con el mundo social y natural, las cuales se expresan en las prácticas culturales. Bajo esta dimensión ontológica se construyen modelos locales de naturaleza, que plantean un manejo del territorio basado en los conocimientos tradicionales, los cuales aparecen como antagónicos frente a la expansión del capital. Por esto, se plantea que no se puede abordar los conflictos ecológicos distributivos desde una perspectiva únicamente material, sino también epistemológica y ontológica, en la que se conjugan con la cultura, economía, ecología y las reivindicaciones de la diferencia (Gómez 2015).

Escobar también se nutre del pensamiento decolonial para realizar una ecología política basada en la diferencia. El lugar como contestación al proyecto moderno-globalizador “es el espacio por excelencia de los subalternos” (Escobar, 2005 en Gómez 2016), en el que se busca superar el determinismo de lo global y capitalocéntrico. Por lo tanto, del lugar partirían otros modos de ser y pensar (Gomez 2016). Así, el lugar como posibilidad de la diferencia se instituye como proyecto político en el que la cultura y la reapropiación del lugar pueden presentar una propuesta radical. Por lo tanto, la interseccionalidad no puede estar desligada del lugar, ya que podrían caer en el riesgo de que las categorías de desigualdad sean “identidades desterritorializadas”.

Siendo la diferencia el núcleo de la existencia, las luchas por el territorio donde ella está arraigada y encarnada son luchas por la autonomía y la autodeterminación: una política de la diferencia articulada en redes basadas-en-el-lugar, y no en la globalidad del capital, puede fomentar la equidad (la diferencia-en-la-igualdad) en la distribución económica, ecológica y cultural (Escobar, 2005 en Gómez).

A partir de las diferencias culturales, ecológicas y económicas, surgen movimientos que luchan por la satisfacción de las necesidades económicas y materiales, pero, además, por reivindicaciones culturales de la existencia misma, que en muchos movimientos la extienden a otros seres no humanos. David Schlosberg plantea que, las desigualdades atraviesan distintos aspectos de la vida humana y no humana. En contestación a estas desigualdades, surgen diversos movimientos sociales que amplían la comprensión de la justicia a una noción más “pluralista, pragmática, flexible e integrada de la justicia” (Schlosberg 2011, 26). Dentro de estos movimientos se encuentran los de justicia ambiental, ecológica y climática.

Schlosberg (2011) retoma los planteamientos de Fraser y de otros autores como Young y Honneth. Para él, la justicia ambiental y climática debe ir más allá de los planteamientos liberales de la justicia distributiva, ya que no aborda las causas estructurales de la mala distribución. Por tanto, las demandas de los movimientos de justicia ambiental trascienden la justicia distributiva, ya que pueden distinguirse en ellos reivindicaciones con respecto al reconocimiento, participación y capacidades. El reconocimiento social es central en las demandas de estos movimientos. “Desde los inicios organizativos de la justicia ambiental, la justicia ha sido relacionada también con la ‘exclusión social, económica y política’, con la ‘opresión y deshumanización’, con ‘cuestiones de raza, clase e identidad’, con el ‘menosprecio’, y con la ‘supervivencia cultural’” (Schlosberg 2011, 29). Es esa falta de reconocimiento como iguales, el origen de la mala distribución de los beneficios e impactos ambientales. Así, el racismo, clasismo y el sexismo son formas institucionalizadas que generan falta de reconocimiento. Por esta razón, al experimentar los movimientos sociales un distorsionado reconocimiento, luchan para incidir sobre los mecanismos que lo han ocasionado.

Schloberg también plantea que frente a la exclusión que sufren los individuos o grupos frente a las externalidades ambientales, una auténtica participación siempre ha sido parte de las demandas a favor de la justicia ambiental (Schlosberg 2011). Además, la participación no debe ser asumida por un ventriloquismo. Estos movimientos demandan tener un lugar en la mesa, una voz y un voto, que revaloricen sus propios saberes y conocimientos comunitarios, así como la posibilidad de obtener la información necesaria para poder decidir por ellos mismos.

Los Principios de Bali sobre Justicia Climática, reivindican claramente la participación como un elemento clave para la justicia: “La justicia climática afirma el derecho de los pueblos indígenas y de las comunidades locales a participar efectivamente en cada nivel de toma de decisiones, incluyendo la consideración de las necesidades, la planificación, la puesta en práctica, el seguimiento legal y la evaluación, el estricto cumplimiento de los principios surgidos de un consenso previo e informado, y el derecho a decir ‘No’.” Los activistas del movimiento por la justicia climática han dejado claro que la clave para la justicia climática y la protección de las comunidades vulnerables es la expansión de la participación democrática (Schlosberg 2011, 31).

Además de estos enfoques de reconocimiento y participación, Schlosberg los amplía en base a las demandas de los movimientos ambientales, y retoma a Nussbaum y Sen, para desarrollar

la justicia desde las capacidades básicas para el florecimiento de la vida. Este enfoque es el más abarcativo, ya que incorpora la distribución, el reconocimiento, la participación y otras necesidades específicas a los individuos o grupos en los distintos contextos para alcanzar la justicia. Es el efecto combinado de la ausencia de las capacidades lo que genera las injusticias, por ello, los movimientos de justicia ambiental y climática consideran una gama de conceptos y procedimientos básicos (Schlosberg 2011). Por ejemplo, “una preocupación fundamental de muchos grupos a favor de la justicia ambiental es la supervivencia comunitaria y cultural en un sistema en el que se niega el reconocimiento y se devalúa completamente a las comunidades y las culturas” (Schlosberg 2011, 32). Por esto, es que muchos grupos indígenas ven los impactos ambientales y climáticos como amenaza directa a la continuidad de sus culturas y como limitantes a la posibilidad de su florecimiento.

El cambio climático reduce las capacidades de las comunidades frente a eventos climáticos, de ahí que el fortalecimiento comunitario es clave dentro de las capacidades para afrontar esta problemática. Por último, Schlosberg amplía este enfoque de las capacidades a seres no humanos, a sistemas vivientes más amplios, como comunidades y ecosistemas. De la misma manera que para los seres humanos, estos seres no humanos y sistemas necesitan ciertas capacidades para su continuidad.

1.3.La metodología y las técnicas de investigación

La sociedad occidental tiene muchas limitaciones ontológicas y epistemológicas para entender a sociedades que tienen ontologías y epistemologías no modernas, como las de los pueblos amazónicos, a partir de esto, reconociendo mi sitio en la sociedad como no amazónica, expresé que se va a conceptualizar desde dichas limitaciones, pero esperando tejer puentes de entendimiento.

La investigación se centra en los procesos de resistencia de las mujeres indígenas de la Amazonía, sus lenguajes de movilización y agendas en contra de la industria petrolera en la Amazonía ecuatoriana. Se coloca especial atención a las modificaciones de las reivindicaciones políticas (incorporación de temas de género y cambio climático), con respecto a las reivindicaciones políticas de sus organizaciones mixtas.

Si bien las mujeres se han organizado y han sido parte de diversos procesos de resistencia hace varias décadas, la investigación se centra en los últimos procesos de resistencia a partir de la declaratoria de la XII ronda petrolera en el 2018, pero siempre articulando otros

procesos de resistencia que permean la memoria de las mujeres indígenas en la Amazonía ecuatoriana.

El estudio se enfocó en la Amazonía centro (Pastaza) con las mujeres que se encuentran defendiendo sus territorios frente a la ampliación de las fronteras extractivas, especialmente las mujeres lideresas que se autodefinen como “Mujeres Defensoras de la Selva Contra el Extractivismo”, que son mujeres kichwa, sapara, waorani, shiwiar y shuar de la Amazonía centro y sur del Ecuador. Es necesario resaltar además que, para el abordaje del tema de cambio climático la investigación se centró también en mujeres lideresas amazónicas que han asistido a eventos nacionales e internacionales sobre el cambio climático y cuyos discursos públicos de defensa territorial aluden al cambio climático.

El trabajo de campo se efectuó entre los meses de enero a abril del 2018, no precisamente al interior de los territorios indígenas, sino más bien se circunscribió a los espacios de interacción entre mujeres que se dan en centros urbanos de Pastaza (Puyo) y Ecuador (Quito), dando seguimiento a la arena de lo público en que se posicionan las demandas anti extractivas y que aluden al cambio climático. Otros encuentros de mujeres previo y posteriormente a esos meses, y en otros lugares, sirvieron también de insumo para este estudio.

Adicionalmente en encuentros y eventos, se pudo entablar diálogos y entrevistas también con mujeres de base comunitaria, A'I cofán, secoya-siokopai, siona y kichwa de la Amazonía norte, con mujeres andoa de la Amazonía centro y mujeres achuar de la Amazonía centro y sur. Se pudo ampliar perspectivas con mujeres que participaron en foros, debates y jornadas académicas en la ciudad de Quito y por último, acompañé a lideresas en sus itinerarios de resistencia, tales como marchas y plantones en la ciudad del Puyo y en la capital del Ecuador, Quito.

La investigación estuvo dividida en tres momentos. En el primer momento se realizó la revisión bibliográfica, documental y hemerográfica para la elaboración del marco teórico en el que se asienta la investigación, así como para la elaboración del capítulo de contexto, que da soporte para entender las luchas contemporáneas de las mujeres indígenas amazónicas. No obstante, en este capítulo de contexto, luego del trabajo de campo, se introdujo información obtenida de entrevistas y de sistematización de talleres de mujeres que asistí, que reforzaba o modificaba la información previamente obtenida.

En un segundo momento se realizó el trabajo propiamente de campo. La metodología que se utilizó fue de tipo cualitativa centrada en entrevistas a profundidad y abiertas, en observación participante situada en eventos de movilización y resistencia, así como en asambleas y talleres. Se efectuó cuatro entrevistas a profundidad con lideresas kichwa, shiwiar, waorani y shuar, y más de 20 entrevistas abiertas con otras lideresas de las nacionalidades kichwa, shuar, achuar, shiwiar, sapara, andoas, A'I cofán, secoya, siona y waorani, además de varias conversaciones informales que luego las plasmé en mi diario de campo.

Adicionalmente se realizó cuatro entrevistas a líderes hombres de las nacionalidades kichwa, shuar y waorani sobre sus luchas y la percepción que tienen sobre las luchas de las mujeres. Además, dentro de la investigación, se realizó entrevistas a miembros de ONG de carácter internacional como Amazon Watch, y de ONG de alcance nacional como *Terra mater* (antes Fundación Pachamama),¹³ Acción Ecológica, a una académica indígena miembro de la Red de Mujeres Indígenas por la Biodiversidad (RMIB) de América Latina, quienes tienen interlocución dentro del Sistema de Naciones Unidas, principalmente con relación al Convenio de Diversidad Biológica, y a un miembro de la Red Indígena Amazónica (RIA).

Se realizó el acompañamiento a la Dirigenta de la Mujer y Familia de la CONFENIAE, Elvia Dahua, y a la Vicepresidenta del Parlamento de las Nacionalidades PARNIAE, Zoila Castillo, quienes son de la nacionalidad kichwa de Pastaza; y a la Dirigente de Mujer y Familia de la Nacionalidad Shiwiar del Ecuador, Rosa Gualinga, en sus actividades cotidianas dentro de sus organizaciones y espacios íntimos, lo que permitió aproximarme a sus procesos organizativos, las dinámicas que entablan con otras lideresas, las relaciones que establecen con ONG e instituciones públicas, y los retos que tienen como lideresas en sus vidas familiares.

Conforme se efectuó la investigación se abrieron espacios en los que se generaba el proyecto político y de vida de las mujeres, por lo que el acompañamiento, la observación y escucha atenta fueron centrales en los espacios cotidianos, así como en los talleres de mujeres.

Participé en un taller de mujeres en el mes de noviembre de 2017, organizado por la dirigente de la mujer de la CONFENIAE, Elvia Dahua, con ayuda de la ONG Acción Ecológica, en Lago Agrio. En este espacio se reunieron mujeres de las nacionalidades: shiwiar, waorani, A'I cofán, secoya-siokopai, siona y kichwa. También participé en el Encuentro de Mujeres Indígenas Amazónicas de base en contra del extractivismo, que se realizó desde el 8 al 11 de

¹³ Es parte de Pachamama Alliance

marzo de 2018. En este espacio confluyeron mujeres de todas las nacionalidades de la Amazonía norte, centro y sur. En estos espacios las mujeres lograron visibilizar los problemas que experimentan en sus territorios, compartieron sus preocupaciones, intercambiaron experiencias, reforzaron sus capacidades, y propusieron alternativas para proteger su territorio que nacen desde su posición de género, clase y etnia. Estos espacios me permitieron apreciar las motivaciones para su articulación en defensa del territorio, de sus derechos, su agencialidad frente a las amenazas y las relaciones que entablan con ONG ambientalistas y aliados. Así mismo me permitieron identificar disputas y tensiones internas, que serán tratadas más adelante.

Siguiendo con el trabajo de campo, dentro del período de investigación, apoyé también en la facilitación de talleres de un proyecto sobre “*Sumak Kawsay* y Género” efectuado desde el Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS) en coordinación con FLACSO Ecuador, en el que participaron lideresas y mujeres de base kichwa de las cuencas del Bobonaza y Curaray de la provincia de Pastaza. El primer taller se realizó desde el 12 al 19 de marzo de 2018, el taller estaba enfocado en reflexionar sobre el “*Sumak Kawsay* y las desigualdades de género a partir del feminismo decolonial y comunitario”. El segundo taller realizado desde el 26 de abril al 2 de mayo del 2018 se enfocó en la temática del territorio, ambiente y economía. El tercer taller se enfocó sobre violencia de género y participación política. A este taller no asistí, sin embargo, tuve acceso a la sistematización de este. Estos talleres me permitieron un acercamiento a sus ontologías, a sus concepciones del territorio y relacionales que se dan en él, la visibilización de seres no humanos, sus percepciones sobre distintos auges extractivos y procesos ligados a la colonialidad con sus afectaciones y amenazas que perciben sobre sus cuerpos-territorios y sus territorios-tierra con respecto al extractivismo petrolero. En estos talleres se profundizó en las relaciones de género, sus cosmovisiones, y procesos subjetivos que sustentan su agencialidad.

En estos talleres se utilizaron diversas técnicas como: reflexiones grupales, mapeo del cuerpo-territorio, reflexiones con base a imágenes para abordar los vínculos entre colonialidad y patriarcado, teatro imagen, matrices de ecosistemas, relaciones, vulnerabilidades, y de violencias de género.

En el tercer momento, se realizó el procesamiento y análisis de la información. Para esto se procedió a la transcripción de las entrevistas y citas del diario de campo. Posteriormente se

dividió la información a partir de unas variables y subvariables¹⁴ definidas para la investigación. Esta información fue analizada en base al marco teórico planteado que permitió finalmente la redacción de la tesis.

¹⁴ Como anexo consta la matriz de variables que se utilizó.

Capítulo 2. Contextualización: Amazonía, territorio de explotación y de resistencias

Los procesos de resistencia de las mujeres y pueblos indígenas evidencian formas de organización y movilización social que se han ido gestando para enfrentar la histórica explotación de sus territorios. Las sucesivas olas de colonización que han afectado a la Amazonía la convierten en una frontera en la que se posibilita y se crean las condiciones para que las empresas extractivas y el Estado puedan seguir reproduciendo sus lógicas depredadoras sin consideración de los sistemas de vida que en ella subsisten. Para el capital es una frontera vacía, para las comunidades locales, es una frontera de vida (Bartley y Bergesen 1997).

A continuación, se describe el contexto en el cual la lucha de las mujeres indígenas se inscribe. Cómo han sido las continuas olas de colonización y cómo esto ha configurado su proyecto político. A la vez, se presentarán los procesos participativos de las mujeres y como sus luchas cada vez cobran mayor protagonismo y peso en sus propias organizaciones y movimiento indígena. Este contexto entrará en diálogo con otra perspectiva de la Amazonía, en la cual se posiciona como un territorio clave frente a la lucha contra el cambio climático. Se profundiza en las condiciones biofísicas y culturales, con respecto a las cuales se afirma la importancia de esta región para el cambio climático. Esto permitirá entrelazar una nueva dimensión que está cobrando en las luchas de las mujeres, en la cual, la lucha contra el cambio climático se integra a nivel contemporáneo en sus lenguajes de movilización.

2.1. Configuraciones territoriales por procesos extractivos en la Amazonía ecuatoriana

En la *sacha* (selva) abusaban de árboles que crecían naturalmente, eliminaban con ello a los espíritus y animales. Había picas y senderos por todo lado. Los árboles tendrían 200-300 años. Se perdía después la vida y ya no hay caucho. No dejaron plantas de caucho. Ya la juventud no conoce. Eran árboles robustos que tenían espíritus y animales. Eso hemos perdido... Ya no tenemos caucho.¹⁵

La denominación del petróleo como ‘oro negro’ sugiere que los territorios amazónicos parecen nunca haberse dissociado del inmemorial mito de ‘El Dorado’ (Ortiz, 2006; Pizarro, 2005). El rasgo más común de la Amazonía “es el de haber sido construida por un

¹⁵ Sistematización “Taller Sumak Kawsay y género” IQBSS, Fátima, 12-19 de marzo de 2018.

pensamiento externo a ella” (Pizarro, 2009, 26), en el que las construcciones discursivas en torno a la región se han armado desde los distintos agentes detentores del poder. Estos imaginarios hegemónicos la han relatado los viajeros y no quienes en ella habitan, es así que en la época de la conquista fue vista como territorio inexpugnable. Después se dio paso al discurso naturalista que la construyó como ambiente biológico que debe develarse. Con el paso paulatino hacia la modernidad, se constituyó como aquella fuente de riqueza que debía ser explotada. Las olas de colonización pasaron desde la explotación cauchera que dio cabida a la esclavitud, hasta la explotación petrolera, y en la actualidad la llegada de la minería a cielo abierto y la construcción de hidroeléctricas que insertan a la región al capitalismo global. Este discurso modernizador configuró a la región como fuente inagotable de recursos, como territorio capaz de impulsar el desarrollo y el progreso (García 2017; Russotto 2014).

Es así, que la historia económica del Ecuador, y más específicamente del crecimiento económico medido en el PIB y condicionado a la exportación, ha sido determinada por los *booms* de materias primas (Baquero y Mieles 2014). Los *booms and bust* (prosperidad y ruina) de los distintos productos se traslaparon y sucedieron agudizando la situación de dependencia del país respecto a las potencias económicas: primero fue el *boom* cauchero, seguido del *boom* cacaotero, luego tuvo lugar el *boom* bananero y por último los distintos *booms* petroleros. La historia económica del país ha sido la historia de la explotación de recursos primarios. El aparecimiento de la Amazonía dentro del discurso estatal, y su inserción como territorio movilizador de la economía debe ser entendido desde una lógica de explotación ecológica y de administración de poblaciones indígenas.

A partir de 1885 el caucho se convirtió en el principal producto extractivo de la Amazonía norte, pero no sería hasta 1920 que los envíos se concentraron en este producto debido a la crisis del cacao, a las plagas y los problemas en el mercado mundial. La fiebre cauchera atrajo a colonos y comerciantes que empezaron a asentarse en las riberas de los principales ríos y a someter a trabajos forzados a las poblaciones indígenas de la zona (Acosta, 2001; Tamariz, 2014).

Los territorios no estaban delimitados, los caucheros entraban como tierra de nadie. No había autoridades que les enfrenten y alce la voz. Entraron caucheros como empresas, no había autoridad para enfrentarse.¹⁶

¹⁶ Sistematización “Taller Sumak Kawsay y género”, Fátima, 12-19 de marzo de 2018.

Los principales mecanismos de explotación y sumisión que imponían los caucheros a las poblaciones indígenas amazónicas consistían en las correrías, forma de esclavización salvaje ulterior a la persecución y captura de las tribus, y el enganche, un mecanismo de endeudamiento permanente que disponía de la fuerza de trabajo indígena a cambio de un salario precario y adelantado (García, 2017). “Perdía la pareja, había ayllu y mujeres apartadas, jóvenes apartados, papá apartado. Esclavizados, el más joven más trabajaba. Las mujeres no veían la cara de sus hijos. No había contacto entre familias”.¹⁷

Además, los habitantes de la región amazónica fueron o bien trasladados como mano de obra desde el alto Napo hasta zonas muy distantes del territorio nacional o incluso a Perú (P. García 1998); u obligados a movilizarse, ocasionando despoblamientos totales de algunas áreas, “se perdían los *ayllus* (comunidades), ya de joven le esclavizaban y le llevaban a otro lugar” (Taller IQBSS, 2018). Estas tierras eran apropiadas por los caucheros. Las órdenes evangélicas tuvieron su parte en este proceso de desplazamiento forzado. Los niños vivían en custodia interna en escuelas conventuales, quienes en su mayoría no retornaban nunca a sus comunidades de origen, quedando sus territorios familiares y comunitarios sin resguardo, de esta manera se facilitaba su colonización y apropiación por parte de los caucheros, que eran de nacionalidad peruana, colombiana y ecuatoriana (P. García 1998).

Ya comenzaron a controlar a las mujeres en educación. Si eran niñas se mantenían con las monjitas, si eran varones controlaban los curas. Era a palos la educación, era con garrote, a golpes, “la letra con sangre entra”, así hacían los misioneros. Si había misa todos a la misión, eran controlados.¹⁸

Esto puede ser entendido como una estrategia de Estado para asegurar el control de la región. Cada vez más aumentaba la presencia de colonos, en contraste con el cada vez más reducido número de personas nativas, quienes eran sujetos a eliminación por diversas causas (Vicuña 1993), no solamente por la adjudicación de tierras orientales que se realizaba por vía estatal, sino sobre todo por la política económica que priorizaba la exportación del caucho y más tarde de petróleo.

La primera concesión para la explotación petrolera en la Amazonía tuvo como preámbulo la creación de la “Ley sobre Yacimientos o Depósitos de Hidrocarburos” de 1921 durante el gobierno de José Luis Tamayo, la cual surgió en la búsqueda de una nueva fuente de ingresos

¹⁷ Sistematización “Taller Sumak Kawsay y género”, Fátima, 12-19 de marzo de 2018.

¹⁸ Sistematización “Taller Sumak Kawsay y género”, Fátima, 12-19 de marzo de 2018.

a raíz de la caída en la producción y precios de cacao. Este fue el primer cuerpo legal en materia específica de hidrocarburos, en el cual, entre otros aspectos, se establecía al Estado como propietario de los yacimientos, se concedía la exención de impuestos municipales, fiscales y aduaneros a las empresas, se tarifaban derechos de uso irrisorios, y se consagraba al arrendamiento como forma contractual (Gordillo 2003).

Con el amparo de esta ley, en 1923 se concedieron dos millones y medio de hectáreas a la Leonard Exploration Company (ligada a la norteamericana Standard Oil Company) para la prospección de petróleo en el piedemonte del volcán Sumaco en la provincia de Napo. Después de los ocho años fijados para la exploración, en el que se decía que todos los datos sobre yacimientos petroleros eran enviados confidencialmente a las oficinas en su sede, el contrato fue cancelado por incumplimiento y la Leonard se retiró del país adeudando 126.000 sucres al Estado ecuatoriano (Galarza, 2000; Gordillo, 2003). A raíz de esto, en 1937, el territorio fue asignado a la Anglon Saxon Petroleum Company Limited (de la británica Royal Dutch Shell) con un gigantesco incremento de diez millones de hectáreas destinada a exploraciones sísmicas, lo que representaba un área que cubría casi la mitad de la Amazonía ecuatoriana. Más allá de la disputa entre norteamericanos e ingleses por el control del territorio amazónico; los contratos con Leonard y Anglo nos muestran el inicio de la verdadera historia petrolera del país, la hegemonía de los grandes monopolios transnacionales sobre los territorios de los pueblos indígenas.

La explotación petrolera inauguró una nueva era de transformación de estos territorios desde los intereses del poder, ya que los contratos con estas enormes empresas habían suscrito entre las obligaciones de esta la construcción de carreteras, caminos de herradura y líneas férreas entre la sierra y la Amazonía, en la que la mayoría de los trabajadores provenían de las comunidades indígenas (Galarza 2000). Muchos de estos contratos estaban articulados con el ejército. En muchos casos, eran ellos los encargados de llevar a cabo la realización de estas obras.

Podemos ver cómo en las actividades extractivas se articula una red de actores que toma control del territorio de acuerdo con sus intereses económicos. Ya definió Little (1992), el complejo petromilitar, que se refiere a una “agrupación informal que crea estructuras burocráticas y leyes para formalizarse parcialmente” (Little 1992, 49), en el que se legitima la asociación de empresas transnacionales y el Estado a través de sus empresas nacionales, y, sobre todo, de las fuerzas armadas, quienes protegen los pozos y campamentos petroleros.

Así, el Estado es quien delimita las áreas consideradas estratégicas o de seguridad nacional, además de desarrollar infraestructura que se constituye como una herramienta de control territorial, ya que siempre se acompaña de militarización de las zonas de injerencia.

Fue este mismo consorcio el que en 1967 encontró por primera vez petróleo amazónico comercialmente explotable con la perforación del pozo Lago Agrio 1. A partir de ahí el interés por la explotación petrolera creció exponencialmente (Fundación Natura, 1996; Guevara, 2001).

El Consorcio continúa su actividad y descubre los más grandes campos que contienen crudo como son Sacha y Shushufindi, para entrar a la etapa de producción se requiere la infraestructura adecuada y transportar el petróleo a los centros de consumo, por lo que en 1970 se inicia la construcción del Oleoducto transecuatoriano a cargo de la compañía William Brothers (Guevara 2001, 19).

En 1971, durante el gobierno de Velasco Ibarra se promulgó la Ley de Hidrocarburos, con la cual se declaró al petróleo patrimonio inalienable e imprescriptible del Estado, esto fue el preámbulo para la conformación de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) que permitió explorar y desarrollar campos, controlar las operaciones y por primera vez obtener la totalidad del petróleo producido en las áreas devueltas por las empresas transnacionales (Guevara 2001). Este fue el verdadero preámbulo del llamado '*boom petrolero*' de los 70'.

La bonanza económica proveniente de la renta petrolera del Gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara se basó más en una serie de medidas nacionalistas, como el aumento en las regalías, gravámenes de entrada, derechos por superficie y por utilización de las aguas y capacidad de adquirir derechos y acciones de las empresas interventoras, en la abundancia del mineral (como se cree comúnmente) (Acosta, 2001; Guevara, 2001). Fue este período en el que también se empezó a formar parte de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP).

Sin embargo, este período de políticas petroleras de corte nacionalista fue relativamente corto, y dio paso a más de dos décadas de políticas petroleras abiertamente neoliberales. En 1982 se reformó la Ley de Hidrocarburos para introducir la figura contractual de la prestación de servicios, precedente por el cual los ochenta y noventa fueron los años en el que tuvieron lugar más rondas petroleras con participación transnacional: de 1984 al 1993 se llevaron a cabo seis rondas de licitación internacional. En 1994 tuvo lugar la séptima ronda que culminó

con la firma de 8 contratos y en 1995 la octava ronda petrolera licitó nueve bloques más. En total la Empresa estatal entregó 23 bloques a la empresa privada, de los cuales 20 estaban ubicados en la Región Amazónica y constituían una superficie de más de 4 millones de hectáreas en la que bajo la nueva forma contractual, la repartición resultaba en un 80 % para las empresas y 20% para el Estado, aunado a un gran endeudamiento producto de créditos otorgados por organismos multilaterales en programas para el desarrollo cuyo pago estaría garantizado por la extracción del hidrocarburo (Acosta, 2001; Guevara, 2001; Valladares, 2015).

A partir del año 1998, el descenso del precio del petróleo en los mercados mundiales ocasionó la crisis del sector petrolero, disminuyendo los ingresos que en 1997 eran de USD 15.45 por barril a USD 9.2 por barril (Guevara 2001). Por tal razón, en 1999 se realizó la primera licitación de campos marginales¹⁹ y no fue hasta el año 2002 durante la presidencia de Lucio Gutierrez, que se realizó la novena ronda petrolera para la licitación de los bloques 4, 5, 39 y 40 (Golfo de Guayaquil), con un rotundo fracaso que obligó a reabrir la ronda el siguiente año, en el que se añadió una pre-licitación de los campos Sacha, Shushufindi, Auca, Libertador y Lago Agrio de la Amazonía ecuatoriana.²⁰

En 2006 en el gobierno transitorio de Alfredo Palacios se realizó la segunda licitación de campos marginales y la décima ronda se realizó en el 2012 bajo el mandato de Rafael Correa que ofertó seis bloques en las provincias de Sucumbíos y Orellana, de los cuales se concesionó a tres empresas privadas y tres quedaron en manos de las empresas estatales. Además, podemos seguir constatando cómo a pesar de los cambios en las modalidades del contrato y las formas de pago, los efectos en la transformación del territorio son más visibles que nunca.

Hasta el 2010, los yacimientos petroleros se dividían en 21 áreas, que contemplaban los ubicados en la Península y región Oriente, sin contar con los encontrados en la región Sur Oriente. A raíz de la renegociación de contratos, los nuevos acuerdos y apertura de licitaciones

¹⁹ Campos maduros con producción a la baja manejados por Petroecuador, en los cuales se busca extender la vida de la producción económica. En Ecuador la producción de estos campos no supera el 1% de la extracción nacional total. Cfr.:

<https://www.eluniverso.com/2009/02/05/1/1356/350CDF92E4C746488C444ED7A39240FE.html> y <https://www.udla.edu.ec/wp-content/uploads/2016/01/Boleti%CC%81n-Petro%CC%81leo-al-Di%CC%81a-N%C2%B01.pdf>

²⁰ Diario la Hora, 2003. Cfr: <https://lahora.com.ec/noticia/1000184025/novena-ronda-petrolera-y-shushufindi-inician-licitacin>

generadas en ese año, el mapa petrolero incrementó su parcelación a 60 bloques (Centro de Investigaciones Económicas 2015, 23).

Tabla 2.1. Contratos petroleros (1985-2014)

Ronda	Empresa	Bloque	Ubicación/Provincia	Tipo de contrato	Año
Primera	Occidental	15	Napo	Prestación de Servicios	1985
	Esso-Hispanoil	8	Pastaza-Napo	Prestación de Servicios	1985
	Belco	1 y 2	Guayas costa fuera	Prestación de Servicios	1985
Segunda	Texaco-Pecten	6	Manabí	Prestación de Servicios	1985
	British Petroleum	7	Napo	Prestación de Servicios	1985
	Conoco-Nomeco- Diamond & Sharmrok Opic	16	Napo	Prestación de Servicios	1986
Tercera	Elf Aquitaine, Braspetro y Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF)	14	Napo	Prestación de Servicios	1987
Cuarta	Petrobrás, Elf Aquitaine y Britoil	17	Orellana	Prestación de Servicios	1987
	Teneco-Diamond-Yukon-Maersk	12	Orellana	Prestación de Servicios	1987
	Petrocanadá	9	Orellana	Prestación de Servicios	1987
Quinta	Arco	10	Orellana	Prestación de Servicios	1987
	Unocal	13	Orellana	Prestación de Servicios	1987
Sexta	Mobil	18	Orellana	Prestación de Servicios	1989
	Arco-Mobil	19	Orellana	Prestación de Servicios	1989
	Cons-Conoco	22	Orellana	Prestación de Servicios	1989
Séptima	Santa Fe	11	Orellana	Contrato de Participación	1997
	Amoco	18	Orellana	Contrato de Participación	1997
	Triton	19	Orellana	Contrato de Participación	1997
	Oryx	21	Orellana	Contrato de Participación	1997
	City Ramro	27	Orellana	Contrato de Participación	1997
	Tripetrol	28	Orellana	Contrato de Participación	1997
	EDC	3	Costa Fuera	Contrato de Participación	1997
Octava	Cgo-San Jorge	23	Orellana	Contrato de Participación	1997
	Arco Oriente	24	Orellana	Contrato de Participación	1997
	Pérez Companc	31	Orellana	Contrato de Participación	1997
Novena	Se declaró desierta			Contrato de Participación	2004
Décima	Consortio Dgc	Singue	Sucumbios	Prestación de Servicios con Tarifa	2012
	Consortio Interpec	Ocano-Peña Blanca	Sucumbios	Prestación de Servicios con Tarifa	2012
	Consortio Marañon	Eno -Ron	Sucumbios / Orellana	Prestación de Servicios con Tarifa	2012
Décimo primera	Consortio Petroamazonas EP, Enap Sipetrol y Belorusneft	28	Pastaza	Prestación de Servicios con Tarifa	2014

Fuente: Boletín Petróleo al día N°1 2015.

2.2. Conflictos socioecológicos y la agencialidad del movimiento indígena: mirada retrospectiva

Como vemos las actividades extractivas crean una ‘geografía de inversión’, es decir, una infraestructura impositiva que en su correspondencia con los grandes intereses económicos va configurando territorialidades. Incluye los grandes proyectos de infraestructura vial, las represas hidroeléctricas, los complejos agroindustriales, y los proyectos mineros y petroleros (Bebbington, 2008). Todas estas transformaciones del paisaje amazónico deben ser entendidas como amenazas y presiones.

Decimos entonces que la explotación petrolera lleva a cabo una territorialización, en la que se establecen nuevas fronteras (Burchardt 2016). Pero esta territorialización no solo tiene que ver con el espacio geográfico limitado ocupado por las compañías petroleras, en la que muchas veces se profanan áreas sagradas o se destruyen *chakras* familiares (Villacís 2005), sino que

tiene mayor alcance. Al estar la existencia de los pueblos directamente ligada al territorio, la introducción de las compañías petroleras configura no solamente el espacio sino las formas de subsistencia, de relacionamiento y de reproducción de la vida. La empresa emplea “estrategias de negociación individual y clientelismo, ocasionando una ruptura del tejido comunitario” (Valladares 2015, 149).

Durante el extractivismo de cuño neoliberal, mediante la presencia de relacionadores comunitarios, se impulsaron la firma de convenios entre las empresas y los líderes comunitarios a cambio de construcciones como escuelas o casas comunales, y pagos a las familias en dinero o en especie, neutralizando sus luchas (Almeida y Proaño 2008). No obstante, no todos los grupos indígenas negocian con las empresas. “La política petrolera en medio de rondas de licitación ha despertado desde fines de los 90’ reacciones en los pueblos indígenas, que fluctúan entre la negociación, acomodación y la resistencia” (Vallejo 2017, 252).

En general cuando las fronteras extractivas están avanzando, la oposición firme suele ser la demanda más común, mientras que cuando la actividad ya ha comenzado y los impactos socioambientales son más visibles y extensos, las reivindicaciones por compensaciones económicas conjuntamente con demandas de restauración ecológica suelen predominar (Latorre 2015, 50).

Otros factores entran en esta dinámica que fluctúa entre la oposición y la demanda de compensaciones. No es de extrañarse que sea la nacionalidad waorani, de reciente contacto en la Amazonía (desde fines de la década del cincuenta), el que más negociaciones haya realizado con las compañías. La historia nos enseña que esta situación responde al proceso de pacificación y occidentalización acelerada a las que fueron sometidos en el siglo pasado por las misiones evangélicas del Instituto Lingüístico Verano (ILV) (M. García 2017), el Estado y las empresas petroleras.

Nosotros entre los compañeros profesores estuvimos analizando en qué momento es que se pierde el conocimiento del Yajé. Nosotros coincidimos en que lo que abre las puertas para estas pérdidas culturales es el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Son ellos quienes vienen para ablandar el camino para las petroleras. Ellos sensibilizaron a la gente para que las petroleras vengan e ingresen fácilmente. A raíz de eso, vemos que en todo el Ecuador el ILV

no llega solamente con la misión de evangelizar sino también con el propósito de abrir el camino para las empresas petroleras (Beristain, Páez y Fernández 2009, 69).²¹

Si bien las negociaciones entre comunidades y organizaciones indígenas se han dado con las empresas petroleras transnacionales y la empresa estatal para el acceso a la distribución rentista, beneficios de proyectos productivos dentro de políticas de relaciones comunitarias de compensación, hay también historias de resistencia.

La movilización de los pueblos indígenas amazónicos en el panorama político ecuatoriano se dio desde el periodo neoliberal, tiempo en el que desde el Estado se realizaron un mayor número de rondas petroleras. Frente a este contexto de amenazas y de creciente colonización se creó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), en 1980. Las nacionalidades indígenas convergieron en que era necesario legalizar sus territorios como la forma más eficiente para defenderlos. Así, en 1992, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) convocó a la histórica marcha indígena “*Allpamanda, Kawsaymanda, Jatarishun*” en la cual, hombres y mujeres de todas las edades partieron desde la sede de la CONFENIAE en Unión Base, cerca de la ciudad del Puyo, en la provincia de Pastaza, hacia la ciudad de Quito a pie (CONFENIAE 2018). La marcha “posibilitó su reconocimiento y titulación parcial, pero, sobre todo, por el reconocimiento de la autodeterminación, que a la postre sería una de las más significativas decisiones del gobierno en relación con el movimiento indígena y sus luchas” (Ortiz-T 2011, 74).

En 1992 hicimos la marcha que tenía por consigna: “*Allpamanda, Kawsaymanda, Jatarishun*”, en español: “Por la tierra, por la vida, levantémonos”. Al llegar a Quito los marchantes pidieron una audiencia en el Congreso. Hagamos memoria, y démonos cuenta de que nosotros como nacionalidades hemos luchado en un principio por la tierra, luego por la legalización de los territorios y después por un estado plurinacional. En esa época las organizaciones eran muy fuertes, ahora estamos muy debilitados.²²

En julio del 2005 se realizó una marcha hacia el Congreso en Quito, reclamando la salida de Petrobras del Bloque 31 ubicado en el Parque Nacional Yasuní. La ruptura del acuerdo que había firmado la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE) en esa época, con la empresa, fue propiciada por la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE), creada en ese mismo año, quienes argumentaban que el convenio había sido

²¹ Testimonio de un grupo focal en la comunidad Secoya de San Pablo

²² Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

firmado sin haber consultado a las mujeres ni a sus bases. Su participación en la marcha fue clave y su voz de protesta se plasmó en sus cantos (Aguirre 2005).

Paralelo a esto, desde la década de los años 80, el Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku se ha organizado para constituirse como tal, teniendo entre sus fines primordiales, la defensa de su territorio ante la amenaza latente de concesionarlo para la explotación petrolera. Así, en 1987, Sarayaku emprendió diversas medidas de hecho para impedir que la empresa ARCO realice actividades sísmicas en el bloque 10. Sin embargo, la comunidad conjunta a su territorio de Moretecocha, la cual pertenecía a la Asociación de Indígenas Evangélicos de Pastaza (AIEPRA), permitió la entrada de la empresa petrolera para que realice las actividades hidrocarburíferas en un territorio que se encontraba en disputa con Sarayaku, lo que produjo enfrentamientos (Vallejo 2006).

Con la entrada de la empresa CGC, Sarayaku inició un nuevo proceso de resistencia. El gobierno ecuatoriano concesionó alrededor de 200 mil hectáreas al bloque 23, afectando gran parte del territorio de Sarayaku. En el 2002, Sarayaku interpuso un recurso de amparo ante un Juez de la ciudad del Puyo que, en su sentencia, disponía la suspensión de las actividades en el bloque 23. Además, Sarayaku realizó una marcha en el 2002 hacia la ciudad de Quito denominada “Marcha por la selva” (Vallejo 2006), y en ese mismo año se declaró en emergencia por la militarización de sus territorios, lo que llevó a que se movilizaran al interior de la selva para formar “campos de vida” y detener la actividad sísmica.

En el 2003, frente a las constantes vulneraciones de sus derechos, Sarayaku acudió ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en busca de medidas cautelares y de protección, así como la suspensión de todas las actividades petroleras en el bloque 23, la compensación de daños, y una comisión especial que aborde el tema (Vallejo 2006). En el 2004 la CIDH, dictó medidas cautelares provisionales a favor del pueblo de Sarayaku; y, finalmente, en el 2011, la CIDH, resolvió a favor de Sarayaku, por la violación de sus derechos por parte del Estado y no haber realizado una consulta previa, libre e informada.

Otra experiencia de resistencia fue la articulación de las organizaciones shuar: Federación de Centros Shuar (FICSH) y las Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador (UFIPSE), y la organización Achuar: Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar (FINAE), en respuesta a las concesiones de los bloques petroleros 23 y 24. Entre los mecanismo que implementaron para proteger sus territorios fue un recurso de amparo ante un

Juez de la ciudad de Macas para no permitir la entrada de las compañías ARCO y BURLINGTON, quien resolvió a favor de las poblaciones indígenas, indicando que las empresa petroleras debían contar con la autorización de la asamblea de la organización para poder realizar sus actividades. Además, se realizaron demandas frente a la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y se formó un comité mediador conformado por adultos mayores, para tratar casos en los que miembros de la comunidad shuar entablen negociaciones con las empresas petroleras.

En el 2002, se unió a este comité la Organización de la Nacionalidad Shiwiar de Pastaza, Amazonia Ecuatoriana (ONSHIPAE), que dio mayor fuerza a esta articulación. Posicionaron el tema al nivel regional e internacional, se constituyeron por varios años como un núcleo duro de resistencia, y lograron impedir que se concesionen bloques en la Amazonía centro y sur (Vallejo 2006).

Estos cuestionamientos demuestran que la conflictividad no termina en el enfrentamiento entre las empresas petroleras versus los pueblos indígenas, sino que muchas veces se extienden a divergencias, emergiendo conflictos al interior de comunidades y pueblos. En muchas ocasiones, las comunidades de base no se sienten representadas por los gobiernos indígenas locales o por las dirigencias de sus organizaciones; o existen disputas por la calidad o la no implementación de los proyectos acordados (Arellano-Yanguas 2011).

También hay acciones permanentes. Por ejemplo, el Comité de Afectados de Pacayacu, está conformado por familias campesinas que se reúnen periódicamente, para hablar no desde la victimización sino desde el reclamo de sus derechos y la interpelación a las autoridades (Valladares 2015). Algunos daños son irreparables tanto de la salud como de la colectividad. Por ejemplo, el lamentable hecho de que “durante las operaciones petroleras de Texaco desaparecieron los grupos indígenas Tetetes y Sansahuari” (Valladares 2015, 142).

Además, según el Informe de Desarrollo Social 2007-2017, la pobreza sigue concentrada en la Amazonía y Esmeraldas (principales zonas de extracción y refinamiento del petróleo respectivamente). Asimismo, los pueblos indígenas presentan conforme a los estándares de evaluación utilizados por el Estado, un alto índice de pobreza (Ministerio Coordinador de Desarrollo Social, 2017), siendo la Amazonía la región más desprovista de servicios. Por ejemplo, la cobertura de agua para las provincias de Sucumbíos y Orellana según el censo del 2010 era de 59 y 52% (Latorre 2015).

Los cambios de lineamiento político o en los métodos de explotación no han transformado la realidad amazónica, sino que han agudizado los conflictos ambientales y culturales. El gobierno de Rafael Correa, que publicitó la lucha contra Chevron-Texaco como un logro de su gobierno, planteó abrir 41 pozos nuevos en Lago Agrio, en la zona del campo Libertador (Valladares, 2015), muy a pesar del discurso de la extracción responsable y del uso de tecnología de punta,²³ los riesgos de contaminación se mantienen.

Hasta el 2013 se calculó que en Ecuador se producía de uno a dos derrames de crudo semanales, donde solo 1, 5 % ocurría por causas ‘naturales’ como deslizamientos de tierra (Gil, 2013). Es decir, estamos ante una problemática socioambiental grave, donde las personas afectadas tienen poca o nula posibilidad de impugnación (Valladares 2015) y eso sin tener en cuenta la ampliación de bloques petroleros y apertura del catastro minero hacia el suroriente del país.

2.3. Neo extractivismo y retórica redistributiva en el gobierno de Rafael Correa: regímenes de verdad sobre el desarrollo y la implementación de proyectos extractivos

Un régimen de verdad es un tipo de relación entre las manifestaciones de verdad y los sujetos que son objeto de ella o que operan sobre ella. Es decir, es la manera en que los sujetos se relacionan con la verdad y el efecto que esta produce sobre los mismos tomando en cuenta las relaciones de poder en las que están inmersos (Foucault, 2016). Los gobiernos usan tecnologías de poder para dirigir la conducta de los individuos y poblaciones, y es en esta dinámica en la que juega un rol fundamental la construcción de verdad. Es importante, por tanto, comprender la relación entre los discursos de verdad y los procesos de subjetivación/sujeción; o cómo la verdad se constituye en elemento táctico de sujeción (Lorenzini 2010).

Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la

²³Correa se compromete con waoranis a extracción responsable del Yasuní (17 de septiembre de 2013) Fuente: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/actualidad/1/correa-se-compromete-con-waoranis-a-extraccion-responsable-del-yasuni>

verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero (Foucault 1979, 187).

La verdad, como una tecnología de poder “es algo que no puede, en sí, demostrarse y que por tanto necesita un suplemento de fuerza coercitiva” (Lorenzini 2010, 19). La verdad de aquel que domina políticamente busca imponer horizontes de sentido para el destino de los dominados.

En el caso del gobierno de Rafael Correa, así como de sus símiles latinoamericanos del denominado Socialismo del Siglo XXI, la ‘novedad’ del discurso radicó en el anti-neoliberalismo, la recuperación de la soberanía, el fortalecimiento del Estado y la retórica de la justicia social y la superación de la pobreza mediante la redistribución de la renta extractiva. En el fondo, el horizonte de sentido se construía sobre los conceptos del desarrollo y el progreso capitalistas y el horizonte de acción estaba íntimamente ligado al extractivismo, o para ser más precisos al neo-extractivismo.

En su gobierno se estableció el Reglamento de Asignación de Recursos para Proyectos de Inversión Social, para las áreas de influencia donde se efectúan actividades de los sectores estratégicos. Aquí se estipula que el 12% de las utilidades generadas por los operadores mineros e hidrocarburíferos privados y que el 60% de las regalías estatales provenientes de las empresas mineras se destinen a proyectos de inversión social y desarrollo territorial en las áreas respectivas. Sobre el 60%, deberá ser destinado a proyectos productivos y de desarrollo local sustentable a través de los gobiernos municipales y juntas parroquiales y, cuando el caso amerite, el 50% de aquellos a las instancias de gobierno de las comunidades indígenas y/o circunscripciones territoriales. (Presidencia de la República del Ecuador, 2012; Latorre, 2015).

Como vemos la participación autónoma está mediada por el Estado, con todas las condiciones y restricciones que esto supone para la implementación de proyectos. Los discursos estuvieron ligados a transformaciones institucionales pro-extractivismo, que pueden constatarse también en lo que fue la creación de la Secretaría Nacional del Agua (SENAGUA) como entidad autónoma y la reestructuración del antiguo Ministerio de Energía y Minas, el cual fue dividido en dos nuevas instituciones: el Ministerio de Recursos Naturales no Renovables (para las actividades extractivas de petróleo y minería) y el Ministerio de Electricidad y Energías Renovables (entidad responsable de los novísimos proyectos hidroeléctricos).

El discurso en torno al extractivismo también proponía un fortalecimiento de la participación estatal y de la soberanía por lo que existió una intención nacionalista de fortalecer las empresas nacionales (Petroecuador y Petroamazonas), conjuntamente con la preferencia por empresas petroleras extranjeras no estadounidenses. Desde el inicio de la gestión desplegó un discurso anti-imperialista y de revisión de los contratos petroleros en nuevos términos, de beneficios para el Estado ecuatoriano. En 2010 empresas como la brasileña Petrobras o US Noble abandonaron el país ante la falta de acuerdos con el Estado, y el 15% de producción petrolera que representaban pasó a manos de Petroamazonas. Sin embargo, el gobierno negoció con las empresas chinas Andes Petroleum y PetroOriental, así como con la española Repsol (Escribano, 2013).

Como vemos, el gobierno de Rafael Correa no llevó a cabo un cambio de la matriz económica extractivista y primario exportadora. Más bien, profundizó el imaginario de la Amazonía como fuente inagotable de recursos para el proceso modernizador. Se trata de una estrategia política que busca fortalecer la presencia institucional del Estado en los territorios de interés extractivo, mediante la asunción de responsabilidades en materia de política pública. Podemos decir entonces que, el fin superior de todas estas acciones, más que el de lograr un verdadero trastocamiento del orden social y de la inequidad en la repartición de los recursos, fue legitimar el extractivismo en el imaginario social, establecerlo como parte de un régimen de verdad, que se visualice al extractivismo como realidad deseable y normalizada, ligándolo a conceptos como: participación, buen vivir (en el sentido de prolongación del desarrollo) y la reducción de la pobreza.

Esta búsqueda por instaurar un nuevo imaginario respecto a las actividades extractivas se direcciona sobre todo a las zonas de interés mediante la promoción de inversión social, sin que esto signifique una verdadera participación de instancias locales.

2.3.1. La XI y XII Ronda petrolera

Durante el período presidencial de Rafael Correa, tuvo lugar el segundo *boom* petrolero de la historia del país, en el período comprendido entre el 2009 y el 2014, cuando solo en el año 2011, los ingresos petroleros llegaron a US\$ 13 mil millones (Centro de Investigaciones Económicas 2015). El 28 de noviembre de 2012 se convocó a la XI Ronda Petrolera llamada Suroriente, para la cual se establecieron 21 bloques petroleros en las provincias de Morona Santiago y Pastaza. De estos, fueron ofertados 13 bloques: 22, 29, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 80,

81, 83, 84 y 87; los bloques 28, 73 y 86 fueron adjudicados a Petroamazonas EP y los cinco bloques restantes no participaron en la licitación (Becerra 2015). La modalidad de contrato fue por prestación de servicios con lo cual el gobierno garantizaba a las empresas petroleras, nacionales y extranjeras una ganancia entre el 15% y el 30%. Se esperaba la firma de los contratos hasta noviembre 2013 (Secretaría Nacional de Comunicación s/f), pero sólo se recibieron cuatro ofertas, algunas en consorcio con Petroamazonas.

La primera fue de la empresa china Andes Petroleum, que ofertó para los bloques 79 y 83. La estatal ecuatoriana Petroamazonas, en consorcio con las estatales de Bielorrusia (Belorusneft) y de Chile (Enap), ofertó en segundo lugar para el bloque 28. Y finalmente la española Repsol ofertó para el bloque 29 (La República 2013).

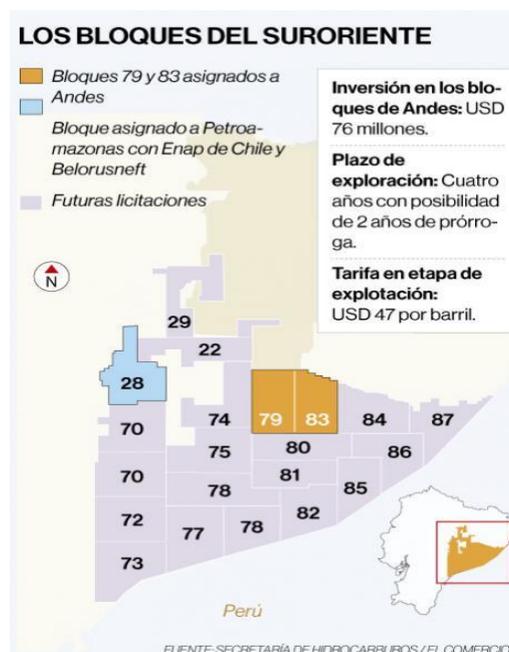
La Secretaría de Hidrocarburos firmó en abril del 2015 un contrato para la exploración del bloque 28 con el consorcio de Petroamazonas y en 2016 se firmaron dos contratos con el consorcio chino Andes Petroleum para la exploración de los bloques 79 y 83 ubicados en la provincia de Pastaza. ONG ambientalistas como Acción Ecológica, la Fundación Pachamama, la CONFENIAE y mujeres de varias nacionalidades de la Amazonía cuestionaron la XI Ronda, se efectuaron plantones durante el proceso de licitación, se emitieron comunicados así mismo cuestionando el proceso de consulta efectuado conforme al Decreto 1247,²⁴ por no adecuarse a la normativa internacional de derechos de los pueblos indígenas (Convenio 169 de la OIT, Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de ONU y sentencias del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, como la sentencia con relación al pueblo Kichwa de Sarayaku). Se planteó que la actividad petrolera en ambos bloques pondría en peligro a comunidades del territorio sapsara y kichwa, y a grupos aislados con territorialidad y movilidad en la zona. También se puso en evidencia que el Gobierno sembró división en las comunidades y organizaciones, cooptó dirigencias y generó conflictividad interna en los pueblos indígenas (El Comercio, 2016; El Universo, 2016).

El resto de los bloques se licitaron en un relanzamiento de la ronda Suroriente en el segundo semestre del 2018. Esta licitación se dio en medio de un déficit de recursos y con un precio de barril alrededor de los 70\$. El nuevo gobierno de Lenin Moreno, quien a pesar de tratar de marcar distancia con el gobierno de Rafael Correa, y presentar un postura más dialogante y consensuativa con las organizaciones sociales, ha decidido abandonar la modalidad de

²⁴ Decreto que reglamentaba la consulta previa, libre e informada.

contrato de prestación de servicios con tarifa, para volver a los contratos de participación²⁵ que caracterizaron la era petrolera antes del período correista, durante los gobiernos neoliberales que se sucedieron entre la década de los 80-90 hasta 2009 y que fue suspendida en 2010. La finalidad de este cambio es atraer a la inversión extranjera en áreas nuevas. La ley de hidrocarburos fue reformada mediante decreto ejecutivo 449 en julio de 2018 (El Universo 2018).

Mapa 2.2. Bloques de suroriente



Fuente: Diario El Comercio.

Además, en febrero del 2018, se adjudicaron cuatro campos menores y el 13 de marzo se realizó la ronda denominada Oil&Gas 2018, en la que Petroamazonas presentó a las empresas interesadas cuatro áreas de crudo (los campos Blanca-Vinita, Cuyabeno-Sansahuari, Yuralpa y Oso de la Amazonía). Adicionalmente se impulsarán las rondas Intracampos e Intracampos II que licitarán 22 áreas petroleras (El Comercio 2018).

²⁵ El contrato de prestación de servicios con tarifa consiste en que, el contratista (empresa petrolera) realiza todas las inversiones a cambio de una tarifa. En este tipo de contratos no existen regalías y el beneficio por incrementos del precio se queda con el Estado. Por otro lado, los contratos de participación, el Contratista es dueño de su porcentaje en la producción y tiene exención de pago de regalías y otros derechos (González Peñaherrera & Asociados 2017).

2.4.Las mujeres en los procesos históricos de resistencia

El deterioro ambiental de la Amazonía se interpreta, percibe y siente por parte de las mujeres indígenas como un deterioro de sus propias condiciones materiales y simbólicas de su existencia. Las luchas políticas de las mujeres se encuentran llenas de significados y formas de comprender la precariedad causada no solo por una política tradicionalmente androcéntrica, sino también por el desastre ambiental causado. García (2017), enfatiza en el hecho de que la participación de las mujeres en los procesos de resistencia puede remitirse al inicio de las acciones comunitarias en contestación de los conflictos socio-ecológicos.

Es necesario establecer, para aterrizar en el tema específico de nuestro interés que, hace al menos 30 años, las nacionalidades amazónicas se han organizado para hacer frente al extractivismo en sus territorios y en toda la región. La participación de mujeres ha sido clave, especialmente en la provincia de Pastaza. La lucha de las mujeres es parte de la memoria de las resistencias comunitarias en la que reconocen su histórica participación, por eso cuestionan que, en la historia del movimiento indígena, su participación ha quedado “oculta bajo fuertes liderazgos masculinos, en tanto las negociaciones políticas, la interlocución con los actores externos y el reconocimiento público estuvieron en manos de dirigentes varones” (Vallejo y García, 2017, 13).

Dentro de los procesos históricos de resistencia de las mujeres se encuentra la marcha de 1992, “*Allpamanta causaimanda Jatarishun*” para exigir al gobierno la titulación de sus territorios. Las mujeres fueron parte fundamental de la organización de esta marcha. Beatriz Gualinga, del pueblo ancestral kichwa de Sarayaku, es reconocida como una de las mentalizadoras de la marcha, además de que su vocería se plasmó frente al gobierno de Rodrigo Borja (1988-1992): “Con valentía expresó en el palacio presidencial su temor de que con las empresas petroleras se contaminen ríos y esteros, exigiendo la titulación de territorios indígenas”.²⁶ Además, las mujeres fueron parte de las actividades de logística y comisiones, así como participaron en la preparación de alimentos y cuidados. Dentro de la marcha, las mujeres caminaron junto a hombres cerca de 300 kilómetros desde la ciudad del Puyo a Quito, muchas de ellas con hijos en brazos y *ashangas*, que eran canastas donde llevaban los alimentos (Ortiz, 2004; Almeida et al, 2005).

²⁶ Sistematización “Taller Economía y territorio”, Anzu, 12-19 de abril de 2018.

En 1997, se efectuó la segunda marcha de la OPIP, desde la ciudad del Puyo a Quito, en la que se buscaba frenar las actividades petroleras en la provincia de Pastaza. Las mujeres igualmente participaron activamente, y se autodenominadas “*sinchi warmikuna* (mujeres fuertes) (...), se convirtieron así, en símbolo de fuerza y resistencia” (Sawyer 2004 en Bravo y Vallejo 2019).²⁷ En 1999, las mujeres marcharon a la ciudad de Quito para que la provincia de Pastaza sea declarada “patrimonio de la biodiversidad y las culturas” (Ortiz 2004 en Bravo y Vallejo 2019). En esa década, las mujeres ocupaban los frentes de las marchas, enfrentando a actores represivos del Estado (cuerpos policiales o militares).

Las mujeres participaron en varias propuestas para frenar la entrada de empresas petroleras en sus territorios. En 1998 participaron en la elaboración de la propuesta de moratoria petrolera en varios bloques de Pastaza a través de la OPIP. Por su parte, mujeres kichwa de Sarayaku, ante la amenaza de la entrada de la Compañía General de Combustibles (CGC), participaron en la elaboración de una propuesta en la que se buscaba establecer áreas en sus territorios para que no puedan ser explotadas a perpetuidad mediante la declaratoria de zonas de interés biológico, histórico y cultural (Ojeda 2005).

Las mujeres de Sarayaku han sido referentes de las resistencias de los pueblos, han participado activamente para frenar el ingreso de trabajadores de empresa petroleras, han puesto sus cuerpos para enfrentar a policías y militares, han sido actoras claves en el proceso legal que llevó a cabo el pueblo originario kichwa de Sarayaku frente al Estado ante Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

Durante la década de los noventa hubo un fuerte proceso organizativo principalmente en la Amazonía centro, eje de la resistencia anti extractiva petrolera. Al interior de la Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP), las mujeres comenzaron a ejercer cargos en comisiones, aunque principalmente en la Comisión de la Mujer (Zárate 2002), pero era una evidencia de las transformaciones e inclusión progresiva de las mujeres en los espacios organizativos del movimiento indígena.

Esta cierta apertura a la participación de mujeres en espacios de toma de decisiones también aportó a la generación de organizaciones de mujeres que tomaron, en adelante, un papel muy importante en la esfera pública. A este hecho se le sumó la creación de dirigencias de la mujer que funcionaron dentro de las organizaciones y resultaron de un pedido realizado en la

²⁷ Documento aún no publicado.

primera cumbre de la CONAIE en 1986. Dichas dirigencias sirvieron para la creación de puentes de comunicación entre lideresas y mujeres de base. Es importante rescatar el hecho de que estos procesos correspondían a la tendencia creciente de abordar temas de género al interior de ONGs, cooperación internacional y demás organismos de apoyo principalmente en temas como violencia de género, proyectos productivos o de desarrollo sustentable con enfoque de género, entre otros.

En estos procesos de nucleamiento, se crearon algunas organizaciones exclusivamente de mujeres entre las cuales se pueden mencionar: La Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku (AMIS), la Coordinadora de Mujeres de las Nacionalidades de Pastaza (COMNAP), la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE), ambas creadas en 2005, la Asociación de Mujeres Sapara del Ecuador *Ashiñwaka* creada en 2009 y la Asociación de mujeres *Kawsak Sacha Jarka Warmikuna* creada en 2014, entre otras, en la que comenzaron a hablar sobre derechos colectivos, defensa territorial, derechos de las mujeres, así como proyectos productivos como la elaboración de cerámicas, chocolates y artesanía, como medio para obtener ingresos económicos.

Pero es a finales del 2012, cuando las mujeres comenzaron a tener un papel más protagónico en la defensa territorial, en el contexto de deslegitimación de dirigencias masculinas que cedieron sus territorios en el gobierno de Rafael Correa ante promesas de desarrollo, dinero, trabajo, así como casos de corrupción.

Existe un elemento desencadenante que ha posibilitado que las mujeres asuman en la actualidad el liderazgo de la resistencia frente a la explotación petrolera: la deslegitimación de una parte importante de las dirigencias masculinas ya sea por su involucramiento en procesos de corrupción o por su cooptación por parte del actual gobierno. Este hecho ha desencadenado que líderes históricos ampliamente reconocidos por su activa participación en la defensa territorial durante el periodo neoliberal, ostenten en la actualidad importantes cargos en las instituciones estatales encargadas de llevar a los territorios el “nuevo extractivismo responsable” dirigido y gestionado por el Estado (M. García 2017, 86).

Las mujeres cuestionaron de forma contundente la forma de negociación del gobierno y empresas petroleras con dirigentes de organizaciones de sus pueblos y nacionalidades indígenas. Se cuestionaba que estas negociaciones se enmarcaron en procesos de consulta previa no legítimos, desplazaron a las mujeres de la toma de decisiones sobre sus territorios.

Bajo esas circunstancias, las mujeres se movilizaron para invalidar los convenios firmados a espaldas de ellas con la Subsecretaría de Hidrocarburos (SHE).

En junio de 2013, del 20 al 22 se efectuó un encuentro de mujeres en que participó la Coordinadora de Mujeres de las Nacionalidades de Pastaza (COMNAP), mujeres de las nacionalidades shuar, achuar, kichwa, sapara, shiwiar y waorani y de la emergente nación Quijos, así como kichwa del pueblo de Sarayaku. Desde entonces se comenzó a cuestionar la firma de acuerdos de inversión social entre dirigentes y funcionarios de la SHE. Este fue denominado I Encuentro de Mujeres de las Organizaciones Indígenas Amazónicas por la Defensa de la Vida, el Territorio y el Buen Vivir. De este devino una Agenda de mujeres indígenas frente al extractivismo (Vallejo 2014).

Posteriormente en Fátima, en la provincia de Pastaza, en octubre del 2013, se realizó la Asamblea Mujeres en Vigilia por la Vida. Desde este espacio las mujeres elaboraron un manifiesto con un conjunto de resoluciones con planteamientos como:

No ampliación de la frontera petrolera (XI Ronda), oposición a la expansión del bloque 10, cuestionamiento a la concesión inconsulta de varios bloques petroleros a PetroAmazonas (bloques 28,78, 86), oposición a la explotación en los bloques 31 y 43 en el Yasuní y fiscalización de varios otros bloques (10, 14, 16, 17, 21, 31, 20) en fase de explotación, por inequidad en la repartición de rentas petroleras e impactos ambientales y sociales ocasionados (Vallejo 2014, 133-134).

En el manifiesto exigieron el respeto a la autonomía de gobiernos territoriales, evitar el saqueo de los espacios en disputa, visibilizar y socializar el “*Kawsak Sacha*” (selva viviente) como principio de respeto a la vida, junto a otros modelos alternativos al extractivismo que cuentan las distintas nacionalidades amazónicas.

Al término de la Asamblea decidieron entregar sus resoluciones al XIV congreso de la GONOA²⁸ y organizar una marcha desde Unión Base a la capital para entregarle sus planteamientos al presidente Correa. La marcha les adjudicó gran visibilización como actoras fundamentales en la lucha contra el extractivismo. La “Movilización por la vida” que consistió en un evento de protesta en el cual participaron alrededor de 200 mujeres

²⁸ En ese año la CONFENIAE pasó a ser Gobierno de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (GONOA²⁸), para estar en consonancia con los cambios que tuvieron sus filiales de federaciones a organizaciones de pueblos indígenas de cada nacionalidad. Poco después se retornó al mismo nombre de la organización por considerar que ya tenía una trascendencia y reconocimiento a nivel nacional e internacional.

amazónicas acompañadas de una veintena de hombres, que “pasaron a tener un papel secundario, ejerciendo de guardias en la comisión de seguridad” (M. García 2017, 88). Es importante esta transición de roles ya que responde a un proceso histórico de búsqueda de reconocimiento en las que sus voces y demandas sean escuchadas.

De acuerdo con el comunicado de prensa socializado por lideresas y demás participantes de esta iniciativa (Mujeres Movilizadas por defensa de la vida 2013), entre sus denuncias se puede mencionar: el desplazamiento en la toma de decisiones, la neocolonización de los pueblos, la explotación indiscriminada de los recursos naturales, la mutilación de la madre tierra que denominan *matricidio*. Esta marcha partió desde la ciudad del Puyo el 12 de octubre del 2013 y llegarían días después a la ciudad de Quito. Una vez allí, las dirigentas se reunieron con representantes de Naciones Unidas, organismos estudiantiles y medios de comunicación. Sin embargo, no fueron recibidas por el presidente de la República, quien les increpó más bien a presenciar la inauguración de la primera ciudad del milenio construida en la comunidad kichwa de Playas de Cuyabeno en la provincia de Sucumbíos, como una de las “emblemáticas” materializaciones de la política redistributiva de la renta petrolera. El 22 de octubre las mujeres amazónicas extendieron sus demandas al pleno de la Asamblea Nacional, sin recibir respuesta (M. García 2017).

Posteriormente, el 8 de marzo de 2015 realizaron la marcha por el día internacional de la mujer, en la que hacían alusiones a la defensa del territorio y de las vidas que habitan en él. En agosto de 2015 las mujeres marcharon de la ciudad del Puyo a la ciudad de Quito, buscaban presentar su propuesta de *Kawsak Sacha* (selva viviente), ante el presidente Rafael Correa, como una forma de frenar la embestida extractivista.

El 8 de marzo de 2016, se organizó una nueva marcha de mujeres en Pastaza que congregó a lideresas y mujeres de base de las nacionalidades kichwa, shuar, achuar, shiwiar, waorani y sapara. Sobre los objetivos de este levantamiento, se señaló a través de la CONAIE que:

La marcha se realiza en el marco del Día Internacional de la lucha de las mujeres obreras, campesinas, e indígenas a nivel mundial, con el objetivo de fortalecer las luchas que nacen en el seno de las organizaciones por la defensa del territorio que nos han heredado nuestros abuelos y abuelas, a través de la sensibilización de las mujeres indígenas, campesinas y mestizas de la provincia de Pastaza, con la finalidad de enfatizar la firme posición de rechazo por parte de las mujeres a los proyectos extractivos que destruirán el rol de la mujer indígena con el manejo de la tierra, equilibrio y armonía de nuestra naturaleza (CONAIE 2016).

En febrero de 2016, mujeres sapara, shiwiar y kichwas de los pueblos de Kawsak Sacha, Sarayaku y las comunidades de la Cuenca del Bobonaza, realizaron un “Pronunciamiento de las Mujeres Indígenas Amazónicas por la Defensa de la Vida, el Territorio y el Buen Vivir”, en rechazo al contrato de explotación y exploración de los Bloques 79 y 83 a la empresa Andes Petroleum, firmado por el Ministerio de Hidrocarburos, los cuales afectaban a los territorios Sapara, Kichwa, Shiwiar y del Pueblo Kichwa de Sarayaku (Centro por la Justicia y el Derecho Internacional 2016).

En ese mismo mes, la asociación de mujeres Sapara realizaron una declaratoria denominada “*Statement of the Sápara Women's Association on Oil Exploration in Their Territory*” en contra de los contratos firmados por el Ministerio de Hidrocarburos a la empresa Andes Petroleum, de los bloques 74, 79 y 83. En esa misma declaración hacían énfasis que estas actividades aunaban en los problemas del calentamiento global (Amazon Watch 2016). La asociación de mujeres sapara ha tenido un rol importante de resistencia frente a la amenaza de implementación de bloques petroleros en sus territorios. Junto con aliados de ONG nacionales e internacionales, se han movilizado articulando mujeres de otras nacionalidades dentro del país e internacionalmente.

Varias mujeres waorani, kichwa, kichwa de Sarayaku, Sapara y shuar, han posicionado sus voces en foros internacionales de derechos de los pueblos indígenas, como el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, marchas en contra del cambio climático en Nueva York, en París, en San Francisco y otros lugares, en las Conferencia de las Partes (COP) de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC), entre otros eventos internacionales. Sus demandas han llegado hasta la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Cada vez es mayor la participación de las mujeres indígenas en la defensa de sus territorios, mientras vinculan nuevas demandas específicas a sus realidades de género, así como otras temáticas de interés global como el cambio climático. Un ejemplo de esto es el Encuentro de Mujeres frente al Extractivismo y Cambio Climático, desarrollado en Quito en el 2014, en el cual, las mujeres planteaban el mantenimiento de los minerales en el subsuelo como una forma efectiva de solucionar el problema del cambio climático, a la vez que conservaban sus territorios y sus modos de vida. Estos itinerarios de acción colectiva que reflejan un rechazo repetido de parte de las mujeres al extractivismo, revelan procesos sostenidos que anteceden a los levantamientos y encuentros nacionales e internacionales.

2.4.1. No siempre hay coincidencias. También hay disputas de poder entre mujeres.

Los espacios de interacción entre mujeres lideresas no están exentos de disputas internas. Esto lo pude distinguir en una Asamblea de Mujeres en Unión Base del 9 al 11 de marzo de 2018, en la que confluyeron mujeres indígenas de toda la Amazonía y se disputaron dos agendas políticas. Por un lado, estaba la agenda de las “Mujeres Defensoras de la Selva Contra el Extractivismo” aliadas a la ONG Acción Ecológica, en la que se establecía la realización de una actividad promovida por esta ONG, que era: “Audiencia de las mujeres por la verdad y por la vida”. Por otro lado, se encontraba la agenda de la Dirigenta de la Mujer y Familia de la CONFENIAE que, si bien convergían en varios puntos con la agenda de la Mujeres Defensoras, en esta última no constaba la actividad de la ONG. Esto generó que exista división entre las mujeres de base; por un lado, las mujeres que apoyaban a la agenda en que estaba la actividad de la ONG, y por el otro, las mujeres que apoyaban la agenda de la dirigente de la mujer de la CONFENIAE.

De esta situación quiero resaltar que, debido a que yo acompañaba en ese momento a la dirigente de la mujer de la CONFENIAE, algunas mujeres kichwa de Sarayaku que no apoyaban su agenda, no me permitieron entablar entrevistas con ellas. Estas mujeres eran claves para mi investigación dado que participan activamente en eventos sobre cambio climático a nivel internacional.

Las disputas pueden evidenciar maneras en que se quiere interactuar frente al Estado y ONG; la búsqueda de planteamientos más autónomos, sin que se adopte necesariamente aquellos lineamientos trazados por los ambientalistas nacionales. También pueden darse en función de disputas por acceso a redes de aliados/as y por tanto el acceso a recursos financieros de apoyo. No faltan también ciertos personalismos e interés por alcanzar mayor protagonismo que en varias ocasiones genera fricciones entre mujeres, lo que limita posibilidades de una mayor sororidad y apoyo entre ellas cuando hay tensiones dentro de cargos dirigenciales disputados en la esfera de las organizaciones indígenas mixtas como la CONFENIAE, PAKKIRU, entre otras. En vez de apoyarse mutuamente, cuando sus liderazgos son cuestionados, puede ser que ciertas lideresas cuestionen a otras que ocupan cargos dirigenciales.

Capítulo 3. Extractivismo petrolero y defensa del territorio

3.1. Sentidos del territorio para las mujeres indígenas

Las petroleras nos han violentado y maltratado, nos han enjuiciado y perseguido a las compañeras y compañeros. Por eso nuestra lucha es reclamar nuestro derecho, porque las mujeres también tenemos el derecho de decir respétame en nuestro territorio, de cada una de las siete nacionalidades y de las mujeres luchadoras.²⁹

El territorio tiene un lugar central en las luchas indígenas. Para los pueblos y mujeres indígenas tiene dimensiones materiales y simbólicas. Su perspectiva del territorio no tiene un formato euclidiano, ni cartesiano de límites y fronteras fijas, sino de una red de relaciones, aunque han tenido que seguir procedimientos jurídicos institucionalizados por el Estado para demandar territorios con títulos, con marcaciones que implican una delimitación mediante trochas y linderos.

En ellos se presentan las condiciones necesarias para su reproducción social y para su aprovisionamiento (tierras para horticultura o agricultura, frutos y semillas de la selva, animales que son fuente de la ingesta de alimento, plantas medicinales, materiales para la construcción y elaboración de canoas, casas y artefactos de uso cotidiano, elementos para adornar sus cuerpos, entre otros). El territorio tiene a la vez una dimensión simbólica de conexión con pasadas generaciones, es el *locus* de las prácticas culturales y rituales, y está al mismo tiempo articulado a cosmologías.

El territorio es relacional: interactúan en éste distintas ontologías relacionales (humanos, no humanos, entidades). Estas ontologías que explican y sustentan lo existente y las relaciones que se establecen no se limitan a creencias, representaciones o imaginarios, sino que conducen y orientan su ser y prácticas sociales. Es decir, el territorio no se limita a una representación cultural sobre él, porque al ser una representación cultural, las relaciones que constituyen el territorio (humanos, no-humanos y entidades) no serían, pasarían al ámbito de las creencias, y esto sería funcional a la visión dualista moderna en el que existe una única naturaleza y múltiples representaciones de ella. Por lo tanto, sus maneras de hacer mundo nos remiten a formas particulares de conceptualizar lo existente y sus relaciones entre sí. Así, el territorio-tierra y territorio-cuerpo *son* -no es algo que se piensa que es- territorios vivos que,

²⁹ Alicia Cahuiya, lideresa waorani, intervención en asamblea, Unión Base, marzo 2018.

a pesar de las divergencias con otras formas ontológicas de hacer mundo, buscan legitimidad en los distintos espectros de la vida social y política de quienes no son parte de esos territorios y formas de hacer mundo.

En esta línea, a la contestación de las asimétricas relaciones de poder, a la lucha social y política se liga la lucha ontológica que disputa otras formas de modernidad y de hacer política. Si bien autores como Arturo Escobar (2012), Mario Blaser (2013) y Marisol de la Cadena (2015), dan cuenta de conflictos que surgen por desacuerdos sobre qué entidades existen y cómo se relacionan implicando disputas ontológicas, reconocen que éstas luchas también incorporan otras demandas que no se desarticulan de las reivindicaciones sociales y políticas. Para dar cuenta ello, estos autores introducen el concepto de Ontología política (dos Santos y Tola 2016; Burman 2017).

En esta dimensión el territorio es central, entendido como el mundo o la realidad en la que interactúan estos pueblos y mujeres indígenas con sus entornos y los existentes. A partir de esto, y en un contexto de conflicto que permea sus realidades, las redes y relaciones, así como los seres no humanos y existentes, emergen visibilizando otras ontologías que dan cuenta de otras formas de hacer mundo, otros mundos. A continuación, expongo estas otras formas de hacer mundo plasmadas en la praxis con el territorio. Así lo explica una mujer indígena kichwa:

Dentro de la cosmovisión indígena, yo me acuerdo cuando entré a la escuela y la profesora me decía: la naturaleza es donde viven los seres vivos. Entonces yo decía: ¿Y solamente eso? Yo me acuerdo cuando mi abuelita cultivaba la *chakra*, en el trayecto desde la casa a la *chakra* nosotros teníamos que ser muy repuestos cuando había una corriente muy fuerte, teníamos que estar en silencio porque ahí había una boa. El momento de cultivar la yuca yo me acuerdo tan claramente de mi abuela como conversaba con las plantas, como cantaba a las plantas, invocaba a los espíritus, a los *supays*, a *Nunguli* para que esa yuca pueda ser buena yuca, porque esa yuca iba a alimentar a tus hijos y eso iba a generar una armonía en tu familia y en tu hogar, en toda tu comunidad y en todo tu entorno.³⁰

³⁰ Paz, mujer kichwa en una intervención en el marco de las Jornadas Feministas, Quito, 02/06/18.

3.1.1. La Selva (territorio-tierra) como medio de subsistencia

La selva, como sustento material, es el territorio-tierra de los pueblos indígenas de la Amazonía. Tiene representaciones diferenciales de acuerdo con el género, clase, raza, etnia, cultura y edad. Por ello, la experiencia que tienen las mujeres indígenas en el acceso y control de los bienes naturales media la interpretación social diferenciada de la selva como territorio-tierra.

La supervivencia está ligada al territorio, y en éste, hombres y mujeres se relacionan con distintos ecosistemas y nichos que comparten, en función de las actividades que realizan a partir de la división sexual del trabajo. No obstante, las mujeres se relacionan de una forma distinta en espacios específicos: i) con las áreas de sus territorios donde realizan trabajos productivos como el cultivo y mantenimiento de agroecosistemas y cuidado de cultivos comerciales; ii) con las áreas donde realizan recolección de frutos y semillas, pesca y cacería de especies menores en ciertas circunstancias y en áreas no muy distantes; iii) con aquellos lugares cercanos a la vivienda, o dentro de ésta donde realizan roles reproductivos, es decir vinculados al cuidado (lavado de ropa; cuidado de hijos, ancianos y enfermos; limpieza de la casa; preparación de alimentos; elaboración de chicha).

Las mujeres tienen mayor permanencia en sus comunidades, manifiestan que son las que contribuyen mayoritariamente a la subsistencia de sus grupos familiares en las comunidades y, consideran que realizan más actividades relacionadas con su territorio, por tanto, sostienen que están más ligadas a él. El cuadro que presento a continuación refuerza lo anotado y evidencia la percepción de la contribución a la economía de subsistencia de las mujeres, considerando los trabajos productivos y reproductivos que realizan mujeres kichwa de las cuencas del Bobonaza y Curaray en Pastaza.

Tabla 3.1. Economía de subsistencia en el ayllu

ECONOMÍA DEL AYLLU	TRABAJOS DE HOMBRES	TRABAJO DE MUJERES
ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA AYLLU (del 0 al 100%)		
Producción <i>chakra</i> ³¹	30%	70%

³¹ *Chakra* es el lugar donde siembran diversos cultivos

Producción <i>ushun</i> ³²	10%	90%
Producción <i>purun</i> ³³	50%	50%
Pesca (pescar, y actividades de lavado de pescado, ahumado y preparación)	60%	40%
Recolección (frutos /semillas/larvas- <i>Kurus</i>)	20%	80%
Cacería	90%	10%
Intercambios, <i>carasha mikuna</i> ³⁴	50%	50%
Otros		
Chicha	5%	95%

Fuente: Elaborado por el autor o la autora con información del Taller Economía, Territorio, Ambiente. IQBSS – FLACSO Ecuador, Anzu, abril 2018.

Las mujeres enfatizan en que son quienes más contribuyen con su trabajo a la economía de subsistencia de sus grupos familiares, lo que recarga sus trabajos, pero a la vez les permite una mayor conexión con el territorio en función de su permanencia en éste. Las mujeres perciben que realizan más trabajos en diversas actividades de sustento familiar como: la producción de la *chakra*, en los *ushun*, en la recolección de frutos y semillas; en los intercambios, en las *carasha mikuna* (compartir alimentos) y en la elaboración de chicha. En el caso de los *purun*, el trabajo es igual entre mujeres y hombres. En la pesca si bien los hombres tienen mayor responsabilidad sobre esta actividad, las mujeres -con un 40% de participación- distinguen que su trabajo en esta actividad es casi parejo. Solo cuando se trata de la caza las mujeres perciben que es un trabajo casi exclusivo de los hombres.

Por otro lado, las mujeres a menudo aluden a la analogía de la selva como un mercado o una botica. Este mercado implica una red de lugares: la *chakra*, el *ushun*, el *purun*, los lugares de pesca, los lugares de caza, los ríos, las lagunas y esteros. Todos ellos son concebidos como lugares en los que se desarrolla la vida y en los que transcurren sus actividades diarias, pero también, aquellos lugares hacia los cuales se accede estacionalmente (dependiendo de tiempos

³² *Ushun* son aquellas *chakras* que se dejan en descanso y donde siembran plantas medicinales, frutales y de uso artesanal.

³³ *Purun* es la siguiente fase de los agroecosistemas (*ushun*), que consisten en áreas muy biodiversas donde los bosques se han regenerado y diversificado aún más con especies sembradas con mayor tiempo de crecimiento, y que atraen a animales y donde los grupos familiares visitan estacionalmente para aprovisionarse.

³⁴ *Carasha mikuna* se refiere a prácticas de relaciones de solidaridad y reciprocidad en la que se comparte alimentos (lo cazado, pescado, recolectado o cultivado) con su grupo familiar ampliado.

de floración, fructificación y engorde de animales) y de los cuales dependen sus provisionamientos familiares. Al respecto se menciona lo siguiente:

Territorio, donde podemos vivir, donde podemos sembrar, donde podemos cazar, en el bosque, en el territorio está todo, sin territorio, sin bosque, sin agua, todo contaminado no podemos sembrar, no podemos cosechar. También en temas medicinales hay hojas de bejuco, frutas, todo existe en la selva, como tener guardado en una botica, entonces ahí salimos y recogemos en vez de salir al mercado, consumimos de ahí, entonces todos tenemos.³⁵

Las mujeres utilizan la analogía de que el territorio es su mercado porque es de ahí que obtienen lo necesario para sustentar sus vidas y las de sus familias; podríamos decir, por tanto, que en el territorio se encuentran distintos ecosistemas que les proporcionan bienes naturales y servicios ecosistémicos. Pero es necesario que estos ecosistemas no estén contaminados, ya que como consecuencia no podrían proporcionar lo necesario para su subsistencia.

El territorio está conformado de varios ecosistemas. En una matriz que se trabajó con mujeres y hombres kichwa de las cuencas de Bobonaza y Curaray, se constató que ambos tienen relaciones cercanas con sus territorios. Se identificaron a los ecosistemas de la *Pamba* (llanuras), *Urku* (bosques colinados), *Cachi* (saladeros), *Turu* (moretales), *Uchilla yaku* (riachuelos), *Jatun yaku* (ríos grandes), como vitales para la continuidad de las vidas de los seres humanos y no humanos. El Taller Ambiente, territorio y economía tuvo como resultado el esclarecimiento de las distintas formas de relacionarse y la importancia otorgada a los distintos ecosistemas. Según se expuso, las mujeres se relacionan más con los ecosistemas como el *yaku pata pamba* (bosque inundable), *urku* y *pambas* (llanuras).

En el ecosistema *pamba* las mujeres identificaron su importancia porque éste les servía para cosechar “frutas comestibles y hojas para *maitos*, plantas medicinales y *manga allpa* (cerámica o arcilla) para hacer *mucaguas* (recipiente tradicional), la fauna de ese ecosistema les brinda alimentos para realizar la *carasha mikuna*”.³⁶ El ecosistema de *Yaku pata pamba* (bosque inundable), las mujeres plantean que es significativo porque permite tener “tierra para hacer *chakra*, hojas para *maito* (pescado envuelto), *wituk* (fruto que provee de tinte) para decoración facial y cabello”³⁷ y, que es un ecosistema muy importante para sus grupos

³⁵ Patricia Nenquihui, lideresa waorani, entrevista, 26 febrero 2018.

³⁶ Sistematización Taller “Territorio, ambiente y economía”. Anzu, abril 2018, IQBSS-FLACSO Ecuador.

³⁷ Sistematización Taller “Territorio, ambiente y economía”. Anzu, abril 2018, IQBSS-FLACSO Ecuador.

familiares. En el ecosistema del *urku* reconocen que pueden extraer su flora para realizar construcción de sus casas, además de materiales para la elaboración de artesanías, y plantas medicinales. El ecosistema del *туру*, es un lugar en el que temporalmente se reúne toda la fauna que hay en la *sacha* (selva), especialmente en meses de fructificación.

El ecosistema *cachi* (saladero) es en donde las mujeres no acceden por ser peligroso. Pero, son lugares en que se reproduce la fauna, manifiestan que es un ecosistema muy importante para los animales y para los seres sagrados. Hay “saladeros de diferentes animales: *pavacachi*, *loro cachi*, *wichu cachi*”.³⁸ En ellos cada conjunto de animales tienen sus dueños o amos, esto se refiere a que existe una entidad que los rige. También están en los saladeros los *supays* (espíritu o entidad). Dentro de los ecosistemas del *yaku* (agua), están sub-ecosistemas como los *Jatun yaku* (río grande), que proveen alimentos como peces. También en los alrededores se recolectan frutos y plantas medicinales. En el sub-ecosistema *Uchilla yaku* (río pequeño) las mujeres obtienen materiales para la realización de artesanía, recogen *manga allpa* (barro) en los esteros para elaborar objetos de cerámica utilitaria, recogen distintos tipos de tierras *quillu allpa* (tierra amarilla, sol), *yana allpa* (tierra negra), *ruyak allpa* (tierra blanca), *puca allpa* (tierra roja) para pintar y dar brillo a los distintos tiestos.

Son diversos, y cada uno de los ecosistemas demuestra las relaciones cercanas y la importancia que tienen para las mujeres y sus comunidades. Cada uno de los ecosistemas les provee de lo necesario para su sostenimiento de vida y la reproducción social y cultural de sus pueblos. Además, el tener lugares no contaminados les permite tener soberanía alimentaria y autonomía frente a la dependencia del mercado y de las petroleras. Las afectaciones a esos ecosistemas representan la “destrucción de áreas de cacería, disminución de espacios para hacer *chakra*, del hábitat y las rutas de los animales”³⁹ lo que les conduciría a migrar y depender de otros sistemas económicos.

En otros aspectos, las mujeres enfatizan que el territorio les provee de materiales para realizar pintura facial y artesanías que son utilizadas de forma cotidiana y ritual. Además, para algunas mujeres de base y lideresas también el territorio les abastece de bienes naturales para hacer artesanías como un medio para obtener ingresos económicos. Por lo tanto, el aprovisionamiento de diversos materiales extraídos del territorio también implica la obtención de recursos económicos para cubrir gastos de salud, educación, vestimenta y transporte; lo

³⁸ Sistematización Taller “Territorio, ambiente y economía”. Anzu, abril 2018, IQBSS-FLACSO Ecuador.

³⁹ Sistematización Taller “Territorio, ambiente y economía”. Anzu, abril 2018, IQBSS-FLACSO Ecuador.

que depende no obstante de las facilidades que puedan tener para trasladarlos según la distancia de sus comunidades a centros poblados. Es importante destacar que muchas de las lideresas venden sus artesanías en los mismos procesos de resistencia a los que asisten, en asambleas y en eventos a los que son invitadas.

Una de las lideresas entrevistadas mencionó que una parte del dinero que ella obtiene vendiendo sus artesanías le ayuda a solventar sus viajes y actividades que realiza en defensa de su territorio. Por otro lado, es una fuente de ingresos para toda la familia. Ella menciona que:

Las artesanías se hacían desde antes: hamacas para dormir, redes para pescar, bolso para cargar frutas o cargar pescado, lanza para cacería. Así todo era utilizado en comunidades, pero ahora hacemos artesanías para cubrir las necesidades que tienen las compañeras para tener dinero, en un mundo que todos necesitan. Entonces por eso formamos la asociación de mujeres para poder vender artesanías, para que genere economía para las familias.⁴⁰

Las artesanías siempre han sido parte fundamental de la vida comunitaria de los pueblos indígenas en la Amazonía ecuatoriana. Sin embargo, las dinámicas colonizadoras que se anclan en un sistema capitalista insertan en este sistema a estas poblaciones quienes dependen también de recursos monetarios. En ese contexto, la elaboración de las artesanías en las mujeres se convierte en uno de los medios principales para obtener réditos económicos.

Explican, al respecto de las implicaciones que tienen sus vidas al ser subsumidos por la economía de corte capitalista y la importancia que tiene el territorio como proveedor de diversos insumos para la supervivencia, lo siguiente:

Yo tengo la lista de útiles y le doy a mi marido. El vestido es decisión de mi trabajo; él no se mete en mi plata. Él tiene sueldo y yo de la artesanía. Yo tengo más que él, hago trabajito y gasto lo que quiero. Otras mujeres en Teresamama tienen que esperar al marido; ellas viven de la *chakra* y la alimentación de la selva. Las mujeres hacen fuerte trabajo (...). No tenemos economía de sueldo, la mujer coge lo que tiene en el campo y se reparte.⁴¹

Algo notable de la venta de artesanías es que el dinero obtenido es manejado principalmente por las mismas mujeres, lo que genera procesos de empoderamiento frente a la dependencia del salario de sus cónyuges. En algunos casos estos ingresos se ocultan a los hombres para

⁴⁰ Patricia Nenquihui, lideresa waorani, entrevista, 26 febrero 2018.

⁴¹ Zoila Castillo, lideresa kichwa, entrevista, febrero 2018.

que ellos no dispongan de esos recursos. Ellas encaminan sus ingresos para cubrir las necesidades de sus hijos y para ellas mismas; además de solventar emergencias que se presenten en sus grupos familiares. Se mencionó, en una de las entrevistas, lo siguiente:

Y la platita ¿cómo va a compartir? Para mí era muy interesante esto, una señora dijo: “yo me acerqué y aprendí cómo vender, y la plata ya tenía en la mano”. Dijo: “no puedo dar a mi marido”, y digo ¿por qué? Dice: “mi marido no, él me acompaña, pero no puedo dar, pero a mis hijos sí”. Y digo, ah ya, y ¿qué hace con la plata? Dice: Compramos zapatos, niño quiere ropa, lápiz, quiere mochila, para estudiar. ¿Y la plata que sobra? pregunto. Dice: a veces a nosotros, marido toma y borracho viene a hablar, entonces, adentro la platita bien juntita, guardamos y cerramos y nadie sabe. Después llega y dice ¿dónde está?, y mis hijos dicen “no sé, todo hemos gastado”. Y un día, dijo, vamos la otra semana que ella necesita, está enferma, que no tengo plata, y mi esposo dijo: ahora todo hemos de gastar. Nosotros mismos dijimos si tenemos, después sacamos. Él dice, ¿dónde guardaron ustedes?, los niños dicen no, no saben. Después se va al hospital, chequean y en necesidad ocupan, y naturalmente también ocupamos plantas medicinales. Regresamos, y ahí me dice mi marido, perdóname, pero ¿de dónde saca usted plata?⁴²

Lo mismo pasa en el proyecto de producción de cacao que tienen las mujeres waorani desde La Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE). El dinero obtenido por las mujeres en estos proyectos productivos sirve principalmente para cubrir necesidades del hogar y satisfacer las necesidades básicas de sus hijos en las familias.

La señora me decía que compra refrigeradora, generador para la luz, que está viendo para comprar un tubo largo para que el agua venga. Y le digo que muy bien, ¿y dónde saca plata? Entonces para mí fue muy interesante porque tiene bastantísimo ahorro en cacao, una pequeña *chakra*, pero súper bien carga cada mes.⁴³

Por lo tanto, las mujeres, por sus roles de género tienen una relación diferenciada con sus territorios. A las mujeres se atribuye la reproducción social y el cuidado de la familia de acuerdo con lo que se vislumbró en la tabla de la economía del *ayllu*, lo que deviene en un contacto más cercano con los diversos ecosistemas del territorio-tierra. También, las mujeres transitan los lugares más cercanos a los centros de sus comunidades, y tienen gran dedicación a sus agroecosistemas. Asimismo, las mujeres transitan los bosques en búsqueda de semillas e insumos para sus artesanías de uso cotidiano, ritual, pero a la vez para la venta comercial. Por

⁴² Manuela Ima, lideresa waorani, entrevista, 26 febrero de 2018.

⁴³ Manuela Ima, lideresa waorani, entrevista, 26 febrero de 2018.

tanto, en los territorios que cohabitan y se interrelacionan, existe una base material histórica que influye en la relación diferencial entre mujeres y hombres con el entorno en torno al acceso, administración y control de los recursos.

Por otro lado, a diferencia de los hombres, quienes están más insertos en trabajos remunerados fuera de sus territorios, y en los que las dinámicas extractivistas se imponen, las mujeres no son consideradas para trabajos remunerados, por ello, la independencia que pueden obtener con los recursos provenientes de sus territorios es considerada sustancial para su defensa.

3.1.2. Territorio-cuerpo

Nuestro primer ambiente es el de nuestros cuerpos

Gita Sen

El cuerpo para las feministas comunitarias es el primer territorio, esto encuentra consonancia con los sentires de las mujeres indígenas amazónicas quienes asumen que los cuerpos tienen memoria corporal e histórica que está ligada a los territorios. Los cuerpos se convierten en lugares de enunciación de las redes y relaciones de sus territorios-tierra, y no pueden ser entendidos desligando sus propios cuerpos-territorios. Esto nos permite entender cómo los territorios-tierra se conectan con los cuerpos-territorios de las mujeres, en tanto son territorios vulnerados, pero a la vez como territorios en resistencia. De esta manera, el cuerpo es el primer territorio que habitan las mujeres y este se encuentra profundamente ligado al territorio y a todas las relaciones que se dan en él. En sus cuerpos-territorios pueden ubicar también conexiones con los *supay*, lugares sagrados como saladeros, *urkus*, *kuchas*, lagunas y ríos; variedad de animales, *ayllus*, comunidades y familias.⁴⁴

El territorio es eminentemente relacional, lo componen no solo los lugares sino todas las vidas humanas y no humanas que en él se desarrollan, así como formas de existencia ampliadas. Los territorios indígenas se ajustan a una noción no-areolar del territorio, como “un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce, y teje relaciones con otros cuerpos” (Echeverri 2004, 263). La relación que existe entre sus cuerpos y sus territorios fue evidenciada en dibujos

⁴⁴ Referencia con base a trabajo de mapeo corporal efectuado en Taller “Territorio, ambiente y economía”. Anzu, FECHA, IQBSS-FLACSO Ecuador.

elaborados por ellas. Estos, además, refuerzan la idea del cuerpo-territorio en relación directa con el territorio-tierra.

Foto 3.1. Cuerpo-territorio de lideresa kichwa

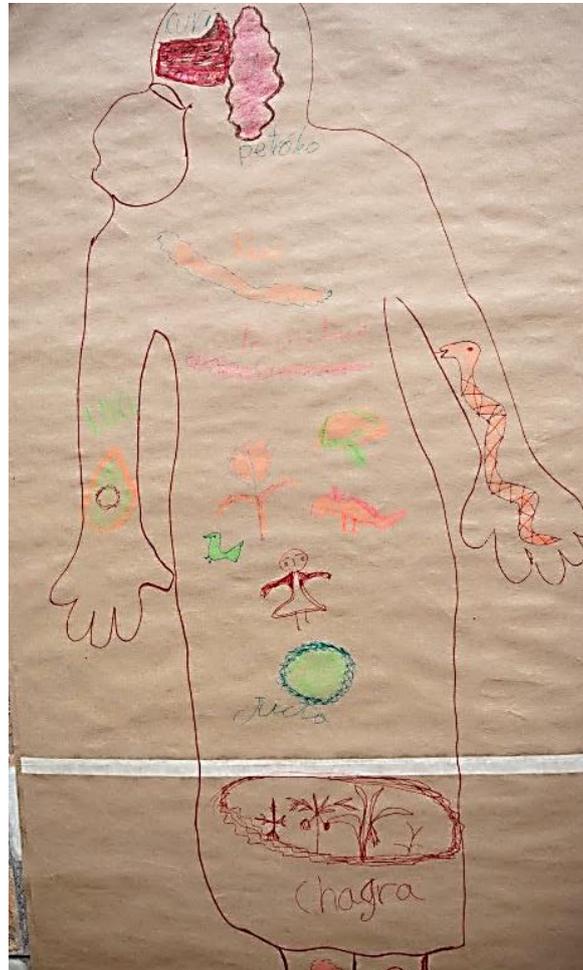


Foto de la autora.

Yo puse en el corazón el territorio de donde pertenezco, el río y la comunidad ese es mi cuerpo, porque sin territorio, sin comunidades, sin ríos y sin animales no somos nada. Nosotros nos relacionamos con diferentes animales, por eso en mi mano hay una boa, es la que me da fuerza. Cuando yo estoy en las reuniones y marchas, me dibujó una boa y me da ganas de comérmelos (a los que enfrentamos). Por eso digo que el territorio es importante para la humanidad, porque sin territorio no tendríamos humanidad, animales, plantas, no tendríamos *purun*, no tendríamos petróleo, no tendríamos nada.⁴⁵

⁴⁵ Zoila Castillo, lideresa kichwa, Taller IQBSS, abril 2018.

Las mujeres ligan los ecosistemas, los ríos, los animales, las plantas, los *supays*, con sus cuerpos como un mismo ser sintiente que les permite *ser* y sentir, les da fuerza como el caso de la *yaku mama* (boa). Sin territorio no *son*, es ahí donde se manifiestan las relaciones de opresión, pero también de vida, de creatividad, de resistencia, de posibilidad de ser y pensar. Es cierto que los ríos, los animales, las lagunas sirven de sustento material ya que de estos lugares se prevé el alimento, transporte, entre otros, pero para las mujeres amazónicas y sus pueblos indígenas tienen una dimensión subjetiva en la que están ligadas en una red de relaciones. Si no existen todas estas características no existe el territorio y no existe la posibilidad de *ser*.

Así, es necesario entender que los cuerpos-territorios de las mujeres precisan de un espacio biofísico que provea de los sustentos materiales, pero estos no están desligados de significados, conocimientos, sentimientos, y en general embestidos simbólicamente.

Ahí puse mi comunidad donde está mi casita, los animalitos, los arbolitos, las personas. En la cabeza puse el petróleo porque sin petróleo el *allpa* (tierra) no viviría. Ahí están las piedras, los minerales en nuestro territorio. Ahí puse la boa porque existe en todos lados, en todas partes hay boa y lo mismo el puma, con todo eso estamos relacionados. También con la *chakra* donde sembramos yuca. Ahí también está la *Amasanga* runa (entidad que regula la selva), está la laguna y con todo esto está relacionado este cuerpo y eso es lo que yo siento y así está mi cuerpo.⁴⁶

Como parte de su cuerpo-territorio, enuncian a estos otros seres trayéndolos a la escena de la historia y de la política. Los animales, los seres no humanos, los espacios en que habitan son reconocidos como parte indisociable de su mundo, de su territorio-tierra y de su cuerpo-territorio. Así, el petróleo no sería un recurso más susceptible de apropiación y comercialización, sino es *allpawira* (sangre de la tierra-petróleo), parte esencial del *allpa* (tierra) que no puede ser reducido a un recurso. Es un elemento vital para la vida del territorio, igual que son las yucas para la *chacra*; un territorio no está vacío o lleno de recursos para ser explotados, un territorio está compuesto de seres que se constituyen mutuamente, que son fundamentales para que existan estas las relaciones que se tejen y se componen unas a otras.

Por lo tanto, es a partir de este desconocimiento que ejercen las ontologías dominantes sobre lo que *son* o dejan de *ser* estos seres, lo que fundamenta estos conflictos

⁴⁶ Zoila Castillo, lideresa kichwa, Taller IQBSS, abril 2018.

epistemológicos/ontológicos sin que esto lleve a que desconozcan las implicaciones que existen por la contaminación al nivel material por la extracción del *allpawira* (petróleo). Así, en sus territorios, no hay sentido separar los conflictos materiales/políticos por un lado y los conflictos epistemológicos/ontológicos por otro. En sus palabras,

Sin petróleo no hay *allpa*, porque es *allpawira* sangre de la tierra, porque sin sangre no viviríamos, y si sacas el petróleo, secas la tierra. Por ejemplo, si quitas la yuca, el *ushun* no existiría, entonces el petróleo es la sangre de la Madre Tierra, entonces solo vienen a llevarse nuestras riquezas, y si no cuidamos todo lo que está relacionado, lo perdemos todo.⁴⁷

Foto 3.2. Cuerpo-territorio de lideresa kichwa

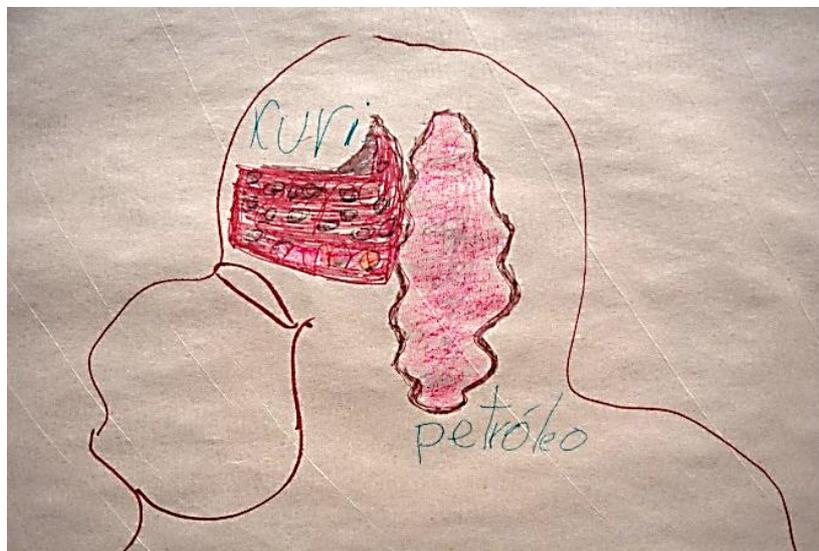


Foto de la autora.

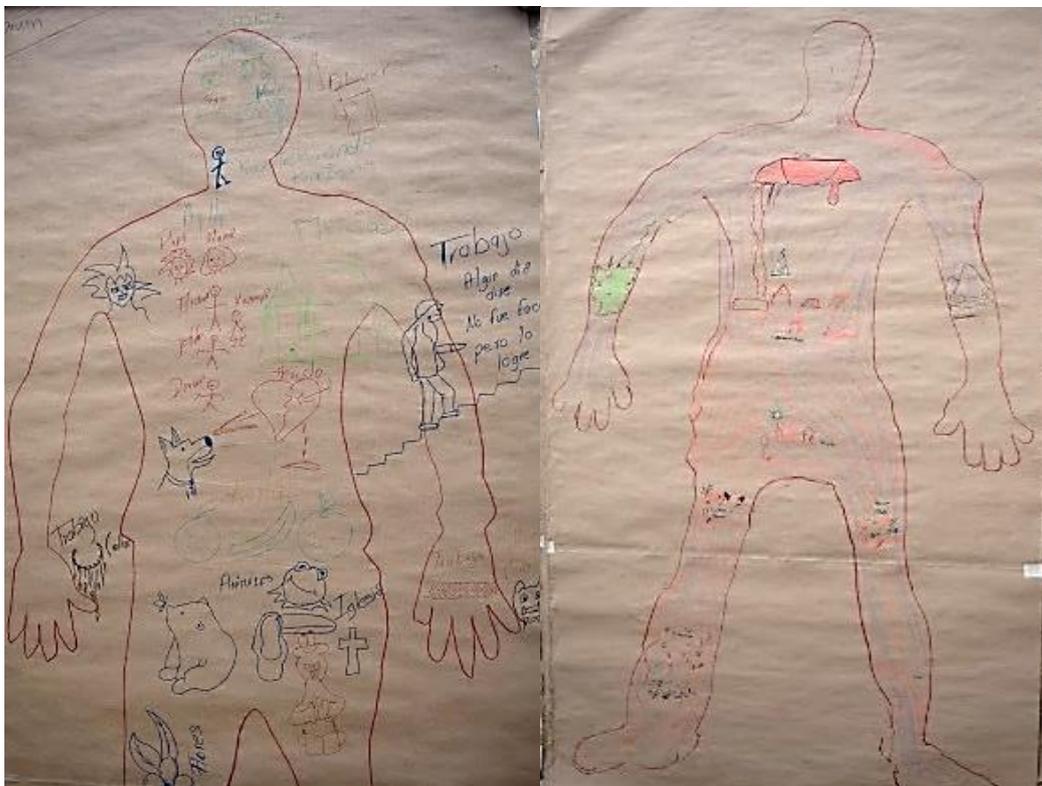
El territorio está compuesto de territorios de otros seres. Seres sagrados que son amos de las montañas, de los árboles, de los ríos. Si estos ya no están, los *supay* (espíritus o entidades) se van. De la misma manera si los saladeros se contaminan los animales se van, y todas estas conexiones que se dan entre los habitantes del territorio se quebrarían. Entonces, no solo ya no se van a entretener los territorios, sino las relaciones de los seres que en ellos cohabitan. Por eso, los *ayllus*, las *chakras*, los saladeros son cuerpos vivientes que no se los puede considerar en su individualidad sino en su conjunto: la dimensión colectiva y relacional prima antes que la relación cuerpo-territorio a un nivel individual.

⁴⁷ Zoila Castillo, lideresa kichwa, Taller IQBSS, abril 2018.

Para quienes viven en sus territorios conectados no pueden verse fuera de las relaciones que se entablan en los distintos niveles con su entorno. En cambio, quienes migran y viven en la ciudad pasan a nombrar su entorno como naturaleza, a verla como ámbito separado de la sociedad y cultura adoptando ontologías naturalistas modernas (occidentales). Para quienes viven en la ciudad la relación con su territorio se debilita, y lo individual tiene mayor visibilidad. Por el contrario, quienes han desarrollado sus vidas en las comunidades ligadas a los territorios amazónicos conectan sus cuerpos con el territorio y prima lo colectivo antes que lo individual.

Por ejemplo, en el caso de la persona que vive en la ciudad dibujó muchos detalles de su vida personal, mientras quien habita en una comunidad, dibujó al territorio que habita en su cuerpo y la relación que entabla con él. A continuación, se observa la diferenciación de cada persona al momento de plasmar su visión de la vida en la ciudad, o al interior de una comunidad de la Amazonía; la fotografía de la izquierda pertenece una persona joven que vive en la ciudad, mientras que la de la derecha es de alguien que vive en las comunidades.

Fotos 3.3. y 3.4. Cuerpos-territorios de jóvenes kichwas



Fotos de la autora.

Mi casa (señala el corazón), es donde vivo y mi comunidad está aquí (señala el pie). Para llegar allá tengo que caminar por las piedras, por los ríos, también está la canoa, también está la chakra en la mano, porque la mano es la que trabaja la chakra. Lo que yo sentí es cuidar la naturaleza (...). Yo me siento como persona, como árbol, por eso dibuje árboles. Y en la comunidad tengo la fuerza para proteger mi naturaleza.⁴⁸

En el caso de los ríos, estos actúan como canales entre los cuerpos sociales y naturales. Así, para que el territorio sea concebido como cuerpo y el cuerpo como territorio son necesarias las relaciones que se tejen y estos ríos ayudan a tejerlas. En los mapas de cartografía cuerpo-territorio, los ríos se colocan en analogía con las venas, los cuales conectan a todos los *ayllus*. Los ríos conectan a los *urkus* y a las entidades. Consideran que los ríos están amenazados por las industrias extractivas porque pueden ser contaminados lo que afecta a su vez a todas las relaciones que se entablan entre el mundo natural y social; los ríos son conectores con otros mundos y otros seres. Al respecto mencionaron que

Dentro de la comunicación están los ayllus, están los caminos, están los ríos que van de ayllus a otros ayllus, esos los comunica de la zona baja, media, y alta. He dividido en zona alta, media y baja (...) En mi cuerpo ha sido como estar en toda la Amazonía, en Pastaza, en Napo. En todos los lados todavía tenemos vida. Tenemos lugares sagrados, pero más me concentro en el corazón, ahí me concentro en los ayllus, los ayllus están en contacto con los ríos, están en todos lados, los ríos están altamente en contacto con los ayllus, los ayllus están en contacto con lo *urkus*, con las chakras, con la *sacha*. Están los *ushun*, los *purun* y la *chakra*, y los caminos en todas las zonas porque todavía se practican. Acá tenemos los ríos, porque todavía están en nuestras manos, son sagrados, son los ríos más grandes que están en mi corazón, pasan por los *urkus*.⁴⁹

⁴⁸ Hombre, imagen derecha, Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁴⁹ Hombre, Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

Foto 3.5. Cuerpo-territorio

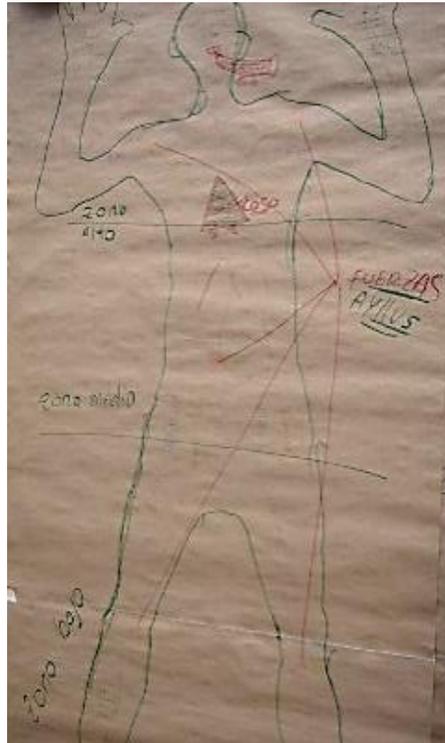


Foto de la autora.

Los pueblos amazónicos tienen sus propias formas de clasificación y relacionamientos. También organizan sus territorios en torno a ríos y cuencas, en un mundo femenino y masculino. Para el pueblo kichwa, por ejemplo, dentro de sus orientaciones desde los relatos del *Kallari Kawsay* (tiempos primordiales), hay áreas del territorio ligadas a *Amazanga*, entidad que ordena los ámbitos de la selva, que está más próxima a los hombres por sus actividades de cacería; mientras *Nunguli*, es la entidad o figura propiciatoria ligada a las mujeres y quien les ha enseñado el manejo y cuidados de la *chakra*. Es decir, el mundo natural también está dividido desde una perspectiva social y de género. Pero estos no son rígidos, también cambian.

En el caso de las mujeres, la *chakra* es donde se concentra el aprovisionamiento familiar, y si bien las mujeres tienen una sobrecarga de trabajo con respecto a su manejo también es su ámbito de relacionamiento y lo defienden como parte constitutiva de su identidad de ser mujer: “la *chakra* es la extensión del cuerpo de la mujer”, en este espacio se reproducen relaciones sociales y valores, “para que haya una familia y matrimonio feliz es necesario una buena *chakra*”. Asimismo, las mujeres tratan los productos provenientes de la tierra, como la yuca, como si fueran consanguíneos.

Desde la perspectiva de una joven kichwa con formación académica, en la ciudad hay diferencias en la forma en que el pueblo kichwa percibe el territorio y la Amazonía con respecto a cómo se lo plasma y cartografía desde las poblaciones no indígenas. El siguiente relato refuerza lo señalado:

Dentro de la cosmovisión indígena nosotros por más que digamos que los animales no manejan el idioma hablado oral, ellos tienen una forma de comunicarse, nosotros percibimos que tanto plantas como animales, como espíritus tienen un conocimiento y están a la par de nosotros, todos los seres. Entonces, en geografía me acuerdo en mi universidad cuando uno iba a hacer un mapa, por ejemplo, que es una herramienta básica para poder plasmar un territorio, sólo plasmaba la parte física, e inclusive la Amazonía era dibujada como algo en donde no existía nada, cuando en realidad, y yo decía, es ahí donde existe todo. Entonces, nosotros tenemos otra percepción del entorno. La sociedad occidental le da un valor económico a lo que considera como recursos, y no respeta.⁵⁰

De ese modo, entran en tensión dos formas de hacer mundo; al momento que lo enuncian entran en conflictos con ontologías modernas occidentales porque esto no es una forma en la que ellos creen o piensan sobre su mundo, sino, *es* su mundo. Así, esta dimensión ontológica se coloca en el centro de las contestaciones al poder, el poder de decir lo que es y lo que no es. Un claro ejemplo de ello es el acto de rechazar el petróleo igualado a un recurso económico, cuando por las comunidades es concebido como *allpawira*. Estas posturas, al mismo tiempo tensionan la forma de dar valor a los distintos bienes naturales.

Por otro lado, en los mapas se identificaron varias amenazas, la mayoría ligadas con el petróleo. Pero en base a estas amenazas las personas recalcan la unión de los *ayllus* (grupos familiares) como cuerpos vivientes. Los procesos y actores exógenos (estatales, internacionales, nacionales y locales) debilitan ese tejido, generan divisiones y amenazas. El territorio y las relaciones que en este se conjugan cobra una dimensión étnica-política en el sentido que se lo construye como lugar de contestación frente a las distintas formas de extractivismo. En definitiva, el territorio de la Amazonía es visto como un lugar apropiado y colonizado, pero también como su *locus* de descolonización.

¿Dónde está la fuerza? En todos los ayllus, entre la zona alta, media y baja unidos hacemos la fuerza, ellos están en todo mi cuerpo, la selva todavía está viva, la fuerza está en el grupo, por este medio podemos llamar siempre (y organizarnos) y cuando estemos reunidos en este

⁵⁰ Mujer kichwa, intervención pública en Jornadas feministas, Flacso, Quito, 2 de junio de 2018.

consejo, evitar el problema del petróleo, las madereras y las mineras. Llamó a una minga de fuerza para unir a todos los ayllus.⁵¹

A continuación, presento un cuerpo-territorio en el que una persona muestra un rostro que representa la transformatividad y la no separación de los mundos social y natural. Su rostro es a la vez un puma y una persona, ambos afectados por la urbanización y las petroleras que los coloca al lado de su cabeza. También resalta el poder del chamán⁵² y su poder transformativo. En sus piernas tiene raíces que se conectan a la tierra por lo que no se puede desconectar de su territorio.

Foto 3.6. Cuerpo-territorio: mujer-chakra-ayllu



Foto de la autora.

Como se ha expresado en varias partes de este capítulo, los territorios son relacionales y el cuerpo-territorio también lo es. Las mujeres dibujan composiciones que se “intra-hacen”, en este caso, la relación mujer-puma emerge junta. En otros casos pueden ser otras composiciones como mujer-*chakra-ayllu*, lo central es que “las entidades son unas con otras de modo tal que, separarlas en entidades individuales, las transformaría en algo que no son” (De la Cadena 2019, 8).

En varios ejercicios de plasmar en dibujos el territorio y sus cuerpos-territorio, la mayoría de las mujeres kichwa de las cuencas del Bobonaza y Curaray dibujaron con mayor énfasis la

⁵¹ Hombre, Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁵² Los chamanes son seres que se comunican con otros mundos que hacen parte del territorio, y son quienes tienen interlocución con los denominados “dueños de los animales” y *supay* para que exista disponibilidad de alimento (peces, animales de monte) para los humanos.

chakra, el *ushun* y el *purun*, agroecosistemas en distinto momento o fase. Estos son sus lugares de trabajo, ámbitos de destrezas, experticia y saberes. Los hombres, por su parte, dibujan la pesca y caza principalmente, pero también la *chakra*, el *ushun* y el *purun*. En estos últimos intervienen, ocasionalmente, en apoyo para el desbroce del bosque cuando se abren áreas para que las mujeres siembran los cultivos de la *chakra*; y en lo posterior en actividades de limpieza y socla. Uno de ellos dibujó en su cuerpo-territorio varios *ayllus* (grupos familiares) que se conectaban con los ríos, acompañado de *chakra*, *ushun* y *purun*.

Por otro lado, en uno de los cuerpos-territorio de una mujer joven, se colocó en la cabeza el *allpa* (tierra) y también el *yachay* (conocimiento). El conocimiento está muy ligado al territorio. El *allpa* lo dibuja en el área de los ojos, así el *allpa* representa la fuente del conocimiento. La *chakra* la dibuja en el área de sus manos, y al explicar su dibujo argumentaba que deben aumentar la variedad de producción para no perder sus tradiciones. Sus cogniciones devienen de hacer y de experimentar en la práctica cotidiana y de las relaciones que en sus ámbitos de injerencia entablan. Se explica del siguiente modo:

El ojo le puse como tierra *allpa*, para nuestro cuerpo es una parte importante; si no tenemos ojos, no podemos hacer nada, es el principal sentido, como la tierra, como es para los seres humanos. En la cabeza he puesto *yachay*, aprendemos todo lo de nuestros antepasados, mediante las conversaciones. Las personas cuando viven afuera van perdiendo todos los saberes.⁵³

El conocimiento deviene de estar en el territorio, es su marco epistemológico y ontológico. En este se conjuga una red de relaciones y es desde donde se conoce en una dimensión consciente, pero también desde dimensiones relacionadas con la ingesta de psicotrópicos como el *wantuk* (floripondio). La relación de éste con el *muskuy* (sueño) -que es revelatorio- orienta las acciones cotidianas, alerta de imprevistos y situaciones como visitas, si habrá buena cacería, si es un tiempo propicio para sembrar u otras actividades. Dos de los hombres que participaron en el Taller Territorio, ambiente y economía, dijo al respecto:

Yo voy partiendo desde el sentir. Pongo en el corazón, la parte del cuerpo que controla la vida, la tierra, la Pachamama (...) *Wantuk*, con eso conozco qué es la vida, cuando tomo *wantuc* conozco todo el mundo. *Ayawasca* para purificar el organismo, las personas que conocen la

⁵³ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

toman para saber sobre su territorio y manejarlo. El muskuy (sueño) puse en la cabeza, es el que me guía y desde el que puedo saber lo que me pasará.⁵⁴

Yo he dibujado un árbol, un ceibo. Entonces desde aquí (señala la cabeza), viene el poder hacia abajo y esas son las energías que este árbol le da a toda la comunidad donde vivo, ahí está un camino para ir a la cacería, ahí están los árboles medicinales, ahí está el wantuk y donde aprendemos la sabiduría de la naturaleza, donde están los animales, donde están los *supay*, cuál árbol tiene más poder.⁵⁵

Son otras formas de conocimiento que parten del sentir y de la experiencia, de un sentipensar con la tierra (Escobar 2014), influyendo en la manera de relacionarse con los otros seres no humanos y entidades, así como la forma que entienden y hacen mundo estas poblaciones y mujeres indígenas. En estas otras formas de conocimiento, el lugar (territorio-tierra y territorio-cuerpo) se posiciona como posibilidad de la diferencia, como espacio del subalterno frente al proyecto moderno-globalizador (Escobar 1998). Así, en torno a la diferencia, el lugar permite otras formas de ser y de pensar frente al determinismo global, construyendo modelos locales de naturaleza (Escobar 2014) basado en sus epistemologías y ontologías.

3.1.3. Territorio político

El territorio no puede separarse de su realidad socio-histórica, las diferentes dimensiones se han ido acoplando a los procesos endógenos y exógenos en los que cobran relevancia también en una dimensión subjetiva e histórica-política. Varias personas definen el *allpa* (tierra) con una dimensión política por la que se lucha. El *allpa*, es el lugar en donde se encuentra la biodiversidad, la medicina natural, el *kuri* (oro) y otros minerales, el *allpawira* (sangre de la tierra-petróleo) y todos los elementos necesarios para las vidas.

No obstante, el extractivismo amenaza todos sus territorios, pero frente a esta amenaza los pueblos y mujeres indígenas configuran su propuesta política de vida que está ligada a su cosmovisión: “nuestro territorio es nuestro *sumak kawsay*” o vida en plenitud, afirman. La defensa de sus territorios, por lo tanto, también es la defensa de su propuesta política, misma que se configura alrededor del *sumak kawsay*. Pero, si bien el *sumak kawsay* fue usado al nivel discursivo por el gobierno como una alternativa de desarrollo, y se lo vació de

⁵⁴ Hombre, Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁵⁵ Hombre, Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

significado y funcionalizó a los intereses del gobierno, para los pueblos indígenas es un proyecto de vida a ser alcanzado, y en el que se resalta la unidad de los cuerpos-territorios y los *ayllus* frente a la amenaza extractivista.

En base a esto las mujeres kichwa definen al territorio como “*kawsana ayllu kuna allpa*” (tierra de las vidas de los grupos familiares). Estos grupos familiares no solo se refieren a las familias (*ayllu*) de los seres humanos, sino de todas las especies que viven en comunidad (*ayllu*).

Foto 3.7. Grupo Awispa warmi (Mujeres avispa)



Foto de la autora.

3.1.4. Territorio-tierra para otros seres

El *ayllu*, central en su forma de organización social, implica la existencia de un territorio en el que emergen relaciones entre seres humanos, inter-especie y con otros existentes. Existe un reconocimiento del territorio como soporte de vidas, así, el territorio no solo es un sustento para los seres humanos, también para los seres no humanos quienes comparten sociabilidades. De esta manera las mujeres reconocen que los seres no humanos necesitan de un territorio-tierra para su continuidad; necesitan hogares, comida, agua, tierra no contaminada y otros elementos, al igual que los seres humanos. El territorio les provee de todos los elementos

necesarios para su subsistencia y reproducción social a estos seres no humanos, “en los *urkus* las huanganas duermen; el armadillo gigante vive también ahí”.⁵⁶

En este marco, mujeres y hombres kichwa de la cuenca del Curaray y Bobonaza, plantean que la plurinacionalidad debe integrar a seres no humanos. La plurinacionalidad ha sido central en el proyecto político del movimiento indígena representado por la CONAIE, el cual consiste en el reconocimiento no únicamente en la diversidad cultural, sino de sus propias formas de organización política, económica y sociocultural. Es decir, se plantea un nuevo modelo político en el que exista un pleno reconocimiento de los otros pueblos y sus modelos económicos, políticos y de vida, así como de sus territorios.

Ahora bien, atendiendo a las concepciones ontológicas de los pueblos amazónicos, existe la necesidad de hacer extensivo el reconocimiento que se hace de los *ayllus* de los seres humanos a los *ayllus* no humanos con los que se cohabita y comparte el territorio. Es decir, trascienden el reconocimiento individual para dar paso a un reconocimiento comunitario a sistemas vivos más amplios que incluye a seres no humanos o más allá que humanos, como serían los *ayllus* de plantas, animales y espíritus (*supay*).

3.2. Historizar los cuerpos-territorios y las violencias a partir de la colonización y el extractivismo⁵⁷

Desde 1492, cuando llegaron los españoles hubo cambios terribles, por eso decimos “*Chaupi punllapi tutayarca*” anocheció a la mitad del día”, porque desde ahí nos quitaron nuestros derechos, nos quitaron el territorio, nos dijeron “indios”, nos quitaron nuestra identidad. Nos quitaron nuestro *ushay* (poder).⁵⁸

La violencia a los territorios no está desligada de los cuerpos. Como ya se ha visto en anteriores subcapítulos, el cuerpo es el primer territorio. En este marco, es necesario combinar el cuerpo con el territorio para entender mejor las opresiones históricas, sociales, culturales y

⁵⁶ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁵⁷ Para entender cómo las experiencias frente a la colonización y extractivismo han configurado los cuerpos y territorios, en el taller del IQBSS se realizó una colcha de retazos, se pidió a las asistentes del taller que dibujen en sus cuerpos cómo les ha afectado alguna forma de colonialidad. Esta información sirvió para la escritura de este subcapítulo.

⁵⁸ Blanca Chancoso en el Taller “Territorio, ambiente y economía”. IQBSS, Anzú, 29 de abril de 2018

estructurales que el patriarcado y la colonización han marcado en el cuerpo de las mujeres y del mismo modo, entender las rebeldías asociadas a su liberación (Cabnal 2010).

En el territorio-cuerpo se inscribe la memoria de los pueblos, pero es necesaria recuperarla para sanarla y liberarla. Este proceso parte desde una dimensión colectiva alejada de cuestiones individuales. Así, el territorio-tierra y el territorio-cuerpo necesitan mutuamente descolonizarse y despatriarcalizarse (Moore 2018).

Para esto, el reconocimiento colectivo de las violencias sobre sus cuerpos-territorios, y la conciencia colectiva de sus cuerpos historizados, las convierte en sujetas políticas que buscan trascender la victimización y promover la despatriarcalización y descolonización de sus cuerpos. Desde su memoria histórica y la recuperación de la memoria de sus ancestas, buscan fortalecer y desmontar estas estructuras que las violentan.

El territorio genera vidas en común, corporizando el mundo exterior “ya sea como sentido de vida o como su medio” (Coba 2015, 3 En Bayón 2016). El cuerpo femenino está atravesado por concepciones de género, raza, etnia, que enlaza la relación que se tiene con el territorio. “El lugar es a la vez centro de significado y contexto externo de nuestras acciones, es decir, espacio vivido y representación” (De Certau 2000,129).

Lo que permite afirmar que todo lo que hacemos está espacialmente situado y encarnado en cuerpos diferenciados y jerarquizados. En ese sentido, el cuerpo está determinado no sólo por las determinaciones físicas del contexto geográfico; sino por las construcciones culturales que subyacen a la idea del espacio, lugar, territorio, comunidad y contexto (Bayón 2016).

Desde la colonización, el cuerpo de las mujeres y la naturaleza fueron territorios apropiados y colonizables. La construcción del cuerpo de la mujer indígena como territorio expropiable y de conquista ha sido también parte de la etimología del lenguaje de la colonización desde sus orígenes (Castillo 2014 en Bayón 2016). Pero son diferentes olas de colonización que han afectado en distintas épocas a los cuerpos-territorios de las mujeres en la Amazonía ecuatoriana. Primero fue el auge cauchero en 1885, que se ubicó principalmente en la Amazonía norte; luego, en 1921 comenzaron las primeras exploraciones petroleras que en la década de los setenta se profundizó. A esto se sumaron los patrones de hacienda impuestos y la colonización dirigida o semi-dirigida hacia la Amazonía del Estado por medio de Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), hasta la implementación de proyectos de minería a cielo abierto en los últimos años. Todos estos procesos que generan

dinámicas colonizadoras han estado acompañados de procesos de evangelización en mayor o menor medida desde la época cauchera.

Como mujeres kichwa me duele dentro de mi corazón, la vista, mi mente, de todo lo que ha venido pasando con nuestros abuelos, nuestros pueblos, nuestros indígenas ancestralmente y pienso en el futuro. Como mujer cuando hay discriminación, cuando no se valoriza a las mujeres en el Estado, en las organizaciones mismos, lo que está pasando en la naturaleza. Con el poder del Estado que viene desde arriba. Ahora con los gobiernos de turno, el patriarcado que hay en el país y Latinoamérica. Me ha afectado físicamente, psicológicamente, verbalmente. En las organizaciones cuando una mujer plantea en defensa de la naturaleza hay hombres que dicen no vamos a poder, dicen el Estado es dueño de lo que hay adentro, y solo nosotros estamos encimita. Esto como que no estamos unidos y por eso se siente dolor fuerte en el corazón, nos debilita todo el cuerpo. Todo lo que pasa, las mujeres no podemos decir que estamos bien, como pareja hay que estar dialogando para tener equidad de género. Nos falta todavía bastante. Lo que está pasando con la naturaleza, esto se piensa en el pasado, en el presente, en el futuro, lo que nos contaban nuestras abuelas.⁵⁹

Foto 3.8. Colcha de retazos



Foto de la autora.

⁵⁹ Sistematización “Taller Sumak Kawsay y género” IQBSS, Fátima, 12-19 de marzo de 2018.

Las emociones o sentimientos que generan los distintos procesos de colonización configuran cuerpos epistemológicos desde el que parten agencialidades en resistencia, y les permite posicionar horizontes de esperanza. “Es en la experiencia del sufrimiento y negatividad, producida de manera antagónica por el capital, donde el cuerpo entendido en términos fenomenológicos implica el terreno más propicio para la articulación de los distintos NO’s al proceso de reificación y despojo” (Navarro & Hernández, 2010, en Bayón 2016).

Las mujeres corporalizan todas las desigualdades. La colonización está asociada a las distintas formas de violencia que sufren. Denuncian la violencia sexista y racista que se dan en distintos niveles: dentro de sus comunidades, organizaciones y frente al Estado. En esta relación dialéctica que sienten las mujeres con sus cuerpos y sus territorios, las agresiones que sienten en sus territorios las sienten en sus propios cuerpos que les limita en la posibilidad de una vida plena. El sufrimiento y el dolor son explicados del siguiente modo:

Dolor donde más siento es en la cabeza, en el cuello como que me estoy ahorcando. El dolor de la colonización. Como que no podemos decir que se acabe todo y hay un nudo en la garganta que no te permite hablar con tranquilidad.⁶⁰

A mí me duele el racismo, tanto en la educación, como en las instituciones públicas somos los pueblos indígenas más discriminados. Esto es lo que más me ha dolido. He conversado con mi pareja, por qué los kichwas no podemos avanzar. Me duele en el corazón.⁶¹

Como se abordó en el apartado anterior, las personas no separan las afectaciones de su cuerpo con las de sus comunidades; son un mismo cuerpo sintiente. Las mujeres se preocupan por la pérdida o transformación de su cultura, y la desvalorización de sus tradiciones por parte de los jóvenes. Sienten que la vestimenta, la lengua, su cultura está transgredida por los procesos colonizadores. Además, la desunión que ha causado la entrada de las petroleras les causa dolor, ya que la vida en colectivo es sumamente importante para sus comunidades. De igual manera con la naturaleza, la violencia que sufre la naturaleza la sienten en sus cuerpos. El no tener certeza sobre la adjudicación de sus territorios afecta a sus cuerpos:

⁶⁰ Sistematización “Taller Sumak Kawsay y género” IQBSS, Fátima, 12-19 de marzo de 2018.

⁶¹ Sistematización “Taller Sumak Kawsay y género” IQBSS, Fátima, 12-19 de marzo de 2018.

Dibujé mi corazón. En mi comunidad ha habido un cambio. No es como antes que vivíamos bien con la familia y la comunidad reunidos. Ahora en este tiempo veo que no estamos igual (...) Ya no estamos viviendo como antes y me duele mi corazón.⁶²

Yo siento dolor en mi corazón. Se ha hablado sobre cultura, tradición, sobre los cambios de los jóvenes y he sentido un dolor en el corazón. Antes se valoraba la lengua, la cultura, vestimentas. Era un mundo tranquilo en el mundo kichwa pero ahora va cambiando.

Siento dolor porque va afectando en la forma cómo vivo. Hay discriminación.⁶³

Los territorios y los cuerpos son configurados por procesos históricos. Las diferentes olas de colonización han configurado a la Amazonía y a quienes la habitan. Esto evidencia cómo los procesos de colonización y la colonialidad afectan y configuran los cuerpos-territorios de las mujeres. En esos cuerpos cargan la historia de siglos de explotación y dominación como mujeres y como indígenas. Ellas viven en una tensión cotidiana como consecuencias de que sus cuerpos han servido para proyectos capitalistas y patriarcales en diferentes espacios. Por lo tanto, sus cuerpos son apropiados y sometidos. Pero son estas experiencias las que las configuran como un lugar epistemológico antagónico al capital, lo que les configura en sus agencialidades. Señala una de las mujeres, con relación al cuerpo y la colonialidad:

Me duele todo el cuerpo. Con la colonialidad por ser indígenas hemos sido racializadas. He sentido el racismo por el color de la piel, por el color de mis ojos, por mi cabello, por mi idioma. Aprendí el español cuando fui a la escuela y sentí el racismo. Todos se nos reían al hablar. En la calle, en el mercado, en el trabajo se siente muy duro, en la forma cómo te reciben, como te hablan en las instituciones. Hay racismo, afecta la colonialidad. He sido tratada por ser mujer minimizada y me duele en lo emocional, en lo psicológico, te afecta, te golpea. Todo eso se somatiza: me duele el estómago. Una ha sido educada para ser tierna y cariñosa y tengo problemas del estómago porque se guarda adentro; tengo el dolor de cabeza, preocupación, rabia y furia de tantos siglos. A veces uno se siente impotente por no tener autonomía, autodeterminación y eso me duele.⁶⁴

El territorio es apropiado en los cuerpos tanto material y subjetivamente. El entendimiento de la dimensión material está ligada a la defensa del sustento vital, la dimensión subjetiva permea todo aquello que sirve como sustento psíquico y cohesionador frente al territorio. En ese espacio se desarrollan las distintas actividades de sus comunidades. La cultura y el

⁶² Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁶³ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁶⁴ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

aprovisionamiento del sustento de vida están dados por esa apropiación. El cuerpo-territorio, por lo tanto, es “una forma de espacio vivido y enraizado” (Escobar 1998, 128) que cobra un lugar relevante como bifurcación frente al capitalismo y la globalización, es decir, se posiciona frente a estos en una dimensión política. Escobar (1996), plantea que la política “también está ubicada en el lugar, no sólo en los supra niveles del capital y el espacio”. Por ello, la política también está en sus cuerpos-territorios en el que las diferentes ontologías, epistemologías y con ellos las culturas se configuran como propuestas políticas antagónicas a las hegemónicas.

La percepción del territorio está influenciada por las amenazas que en él recaen. De esta manera, el cuerpo-territorio no puede ser desligado de los procesos históricos y violencias que lo han configurado. Estas violencias que han sufrido en sus cuerpos-territorios tienen que ser entendidas por las jerarquías raciales y de género. Los territorios indígenas y los cuerpos de las mujeres siempre han sido susceptibles de apropiación. Por lo tanto, el territorio y los cuerpos de las mujeres serán influenciados en una articulación de la cultura, las formas de resistencia contra las violencias, la colonización y el extractivismo y de las racionalidades ecológicas. En él se recrean ontologías en respuesta a la explotación occidental porque el conocimiento es generado por las relaciones vividas.

Así, y como se evidenció en las configuraciones corporales, las mujeres identifican la colonización y el extractivismo en su historia corporal, y conforma su forma de actuar con el mundo. La dimensión subjetiva, por consiguiente, cobra importancia en el sentido político que muestra la relación estrecha con los territorios. Estas construcciones culturales y simbólicas influirán en sus prácticas y relaciones con su territorio (Escobar 2010).

3.3. Percepciones de amenazas a sus territorios-tierra y territorios-cuerpo

3.3.1. Patriarcado-colonialismo-extractivismo

Me están quitando mis derechos para darle a las empresas petroleras. No me están quitando solo el derecho al territorio, nos quitan todo, la tierra, la soberanía alimentaria.

Si me quitan el subsuelo y la tierra, me quitan todo.⁶⁵

⁶⁵Lideresa ECUARURI, Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

Desde el feminismo decolonial se visibiliza la relación que existe entre patriarcado y colonialismo, relación que ha creado formas de dominación específicas sobre los territorios-tierra y territorios-cuerpos de las mujeres. Si bien ya existía el patriarcado en las comunidades, con la llegada del colonialismo se crearon formas específicas de dominación hacia las mujeres, que en su conjunción formó una misma matriz estructuradora de jerarquías sociales que constituyeron la base de la dominación moderna. Por lo tanto, en un contexto extractivista en el que se generan nuevas desigualdades económicas, ecológicas, culturales y ontológicas, las inequidades propias del patriarcado y colonialismo se exageran. Por ello, el extractivismo debe ser entendido en su imbricación con la colonización y el patriarcado.

3.3.2. Descripción de la percepción de las amenazas

Porque mayor parte de petróleo existe en la Amazonía y en territorio de las nacionalidades, porque tú ves mapa de las petroleras acá en territorio waorani, ves en Pastaza todo está hueco por la empresa petrolera, y con el tiempo ha de querer entrar, pero lo único que tenemos libre de nuestra selva, no queremos permitir, yo le digo a los compañeros de la NAWE que están en la cabeza de la organización, les digo que no deben permitir. Porque si entran todos los ríos que van bajando se van a contaminar, entonces dónde vamos a bañar, donde vamos a pescar, entonces todo va a quedar contaminado, el mapa es muy triste, todo tiene hueco.⁶⁶

Cuando se habla de amenazas, la mayoría de las mujeres líderes amazónicas abarcan diferentes temas, desde aquellos relacionados por su condición de género y etnia, hasta las amenazas a otros seres. Las amenazas son múltiples y diversas. Para las mujeres amazónicas es difícil disociar los problemas con una matriz diferente. La modernidad impuesta en su conjunto es lo que ellas perciben como el origen de los problemas. Las diferentes olas de colonización, en la que las industrias extractivas son su principal motor, han afectado los diferentes entramados de la vida social de las mujeres indígenas. Esto no quiere decir que las mujeres no enfrentaban problemas antes, pero la colonización reforzó y generó nuevas afectaciones a sus cuerpos y territorios. Por lo tanto, los problemas que enfrentan no pueden ser separados, todos están relacionados, parten de una matriz relacional de la que deben entenderse en sus redes y relaciones.

Esta matriz de pensamiento relacional es fundamental para entender que las luchas de las mujeres por el territorio son multidimensionales. El territorio como lugar para ser y hacer, es

⁶⁶Patricia Nenquihui, líderesa waorani, entrevista, 26 febrero 2018.

el articulador de las amenazas al ser el articulador de las relaciones sociales entre humanos e inter-especies que se dan en él. Así, los problemas que puedan afectar cualquiera de estas dimensiones afectan a esta red. A partir de esta multidimensionalidad se reconoce la existencia de una distribución desigual entre los territorios y cuerpos que obtienen los beneficios versus aquellos territorios y cuerpos en los que operan las externalidades. Las mujeres identifican claramente que son los países industrializados, las industrias extractivas, el Gobierno y la población mestiza en las principales ciudades del Ecuador las que obtienen los beneficios económicos a costa de los impactos en sus territorios, una distribución económica y ecológicamente desigual.

En una actividad dentro del marco del taller del IQBSS se realizó una matriz para que las personas asistentes identifiquen las afectaciones diferenciales de género en el territorio en los distintos momentos históricos del capitalismo en la Amazonía. Esta actividad permitió entender las diferentes percepciones que tienen hombres y mujeres sobre las mismas amenazas.

Sobre la amenaza de construcción de plataformas y vías de acceso, los hombres colocaron mayor énfasis en las afectaciones en torno a su género. Prevalcieron las afectaciones de sus zonas territoriales de dominio, las dificultades que tienen en las actividades de caza y pesca, y la destrucción de los ecosistemas por actores externos. Manifestaron que “los trabajadores de las compañías cazan en los territorios”, que “hay robos de alimentos y herramientas”, que “con su llegada existe contaminación del agua, de los ríos, de los saladeros, y ahuyentan a los animales”. En el caso de la sísmica, los hombres mencionaron que existen sembríos de explosivos que afectan a toda la selva. La deforestación, para hombres y mujeres implica reconocer las afectaciones a los ecosistemas, como: erosión en los suelos, pérdida de la biodiversidad, destrucción de los ecosistemas acuáticos (del *yaku*) y pérdida de especies maderables. Si se deforesta en la cabecera del río hay menos agua, menos bosques en la *sacha* (selva). Los hombres reconocen que las mujeres son las más afectadas por la contaminación, sugirieron que “se contaminan más las mujeres por sus actividades y porque las mujeres tienen más grasa, donde se deposita las toxinas que afecta más a las mujeres”.⁶⁷

Las mujeres, por su parte, enfatizaron en las afectaciones a la comunidad en general que, con la construcción de plataformas y vías de acceso alteran sus formas de vida y destruyen todo el

⁶⁷ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

espacio en el que se ubican: “se fragmentan los territorios, hay colonización y con eso la pérdida de la cultura. Hay mayor dependencia del mercado”. Reconocen pérdidas en lo que respecta a sus prácticas culturales como el dejar de hacer la *carasha mikuna* entre ayllus. También reconocen que existen amenazas como la reducción de sus espacios de dominio como son los agroecosistemas que manejan y cultivan en sus distintas fases: *chakra*, el *ushun* y *purun*. Como consecuencia, se pierde productividad del suelo, las *chacras* cercanas no producen. Las mujeres resaltan que estas actividades afectan al aprovisionamiento familiar y la nutrición de la comunidad.

En el caso de la deforestación, hombres y mujeres manifiestan que la pérdida de especies maderables les afecta en sus tiempos. Esto, porque para abastecerse de madera para la construcción de casas, canoas u otros usos les toca trasladarse por períodos más largos. En el caso de las mujeres, plantean que se les dificulta la recolección de leña, frutos del bosque; otrora la diversidad abundante, pero que con la deforestación “pierden las especies que les sirve para construir, hacer cerámica, hacer artesanías, conseguir medicinas”. Un punto importante fue que las mujeres ligaron la deforestación con las causas del cambio climático.

Con respecto a las carreteras ambos concuerdan que permite la entrada de agentes externos, que su construcción incide en cambios en la economía familiar y comunitaria. Se comienza a depender de una economía capitalista anclada de la que no tienen control en lo que respecta a precios y condiciones. Esta perspectiva, sin embargo, la tienen mayoritariamente las mujeres adultas, mientras que un grupo de mujeres más jóvenes y con mayor vinculación a centros urbanos distinguen aspectos positivos ya que las carreteras permiten salir a estudiar y trabajar.

En el caso de los denominados “muñecos” de los pozos petroleros sellados, de anteriores experiencias de sísmica que comenzaron en la década de los años treinta en Pastaza, las mujeres los consideran una clara provocación de amenaza en sus territorios. Aunque no se explote contemporáneamente, subsisten temores, incertidumbres sobre sus riesgos lo que les genera una constante angustia. Las mujeres los identifican como: “amenaza psicológica de potencial contaminación”, “símbolo del despojo” y “símbolo de colonización y extractivismo”.⁶⁸ Así, los pozos sellados (muñecos) son una forma de violencia manifiesta que supone la imposición de la soberanía de agentes externos sobre los territorios de las poblaciones y mujeres indígenas.

⁶⁸ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

Además, en el trabajo con las mujeres de la Amazonía centro, la industria petrolera aparece como una de sus mayores amenazas a sus cuerpos y territorios. El caso de Texaco en la provincia de Sucumbíos permea la memoria histórica y la conciencia colectiva de los pueblos indígenas en la Amazonía, así como los impactos que perciben en el bloque 10 operado por AGIP por más de veinte años y que afecta a comunidades kichwa y waorani en la zona de Villano en Pastaza. Conocen los impactos de esta actividad en otras áreas y existe un miedo constante de que se produzcan los mismos impactos sobre sus territorios. Todo ello, tiene y tendría como consecuencias el alejamiento de los animales, contaminación de suelos y agua y disminución de la producción y diversidad de los cultivos en desmedro de las condiciones de subsistencia de los grupos familiares.

Foto 3.9. Amenazas a sus territorios



Foto 3.10. Amenazas a sus territorios



Foto 3.11. Amenazas a sus territorios

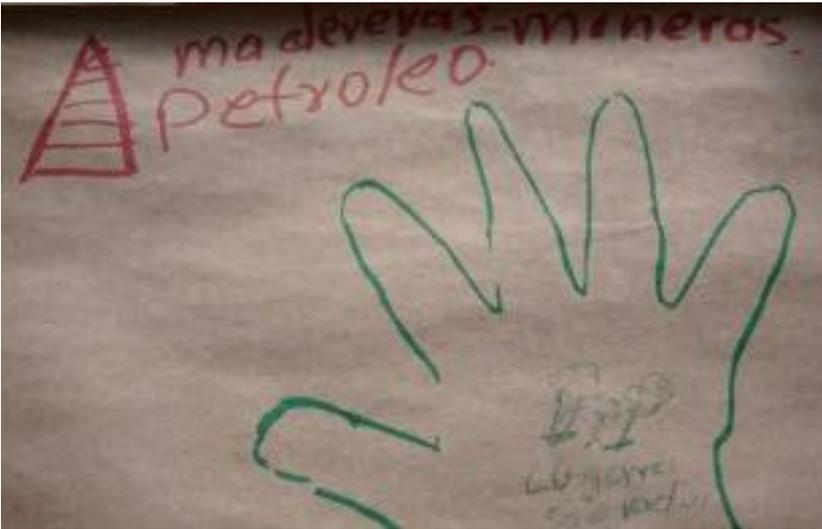


Foto 3.12. Amenazas a sus territorios



Fotos de la autora.

Los hombres mencionan la violencia que sufren por parte de las empresas petroleras; el abandono de los *ayllus* cuando hay oferta de trabajo en estas industrias, por ejemplo, implica cambiar sus formas de vida. Las mujeres, al respecto, mencionan que el trabajo asalariado de los hombres lleva a que se desvalorice sus labores. Además, esta inserción en la economía capitalista agudiza las diferencias de género, erosionando formas de organización y reproducción social propias. Mencionan que: “como consecuencia del trabajo de los hombres, los hombres malgastan el dinero, abandonan a la familia, ingresan más hombres trabajadores, y mujeres para la prostitución, ingresan enfermedades de transmisión sexual”.⁶⁹

Para las mujeres el caso de la sísmica -fase de extracción que por lo general requiere mano de obra masculina como guías, trocheros, cargadores, entre otros-, genera diferenciación social y desigualdad entre hombres, y entre estos con relación a las mujeres

Los hombres aprenden nuevos oficios, se instala una jerarquía, se instala un mando en los pueblos indígenas, jefe de personal. Hay impotencia, miedo a que les despidan, explotación y estafaba el jefe de personal. Los jóvenes no sabían lo que estaba pasando en su territorio, solo trabajaban.⁷⁰

⁶⁹ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁷⁰ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

En relación con las afectaciones de las mujeres, ambos grupos concuerdan que las mujeres y niños son abandonados, también mencionan que las mujeres sufren abusos y hasta violaciones por parte de los trabajadores de la empresa y extraños que entran a sus territorios. Afirman que desde su llegada se han generado enfermedades de transmisión sexual y nuevas formas de explotación que incluye la sexual. Las mujeres mencionaron que “se reduce la territorialidad de las mujeres por miedo a salir tan lejos, miedo a los hombres”, “imposibilidad de libre circulación por el territorio”⁷¹ lo que limita su libre circulación por los territorios.

Los hombres reconocen que cuando trabajan para las compañías petroleras se recarga el trabajo de las mujeres: “cuando no había plataformas los *ayllus* vivían bien, la pareja vivía bien, pero cuando el marido tiene que irse a trabajar las mujeres tienen que trabajar en todo del hogar”. Ellas perciben esta recarga en el aumento de su jornada ya que “se incrementan las horas de las mujeres en el trabajo, porque los hombres migran”. Es decir, con el trabajo asalariado del hombre, los trabajos productivos y reproductivos del hogar y los organizativos relacionados a la comunidad se centran en la mujer. Además, las mujeres perciben que el trabajo asalariado de los hombres genera mayores desigualdades en las comunidades y en sus *ayllus* porque ellas no tienen acceso a los ingresos monetarios a los que ellos acceden y controlan. Igualmente, les toca asumir las tareas socialmente atribuidas a los hombres (cacería, pesca, entre otras) lo que les genera mayor carga laboral.

Toda esta situación invisibiliza el rol económico que tienen las mujeres en el sustento de las familias. Asimismo, ahonda en la división sexual del trabajo: “trabajo productivo para petrolera, trabajo reproductivo a las mujeres en su familia”⁷² lo que conlleva a la desvalorización del trabajo de las mujeres y del sistema de economía ancestral, basado en el intercambio, afectando a mujeres y hombres. Al respecto, se dijo que

Los hombres ganan en la empresa petrolera, tal vez pagan sueldo 500, 400. Ellos salen con los amigos, con las amigas, divierten, pero en la casa van vacíos como que nada no han hecho. Entonces mal han enseñado empresa petrolera, por eso las mujeres quienes cuidamos, quienes llevamos alimento en la familia, entonces ahora el rol de la mujer hemos asumido como los hombres hacían trabajamos y ayudamos, entonces mismos derechos porque antes decían las mujeres no tienes que hacer porque antes decían las mujeres solo cuidan a los hijos, así pensaban pero ya no es así, más tareas que tenemos somos las mujeres quienes cuidamos,

⁷¹ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁷² Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

lavamos, cocinamos, trabajamos en la chakra, hacemos chicha, lavamos ropa, en la tarde hacemos artesanía, en la noche y así más carga tenemos familiar, entonces como que no hacían valer a las mujeres.⁷³

Las mujeres plantean que la llegada de la industria petrolera les afecta más a ellas, porque al ingresar dichas empresas son discriminadas y explotadas no solo por actores externos, sino también por los cónyuges. Las mujeres corporalizan las desigualdades en su vida cotidiana sobre las afectaciones de las amenazas a sus territorios. En esa línea expresan lo siguiente:

Por ejemplo, cuando ellos van a trabajar (a las petroleras) nosotros quedamos solas con nuestros hijos. Hay hombres que llegan después de trabajar cuantos meses no te traen nada, económicamente se gastan en los bares en la ciudad, y uno se enferma pensando todo lo que ha hecho el marido, con tanta carga y tus hijos, y que no te traiga nada de beneficio. Es más, la contaminación que nos afecta porque nosotras como mujeres estamos más en los ríos lavando la ropa.⁷⁴

En una actividad del Taller del IQBSS sobre “Territorio, ambiente y economía” se pidió a las personas participantes que escenifiquen una situación del capitalismo y de patriarcado en su territorio, y que al finalizar la actividad se discuta en plenaria sobre ello. El grupo sobre capitalismo (imagen 1), realizó una escena sobre la violencia que despliegan las petroleras al entrar en sus territorios y como el Estado garantiza su entrada con violencia. Frente a esto, el grupo manifestó que las comunidades tienen que resistir; mujeres y hombres se colocan frente a los actores externos para defender su territorio. El otro grupo (imagen 2), representó el patriarcado en su territorio en el que un líder de la comunidad presionado por los estereotipos de género maltrataba a su esposa.

⁷³ Patricia Nenquihui, lideresa waorani, entrevista, 26 febrero 2018

⁷⁴ Nancy Santi, entrevista, Fátima, 16 de marzo de 2018.

Foto 3.13. Primera escena sobre defensa del territorio enfrentando a la policía y militares



Fuente: Rodríguez (2018).

Foto 3.14. Segunda escena de un líder lavando la ropa con su esposa



Foto de la autora.

Al finalizar la actividad, las mujeres mencionaron que los dos ejemplos -el de la violencia del Estado y las empresas transnacionales, así como la violencia intrafamiliar- no están aislados. En las empresas explotan al trabajador, y a su vez éste cuando llega a la casa explota y maltrata a su esposa. Los hombres reproducen las mismas formas de opresión que

experimentan en las empresas sobre sus hogares. En esta misma línea, las mujeres manifestaron que la violencia no solo recae en la ejercida por las empresas y el Estado. La llegada de las empresas la relacionan con el ingreso de recursos monetarios y el incremento del consumo de alcohol en las comunidades, lo que a su vez redundo en violencia de género (física, psicológica y patrimonial). El alcoholismo y sus vínculos con la violencia intrafamiliar son considerados como un grave problema que las mujeres identifican para ellas y sus comunidades.

3.3.3. Descripción de la percepción de las amenazas a otros seres

Las mujeres afirman que las afectaciones extractivas generan que los *supay* se enojen y se vayan. Esto, según sus afirmaciones, sucede con el *Yaku mama*, *Amazanga*, *pasu*, *supay warmi*, *yana supay*, *inakanu supay*, *Ingaru supay*. Ello afecta directamente en la disponibilidad y abundancia de animales en el bosque y en los ecosistemas terrestres y acuáticos, “en la *sacha* tenemos nuestros peces, nuestras montañas, lugares donde viven y existen seres con mayor poder. Con eso nos ha causado problemas las petroleras”.⁷⁵ El que no se reconozca a estos otros seres conlleva a amenazas graves en sus territorios. Esta falta de reconocimiento permite ver a los territorios como vacíos susceptibles de ser apropiados. Los intereses del capital necesitan de la no existencia de otros seres, de otras culturas, de otras ontologías para legitimar su apropiación. Se mencionó, en ese sentido, que

Los *supay* se iban por la perturbación. Los conocimientos no se podían transmitir porque los jóvenes no estaban en el ayllu. Se rompe la relación de padres adultos a hijos.⁷⁶

Las cascadas se dañaron con derrame de aceite, gasolina, murieron peces y animales acuáticos. Con el ruido del tractor las cascadas se dañaron. Antes era pura selva, pero con el ruido del tractor se dañó. A los *supay* no les gustó el ruido, los aceites derramados. El ruido de la motosierra no les gusta.⁷⁷

Sobre la sísmica, eso no respeta saladeros, pasas por fauna y flora, por ese rumbo debe seguir, no respetan nada. Y al último viene casa blanca, las baterías iban conectándose a cada pozo. Es una destrucción total, no respetan ningún pueblo, por donde tengan que pasar pasan, hasta por debajo de las casas pasan los cables.⁷⁸

⁷⁵ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁷⁶ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁷⁷ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

⁷⁸ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

Por último, la destrucción de sus lugares sagrados y de los seres no humanos que conviven con ellas no solo implica un despojo físico, implica también un despojo espiritual ya que a través de estos seres y lugares sus prácticas culturales se desarrollan. Estas relaciones les sirven de soporte físico y emocional. Una persona parte del taller del IQBSS manifestó que, “a más del despojo físico hay un despojo espiritual, una exterminación total. Se va esa riqueza cósmica que tienen los pueblos. Tiene un impacto físico y espiritual”.⁷⁹

Por lo tanto, el territorio tiene distintas dimensiones. La concepción que tienen las mujeres excede a lo que la sociedad occidental y hasta los mismos ambientales definen como territorio. El territorio es concebido una red de relaciones que ligan a los cuerpos y seres no humanos en un espacio y tiempo. No es un territorio definido, pero es un territorio unificado. Es un territorio histórico en el que se inscriben las huellas del capitalismo con las diferentes olas de colonialismo-extractivismo. Pero este territorio está ligado a cuerpos que lo habitan, lo performan y lo encarnan, pero a la vez resisten y lo protegen. En última instancia, el territorio es cuerpos, animales, seres no humanos, plantas, *ayllus*, tierra en una misma relación.

3.3.3.1. Recapitulando

A lo largo de este capítulo se han resaltado las distintas dimensiones del territorio y las amenazas en torno a la entrada de empresas extractivas (petroleras y mineras). Así, el territorio se plantea como un espacio relacional entre seres humanos y no humanos que posibilitan la sostenibilidad material y espiritual de quienes la habitan. También, es un territorio histórico en el que se inscriben las distintas olas de colonialismo.

Estas afectaciones al territorio no pueden separarse de los cuerpos, estos han corporizado años de violencia que permanecen en las memorias de sus ancestros, ancestras y de sus pueblos. En estos contextos, las mujeres traen a la escena de lo político a los seres no humanos performando en un nivel ontológico y epistemológico sus luchas de etno-políticas. La ontología política nos permite ver detalles de un mundo de vida que se posiciona como marco para pensar y ser. Todo esto rebasa el límite de lo pensable y razonable en las políticas, por eso, desde el Estado y las empresas que se imponen en sus territorios, se rechaza la existencia de estos seres y se los enmarcan dentro de las creencias culturales.

⁷⁹ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

En base a lo descrito en este capítulo se posicionan las luchas de las mujeres, por eso el territorio es central en todas sus reivindicaciones. Sin embargo, como ya fue señalado existen afectaciones particulares a las mujeres que las están llevando a generar demandas particulares en torno a su sitio en sus comunidades, el Estado y frente a las empresas extractivas. Así, en este capítulo se profundizó la relación de las mujeres, territorio y extractivismo, aunque sus enunciados rebasaron a los mismos. Esto se tratará en el siguiente capítulo que recoge los significados del territorio y se unen con un conjunto de demandas que buscan las mujeres para tener una vida plena.

Capítulo 4. Feminización de las luchas

En la actualidad, existe una mayor participación de mujeres indígenas en sus propios espacios lo que ha llevado a que existan modificaciones en sus reivindicaciones políticas frente a las de sus organizaciones y movimientos colectivos. Si bien las mujeres indígenas no se definen como feministas porque argumentan que podrían ser interpeladas por querer dividir a sus organizaciones, que este término es percibido como el revés de machismo, y que no sienten como propio el término feminismo, la mayor participación e introducción de nuevos posicionamientos puede ser leída desde una feminización de las luchas, ya que son críticas a las estructuras patriarcales que constantemente les afectan y luchan por un mayor reconocimiento.

En torno a esto, una mujer se autodefinió como “*sumak kawsaycista*, más que feminista”,⁸⁰ porque su lucha está enfocada en alcanzar el *sumak kawsay* como una forma de vida de los pueblos indígenas en la que se armoniza la vida entre los seres que habitan el territorio. Además, la expresión se engarza con otras demandas que posibilitan el florecimiento de las capacidades, demandas en torno a derechos básicos como el reconocimiento, el acceso a educación, salud y una vida sin violencia. A continuación, se expondrán algunos encuentros de mujeres en los que han tejido lazos de resistencia y han posicionado sus propias demandas frente a lo colectivo de sus organizaciones sociales.

4.1. Asambleas, encuentros y talleres de mujeres, espacios para repensar sus cotidianidades y violencias.

Uno de los ejes articuladores de las mujeres indígenas amazónicas ha sido la defensa de sus territorios frente a las industrias extractivas petroleras y mineras, recuperando las luchas históricas de sus pueblos. Con ayuda de ONG nacionales como Acción Ecológica, Fundación Pachamama, Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS); e internacionales como Amazon Watch, así como de organizaciones indígenas como CONFENIAE y COICA, las mujeres han promovido talleres, asambleas y diversos encuentros sobre temáticas extractivistas, violencia de género, proyectos productivos, cambio climático, derechos de las mujeres y derechos colectivos indígenas, entre otros. Todos ellos permiten a las mujeres obtener herramientas para cuestionar las desigualdades que enfrentan tanto en sus cuerpos

⁸⁰ Sistematización “Taller Sumak Kawsay y Relaciones de Género en el Ayllu y la Comunidad” IQBSS, 21 a 25 septiembre de 2018.

como en sus territorios, además de fortalecer lazos con otras mujeres de distintas edades y nacionalidades.

Es así como los diversos grupos de mujeres que confluyen en estos espacios construyen una agenda común que liga sus realidades, pero a la vez generan otras agendas inter-étnicas, intergeneracionales e intercomunitarias que responden a las realidades de cada grupo de mujeres. Estos encuentros también se han realizado a nivel internacional, varias mujeres kichwa, waorani y sapara con redes de aliados internacionales han viajado a encuentros, foros, convenciones, asambleas y marchas a otros países. Se sugiere que quienes se han trasladado a otras localidades que,

Con estas capacitaciones las mujeres están luchando. Ya no están con ese ánimo de antes, ahora están más animosas para luchar sus defensas territoriales. Hemos venido aprendiendo de nuestros derechos y ya sabemos cómo tenemos que defender. Así también ya no tienen el mismo miedo de antes.⁸¹

Los últimos procesos organizativos de las mujeres se han dado principalmente en rechazo a las XI y XII rondas petroleras, y a los proyectos de minería a cielo abierto los cuales se implementaron en un gobierno afín al socialismo del siglo XXI presidido por Rafael Correa. El mandatario impulsó estos proyectos bajo el discurso de alcanzar el desarrollo o buen vivir; las amenazas directas como nuevas licitaciones se configuran como detonantes para que las mujeres se organicen. No obstante, la confluencia de las mujeres indígenas en estos espacios ha trascendido a los temas sobre extractivismo. Hay una gama de temas que se enlazan dentro de sus demandas y planteamientos al Estado, sociedad civil, empresas y otros actores. Ven sus itinerarios etno-políticos dentro de un *continuum* histórico.

Su lucha es desde antes y no solo ahora, pero visualizan que están logrando mayor protagonismo y vocería propia dentro de las organizaciones de los pueblos indígenas. Son en estos encuentros, espacios creativos y de fortalecimiento entre ellas, en los que cuestionan y repiensen sus formas de vida y todo aquello que les afecta y violenta. Por ese motivo,

Es importante que nosotras como mujeres nos organizamos, porque mucho antes nuestros abuelos estaban organizados. Nuestras abuelas se han quedado, se han muerto aquí en nuestro territorio, y ellas nos han dado ese valor para defender nuestra Pachamama, porque de ahí

⁸¹ Salomé Aranda, presidenta de Asociación de mujeres en la cuenca del Villano, entrevista, Quito, 02 de junio de 2018.

nosotros cosechamos, de eso vivimos nosotros, de nuestra selva, de nuestros ríos, de toda la naturaleza que tenemos aquí.⁸²

Como se mencionó en el capítulo anterior, las mujeres parten de una matriz de pensamiento relacional. A partir de eso, las desigualdades que perciben las mujeres indígenas amazónicas forman un “marco común de acción colectiva” (Svampa 2012, 22) en la cual la percepción de las injusticias no puede separarse de su condición de género, clase y etnia. Existe un proceso endógeno en el que cuestionan sus situaciones (sin dejar la influencia de actores externos como ONG ecologistas y ecofeministas). En este proceso las mujeres reclaman mayor equidad y reconocimiento.

Una de las participaciones contemporáneas más importantes de las mujeres se desarrolló en marzo del 2018. Mujeres de toda la Amazonía ecuatoriana se articularon en asamblea en la sede de la CONFENIAE, en Unión Base, Pastaza, los días 9,10 y 11 de marzo del 2018 ante la amenaza inminente de una nueva licitación petrolera y la consolidación de proyectos de minería a cielo abierto en sus territorios. Fueron 22 demandas que se plasmaron en el “Mandato de las mujeres amazónicas defensoras de la selva de las bases frente al extractivismo”, no obstante, las intervenciones de mujeres y los debates generados dentro de la asamblea superaron las 22 demandas, y dan cuenta de un abanico de preocupaciones e intereses comunes de las mujeres.

⁸² Nancy Santi, Kuraka de Kawsak Sacha, video en internet, <https://www.facebook.com/sarawarmikuna/videos/2543024172392839/UzpfSTE1MDUzNjY5Mjk3Mzk3ODA6Vks6MjU0MzAyNDE3MjM5MjgzOQ/> (02/04/2019).

Foto 4.1. Mujeres amazónicas defensoras de la selva



Fuente:

<https://www.facebook.com/MujeresAmazonicasDefensoras/photos/p.816122405410850/816122405410850/?type=1&theater> (20/03/2019).

La organización de este encuentro comenzó a inicios del 2018 con el interés de varias lideresas amazónicas para luchar contra el extractivismo. En este encuentro se planearon varias actividades: i) el 8 de marzo, una marcha en la ciudad del Puyo por el día internacional de la mujer, y al finalizar la marcha, una feria de intercambio de saberes entre mujeres; ii) el 9 de marzo, se sumó la “Audiencia de las mujeres por la verdad y por la vida”, realizada por Acción Ecológica, -una ONG ecologista de Ecuador- en la que se buscaba generar propuestas desde las mujeres frente a las amenazas que devienen de las empresas extractivas y el gobierno; ii) Después de esta actividad, y los días siguientes, el 10 y 11 de marzo, se realizó la “Asamblea de Mujeres Defensoras de la Selva”.

En el encuentro asistieron lideresas y mujeres de base de todas las nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana. La asistencia de las mujeres fue muy numerosa, ese hecho fue resaltado varias veces en la asamblea. Muchas de ellas asistían por primera vez a este tipo de encuentros. También resaltaron que aquellas mujeres que venían de comunidades muy lejanas les tomaron varios días movilizarse hacia la ciudad del Puyo, además que algunas tuvieron que hacer grandes sacrificios debido a los roles de género asignados culturalmente; dejar a sus hijos y familias por varios días era complicado. Hubo varias mujeres que no hablaban

español, pero ese hecho no impidió que logaran expresarse en su propio idioma, ya que otras mujeres traducían sus palabras. Lo medular en ese encuentro era que todas las mujeres, lideresas y mujeres de bases tuvieron oportunidades de expresarse.

En el encuentro sobre la “Audiencia de las mujeres por la verdad y por la vida” se llevó a cabo en una modalidad parlamentaria. La ONG pidió que las delegadas de las nacionalidades expongan las propuestas que se trabajaron en conjunto sobre las siguientes preguntas: ¿Cómo enfrentar la división de las organizaciones y las comunidades? ¿Cómo fortalecer los lazos de solidaridad comunitarios para enfrentar la violencia y las injusticias? y, ¿Cómo recuperar o fortalecer los sistemas económicos propios? En esta actividad también participaron mujeres de otras partes del Ecuador. Al finalizar la audiencia de la ONG, las mujeres trabajaron en una modalidad asamblearia. En este espacio todas las mujeres podían intervenir. Por parte de las organizadoras se intentó dividir por temáticas la participación: 1) sobre los bloques petroleros; 2) sobre la minería en el sur de la Amazonía; 3) sobre la consulta previa y consentimiento libre e informado; 4) la persecución y criminalización a las mujeres y líderes sociales y; 5) la violencia sexual y de género asociada al extractivismo.

También se trabajó en una actividad en grupos en el que las mujeres se dividieron en tres grupos, cada uno abordó diferentes problemáticas: 1) Migración desde las comunidades y sus consecuencias: prostitución, violencia sexual, drogadicción y alcoholismo; 2) degradación de los cultivos en las *chakras* de las comunidades: causas y soluciones; 3) Daños a la salud humana y de la naturaleza por uso de productos químicos entregados en los kits a las comunidades indígenas. Cada grupo identificó los problemas en sus comunidades y las posibles soluciones para después exponerlas en plenaria. Por último, para abordar el tema de la violencia, y que las mujeres se sientan más libres para poder contar sus experiencias, se realizó un círculo con todas las mujeres en el que se llevó a cabo algunas actividades para que las mujeres se escuchen y se reconozcan desde las mismas experiencias que han pasado como mujeres.

Esta metodología pretendía abordar diferentes aspectos que afectan a sus vidas, la mayoría ligada al extractivismo. Sin embargo, al abordar las diferentes temáticas las mujeres no separaban por estancos los problemas. Al hablar de los bloques petroleros también abordaban los temas de minería, educación, salud, violencia, capacitaciones y otros. Cuando se buscaba abordar los problemas sobre la violencia sexual y de género asociada al extractivismo, las mujeres hablaban sobre la violencia que sufrían en sus hogares, en sus comunidades, las

violaciones de las mujeres por parte de sus conyugues, las violaciones de los niños en las escuelas, además de las violencias asociadas al extractivismo directamente. Estas temáticas son constantes en sus encuentros. Las mujeres abordaron los conflictos distributivos que enfrentan en sus territorios y en sus cuerpos en la conjunción entre la economía, la ecología y la cultura.

A continuación, presentaré las diversas demandas que surgieron en el marco de la asamblea, pero a la vez, presentaré las demandas y cuestionamientos que se entablan en sus otros encuentros como talleres y reuniones.

4.1.1. Extractivismo

La imposición de industrias extractivas en los territorios indígenas en la Amazonía debe ser entendida como una histórica y sistemática forma de desigualdad. Son las poblaciones indígenas quienes han recibido todos los impactos negativos de la explotación de los recursos en sus territorios, pero a la vez son quienes han recibido menos ingresos económicos provenientes de estas actividades. A pesar de que desde 1972 empezó el boom petrolero, la Amazonía es la región con mayor pobreza en el país y con grandes impactos ambientales. Además, estas actividades han ido ligadas a discursividades que han llegado a permear en sus formas de vida como alcanzar un supuesto “desarrollo” mejorando sus comunidades. Se dijo, en el Taller Territorio, ambiente y economía que

El campo petrolero se hace bien grande y después se inserta en comunidades y organizaciones. Viene ofreciendo el petróleo mejora tu comunidad. Con ese ofrecimiento nos ha destruido, nos ha engañado, separado de nuestra familia, *ayllus*, comunidad. Nos han desorganizado.⁸³

De esta manera, el ingreso de las actividades petroleras genera violencia en las comunidades y división al interior de ellas. La empresa entra con diversos ofrecimientos que generan división. Mucha gente cree en esos ofrecimientos y los defiende, mientras otros rechazan estas actividades. Esta división también se plasma en las mismas organizaciones. Por esta razón, las mujeres llaman a la unión entre *ayllus*, pueblos, comunidades y entre ellas, sobre todo. En esta unidad radica su fuerza. Esta realidad es expresada del siguiente modo:

Toda nuestra Amazonía está contaminada. Nosotros mantenemos los ríos limpios, contactamos a los *supay*, manteniendo toda esta naturaleza, todos estamos bien hasta el

⁸³ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

momento. Pero, si se explota el petróleo se va a contaminar el río, la familia, entonces para no aceptar, tenemos que conectar con todos estos ayllus para mantener nuestro sumak kawsay. Para sacar fuerza y no permitir la entrada de las petroleras. Karu ayllu, hacemos una fuerza entre ayllus.⁸⁴

En base a esto, diez de las demandas de la asamblea de mujeres estaban dirigidas explícitamente a revertir los contratos y concesiones petroleras y mineras, así como frenar las nuevas licitaciones en sus territorios. Rechazan y declaran ilegítima la ronda petrolera suroriente o XII ronda petrolera, y todas las ampliaciones de campos que ya estén trabajando.

Todas las mujeres tienen muy presente la experiencia por varias décadas de la Amazonía norte, la cual destruyó sus territorios por la contaminación de las actividades petroleras mientras se empobrecían cada vez más. En base a esto, las mujeres en su mandato exigen el reconocimiento y pago de la deuda ecológica; son varias décadas de explotación y daños, pero, además, destacan que las mujeres han recibido mayores impactos y menos beneficios de esta actividad. La entrada de estas actividades ha agudizado y originado nuevas violencias hacia las mujeres. Como se observa, estos conflictos distributivos adquieren también una dimensión de género.

Yo estoy muy en desacuerdo porque realmente ya pasó dos veces que ingresó en otro territorio por dos empresas petroleras que fueron muy diferentes, obviamente que ellos dicen que sí, que ellos nos iban a pagar por compensación económica y todo eso, pero me imagino, que se hizo con ese dinero en la comunidad. Lo único que hizo fue dividirnos. Porque los hombres nos dijeron no, es nuestro dinero y todo eso y nunca dejaron opinar, nunca dejaron que las mujeres administremos esos recursos. Ellos se gastaron el dinero ahí. No sé, se hizo humo ese dinero que ingresó y lo poco que quedó se repartió. ¿Qué compensación, qué compensación hubo? se comieron, se tomaron, bueno en mi cultura es que se toman, se comen.⁸⁵

Pero si quieren entrar nuevos sismica no tenemos que dejar, todos los ríos que pescamos, donde vayamos, nos van a afectar, por ejemplo, en Lago Agrio hemos visto que están dañados pozos, lagunas así feo, entonces así va a pasar.⁸⁶

De esta manera, en el caso de la Amazonía norte, las mujeres demandan el cierre definitivo de las fuentes de contaminación y la reparación integral ambiental y social. Sostienen que con la

⁸⁴ Hombre, Sistematización “Taller Economía y territorio”, Anzu, 12-19 de abril de 2018.

⁸⁵ Lideresa siona, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

⁸⁶ Patricia Nenquihui, lideresa waorani, entrevista, Shell, 26 febrero 2018.

entrada de las petroleras entraron otros problemas -como el alcohol- que produjeron graves problemas en sus comunidades. Además, con la destrucción de sus territorios ya no tienen medios para sustentarse y ahora necesitan ser insertados en mercados laborales en las ciudades. Esta situación, manifiestan, está llevando a la pérdida de sus culturas.

Así mismo, se tiene la experiencia de las actividades extractivas que por cerca de 35 años ha tenido la zona de Villano, del bloque 10, en la provincia de Pastaza, en la Amazonía centro. Las mujeres denunciaron que la empresa petrolera AGIP ejerce total soberanía sobre sus territorios. Ellos son los que proveen salud y servicios para la comunidad, por lo que la gente no puede cuestionar a la empresa, o tomar represalias contra ellos. Por eso demandan mayor presencia del Estado en temas de educación y salud, para que sea él quien provea de los servicios necesarios para la comunidad. Consideran que el Estado ha cedido su soberanía a la empresa. Se comenta, en ese sentido, que

Todas las empresas, todas tienen la misma táctica y aquí mi esposo es del bloque 10 y he visto muy de cerca el trato de la gente con la gente y cómo va cambiando la estructura. Pierden la solidaridad, pierden la dignidad, se vuelven súper dependientes. Es un impacto social para los pueblos indígenas que es como el desastre, se acabó ese pueblo, están subsistiendo nomás ahí y no empiezan a entender porque empiezan a enfermarse. Hay varios casos de cáncer ya aquí en el bloque 10, la comida es todo un cambio social tremendamente impactante.⁸⁷

Sobre el caso específico de la minería en la Amazonía sur, las mujeres contaron sus experiencias en relación con las empresas mineras y el Estado. La experiencia del despojo fue central en sus reivindicaciones. Las mujeres exigen que las personas desalojadas puedan retornar a sus comunidades, que se les devuelva los títulos de propiedad. Manifestaron que al no ser criminales no existe razón alguna para que exista represión y vigilancia constante de militares y policías en sus territorios, ellas exigen que se retiren inmediatamente. Su libre circulación se ve limitada por la presencia de estos agentes externos. Las mujeres tienen miedo de salir de sus comunidades. Existe un estado de terror entre las poblaciones locales. Esta situación ha llevado a que el Estado se apropie de los cuerpos-territorio en función de un control que llega a hasta los espacios subjetivos e intersubjetivos de ellas.

Las mujeres demandaban, además, que se dé amnistía a los perseguidos políticos para que ellos puedan regresar a sus comunidades. Las mujeres relataban el abandono que sufrieron por

⁸⁷ Lideresa kichwa, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

la persecución a sus maridos. También, se exige que se aclare y sancione la muerte de sus líderes quienes estaban en contra de las empresas mineras. Otra de las consecuencias mencionadas por las comunidades es la imposición de formas económicas capitalistas en economías que habían estado al margen de estas inserciones. “La economía no debe basarse solo en el comercio, sino en otras posibilidades de intercambio”.⁸⁸ Por lo tanto, la entrada de las industrias extractivas es la entrada de diversas amenazas, todo visto desde un mismo origen.

También se cuestionó la distribución económica desigual. Se considera que las actividades extractivas afectan al conjunto del territorio y no solo a áreas particulares, pero que el gobierno solo ha realizado compensaciones económicas a las poblaciones que habitan en las áreas de influencia directa. Esto, consideran que es una injusticia porque además de afectar sus territorios social y ecológicamente, no se distribuye el dinero que se generan de estas actividades a todas las poblaciones. La visión que se tiene de estas afectaciones e injusticias por parte del estado es relatada y sentida así:

Ellos dicen solo a esas comunidades van a afectar, entonces solo a esa familia y a esa comunidad van a entregar (compensación económica), pero el territorio se afecta todo, entonces eso no piensan los hombres. Pero si estuvieran en el gobierno tienen que negociar bien para que vayan a todas las comunidades (compensación económica).⁸⁹

Igualmente cuestionan las falacias sobre el trabajo cuando entran las empresas extractivas. Manifiestan que el trabajo es principalmente para técnicos e ingenieros, y ni sus esposos ni hijos tienen estas profesiones por lo que tratan de ingresar con falsas promesas. Esos trabajos y ese dinero van dirigidos para personas blanco-mestizas. Un ejemplo de esta realidad se observa en el siguiente relato:

La Coordinación Kichwa estaba a favor de la compañía. Empezamos el diálogo. Estaba de dirigente de salud. Le dije vea lo que va a pasar. Cuántos hijos tenemos preparados para ser capataces, jefe de personal. En dónde van a trabajar nuestros hijos: no tenemos ingeniero e ingeniera. Les dije todo va a las provincias grandes.

⁸⁸ Taller Economía, Territorio, Ambiente. IQBSS – FLACSO Ecuador, Anzu, abril 2018.

⁸⁹ Lideresa waorani, entrevista, Shell, 26 febrero 2018.

4.1.2. Consulta previa

Otro de los temas centrales de debates en la asamblea entre las mujeres fue la consulta previa. Dentro de la asamblea existió una exposición por parte de la ONG Amazon Watch sobre la manera en la que debería llevarse a cabo la consulta; los derechos internacionales y nacionales que tienen los pueblos indígenas. Sin embargo, a pesar de que se estaban proporcionando las herramientas para que las mujeres puedan acceder a este derecho, ellas rechazaron la consulta previa en sus territorios.

Para las mujeres, la consulta previa y consentimiento libre e informado, como está normalizado en el país, es una mera socialización. Todo el proceso está viciado, y en esas condiciones no quieren que se les consulten. Entre las expresiones de las mujeres estaban: “Me da alergia la consulta, si no quiero, nadie tiene que venir a consultarme”, “con consulta o sin consulta siempre han llegado”. Una de las mujeres contaba su experiencia como Teniente Política: ella denunciaba que cuando ejercía ese cargo le querían obligar a que traiga firmas de las comunidades a base de engaños. Manifestaba que ella, la única mujer, se negó a realizar esta acción, esto llevó a que perdiera su puesto de trabajo.

Otra de las motivaciones para negarse a la consulta es que su entrada genera conflictividades y divisiones en las comunidades. Pero, sobre todo, las mujeres plantean que en sus espacios propios de toma de decisión ya han decidido que no quieren que entren empresas extractivas. Estas deliberaciones deben tener más valor que aquellas formas de democracia impuestas como el voto secreto o una recolección de firmas. La asamblea es un espacio fundamental para la toma de decisiones en que se busca llegar a un consenso y no una suma de voluntades. Regresar el valor de estos espacios de toma de decisión es fundamental para el fortalecimiento de su autonomía y autodeterminación en que pueden surgir propuestas más radicales como el rechazo a la consulta previa. La asamblea de mujeres se convirtió, por lo tanto, en un espacio de descolonización que cuestiona el capitalismo, la modernidad y el patriarcado en múltiples formas de acción.

Históricamente, los pueblos indígenas para incidir en la toma de decisiones han tenido que acceder a los mecanismos institucionalizados que son enmarcados en la formación colonial. Son normativas legales nacionales e internacionales que garantizan el derecho a los pueblos indígenas a ser consultados, pero que “están diseñados de forma tal que se condicen con los parámetros dominantes de que es racional y razonable” (Blaser s.f., 4). No obstante, las

mujeres al no querer la consulta previa en la forma que está diseñada trascienden estos espacios enmarcados por el colonialismo y establecen formas culturalmente apropiadas para la toma de decisiones, erigiendo nuevas formas creativas de derechos, redefiniendo la autonomía e innovando nuevos modelos de gobernabilidad y justicia. Estas mujeres, de ese modo, ofrecen desde los márgenes “un modo alternativo de pensar sobre los derechos, el cual tiene fuertes implicaciones para la resistencia ante la lógica neoliberal y su manera de gobernar” (Speed 2006, 204). Consiguientemente, las ontologías de las mujeres originan nuevas formas de hacer la política (Escobar, 2014 En Gómez 2016).

4.1.3. Demandas de reconocimiento

En este contexto, ya que sus intereses han sido invisibilizados en beneficio de intereses patriarcales del Estado, de las empresas, de sus organizaciones y de sus propias comunidades, las mujeres exigen un reconocimiento como iguales en las tomas de decisiones. El no reconocer sus voces es no reconocer a la mitad de la población indígena. Antes eso, certifican que

Es duro luchar como mujer, nos ha tocado esforzarse bastante, pero nunca voy a callar mientras que yo viva, siempre voy a estar luchando, diciendo no a la explotación petrolera en nuestros territorios indígenas (Nancy Santy 2019).⁹⁰

Las mujeres enfatizan que los contratos firmados por sus líderes y los gobiernos autónomos descentralizados tales como las juntas parroquiales no tomaron en cuenta sus voces. Las empresas extractivas llevaron a una masculinización en las tomas de decisiones. Estas empresas negociaban directamente con los hombres. El cuestionamiento hacía los hombres nace de la crítica de que ellos permiten, a cambio de dinero, el ingreso de las empresas extractivas a sus territorios. Esta realidad, sin duda alguna, evidencia y refuerza la estructura patriarcal y masculinizada que está detrás del ingreso de las empresas a sus territorios porque

El Estado impuso una forma de poder encabezada por un hombre, que se replica en los gobiernos seccionales. Se excluye las voces y poder de las mujeres, aunque han ganado espacio. Los pueblos y las mujeres deberían manejarse de forma más igualitaria. En la casa el hombre es el que manda y la mujer escucha, debería haber más equidad desde el ayllu para

⁹⁰ Nancy Santi, Kuraca de Kwsak Sacha, video en internet.
<https://www.facebook.com/sarawarmikuna/videos/2543024172392839/UzpfSTE1MDUzNjY5Mjk3Mzk3ODA6Vks6MjU0MzAyNDE3MjM5MjgzOQ/> (02/04/2019).

que haya más equidad en la comunidad, para que haya una participación igualitaria, equitativa y no dejar recaer tantas actividades sobre la mujer.⁹¹

Esto trasciende al nivel de liderazgo. Los puestos directivos ocupados por las mujeres parecieran solo enfocarse en temas de mujer y familia,⁹² los otros temas sobre lo político, económico y territorial son ocupados principalmente por directivos masculinos: “no se toma importancia a la mujer; el hombre está siempre a la cabeza. En lo político no quieren hacer participar a la mujer como candidata, como si solo el hombre puede participar. Saben decir: ¿qué saben las mujeres?”.⁹³ Por fuera de sus organizaciones también solo se reconoce hablar con los hombres en estos temas. “Cuando aparecían invitaciones nunca aparecía la participación de la mujer. Nombraban la nacionalidad de Siekopai, pero nunca estaba participando la mujer Siekopai, no estaban las lideresas”.⁹⁴

Es decir, las mujeres sufren un silenciamiento sistemático en todos los niveles de la sociedad. Por esta razón, las mujeres exigen al gobierno y sus comunidades que reconozca y respete sus propias organizaciones y sus vocerías.

Desde muy joven me gustaba más defender la naturaleza y nuestros derechos como mujeres porque veíamos que éramos muy calladas, que éramos maltratadas y discriminadas. Las mujeres teníamos poca voz en las asambleas, unos tres o dos o cuatro mujeres hablamos, opinamos y el resto nada entonces eso también me motivó para decir a las mujeres que no tenemos que ser así, tenemos que ser partícipes, tenemos que tener voz y voto en las asambleas que nos escuchen nuestros hombres también, no sólo que hacemos los hombres, demostrar que somos capaces de liderar un pueblo o una comunidad entonces les hemos demostrado como mujeres indígenas y así yo estuve como pueblo Kawsak Sacha.⁹⁵

A nivel internacional también existe un silenciamiento de sus voces. En eventos fuera del país los interlocutores son principalmente los hombres quienes acaparan la palabra, limitando que las mujeres posicionen sus voces. Muchos de los hombres consideran que el despunte de algunas lideresas puede afectar a sus directivos, y perciben como irrespeto que las mujeres tengan una vocería propia. Una de las experiencias al respecto es narrada del siguiente modo:

⁹¹ Hombre, Sistematización “Taller Sumak Kawsay y género” IQBSS, Fátima, 12-19 de marzo de 2018.

⁹² Con excepción de las organizaciones sápara y kichwa de Sarayaku, en las que presiden Nema Grefa y Mirian Cisneros respectivamente.

⁹³ Lideresa shuar, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

⁹⁴ Lideresa siekopai, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

⁹⁵ Nancy Santi, entrevista, Fátima, 16 de marzo de 2018.

Lo que me ha pasado a mí, a pesar de la educación que tengo, especialmente cuando están compañeros Amazónicos, ellos toman la palabra y no la sueltan, no hay chance de uno poder hablar y eso es un poco grave, y si uno realmente no está decidido a abrir la boca y decir eso lo que nos pasa como mujeres, tenemos ese limitante. Por eso es por lo que nosotros como redes mujeres a nivel internacional tuvimos muchos problemas porque los compañeros se sentían molestos o sea se sentían irrespetados, porque nosotros ya empezamos a hablar.⁹⁶

Son cuestionamientos al Estado y a las propias estructuras organizativas de sus comunidades y nacionalidades en las que se reproducen los principios androcéntricos del Estado-nación colonial y patriarcal. Perciben que las históricas jerarquías producto de las distintas experiencias de colonialidad en sus territorios han otorgado a los hombres privilegios y ventajas sobre las mujeres indígenas. Ejemplo de esto es el privilegio que el Estado y las empresas extractivistas confieren a los hombres como principales interlocutores, aunando en las desventajas de las mujeres indígenas. Esta falta de participación que parece propiciada por el Estado, y que implica unas formas de dominación sustentadas en lo masculino se sostiene en relatos como los siguientes:

Aquí lo que ha pasado con la CONAIE y CONFENIAE. A nivel nacional nosotros somos discriminados, ya casi no participamos como mujeres. A un lado los del gobierno solo quieren ver lo que es presidente. Pero las mujeres dónde quedamos. Nosotras somos presidentes igual que Jaime Vargas, yo soy presidente igual que Marlon Vargas.⁹⁷

Yo soy presidente de las mujeres, de once cantones a nivel Morona Santiago, y de cuarenta y cinco comunidades y asociaciones.⁹⁸

Además de las restricciones que las mujeres encuentran para acceder a cargos no relacionados con la mujer y familia, perciben que su trabajo como dirigentes es vigilado y controlado de cerca por sus cónyuges. Ellos se escudan en los chismes como ejercicio de poder aludiendo que las mujeres en las organizaciones andan con otros hombres, limitando su participación política y su participación en talleres y capacitaciones. Se afirma que la “mayor parte de los esposos de las compañeras son celosos, no dejaban, entonces cuando se iban a talleres decían tú vienes viviendo con los hombres”.⁹⁹ Igualmente, es más difícil para las mujeres cumplir los

⁹⁶ Mujer miembro de la Red de Mujeres Indígenas por la Biodiversidad (RMIB) de América Latina, entrevista, Quito, enero de 2018.

⁹⁷ Presidentes de la CONAIE y CONFENIAE respectivamente.

⁹⁸ Lideresa shuar, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

⁹⁹ Lideresa waorani, entrevista, Shell, 26 de febrero de 2018.

diversos itinerarios que demandan sus cargos dirigenciales. Cargos que tienen obligaciones, entre otras, el traslado a otras ciudades, y en algunos casos, a otros países.

Una lideresa contó su experiencia: ella comenzó a estar dentro de la organización hace alrededor de 20 años. En los primeros años su esposo la golpeaba cuando iba a la organización, pero ella decidió que no iba a dejar su puesto y continuó con la organización. Menciona que, en la actualidad, después de muchos años de pelea, su esposo ya no la golpea. No obstante, ella debe pasar en la organización, trabajar realizando artesanías en las que muchas veces obtiene más dinero que su cónyuge, pero luego de su jornada debe llegar a la casa a seguir trabajando mientras su esposo descansa.¹⁰⁰ Esta distribución desigual en las tareas en torno al género visibiliza las desigualdades existentes sobre las mujeres en la gestión del cuidado y cargos dirigenciales.¹⁰¹ No existe la misma corresponsabilidad con los hombres de sus comunidades, lo que limita, además, sus tiempos de descanso. Así, las mujeres cuestionan sus cotidianidades y las desigualdades existentes en sus prácticas culturales. Enseguida ubico dos relatos que fortalecen lo indicado:

Quando una mujer sale de dirigente debe salir con un guagua y eso si es que le mandan (el cónyuge). Pero cuando regresa a la casa, la ropa está amontonada, patas arriba, lavar los platos, ordenar, no han cocinado, los guaguas siguen enfermos, y le dicen, “se enfermó por tu culpa porque te fuiste”. Se aumenta el trabajo para no estar peleando, calladito se sigue haciendo.¹⁰²

Conozco dos casos, a una compañera de repente le nombramos dirigente de la mujer y terminamos como tres días en comisión a la provincia, al regreso viene el marido, serio, el guagua se ha accidentado, están botados. Si quieres seguir siendo dirigente, “quédate no más y ya no vengas”, la compañera nunca más pudo regresar. Entonces ¿Cómo lograr entendernos

¹⁰⁰ Las mujeres lideresas de sus comunidades, deben realizar los mismos trabajos que las mujeres en sus comunidades, más trabajos de sus organizaciones, lo que implica una recarga adicional a las ya pesadas jornadas de trabajo que tienen. Por lo que ser lideresa implica una triple jornada de trabajo.

En varias ocasiones acompañé a lideresas en sus labores, ellas desde la mañana tenían que realizar distintas actividades para la organización. Alrededor de las 6 de la tarde terminaban sus jornadas con las organizaciones, pero cuando llegaban a sus casas debían hacer la merienda para sus esposos e hijos, y en algunos casos a limpiar la casa. En una ocasión estuve ayudando a una lideresa hasta la 10 de la noche en cuestiones de la organización, mientras tanto ella, realizaba trabajos de limpieza en su casa.

¹⁰¹ Las mujeres enfatizaron que para defender la selva les toca abandonar a sus hijos y abuelos, los hombres no hacen ese énfasis.

¹⁰² Lideresa kichwa, Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

los dos? ¿Cómo ir juntos avanzando en las cosas? ¿Cómo compartimos y mantenemos la unidad?¹⁰³

El trabajo de la mujer es desde que nos levantamos hasta que nos acostamos. Hay una preocupación por lo que hay que hacer porque, aunque estés lejos te toca hacer. Cuando voy a la comunidad toca hacer la chakra, minga, reunión, asamblea y conseguir recursos para la movilización y hacer artesanías para la venta, cuidar a los hermanos, sobrinos. A las mujeres nos toca hacer chicha, cuidar los wawas, cargar los pañales, a veces cuando damos a luz, seguimos trabajando, a veces los hombres se van a tomar un traguito, las mujeres nunca están echadas. Encima de eso nos pegaban. No hacen valer el trabajo, aparte del trabajo, siguiente día pegaban y había que ir a la minga, hinchaban daban chichita las mujeres con la cara golpeada, tapándose con el pelo.¹⁰⁴

Por otro lado, la crítica de falta de reconocimiento también se enfocó en las mesas de diálogo desplegadas por el presidente Lenin Moreno con el movimiento indígena en el país (entre 2017-2018). El mandatario, en un marco de transición de gobierno, ha intentado marcar distancias con la forma de gobierno de su predecesor y establecer mecanismos para dialogar con los diferentes sectores. Sin embargo, las mujeres consideran que las mesas de diálogo no tienen una agenda clara, y no hay una real voluntad política para procesar demandas de los pueblos amazónicos y de las mujeres amazónicas, principalmente en lo que respecta a los temas extractivos.

Consideran que el diálogo es una estrategia para nuevamente silenciar las voces de las mujeres; se dialoga principalmente con dirigencias masculinas y ellos, como ya fue mencionado, permiten con más facilidad la entrada de las empresas extractivas. Afirman que “los mismos líderes están dando espacio para su entrada, están dando puertas, están poniendo mesa de diálogo”.¹⁰⁵ Cuestionan el hecho de que una parte importante de hombres dirigentes se ven atraídos por las negociaciones con el Estado y los responsabilizan de los problemas que afrontan las comunidades. Por lo tanto, las mujeres temen por estos espacios creados desde el gobierno, consideran que son espacios patriarcales y no permiten demandas radicales como las de las mujeres. Son espacios que no reconocen la autonomía y autodeterminación de los pueblos recayendo en un “multiculturalismo neoliberal” (Hale 2002).

¹⁰³ Lideresa kichwa, Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

¹⁰⁴ Zoila Castillo, lideresa kichwa, “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

¹⁰⁵ Lideresa shuar, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

Por esta razón, exigen el reconocimiento de sus demandas y de respeto a sus formas culturalmente apropiadas de toma de decisión. La crítica a estos espacios y los líderes se observa en el siguiente fragmento:

Entonces, o sea ese es el problema que sucede ahora, y hay enfermedades de diferentes cantidades por esa contaminación, por cuestión de entrada de explotación petrolera y las minas. Yo no sé cómo podremos parar eso. Yo he venido hablando hermana, te juro ya hace más de once años atrás. Vengo hablando y hasta ahora no han hecho nada. ¿Por qué?, porque los mismos líderes están dando espacio para su entrada, están dando puertas, están poniendo mesa de diálogo (Si no tienen a las mujeres). ¡Imagínese!¹⁰⁶

Esta forma de violencia, que se enmarca en la falta de reconocimiento como iguales en las tomas de decisiones, se extiende a otros ámbitos de sus vidas como el poder decidir en sus hogares y comunidades. Sostienen que sus voces deben ser valoradas de igual manera en las asambleas y en las intervenciones públicas. Las mujeres comienzan a cuestionar las relaciones inequitativas que se asientan en las propias estructuras patriarcales de sus pueblos y los esencialismos étnicos que generan opresiones histórico-estructurales desde una matriz colonial-patriarcal. Se menciona, en esa línea, la importancia de la participación de las mujeres y su participación en los diferentes espacios:

Porque las mujeres que somos líderes debemos estar participando en diferentes eventos o ministerios que trabajan para que nos escuchen nuestras voces, que eso queremos en nuestros bosques, que como mujeres de las nacionalidades queremos trabajar alternativas de proyectos que no contaminen nuestro territorio. Entonces, así hablar con las voces de las mujeres para que escuchen, porque a veces las mujeres hablan y no tienen derecho, pero las mujeres también tenemos nuestros derechos, debemos exigir para que escuche el gobierno para que puedan ayudar y así conservar el territorio, porque si no cuidamos nadie más lo va a cuidar.¹⁰⁷

Las mujeres recalcan que sus luchas no han sido igualmente valoradas ante los gobiernos de turno. Son décadas que vienen luchando contra distintas amenazas que perciben en sus territorios, principalmente la ampliación de las fronteras extractivas, pero son invisibilizadas. Ellas sienten que por ser mujeres indígenas han sido discriminadas, por ello exigen que sus voces y luchas sean reconocidas. Expresan,

¹⁰⁶ Lideresa shuar, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

¹⁰⁷ Patricia Nenquihui, lideresa waorani, entrevista, 26 febrero 2018.

Estamos hablando para la futura generación que va a venir después. Nosotros vamos a seguir hablando. Así como otras hermanas que llegaron acá, ya están viejitas, desde cuando han venido gritando ellas. Hasta cuando el gobierno nos va a venir a escuchar. Hasta cuándo nos van a dejar en paz. Nosotros hemos vivido anteriormente.¹⁰⁸

4.1.4. Violencias sobre los cuerpos de las mujeres

En contextos extractivistas, denunciaron que la entrada de petroleras y mineras lleva consigo el ingreso de la prostitución de mujeres de afuera y dentro de las comunidades. Igualmente, hay una memoria histórica en las mujeres sobre las décadas de abusos sexuales por parte de agentes externos de estas empresas y de militares. Las mujeres tienen muy presente las violaciones de los trabajadores petroleros a mujeres desde los años 60. Esto demuestra que las mujeres viven con un miedo constante frente a actores externos a sus comunidades. Por esta razón, exigen al gobierno que realice una investigación histórica de las violencias sexuales que han sufrido por varias décadas las mujeres cuando han entrado las empresas mineras, petroleras y los militares, así como estudios sobre la prostitución y la violencia física, verbal, psicológica y sexual asociada a esta actividad.

En el ámbito comunitario y familiar se reconocen múltiples formas de violencia como física, psicológica, sexual y patrimonial. Perciben que los hombres de sus comunidades se ven influenciados por patrones masculinos externos, lo que va aunado con la violencia machista en sus hogares. Denuncian que esto ha llevado a que existan hasta violaciones sexuales de parte de sus cónyuges, maltrato físico y psicológico y femicidios. También las mujeres denunciaron las agresiones sexuales a las que se ven expuestos sus hijos e hijas en las escuelas y colegios. Esto refleja que existen procesos endógenos en los que se comienzan a cuestionar las formas de violencia en distintos ámbitos.

¹⁰⁸ Lideresa shuar, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

Foto 4.2. Violencia de género



Foto de la autora.

Foto 4.3. Violencia de género



Foto de la autora.

Otra forma de violencia es el femicidio, cuando mata a la mujer. Hemos representado la violencia sexual, el hombre llevando por la fuerza a la mujer, ella no quiere, pero él le viola sexualmente.¹⁰⁹

Hemos dibujado la violencia. Acá tenemos la agresión física, tenemos una pareja con un hijito o hijita y el marido golpeando a la mujer, y también tenemos una violencia que da mal ejemplo a los hijos. Por el machismo nace la violencia. Entre dos mujeres también puede haber machismo cuando una le dice a la otra (maltratada) “bien hecho por *carishina*” “si te pegan es por *carishina*” (parecida al hombre).¹¹⁰

Foto 4.4. Violencia de género



Foto de la autora.

Las mujeres cobran el bono y los maridos están esperando para comprar trago. La mujer estaba cobrando y ya cogía el marido para la cerveza.¹¹¹

Sin embargo, las mujeres no solo aparecen como víctimas. Demandaron varias soluciones frente a estos problemas. Frente al gobierno exigen que se realicen políticas públicas enfocadas en erradicar la violencia sobre las mujeres en sus comunidades. No quieren que los jóvenes repitan los mismos círculos de violencia. Una de ellas manifestó que “la violencia es como una enfermedad social”. También piden un sistema judicial más accesible para

¹⁰⁹ Es importante destacar, que esto último fue expuesto por un hombre.

¹¹⁰ Taller Economía, Territorio, Ambiente. IQBSS – FLACSO Ecuador, Anzu, 26 de abril a 2 de mayo 2018.

¹¹¹ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

denunciar estas violencias de género en las comunidades, ya que para muchas mujeres es muy difícil salir a la ciudad y llevar las pruebas de la agresión, además que se ven limitadas por la falta de dinero. Por ello, se preguntaron entre ellas “qué van a hacer en las comunidades para no solo depender de la justicia ordinaria”.

Plantean crear un sistema de denuncias en las propias comunidades, fortalecer las formas de justicia comunitaria indígena con intervención de *camachinas* (consejos), de las dirigencias comunitarias. No obstante, también reconocen que gran parte los mismos dirigentes suelen ser agresores. Para lograr transformaciones, por tanto, en la administración de justicia en las comunidades, las mujeres reconocen que deben tener una mayor incidencia para que no se normalice la violencia, se prevenga y se sancione.

Se proponen talleres sobre derechos de las mujeres en sus comunidades, temas como educación sexual, intercambios de saberes con las *apamamas* (abuelas) comunitarias sobre salud sexual y reproductiva. Las mujeres buscan generar estrategias frente a todas las violencias. Las mujeres piden que exista mayor control en el ingreso de alcohol a las comunidades por la violencia de género que refuerzan, siendo ellas las más afectadas. Al respecto, aseguran

Nos debemos organizar para defender a las mujeres. El machismo y el alcoholismo daña a las comunidades y generan más pobreza. No se puede vivir el *Alli Kawsay* (Vida en plenitud) si hay alcohol en las comunidades. Los hombres para el alcohol siempre tienen plata, pero para los hijos y para el hogar, no. Necesitamos capacitarnos para tratar problemas de alcoholismo y drogas. Hay que reflexionar cómo el alcoholismo lleva a la pobreza. Debemos darnos cuenta de que tenemos poder cuando nos organizamos y nos unimos, y que el alcoholismo nos quita poder.¹¹²

La violencia empieza con el alcohol. Con el alcohol de fiesta en fiesta vienen los problemas. En los hogares hay tanto alcohol y no hay para la alimentación. Eso preocupa a las mujeres porque no tienen cómo alimentar a la familia, entonces le toca a la mujer trabajar más y hacer cosas para sacar a la familia adelante.¹¹³

Por otro lado, las mujeres denuncian que las mujeres lideresas que luchan en contra de las actividades extractivas son amenazadas. Estas coacciones provienen de distintos ámbitos y actores, desde funcionarios del gobierno hasta dirigentes de las mismas comunidades. Una de

¹¹² Zoila Castillo, lideresa kichwa, Taller IQBSS, abril 2018.

¹¹³ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

las lideresas contó su experiencia: al oponerse en una asamblea en su comunidad en contra de la decisión de los hombres sobre la explotación petrolera en sus territorios, recibió amenazas de muerte. Dejo, enseguida, sus palabras:

Los hombres querían vender, hicieron entrar hidrocarburo, adentro, extracción, y hacían ir más (...) Este es nuestro territorio. Tenemos que vender. Tenemos que comer, dinero. Va a venir muchos dineros acá. Ahí yo le dije, verán compañeros y compañeras. Tú serás preparada, ustedes nada no son preparados, solo bachilleres, aquí trabajan preparados, ingenieros, arquitectos. Y me dijeron que si no te callas te vamos a matar, (le dije) si quieres matar, mátame aquí dije yo, y yo voy a morirme aquí por mi tierra. Mejor mi territorio porque soy madre, como madre de la tierra tengo que luchar, aquí tengo que morir.¹¹⁴

4.1.5. Salud

Otra afectación es el cambio de alimentación. Manifiestan que la entrada de las empresas petroleras genera cambios en la nutrición familiar y las pautas de consumo de alimentos. En primer lugar, el dinero que ingresa sirve para comprar productos de la ciudad, lo que aleja sus prácticas culturales de aprovisionamiento de alimentos como la caza, pesca, *chakra*, recolección de frutos, entre otros. Esto se traduce en ingreso y dependencia hacia alimentos que se compran fuera de la comunidad, o que se expende en ella tales como arroz, fideo, atún, que pasan a formar parte de su dieta, deteriorando la nutrición familiar. Con el ingreso de alimentos foráneos, se deja de cultivar las *chakras*, se pierde la diversificación de cultivos, así como las prácticas y ritualidad de su manejo.

Los alimentos están ligados a la producción de los cuerpos. Los pueblos amazónicos consideran sustancial ciertos alimentos y bebidas que les proveen de fuerza y poder. También son esenciales las prácticas -en relación con los alimentos propios del lugar- como los ayunos (*sasi* en el caso del pueblo kichwa) para adquirir visiones y no enfermarse. Las mujeres consideran que el cambio en la ingesta alimentaria es una de las causas de muchas enfermedades que afrontan actualmente en las comunidades; entre las que más destacan están la diabetes y algunos tipos de cáncer. Ésta última es la causa de graves repercusiones en sus comunidades.

Ellos tomaban el caldo así simple. Por eso es que shuar era fuerte. Por eso que shuar ahora está enferma, están en la cama ya no pueden vivir ni levantarse. No tienen esa fuerza. Estamos

¹¹⁴ Lideresa shiwiar, entrevista, Unión Base, 9 de marzo de 2018.

débiles nosotros por alimento químico. Entonces eso es la consecuencia que ha sucedido por problemas de explotación petrolera.¹¹⁵

Cuando viene la compañía, hacen prostituir, y también vienen enfermedades. Ahora que están comiendo insanos. Esa ni jamás va a ver después de 15 años, pero nunca van a encontrar carnes sanas y ahí te va a coger enfermedad. Y vienen muchas en general, cáncer, chancro, sidas, hepatitis.¹¹⁶

Pero estas enfermedades no solo están asociadas a la alimentación. Hay una relación directa entre aquellas y la contaminación que despliega la actividad en sí mismo, así como a la entrada de alcohol, drogas y prostitución. Muchas mujeres denuncian que las enfermedades de transmisión sexual son prevalentes en las comunidades a partir del ingreso de las empresas petroleras.

También en casos de mujeres, ha habido enfermedades que son bien graves, en las partes donde son reservadas y todo eso. Hay unas enfermedades tan terribles y algunas mujeres ya han pasado, ya han muerto con cánceres, con diferentes tipos de enfermedades en el útero (Moretecocha 2018).

4.1.6. Cultura, educación y economía

Las amenazas también recaen en el ámbito de sus cosmologías y la continuidad de sus culturas. La entrada de las industrias extractivas está intrínsecamente ligada a la entrada de estructuras e infraestructuras que llevan a la aculturación, permite la llegada de gente externa lo que para ellas produce transformaciones culturales¹¹⁷ y de identidades. La conservación de su cultura es un tema central en sus preocupaciones.

Las mujeres se presentan como portadoras y custodias de la cultura, y se adjudican la responsabilidad de transmitir la cultura a sus hijas e hijos. Es un proceso de auto-esencialización en el que se ubican como portadoras y guardianas de la cultura.¹¹⁸ Ellas sienten la necesidad de que los jóvenes valoren su cultura y su territorio ya que lo están perdiendo. En esta necesidad de fortalecer sus manifestaciones culturales la *chakra* tiene un

¹¹⁵ Lideresa shuar, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹¹⁶ Lideresa shiwiari, entrevista, Unión Base, 9 de marzo de 2018.

¹¹⁷ De hecho, la cultura no es estática, cambia por diferentes procesos históricos endógenos y exógenos, pero habría que considerar las relaciones de poder que emergen con la llegada de estas industrias, quienes entre imposición y consenso discurren en estos cambios.

¹¹⁸ Este proceso de auto-esencialización ha sido influenciado y hasta alguna medida condicionado por ONG, en las que cada vez más posicionan a las mujeres como solución a los problemas ambientales. Este tema se abordará más profundamente en los subcapítulos siguientes.

valor importante porque es a partir de ella que son transmitidas las formas de pensar, ver y enfrentar la vida y el mundo.

Sobre temas de educación las mujeres exigen una que sea de calidad y bilingüe, becas educativas accesibles, construcción de centros educativos y universidades de calidad en sus territorios. Esto, porque la educación occidental es percibida como una amenaza. Tiene impactos sobre la pérdida de costumbres, del idioma, de la “propia forma de ser y de vivir”. Muchas tradiciones como la transmisión del *paju* (poder), los *sasi* (ayunos) se han olvidado o no se practican frecuentemente. Al respecto, señalan que “por las carreteras entraron colonos, se hicieron compadres y comadres; se cambió la forma de vestir; hubo encuentros. La educación occidental es la que afectó”.¹¹⁹

Dentro de los ayllus hemos visto que cuando iba entrando la carretera hubo pérdida de identidad cultural. Cogieron la costumbre de acá afuera. Ahora los conocimientos ancestrales se han ido olvidando. Está bien que aprendan pero que no se olviden de la propia cultura.¹²⁰

Por otro lado, rechazan la alimentación escolar que se entrega en las escuelas públicas. Las mujeres consideran que esto pone en peligro la salud de sus hijos, por ello piden canalizar fondos para realizar huertos escolares, la adquisición de productos locales, y la consecución de un fondo escolar que sirva para que las propias mujeres preparen la comida de sus hijos y que ayude a la activación de la economía local. Esto es una clara demanda por la soberanía alimentaria; las mujeres, cuestionando la injerencia del Estado en la forma colonial de alimentación, quieren decidir qué y cómo quieren que sus hijos se alimenten valorando sus propios productos.

En cuestiones de economía, las mujeres exigen respeto a su cosmovisión, prácticas ancestrales, valores, usos y formas de aprovisionamiento de producción agrícola y hortícola. Consideran que para esto es necesario fortalecer sus conocimientos ancestrales. Visualizan también alternativas económicas como el ecoturismo y la producción de artesanías.¹²¹

¹¹⁹ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

¹²⁰ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

¹²¹ Las mujeres reivindican la elaboración de artesanías como un medio para proteger sus territorios. Denuncian que no han existido mayores proyectos en sus territorios de los que puedan obtener ingresos económicos, de esta manera, las mujeres se han organizado para que entre ellas mismas exista un proceso de aprendizaje colectivo en la elaboración de varios tipos de artesanías, y así obtener ingresos y no depender de ninguna industria extractiva. Las mujeres perciben como una amenaza el no contar con fuentes para obtener recursos, lo que influye a que se acepten proyectos extractivos en sus territorios.

Muchas mujeres manifestaron que hay menos producción en sus *chakras*. Afirman que esta realidad atraviesa sus territorios ubicados dentro de bloques petroleros extractivos en las provincias de Sucumbíos, Orellana y Napo, en el norte Amazónico, y en el bloque 10 en la provincia de Pastaza. Entre los cultivos que han disminuido se encuentran la papaya, la yuca, la papa china y el plátano. Además, expresan que han llegado plagas que han eliminado sus cultivos. En parte, las mujeres manifestaron que esos cambios se debían a la entrada de las empresas extractivas. En ese sentido, mencionan que

A las mujeres las afectaciones más que está causado es en los productivos, está terminando con la contaminación ya no dan lo mismo en productos, entonces nosotros como mujeres indígenas vivimos con nuestro cultivo, con nuestro trabajo y así le damos de comer a nuestros hijos y también el estudio a nuestros hijos, sacando los productos, vendiendo, haciendo alguna economía, entonces todo eso si es que se pierde cómo quedamos las mujeres, cómo vamos a vivir.¹²²

Por otro lado, las mujeres que están lejos de estas intervenciones extractivas manifiestan que todavía tienen mayor diversidad de cultivos y mayor relación con la producción de alimentos que proporcionan sus agroecosistemas, la selva y los ecosistemas acuáticos. En la Amazonía centro en Pastaza, mujeres Andoa manifestaron que están lejos de los proyectos extractivos y que ellas no encuentran ningún cambio en la producción de sus *chakras*. Algunas mujeres shuar de Pastaza que se encuentran lejos de proyectos extractivos dijeron que todavía sus *chakras* no tienen menos producción, pero temen que cuando lleguen las empresas extractivas la situación cambie. En sus palabras, dicen que

Todavía no está contaminado, estamos viviendo en un campo que es virgen. La asociación como Cosuca, yo de verdad estoy hablando de mi tierra. Ahí vamos a encontrar lo que es bosque tropical, primario, secundario. Tenemos casi como 800 hectáreas. Ese bosque nadie lo ha tocado, ahí está conservado. El día que yo quiera hacer, trabajar con turismo comunitario, lo haría como un proyecto de emprendimiento para las mujeres, como líderes. No solamente como artesanía, puedo cultivar lo que es cacao, maní, chonta, lo que son palmeras.¹²³

En sus debates también declararon que estos cambios se deben a los programas gubernamentales del Ministerio de Agricultura, Acuacultura y Pesca (MAGAP) que introduce agro kits a las comunidades con productos agroquímicos que envenenan sus tierras; las

¹²² Salomé Aranda, presidenta de Asociación de mujeres en la cuenca del Villano, entrevista, Quito, 02 de junio de 2018.

¹²³ Lideresa shuar, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

mujeres rechazan contundentemente aquellos kits entregados por el gobierno y empresas públicas. Consideran que estos envenenan sus tierras y sus cuerpos. Algunos cambios en las cosechas y en sus territorios los atribuyen a dichos kits agronómicos. Además, entran en conflicto con sus prácticas culturales e impulsa a que paulatinamente desaparezcan.

4.1.7. Nuevas formas de colonialidad

Por otro lado, se identificó como amenaza a la imposición de áreas protegidas ya que éstas al no haber sido consensuadas, fruto de un proceso colectivo, la consideran una violación a sus derechos y afecta a la movilidad en estas áreas y aprovisionamiento familiar. Además, limitan la circulación de las poblaciones locales y no se les permiten realizar sus actividades de caza y pesca; esto, sin duda alguna, tiene relación directa con la pérdida de conocimientos.

Consideran como racismo, el hecho de no ser consultados para establecer un área protegida.

Disminuyen el uso de *chakra*, eliminan las *purinas*.¹²⁴ Ahí se hacen los *sasis*, en los que se enseñan cómo deben vivir, cómo deben cazar; disminuyen los lugares que tienen los ayllus para los productos ocasionales, época de engorde para los mamíferos, donde hacen los *sasis*, donde se transmite el conocimiento.¹²⁵

En el gobierno de Rafael Correa se instauró una nueva forma de colonialidad como las denominadas Ciudades del Milenio y las Unidades Educativas del Milenio que, a pesar de sustentarse en el discurso de la redistribución de la renta petrolera para resarcir una deuda histórica con las comunidades de incidencia directa de los proyectos estratégicos del Estado, transgredieron profundamente sus formas de vida. Las Ciudades del Milenio afectaron la forma de organizar sus espacios habitacionales, sus patrones constructivos, dinámicas entre grupos familiares.

Un dato para resaltar en este contexto es que las escuelas del milenio se construyeron mientras se cerraban pequeños centros educativos. Las y los alumnos han tenido que trasladarse a grandes distancias por río o caminos -y si bien han tenido mejor infraestructura, acceso a bibliotecas y tecnologías de la información- no se ha garantizado la calidad educativa, respeto a la diversidad, fortalecimiento de cultura y lenguas indígenas. Son espacios más bien direccionados a crear subjetividades modernas proclives a aceptar la

¹²⁴ Extensas áreas de las que depende su aprovisionamiento de frutos, flores y especies faunísticas.

¹²⁵ Sistematización “Taller Economía y territorio”, Anzu, 12-19 de abril de 2018.

presencia de las empresas extractivas en los territorios al normalizar sus actividades sin cuestionamiento alguno.

Por último, las mujeres resaltan que sus luchas no son solo para ellas, sino para todo el mundo. Manifiestan que pocas mujeres blancas y mestizas las acompañan a las marchas. Demandan mayor apoyo y receptividad a sus propuestas por parte de poblaciones urbanas. Observan que persiste el racismo que se expresa en falta de reconocimiento, lo que en definitiva redundaría en formas de distribución desigual, económica, ecológica y cultural.

4.2. Etnicización de la mujer, generización de lo indígena: esencialismo y auto-esencialismo estratégicos

En el contexto del creciente liderazgo que han asumido las mujeres en la defensa del territorio frente a la expansión extractiva, ellas están creando nuevas identidades que, en el marco de la agenda local y global, aparecen más legitimadas. De esta manera, están generando transformaciones simbólicas a su cuerpo y ambiente ligados a una generización y etnicización.

Existe un nuevo proceso de recomposición de la identidad de ser “mujer indígena”, que está siendo usado como “motor de acción colectiva” (Favre 2009, 14), pero a la vez, como un instrumento político para legitimarse frente a la demanda de derechos. En sus enunciaciones públicas y en sus encuentros enfatizan: “somos más luchadoras que los hombres”, “las mujeres somos valientes”, “tenemos más valor que los hombres”, “las mujeres tenemos las manos limpias”, “no somos víctimas, nosotras somos la solución (sobre el cambio climático)”. Es una construcción de una alteridad en la que se asienta la posibilidad de la continuidad de las históricas luchas.

En este marco, las mujeres se están redefiniendo “ser mujer indígena” frente a “ser hombre indígena”, pero a la vez incorporan elementos exógenos para la redefinición o emergencia de una nueva identidad colectiva. Esto les permite ubicarse en el marco de la defensa del territorio frente al Estado, pero también les ayuda a tejer redes de aliados con ONG ambientalistas y ecofeministas¹²⁶ que, en sus intereses convergentes, apuntalan a las mujeres indígenas como solución para la crisis ambiental.

¹²⁶ Favre (2009) analiza cómo en la década de los 80 y 90, los fondos de la cooperación internacional y de ONG europeas y estadounidenses, dieron un giro para enfocarse en las poblaciones indígenas, y crearon el imaginario del “nativo ecológico”, que les ayudaba a captar fondos económicos. Este autor coloca el ejemplo de la ONG

Sin embargo, estas categorías no son rígidas. Las mujeres no en todo momento quieren presentar esta división; manejan la etnicización/generización de acuerdo con las necesidades y el contexto político. En otros momentos, las mujeres resaltan lo colectivo y la complementariedad y no enfatizan la distinción entre mujeres y hombres. Por lo tanto, su agencialidad no solo “involucran resistencia, sino también reconstrucciones, reinenciones, y relocalizaciones” (Harcourt y Escobar 2005, 3), en este caso una reinención de lo que es ser mujer indígena.

4.2.1. Esencialización y auto-esencialización estratégica

Uno de los detonantes para que las mujeres comiencen a marcar diferencia con los hombres, y a crear un nuevo liderazgo de “mujeres indígenas” más legitimadas en la lucha contra el extractivismo, ha sido el creciente cuestionamiento que han efectuado hacia dirigencias masculinas y a hombres de comunidades de base. Estos, constantemente han sido y son acusados de corrupción, de seducción frente a las ofertas de las empresas y el Estado, de fomentar una masculinización de la toma de decisiones, y en el hecho de permitir la entrada de empresas extractivas.

En ese contexto, las mujeres vienen a irrumpir esas prácticas. Se posicionan como sujetas políticas con “manos limpias” ya que no han estado envueltas en casos de corrupción, ni han sido acusadas de promover la entrada de estas industrias a los territorios indígenas.

Mencionan en esa línea que “las mujeres tienen más fuerza para decir no, nuestras manos están limpias, las mujeres no tienen ningún caso de corrupción”.¹²⁷

Las mujeres recalcan que no acceden con la misma facilidad que los hombres por su relación con la familia, el *ayllu* y el territorio. Sostienen que los hombres, por sus roles de género, no sienten tanto los afectos de estas actividades en relación con las mujeres: “los hombres como no trabajan doble, no están pensando en las cosas que van a venir. Nosotras como madres o como mujeres estamos pensando para que puedan vivir las futuras generaciones de nuestras familias, entonces eso es nuestra lucha”.¹²⁸ Las mujeres tienen un mayor contacto con el territorio por los trabajos productivos y reproductivos que realizan, además de los trabajos de cuidado que, en un contexto extractivista, se ven recargados.

“*Friends of the Earth International*”, quienes expresaron que era necesario darle un rostro humano a la Amazonía, como mecanismo para captar fondos.

¹²⁷ Lideresa kichwa, Taller de mujeres en Lago Agrio, noviembre de 2017.

¹²⁸ Alicia Cawiya, lideresa waorani, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

Es una posición que tenemos todas las mujeres, que es no queremos petróleo, ni minería, ni las madereras, porque nosotras somos las que cultivamos, nos hacemos cargo de la selva, hacemos cargo de la comida, hacemos cargo de los hijos, hacemos cargo de los ríos, preocupamos, si nosotros somos también desde la selva, somos río, somos árbol, somos delfín, y por eso damos cuenta que una tierra está dañando, pues las mujeres también estamos dañando, y entonces por esa preocupación decimos que no deben de ser así y que deben respetar.¹²⁹

Además de esta relación material dada por la división sexual del trabajo y los roles de género asignados socialmente, las mujeres aluden a una relación esencialista, en la que ellas están más cercanas con la *Pachamama* por ser madres. Se dice, que “La(s) mujer (es) hemos relacionado con *Pachamama* porque de eso vivimos. Igualito soy *Pachamama*, no hay una diferencia entre tierra, territorio y una mujer. No tenemos diferencias, somos igualitas”.¹³⁰ Esta proximidad que establecen con la tierra /madre tierra/ territorio, de manera discursiva y en la práctica, les legitima más frente a los hombres.

Aunque en ciertos momentos la esencialización de las mujeres ha limitado su participación política,¹³¹ contemporáneamente, pareciera que esto más bien potencia sus luchas. Esto,

Porque los hombres, prácticamente ellos solo ven solo la parte económica, creo que ven la parte simplemente algo superficial, algo donde pueda simplemente coger el dinero y hacer eso. Pero las mujeres, yo creo que sentimos más allá. Vemos más allá de que, no se puede hacer eso, porque realmente sentimos como madres, nos relacionamos como madre naturaleza, porque nos sentimos lo mismo. La madre naturaleza produce y nosotras también. Es la razón por la cual nosotras defendemos y debemos seguir defendiendo.¹³²

Si bien desde el feminismo comunitario se cuestiona el orden cosmogónico que ha situado a las mujeres como reproductoras y gestoras de vida igual que la *Pachamama*, como mecanismo para el control de sus cuerpos, ya que consideran que la feminidad de la naturaleza ahonda en fundamentos étnicos en los que se asume a las mujeres el rol de

¹²⁹ Alicia Cawiya, lideresa waorani, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹³⁰ Lideresa de Sarayaku. intervención pública, Encuentro de mujeres en Jornadas feminista, FLACSO-Ecuador, 2 de junio de 2018.

¹³¹ Viatori (2008) plantea que para el caso zápara, en su proceso de etnogénesis, vinculó las formas jerárquicas patriarcales-coloniales reconocidas por el Estado, lo que produjo que los hombres se atribuyeron el rol de intermediarios políticos con el mundo blanco-mestizo, mientras a las mujeres se le atribuyó el rol de la defensa de la cultura, lo que limitó su participación política (Viatori 2008 en Bravo y Vallejo 2019).

¹³² Lideresa siona, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

protectoras y reproductoras de la cultura y naturaleza (Cabnal 2010), las mujeres amazónicas actualmente lo están recreando como posibilidad de liberación.

Desde corrientes eco-feministas se expresa una relación de las mujeres del sur global con sus territorios por una conexión entre naturaleza-mujer, lo que es bastante próximo a los planteamientos de Vandana Shiva (1998) quien sostiene que las mujeres tienen una mayor relación con la naturaleza por un principio femenino que rige la vida. Desde esta perspectiva, Vandana plantea que las mujeres son naturalmente cuidadoras del planeta por su proximidad, pero también son quienes sufren los mayores impactos. A partir de esto, les confiere un papel determinante en la defensa de la vida y el ambiente.

Es desde esta relación que las mujeres también se posicionan en contraste con los hombres - como sujetos que defienden el territorio con mayor fuerza- dado que les afecta directamente. Ligan sus cuerpos con el territorio, así forman un territorio-cuerpo-tierra. En esta relación de feminidad-naturaleza, se asegura:

Se deje viva la madre naturaleza, nosotros tenemos esa relación de feminidad, nosotras mujeres con la madre tierra, ella nos da los productos y nosotros pues tenemos los hijos, en fin, que tengamos una madre tierra sana saludable, integra, que no se la maltrate tanto, que no se la sobre utilice es uno de los pedidos más grandes.¹³³

Por otro lado, las mujeres sostienen que en su rol de madres necesitan dejar un territorio sano para sus hijos y para las futuras generaciones. Perciben, que si se unen pueden lograr parar la entrada de industrias extractivas a sus territorios. En la asamblea de “Mujeres de Base Defensoras de la Selva” constantemente se animaban entre las mujeres diciendo que: “si las mujeres no dejan entrar, no van a entrar”¹³⁴ (empresas mineras y petroleras). Dicha unión se ve expresada en el siguiente relato:

Las mujeres si somos unidas y si nos unimos y compartimos el mismo pensamiento, el mismo sentimiento. Yo creo que sí somos capaces de llegar a mucho más (que los hombres) y de decir no, basta y no pueden ingresar más y no estamos de acuerdo con esas actividades. Porque nos dañan a nuestra naturaleza. Porque hay que pensar en el futuro. No pensar solamente en nosotras. Nosotras somos pasajeras, pero de aquí en adelante, nuestros hijos, la

¹³³ Mujer miembro de la Red de Mujeres Indígenas por la Biodiversidad (RMIB) de América Latina, entrevista, Quito, enero de 2018.

¹³⁴ Diario de campo, Asamblea de Mujeres de Base Defensoras de la Selva, del 9 al 11 de marzo de 2018.

futura generación, de qué va a vivir, en qué ambiente van a vivir, entonces hay que pensar en eso también.¹³⁵

Sin embargo, esta esencialización no ha sido solo un proceso endógeno de las mujeres. Han tenido influencia de actores externos como ONG ecologistas y grupos feministas que enlazan sus agendas con las demandas de las mujeres indígenas, e incluso han tenido influencia de algunos hombres quienes ven en su nuevo liderazgo una oportunidad para posicionar las voces de las organizaciones y movimientos indígenas. Esto, fue en el caso de la comunidad de Kawsak Sacha en Pastaza en la que varios hombres que han luchado contra las actividades extractivas, pero no han logrado que sus voces sean escuchadas; ven en las mujeres una posibilidad para que las instituciones gubernamentales las escuchen. Aluden a una “voz femenina” que es más persuasiva, así una lideresa contó que: “unos compañeros nos apoyaban a que formemos una asociación de mujeres porque estamos viendo que como hombres no nos valoran las instituciones gubernamentales. O sea que como mujeres ustedes tienen esa voz femenina que les puede escuchar cualquiera”.¹³⁶

Esto converge con el reciente reconocimiento de algunos líderes de la importancia de las mujeres en las luchas “sin la mujer no hay familia, sin la mujer no hay comunidad, sin la mujer no hay desarrollo, sin la mujer no hay resistencia, no podemos luchar sin la mujer.”¹³⁷ Sin embargo, el reconocimiento se liga a la lucha común de hombres y mujeres, es decir que la lucha por el territorio, invisibilizando las demandas específicas de las mujeres, lo que impulsa son “fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan su vida, una amenaza para la identidad colectiva del grupo” (Hernández, 2017: 31). Por ello, están convencidas que lo vital tiene que ver con la

(...) búsqueda caminos importantes de unidad de hermanos y hermanas, y pensar que la lucha de mujeres y hombres de los pueblos y nacionalidades es la lucha común, es la defensa de la vida, hoy estamos defendiendo la vida de nuestro territorio, la lucha está en defensa de nuestro territorio.¹³⁸

Vamos a defender el petróleo hasta con nuestras propias vidas hermanas y hermanos, porque el petróleo es la sangre de nuestros antepasados, de nuestros abuelos, de nuestras abuelas, y eso depende de cada uno de nosotros, porque sabemos que la mujer es la que está

¹³⁵ Lideresa siona, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹³⁶ Nancy Santi, Lideresa kichwa, entrevista, Anzú, marzo de 2018.

¹³⁷ Jaime Vargas, intervención pública en asamblea, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹³⁸ Jaime Vargas, intervención pública en asamblea, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

directamente conectada con la madre naturaleza, pacha mama, sabe cómo administrar, sabe cuándo está fértil el territorio.¹³⁹

De esta manera, los hombres reconocen la importancia de las mujeres en distintos ámbitos, sin embargo, reproducen una imagen idealizada y esencializante de las mujeres en las labores reproductivas.

Por último, la esencialización también ocurre desde ONG ambientalistas que las colocan como “guardianas de la selva”, y en el contexto en que los líderes hombres han sido cooptados y corruptibles, las mujeres aparecen como actoras que cuentan con más legitimidad para protegerla. Esto ha llevado a que diversas ONG apunten su apoyo y financiamiento a estos nuevos procesos de mujeres. Por lo tanto, por un lado, se les designa como guardianas de la selva y de la cultura, pero por otro, ellas lo asumen y lo utilizan de manera estratégica para posicionarse políticamente. Es vital anotar aquí que uno de los riesgos más palpables es el reforzamiento de las desigualdades y la recarga inequitativa en el trabajo de las mujeres. Sin embargo, las mujeres indígenas aprovechan este contexto que se ha creado a nivel nacional e internacional como las mejores defensoras de la selva.

4.2.1.1. Recapitulando

Las mujeres reconocen formas específicas de violencia que sufren en sus cuerpos-territorios, las cuales no pueden ser entendidas fuera sus territorios-tierra y las diferentes estructuras de dominación de origen patriarcal y colonial que atentan contra sus vidas. Así, las mujeres en sintonía con feministas comunitarias de la región sostienen que no pueden luchar únicamente por las violencias extractivas cuando en sus propias comunidades y organizaciones existen desiguales relaciones entre mujeres y hombres, que conllevan a que se violenten sus cuerpos-territorios.

En base a esto, las mujeres cuestionan su sitio en sus comunidades, organizaciones y frente al Estado. Cuestionan los esencialismos étnicos que les han limitado a una esfera privada, reduciendo su incidencia sobre temas económicos y políticos que afectan a sus cuerpos y territorios, y ubicando su incidencia sobre temas de mujer y familia. Así, las mujeres desidealizan la comunidad y permiten que se visibilice las diferentes expresiones de las violencias que afrontan.

¹³⁹ Jaime Vargas, intervención pública en asamblea, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

Por lo tanto, las mujeres convergen con el interés común de sus organizaciones sobre la defensa de sus territorios, pero a la vez construyen su propia agenda insertando temas que les afectan por su sitio de mujeres indígenas en la sociedad. Así, se plantea que existe una feminización de las luchas extractivistas, que no puede ser enfocadas únicamente en temas de territorio, sino a una crítica al sistema que reproducen las estructuras coloniales y patriarcales que les afectan a sus territorios, en conjunción con sus cuerpos situados.

Por último, en esta feminización de las luchas, las mujeres se posicionan como actoras políticas con voz propia y que cuentan con más legitimidad que los hombres para defender su territorio debido a; i) su estrecha relación material y simbólica con el territorio; ii) por su relación más cercana con la familia y el *ayllu*; iii) por la relación mujer-naturaleza que asumen desde una perspectiva esencialista; iv) porque las mujeres no han estado inmersas en casos de corrupción, mientras varias dirigencias masculinas han sido criticadas por ese motivo.

Capítulo 5. Mujeres indígenas y Cambio climático

Estamos adictos al petróleo, pero igual como un adicto a las drogas, no se puede sanar si no se admite que tenemos un problema grave. Somos adictos al combustible fósiles. Tenemos que hacer una transición a otros tipos de energía.¹⁴⁰

En este capítulo nos adentraremos en cómo las mujeres amazónicas han enlazado sus posicionamientos anti extractivos de defensa territorial, identitaria y cultural a la lucha contra el cambio climático. Este es un nuevo lenguaje de movilización que se suma a la defensa de sus cuerpos-territorios y territorios-tierra, desplegados en sus repertorios de acción colectiva que se dan en las intervenciones en las arenas de lo público, marchas, mandatos y propuestas posicionadas desde el nivel local al global.

Así, además de una feminización de las luchas, se podría hablar de que contemporáneamente se está generando una ecologización de las luchas indígenas, al integrar temas sobre cambio climático. En este proceso las mujeres se han ido apropiando de los discursos del cambio climático y los han resignificado

5.1. Amazonía como lugar glocalizado¹⁴¹

Existe un creciente interés por parte de la comunidad internacional sobre la región amazónica. La importancia como región geoestratégica para abastecer de materias primas a nivel internacional, va de la mano con el creciente posicionamiento de la Amazonía como lugar clave para frenar la crisis climática a nivel global.

La primera representación de la Amazonía responde al imaginario el “doradista”¹⁴² que exhibe a esta región como sumidero de recursos o fuente de riqueza ilimitada. La segunda representación responde al contexto de la crisis climática global, la cual debe ser vista críticamente como una “invención discursiva reciente, articulada a una compleja red de

¹⁴⁰ Leyla Salazar, directora ejecutiva de Amazon watch, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

¹⁴¹ “Aquellos procesos que producen, paralelamente al introducir lo global en lo local, creaciones locales nuevas bajo condiciones globales” (Robrtson 1998 en Rossbach 2011).

¹⁴² Maristella Svampa acuñó ese término en “el consenso de las *commodities*” para referirse al imaginario de la región Latinoamérica como rica en recursos naturales destinados para la exportación.

actores, redes y organismos transnacionales”¹⁴³ (Ortiz 2006, 167), sin por ello desmerecer su gran diversidad biológica, cultura y de servicios ecosistémicos.

Partiendo de estos puntos, se presentarán a continuación los datos geográficos y biofísicos de la región amazónica y cómo la Amazonía se está posicionando como un territorio de gran importancia en relación con el cambio climático.

5.1.1. Amazonía y cambio climático

La región amazónica atraviesa el continente sudamericano. Su territorio lo comparte con ocho países: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Guayana Francesa, Perú, Surinam y Venezuela. Al ser este territorio transfronterizo y formar parte de la soberanía de algunos países, existen múltiples factores que afectan su administración dentro de los países. Los abordajes para entender la región parten desde la economía, la política, la ecología y otras esferas.

La Amazonía, según información de los países miembros de la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA), “comprende entre 5.147.970 km² y 8.187.965 km², dependiendo del criterio utilizado para delimitarla, e incluye tierras altoandinas, de piedemonte y llanos tropicales” (PNUMA 2009, 36). Este extenso territorio representa “entre 4 y 6% de la superficie total de la Tierra y entre 25 y 40% de la superficie de América Latina y el Caribe” (PNUMA 2009, 36).

Según datos provistos por PNUMA (2009), la Amazonía aporta aproximadamente 20% del agua dulce que fluye de los continentes a los océanos. El bosque amazónico representa más de la mitad del bosque húmedo tropical del planeta y su suelo almacena, aproximadamente, 7 000 km³ de agua. Además, esta región está atravesada por el río Amazonas, un amplio banco de agua que descarga un promedio de 220.000 a 300.000 m³/seg., en el océano atlántico. Este río, el más largo del mundo, cuenta con una extensión de 6.992,06 km. El

¹⁴³ Varias ONG internacionales colocan su interés en la protección de la Amazonía, entre ellas están: Amazon watch, Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), World Wildlife Fund (WWF), Amigos de la tierra, Fondo verde, Wildlife Conservation Society (WCS) Eco ciencia, pan para el mundo, nuevo mundo, alianza ceibo, y conservación naturaleza en Bélgica. Eso ayuda en el proyecto Amazonía 2.0. Además, la región recibe financiamientos internacionales para proyectos de conservación de la Unión Europea, la Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura – FAO, el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente – PNUMA, La Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). Por otro lado, la región es de interés en las Cumbres de las Naciones Unidas sobre Biodiversidad y Conferencias de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.

comportamiento hídrico y por ende el volumen de agua de la región, varía de acuerdo con la temporada.

Este territorio es bihemisférico ya que está atravesado por la línea ecuatorial. Se encuentra en medio de la Zona de Convergencia Intertropical (ZCIT) que conjuga vientos del norte y del sur, esta condición sumada a su posición en relación con el sol aumenta la generación de lluvias y, por ende, evaporización (Poveda 2011).

La Amazonía alberga una cantidad prominente de especies de flora y fauna, por esto se habla de la región como megadiversa. Se estima que el 50% de las especies del planeta habitan en la Amazonía, y que el 10% del total de plantas del planeta conforman la región. Dicha diversidad no solo se basa en la cantidad de especies sino también en su diversidad genética (PNUMA 2009). El bosque amazónico es un ecosistema complejo y diverso. Esta complejidad se sostiene en la existencia e interacción de las especies que lo conforman, la conjugación de estas especies dentro del bosque amazónico resulta en la adjudicación de ciertas funciones para este sector de la biósfera:

Este ecosistema tiene funciones muy importantes, tales como captación de carbono, regulación del ciclo hidrológico y del clima, regulación de enfermedades infecciosas (regula la población de virus, bacterias y parásitos), provisión de productos forestales maderables y no maderables, disponibilidad de insectos polinizadores, entre otras (PNUMA 2009, 196).

La Amazonía además contiene una variedad de sub ecosistemas que funcionan dentro de sí. En el caso del Ecuador, el territorio amazónico contiene una mezcla de bosque húmedo y bosque inundable, “se reconoce un total de 8.042 especies, representadas por plantas (6.249), aves (773), peces (491), mamíferos (197), anfibios (167) y reptiles (165)” (PNUMA 2009, 113). En otros casos, como el brasilero, existe un aproximado de 58.000 especies; le siguen Colombia con 49.000 especies, Perú con 38.020 especies y Bolivia con 22.268 especies (PNUMA 2009).

Se han encontrado miles de especies acuáticas y no acuáticas, animales y vegetales en la Amazonía. Adicionalmente, existen varias áreas de endemismo que, en sus particularidades, albergan distintos tipos de especies y esconden relaciones únicas entre sí. Estas áreas son muy importantes porque funcionan como bancos biológicos que ocupan un territorio muy limitado. “Existen ocho grandes áreas de endemismos de mamíferos terrestres para la Amazonía: Napo,

Imeri, Guyana, Inambari, Rondonia, Tapajós, Xingú y Belem” (PNUMA 2009, 116), que se encuentran en diversas áreas de la región.

La diversidad amazónica tiene una incidencia directa en la ocupación de este ecosistema por el hombre. Existen múltiples asentamientos humanos en este ecosistema, “Amazonía es también sinónimo de diversidad cultural, con 420 pueblos indígenas distintos, 86 lenguas y 650 dialectos” (PNUMA 2009, 20). Los grupos humanos originarios de la Amazonía han desarrollado modos de existir que resultan compatibles con el ecosistema. Los pueblos amazónicos, han desarrollado expresiones relacionales y culturales que sostienen su relación con la región que los alberga.

A la Amazonía se la resalta por su capacidad de regulación climática, ya que, por sus condiciones de existencia, tiene una gran influencia en otros ecosistemas. En los últimos años, la Amazonía se ha visto obligada a cambiar y una parte importante de su territorio se ha deteriorado. Se estima que, “el aumento de temperatura en el sector de Amazonía podría variar entre 0.5 C y 1.8 C, y para 2080 entre 1.6 C y 7.5 C. Cifras que plantean que en la Amazonía el calentamiento será más severo” (Fundación Manuel J. Bustamante de La Fuente 2010, 24).

La Amazonía tiene una gran influencia en el transporte de calor y vapor de agua para las regiones localizadas en latitudes más elevadas. También tiene un papel muy importante en el secuestro de carbono atmosférico, y con ello contribuye a la reducción del calentamiento global. Como consecuencia de la deforestación, el bosque dejará de realizar sus funciones como regulador del clima. El aumento de la temperatura y la disminución de las precipitaciones en los meses secos podrían significar una transformación de la Amazonía en una sábana (PNUMA 2009, 102).

Es una región que presta servicios ecosistémicos al planeta y, por este motivo, se plantea que sus modificaciones tienen afectación directa sobre el clima. En ese escenario, se proyecta que la Amazonía y los ecosistemas que se relacionan con él, podrían sufrir graves impactos a causa del cambio climático. Entre las afectaciones que se prevé que el cambio climático podría afectar a esta región, podemos citar: disminución del margen de sostenibilidad del bosque, calentamiento de las aguas, reducción de las precipitaciones, disminución de flujo caudal, deforestación, inundación, destrucción del hábitat de muchas especies, extinción de especies de flora y fauna, sequías, incendios forestales, que llevarían a que la Amazonía pase

de ser un sumidero de carbono a ser un emisor de CO₂, entre otros (PNUMA 2009). Con estos efectos puntuales se anuncia el deterioro de la Amazonía.

En un afán de clasificar los niveles de amenazas en la Amazonía, PNUMA (2009) señala que:

Los peligros o amenazas que potencialmente enfrenta la región amazónica son amplios y tienden a aumentar considerablemente con el tiempo. Así, existen peligros naturales asociados con dinámicas geológicas, geomorfológicas, atmosféricas, hidrometeorológicas y bióticas, como sequías, inundaciones, desbordamientos, sismos, erosión y deslizamientos. Existen otros peligros llamados socio naturales, que se producen como resultado de la interrelación de las prácticas sociales con el ambiente natural, como son la deforestación, la migración, los incendios forestales y el calentamiento global. Y, por último, existen peligros tecnológicos asociados de manera directa y unilateral a la actividad humana, como accidentes por explotaciones petroleras y mineras, explosiones e incendios en instalaciones de gas e hidrocarburos (PNUMA 2009, 212).

Por lo tanto, los daños que se plantea que pueden generar en la Amazonía son múltiples, variables y complejos. Poveda (2011) enfatiza en que, además, el daño de este ecosistema resulta en el daño de otros ecosistemas que son familiares a este. Señala el autor que el primer afectado sería el ecosistema andino que coexiste con el amazónico en sentido geográfico, es directamente afectado por la deforestación y degradación del ecosistema. “Esas dos regiones interdependientes conforman un sistema continuo: lo que sucede en una parte de ese sistema afecta todo el comportamiento del sistema en general” (Poveda 2011, 45).

Para el caso de esta investigación, varios informes y estudios plantean que la industria petrolera tiene una relación directa con las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), como el CO₂, aunque al exportar este recurso los GEI se generan en otros países. Tanto en la industria petrolera y minera se modifican los usos de los suelos, que también conlleva a la emisión de GEI. Así, los impactos directos de estas actividades a nivel local como la contaminación, destrucción de ecosistemas, pérdidas de especies, afectaciones sociales de poblaciones locales, le suman las consecuencias en la contribución al cambio climático.

5.2. Mujeres indígenas amazónicas y cambio climático

Frente al posicionamiento de la Amazonía como un lugar determinante para frenar la crisis climática, las mujeres han ido incorporando progresivamente a sus narrativas de defensa del territorio la lucha contra el cambio climático. Sin embargo, el cambio climático debe ser

entendido como una realidad, pero a la vez como un discurso que llena de significados una realidad.

En su dimensión científica, el cambio climático de origen antropogénico es la variación del estado del clima desde la comparación de periodos de tiempo largos en base a un valor medio del clima. Sus causas se deben principalmente a los gases de efecto invernadero emitidos por el ser humano desde la época de industrialización, que alteran la composición atmosférica y la variabilidad climática. El dióxido de carbono es el principal gas de efecto invernadero y es producto de la quema de combustibles fósiles que se concentran en la atmósfera. De acuerdo con la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC), en su artículo 1, define el cambio climático como “cambio de clima atribuido directa o indirectamente a la actividad humana que altera la composición de la atmósfera global y que se suma a la variabilidad natural del clima observada durante períodos de tiempo comparables” (IPCC 2013, 188). Es decir, se enfoca en la medición estadística desde una perspectiva empírica, en períodos no menores de 30 años de la temperatura, la precipitación, la fuerza del viento, la radiación y la presión atmosférica, entre otros, y no de la experiencia humana (Rossbach 2011).

Así, desde la perspectiva científica, el clima es un promedio del tiempo atmosférico y “no es posible sacar conclusiones sobre las consecuencias locales directas”, es decir, “no existe ninguna causalidad directa entre el cambio climático y un efecto definitivo” (Rossbach 2011, 63). Por lo tanto, desde esta perspectiva, es difícil atribuir eventos climáticos como lluvias fuertes, inundaciones, huracanes y otros eventos, como consecuencia directa del cambio climático.

Sin embargo, el cambio climático desde la perspectiva científica responde a una geopolítica del conocimiento específica, que se centra en una perspectiva moderna-occidental creada desde los países del norte global, expandiendo una única visión del conocimiento del clima. A partir de esto ha surgido una “ecogubernamentalidad climática” (Ulloa 2011, 2014, 2016), la cual son las relaciones específicas de producción de conocimientos en torno a las políticas globales del cambio climático. En estas políticas y discursos se privilegian ciertas representaciones sobre la naturaleza, en la que se siguen reproduciendo visiones dualistas, desconociendo categorías locales sobre lo que se entiende por entorno (Ulloa 2014).

En estas relaciones de poder asimétricas, el discurso del cambio climático aparece como un régimen de verdad que produce efectos en los sujetos en relación con el clima y con su mundo natural. El cambio climático como un régimen de verdad, cerca o lejos de su versión científica-moderna, está organizando las prácticas y producciones de las sociedades en torno al cambio en su mundo natural; así, las construcciones sociales del clima que se generan a partir del cambio climático como régimen de verdad, repercuten en las dinámicas locales y globales sobre las relaciones de los seres humanos con su entorno.

A continuación, se detallará cómo las mujeres están incorporando en sus narrativas el discurso del cambio climático, cómo ligan los cambios en su entorno con las consecuencias directas del cambio climático, así como entender el rol estratégico que tienen su uso y cuál ha sido el papel de las ONG en la incorporación de estos temas.

5.2.1. Narrativas sobre el cambio climático

Para poder entender las narrativas de las mujeres indígenas amazónicas sobre el cambio climático, es fundamental considerar cómo las mujeres perciben y se relacionan con sus territorios. Como lo plantea Ulloa (2011), las construcciones culturales del tiempo atmosférico y el clima no se pueden desligar de las nociones de naturaleza, en este caso de los territorios, con los que establecen relaciones específicas. En este caso,¹⁴⁴ las mujeres conciben al territorio como unos espacios-tiempos relacionales, en el que se desarrollan múltiples redes de vida que cohabitan y *son* en su conjunto. De esta manera, el clima o tiempo atmosférico no puede verse como algo separado, sino como parte de esta red en el que tendrá múltiples influencias y relaciones.

A partir de esto y del trabajo de campo realizado, planteó que el cambio climático para las mujeres indígenas es parte de un sinnúmero de cambios que afrontan en sus territorios, es el cambio socioambiental en que se incluyen los cambios sobre el clima. Retomo el planteamiento de que las mujeres parten de una matriz de pensamiento relacional en el que los problemas sociales, ambientales, de violencia de género, cambio climático, pérdida cultural, debilitamiento de sus economías y otros, parten de una mismas matriz moderna-colonial-patriarcal generadoras de desigualdades, así los problemas no son separados por estancos y el cambio climático está en relación con todos estos problemas. En base a esto, muchas veces las

¹⁴⁴ La relación de las mujeres con el territorio se trató ampliamente en el capítulo tres de esta investigación.

mujeres se lo plantean como un problema que abarca todos los cambios en su mundo, es un concepto salido desde la modernidad que sirve para englobar a sus problemas.

En este sentido, están integrando el cambio climático a su visión del cambio del entorno. Existe un “sincretismo climático”,¹⁴⁵ en el que se apropia y se adapta el discurso del cambio climático a una realidad local, ligando las variabilidades climáticas con las múltiples transformaciones ambientales en sus territorios. Existe una apropiación parcial y selectiva de las dimensiones del cambio climático, como régimen de verdad en el que el cambio climático es el causante de la crisis ambiental; y, que tiene serias implicaciones al nivel social, político, económico, cultural y hasta ontológico.

Pero existen varios niveles en las narrativas de las mujeres indígenas, por un lado, es el paraguas de cambio socioambiental que engloba todos los problemas, pero en otras ocasiones las narrativas van encaminadas hacia ciertos sectores específicos como causantes del cambio climático, en este caso las industrias extractivas, particularmente las industrias petroleras. Esto se debe a que las concepciones particulares del clima están ligadas a contextos y lugares específicos. El conocimiento no se puede desligar de la realidad, así al ser sus cuerpos-territorios y sus territorios-tierra en resistencia contra las empresas extractivas, sus locus epistemológicos de enunciación, es desde ahí que se posibilita el conocimiento sobre el cambio climático. Por lo tanto, en el marco de la explotación petrolera las mujeres perciben y representan el cambio climático.

En el trabajo de campo, las mujeres que usaban el discurso de cambio climático son las mujeres que se encuentran defendiendo sus territorios frente a la expansión petrolera. Asimismo, las mujeres que habitan cerca de los proyectos extractivos manifiestan que sienten más los efectos del cambio climático. Un ejemplo de ello es que las mujeres de Pastaza perciben menos “cambios climáticos” en relación con las mujeres de la Amazonía norte, quienes han sufrido en mayor medida los impactos de la explotación petrolera, pero las mujeres de Pastaza sienten más cambios en relación con mujeres de la Amazonía sur.¹⁴⁶

En el marco de la Asamblea de Mujeres Defensoras de la Selva, cuando mujeres de la Amazonía norte y centro estaban hablando sobre el cambio climático, pregunté a mujeres shuar de la Amazonía sur si sentían alguna afectación por el cambio climático y me

¹⁴⁵ Se refiere a que se mezclan nociones culturales cosmológicas, siendo una hegemónica (Roszbach 2011).

¹⁴⁶ En el título siguiente se tratará con mayor profundidad este tema.

respondieron que no, que aún sus *chakras* son productivas y que el clima no varía mucho, pero que temen que con la entrada de las industrias de minería a gran escala esta situación cambié. Asimismo, hice esa pregunta a mujeres andoa, quienes me respondieron que como ellas no tienen ninguna industria petrolera cerca, no sienten “cambios climáticos” en sus territorios.¹⁴⁷

En el norte hemos recorrido con los petróleos y pozos que hacen, los animales llegan comen y se mueren, y los bosques cuando uno siembra en una comunidad que he visto cuando hay pozos petroleros, siembran y ya no se dan los productos que son yuca, plátanos, igual los productos ya no se dan como se daban antes, entonces vemos cómo se afecta, eso no creen los hombres, que cuando sembramos es grueso, después es finito, ya vemos que cambia el clima, hay días que llueve y al otro hay sol, pero los meses han cambiado por temas de cambio climático.¹⁴⁸

Por otro lado, una de las lideresas que constantemente usa el discurso del cambio climático en sus intervenciones públicas, me indicó que el cambio climático era producido por los mecheros de los pozos petroleros, que son quemadores de gases que devienen de la extracción petrolera. Si bien la quema de estos gases produce la emisión de CO₂, los mecheros representan el fuego y calor constante, así la lideresa vincula el cambio climático producido por el fuego de estos mecheros:

Porque antes como no había ese petróleo, no sacaba la selva, todo era natural, normalmente crecía el río, o el sol lo hacía normalmente, ahorita es súper caliente, el Coca es súper caliente, la amazonia del norte es demasiado caliente y todo el mechero que sale y todos los tanques que hay del petróleo sacan y por eso creo que la tierra se calienta. Que sustentó va a mantener, eso se ha cambiado, muy caliente la Amazonía.¹⁴⁹

En este sentido, plantea que la solución al cambio climático sería implementar mejor tecnología para que no se produzca la quema de gases en los mecheros y menciona que:

Para que haya solución (al cambio climático), debe ser que los mecheros hagan como hacen los pozos, igual que el petróleo, manejan la tecnología, igualito que tienen los pozos petroleros, así mismo, que no manden a la selva el mechero, por eso no queremos que eso haya, y tampoco más pozos petroleros, porque si van a haber nuevos pozos petroleros,

¹⁴⁷ Diario de campo, conversaciones informales con mujeres shuar y andoas, Asamblea de Mujeres Defensoras de la Selva, 10 de marzo de 2018.

¹⁴⁸ Patricia Nequihui, lideresa waorani, entrevista, Shell, febrero 2018

¹⁴⁹ Alicia Cawiya, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

nosotros los pueblos indígenas waorani y taromenane vamos a seguir matando, está cambiando el cambio climático, porque antes no mataban. Sin las empresas petroleras no matarían.¹⁵⁰

A partir de esto, nos ayuda a entender que estas transformaciones ambientales ligadas al extractivismo conforman sus planteamientos sobre lo que es el cambio climático. La experiencia cotidiana sobre la resistencia contra las industrias extractivas influye en sus conocimientos sobre el clima y su entorno. Así, las transformaciones históricas ambientales enmarcan lo que es para ellas el cambio climático.

Por otro lado, desde una perspectiva ontológico, una lideresa manifestó que el cambio climático es el resultado de que están sacando el *allpawira* (petróleo) que es la sangre de la tierra, por lo tanto, están sacando al amo o dueño, quien es el que trae el equilibrio, así, al no estar el amo, ocasiona estos cambios climáticos.

Eso yo pienso que bueno el cambio que existe, los alimentos también, lo que se produce, lo que cargaba bien antes ahora no carga muy bien, como antes por ejemplo teníamos cada mes que se cargaba guabas por montones, lo mismo uvillas, ahora no carga más que dos, tres, cuatro así, entonces todo eso es de la tierra mismo porque están sacando la sangre de la tierra, entonces todo eso son los cambios climáticos, la lluvia, el sol como está haciendo no¹⁵¹ (...) porque le están sacando la sangre de la tierra que es el petróleo. La minería que por ejemplo tienen su dueño, cuando está su dueño está el oro, está la mina, sí cuando no está el dueño no hay, entonces que están haciendo, matando al dueño, entonces, por todo eso comienza el cambio.¹⁵²

Como lo plantea De la Cadena (2015), se está luchando desde lo incomún, son explicaciones que parten de formas diferentes de enactuar con el mundo. La agencia de estos otros seres tiene explicaciones sobre las variaciones del clima, pero estas explicaciones rebasan el límite de la ciencia moderna que se considera a sí misma como el todo.

Siguiendo con las narrativas, las mismas mujeres que relacionaban el cambio climático con la explotación petrolera, también aludían ciertas características climáticas a un orden social o moral en el que, si los seres humanos no se relacionan de una manera correcta con el entorno, existe un castigo divino como el cambio climático. Una lideresa mencionó entre las causas del

¹⁵⁰ Alicia Cawiya, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹⁵¹ Zoila Castillo, lideresa kichwa, Quito, octubre de 2018.

¹⁵² Zoila Castillo, lideresa kichwa, Quito, octubre de 2018.

cambio climático que: “nuestro señor ya se cabrea por tantas cosas y tal vez nos está haciendo ver”,¹⁵³ o que Dios abre las puertas del cielo y cae el diluvio y que eso es cambio climático,¹⁵⁴ o que la naturaleza está diciéndonos que se está enfermando por el comportamiento de los seres humanos, así “el cambio climático es porque en nuestro mundo hay demasiada contaminación, por eso como decía mi mamita y papito, nosotros mismo por el comportamiento vamos a matar a la naturaleza, entonces la naturaleza misma va a reaccionar”¹⁵⁵ y “los que hacemos daño a nuestro planeta somos los seres humanos; nosotros mismos sacando fábricas en el mundo”.¹⁵⁶ De estas últimas citas es necesario resaltar que se perciben como responsable del cambio climático igual que las poblaciones que habitan en el norte global o en las ciudades, aunque su huella es infinitesimal. Por lo tanto, el cambio climático también se explica desde otros aspectos más religiosos y de orden moral, además de los discursos que ligan al cambio climático de origen antropogénico.

Por último, una lideresa de Sarayaku, quien me manifestó que había tomado un curso sobre cambio climático durante un mes en la Universidad Andina Simón Bolívar, se refirió al cambio climático en términos de la ciencia moderna. En el marco de la Asamblea de Mujeres Defensoras de la Selva, ella habló frente a las demás mujeres sobre temas de cambio climático. Explicó que los cambios en los territorios no solo se debían a los impactos de la explotación petrolera, también eran causados por los impactos del cambio climático. En su intervención manifestó que la explotación de combustibles fósiles provocaba que se caliente la tierra, esto producía cambios en la producción de las *chakras*. Pero algo notable en su intervención fue que habló del derretimiento de los polos y la afectación a los osos polares,¹⁵⁷ que es una de las imágenes y discursos que más se ha ligado con el cambio climático a nivel internacional. Así, las mujeres van incorporando narrativas hegemónicas a sus discursos más locales sobre el cambio climático.

5.2.1.1. Cambios en su entorno

Como se ha constatado en capítulos anteriores las mujeres han generado relaciones de subsistencia directa con su territorio, por lo tanto, cualquier variabilidad en sus territorios impacta en sus formas de aprovisionamiento y economías. Pero esta relación directa con su

¹⁵³ Zoila Castillo, lideresa kichwa, Quito, octubre de 2018.

¹⁵⁴ Diario de campo, conversación informal con lideresa siekopai, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

¹⁵⁵ Nancy Santy, Kuraca de la comunidad de Kawsak Sacha, entrevista, marzo de 2018.

¹⁵⁶ Ena Santi, lideresa kichwa de Sarayaku, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹⁵⁷ Diario de campo, observación participante en la Asamblea de Mujeres Defensoras de la Selva, 10 de marzo de 2018.

entorno ha generado que desarrollen conocimientos y perspectivas sobre el clima que tienen implicaciones en sus narrativas. Las mujeres resaltan que por su relación con la tierra son ellas quienes están más conscientes de los cambios en sus territorios, manifiestan que “hay mucho calor en el territorio, las mujeres estamos conscientes de esos cambios”.¹⁵⁸

En el encuentro de mujeres indígenas frente al cambio climático en el 2014, las mujeres afirmaron que: “los cambios climáticos han variado y dificultado el uso de los calendarios agrícolas, ciclos del tiempo de producción y reproducción y la lectura de la cosmovisión, con la que crecimos” (Chasqui warmikuna del Abya Yala frente al cambio climático 2014). De esta manera, las mujeres proveen diversos indicadores que dan cuenta de que sus territorios están cambiando, aunque desde la ciencia occidental no se los puede ligar directamente al cambio climático, perciben que existen transformaciones reales en sus ciclos productivos y en la lectura del clima en sus territorios. Las mujeres están conscientes de que ya no pueden predecir las estaciones de la misma manera que lo hacían sus madres y abuelas, por eso mencionan que,

Antiguamente, en nuestra comunidad la yuca, las papayas o las papas chinas eran un producto de buena calidad, pero actualmente la papaya ya no da como antes. Lo mismo con la papa china, ya tienen como tipo de hormiga que coge, entonces ya no da como antes y entonces el clima ya no es como antes, y también el tiempo de las frutas ya no es el mismo. Hay muchas cosas que han ido cambiando.¹⁵⁹

La *chakra* al ser su espacio de dominio es donde más se sienten los efectos de las variaciones en el clima. Las mujeres reconocen que los cultivos ya no se dan como antes. Un constante planteamiento entre las mujeres es que después de unos meses, la producción se daña, por ejemplo, sí la yuca no se cosecha antes de los 6 meses se pudre, algo que no pasaba hace algunos años.

Antes sabían demorar yuca, plátano, papa, papa china, papaya, antes se demoraba cinco años. Ahora con el cambio climático no es así, ya se cambió. Después de seis meses yuca ya se está pudriendo, de cuatro meses papa china ya está pudriendo.¹⁶⁰

Muchas de las mujeres preguntan a sus madres y abuelas sobre cómo era el clima, ya que el manejo histórico ambiental es lo que les ha permitido generar conocimiento acerca del clima

¹⁵⁸ Patricia Nequihui, lideresa waorani, entrevista, Shell, febrero 2018

¹⁵⁹ Ena Santi, lideresa kichwa de Sarayaku, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹⁶⁰ Rosa Gualinga, lideresa shiwiari, Unión Base, 10 de marzo de 2018

y la producción, quienes cuentan que ahora el sol está mucho más fuerte y eso produce que la tierra se caliente y los productos se pudran. Estos conocimientos tradicionales sobre sus territorios se guardan en la memoria colectiva. Son memorias de mujeres, memorias de sus madres y abuelas, que sirven como registro en el que dan cuenta de las transformaciones de sus territorios. Es una epistemología distinta en el que no se parte de registros históricos escritos, sino del *sentipensar* con la tierra. Son epistemologías otras que devienen de las conexiones con el territorio, de la estrecha relación que posibilita una manera de entendimiento del entorno específico que, si bien no encaja en la metodología del conocimiento occidental, no significa que sea menos válida.

Yo le pregunto a mi mamá ¿cómo estás viviendo ahora? Hace muchos años mejor, esos años mejor, ¿qué va a pasar después?, cuéntame. Ellos me dicen hace muchos años ningún jardín había problemas, sembramos ya te digo cargaba todos alimentación, no había problemas, no había nada, pero ahora es muchísimas cosas, ha cambiado, hay mucha lluvia, muchos vientos, es muchos problemas.¹⁶¹

Los conocimientos adquiridos por generaciones han permitido a las mujeres indígenas tener conocimientos para predicciones y “elaborar calendarios locales, que establecen relaciones temporales y espaciales de los efectos climáticos” (Ulloa 2011, 38). Relacionan temporadas de animales con el clima. Son bioindicadores que han creado sus pueblos para predecir las variaciones climáticas. Sin embargo, las mujeres sienten que ya no pueden predecir los cambios estacionales con estos bioindicadores. Por ejemplo, las mujeres asociaban las estaciones climáticas con los tiempos de engorde de animales, pero estos están cambiando, por lo que la observación de la fauna comienza a limitar su predicción climática. En sus palabras: “El cambio climático ha cambiado los ciclos de reproducción de animales, de frutas y de esos de los peces también y diferentes plagas que están”¹⁶² y:

La lluvia era en otro tiempo, el tiempo del mono gordo era mayo y ahora es hoy, marzo, y se cambió, huevo de charape igual y tiempo cambio total. Está lloviendo cuando quiere y árboles se están cayendo, y eso es cambio climático.¹⁶³

¹⁶¹ Manuela Ima, lideresa waorani, entrevista, Puyo, febrero de 2018.

¹⁶² Nancy Santy, Kurala de la comunidad de Kawsak Sacha, entrevista, marzo de 2018.

¹⁶³ Gloria Ushigua, lideresa sapara, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

También las mujeres identifican que actualmente existen más crecidas de ríos e inundaciones, antes estos eventos se daban con mayor espacialidad, lo que les afecta directamente a sus medios de vida.

La sequía de los ríos que antes esos ríos eran bien hondos y ahorita están secos. Pero una vez que llueve también crece demasiado, y cada tres meses hay inundaciones. Cuando antes esas inundaciones había cada tres años. A veces esas inundaciones había cada nueve años. Y eso ha hecho mi mamá. Pero ahorita no, cada año viene y nos van robando la cosecha de las chakras que tenemos a la orilla del río, no nos va a salir, lo que nos está afectando es el cambio climático.¹⁶⁴

A partir de estas afectaciones, las mujeres afirman que los fenómenos climáticos se han intensificado, “que existen demasiadas lluvias o demasiado calor”. Esta diferencia es percibida por una cercana relación con su entorno que ha llevado a que las mujeres tengan conciencia sobre la evolución del clima y la generación de formas de producción biológica y culturalmente apropiadas. No obstante, en estos contextos en que las mujeres afirman que el cambio climático en sus territorios es más impredecible e intenso, la relación co-evolutiva que ha permitido adaptarse a las variabilidades climáticas comienza a debilitarse.

El ciclo del clima ha cambiado aquí. Cuando debería llover no llueve y cuando no debería llover, llueve. Hay todo un sistema en el bosque, no es solo ¡oh, hay animales viviendo allí!, es todo el mundo, de cómo interactúan, cómo viven, qué comen, dónde se mueven. Recuerdo que mi abuelo dijo una vez que desde el Amazonas viene el aliento del mundo, porque sin el Amazonas, el mundo no respiraría.¹⁶⁵

Estos cambios en sus territorios que asimilan con el cambio climático conllevan a una recarga en sus trabajos, tienen que dedicarse más tiempos a las actividades agrícolas, de recolección, a las actividades artesanales. Temen que esto puede provocar que las mujeres comiencen a perder su soberanía alimentaria y economía ancestral comunitaria, y pasar a depender en mayor medida de los mercados.

¹⁶⁴ Lideresa de Sarayaku, Unión Base, marzo de 2018.

¹⁶⁵ Traducción de la autora. La cita original dice: “The cycle of the weather has changed here. When it should rain it doesn't rain and when it shouldn't rain, it rains. There's a whole system in the forest. It's not just, oh there are animals living there, It's the whole world. How they interact. How they live. What they eat, where they move. I remember my grandfather saying once that, it is from the Amazon that the breath of the world comes, because without the Amazon, the world will not breathe” Nina Gualinga, Lideresa de Sarayaku, video de Amazon watch, 18 de septiembre de 2014. Extraído de: https://www.youtube.com/watch?v=_sRDxXWkCnM

Pero las afectaciones del cambio climático que ellas perciben no solo afectan a sus formas de producción, salud, a la estabilidad de sus ecosistemas; los animales y seres no humanos pueden verse afectados directamente por la afectación de sus medios de vida por estas variabilidades climáticas. En el taller del IQBS, cuando se habló del ecosistema *Jatun cocha* (laguna grande), las mujeres mencionaron que es un ecosistema muy vulnerable, que los cambios en el clima lo están afectando y ahora existen “pocos peces y lagartos. Mueren los peces al secarse los pozos. Esto por cambios en el clima”,¹⁶⁶ asimismo: “por el cambio climático cuando hace un solazo las lagunas se secan, se queda caliente el agua y se mueren. Los peces, igual en las lagunas, las plantas viven con agua. Se secan y se acabó”.¹⁶⁷ Por su parte, en el ecosistema *Jita* (lagunas remanentes del territorio o bosque inundables) que es importante por sus árboles maderables, ya que existen muchos árboles frutales que sirven para la alimentación, las mujeres manifiestan que está afectado por los cambios en el clima “se hace muy fuerte por el verano, se seca, se calienta el agua y mueren los pescados pashin, choles”.¹⁶⁸

Esto se traduciría en una cadena de afectaciones. Ya que si hay mucho calor las lagunas se secan, con ello los *supay* y amos se van, esto provocaría que los animales que responden a estos *supays* y amos se vayan de igual manera, ya que plantean que “cuando se van los *supay* los animales también se van alejando, por su poder los animales están ahí, si ya no están se van”.¹⁶⁹ Asimismo, es necesario resaltar que las afectaciones a estos seres no humanos no necesariamente se las articula con los seres humanos.

Por lo tanto, las realidades y discursos de las mujeres se superponen e interconectan con las formas discursivas del poder, así, expresan sus prácticas, experiencias y formas de vida que, en un contexto colonial, siguen siendo subordinadas, pero presentan un potencial en sí mismas de emerger en realidades diferentes.

5.2.2. ONG y cambio climático

Existen diversas ONG que trabajan de cerca con poblaciones y comunidades indígenas. Muchas de ellas se han centrado en apoyar los procesos de resistencia en contra de las empresas extractivistas. Sin embargo, hace algunos años varias ONG han comenzado a

¹⁶⁶ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

¹⁶⁷ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

¹⁶⁸ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

¹⁶⁹ Sistematización “Taller Territorio, ambiente y economía” IQBSS, Anzú, 26 de abril a 2 de mayo de 2018.

abordar los temas de cambio climático con las poblaciones indígenas. Es el caso de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que, en el 2009, comenzó a incorporar proyectos sobre cambio climático.¹⁷⁰ Esta incorporación está ligada al contexto de esa época en el que se comenzó a generar un mayor reconocimiento de la relación y conocimientos que tienen los pueblos indígenas con su territorio dentro de las Cumbres de la Naciones Unidas sobre Cambio Climático. En esa época diversos sectores de la mano de ONG y las poblaciones indígenas posicionan a los pueblos indígenas como los mejores para conservar los bosques en sus territorios, sobre la base de que “los bosques más protegidos en el mundo y en la Amazonía, son de los pueblos indígenas”.¹⁷¹ Así, se argumentaba que al asegurar los derechos indígenas y territoriales conllevaría a una defensa y conservación integral de los bosques, evitando la explotación de estos territorios.

El discurso está cambiando, 10 años atrás no se hablaba así. Ahora cuando tú vas a las discusiones de cambio climático, de conservación, etc., estamos hablando de lo que siempre los pueblos indígenas han estado hablando. No se ha llamado conservación indígena. Se ha dicho derechos indígenas, derechos territoriales, pero ¿qué es? Es defensa del territorio integral, defensa del territorio indígena. Si es conservación.¹⁷²

En relación con esto, existe una agenda internacional que coloca como solución al cambio climático, el dejar los combustibles fósiles bajo tierra (*Keep the Oil in the Ground*),¹⁷³ ligando las luchas indígenas con este objetivo, de esta manera, enlazan sus agendas internacionales de cambio climático con la agenda de defensa del territorio de las poblaciones indígenas. Este reconocimiento coloca a las poblaciones indígenas como actores políticos importantes en la contienda climática, así sus recursos y territorios locales se introducen en “dinámicas de transnacionalización y globalización de la naturaleza” (Ulloa 2014, 279).

Nuestra solución para el cambio climático es que queremos mantener el petróleo bajo tierra. Tenemos las campañas internacionales, y también estamos directamente apoyando a comunidades como Sarayaku, que tienen un plan bien concreto de Kawsay Sacha, de defender la selva viviente como área sagrada, territorio sagrado, libre de extracción.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Información basada en una entrevista con un miembro de la Red Indígena, quien ha trabajado en proyectos de cambio climático durante varios años en territorios indígenas.

¹⁷¹ Leyla Salazar, Directora ejecutiva de Amazon watch, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

¹⁷² Leyla Salazar, Directora ejecutiva de Amazon watch, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

¹⁷³ Iniciativa global que busca dejar los combustibles bajo tierra, llevado a cabo por Amazon Watch.

¹⁷⁴ Leyla Salazar, Directora ejecutiva de Amazon watch, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

Foto 5.1. Marcha del cambio climático



Fuente: <https://www.frontlinedefenders.org/es/case/case-history-gloria-ushigua> (16/04/2019).

Las ONG han promovido alianzas con los pueblos indígenas para posibilitar sus luchas. Es el caso de Amazon Watch que en 2015 reunió a diversos pueblos afectados por las actividades petroleras, académicos, poblaciones indígenas, representante de ONG para “empezar una alianza de movimientos y organizaciones de pueblos indígenas, de pueblos de base”,¹⁷⁵ en la que se buscaba articular los discursos científicos en los que se establecía que no debían explotar los tres cuartos de reservas probadas de petróleo con la defensa de los pueblos de base que luchan para que no existan estas actividades extractivas en sus territorios, así

(...) lo llamamos *Keeper in a Ground Alliance*, Alianza de mantener el petróleo bajo suelo. Eso es algo que unió Oil Watch y AIN, Indigenous Environmental Network, que es la red ambiental de indígenas, a los representantes de Sarayaku, a representantes de México, de muchos lugares; y con eso hemos tenido como una alianza.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Leyla Salazar, Directora ejecutiva de Amazon watch, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

¹⁷⁶ Leyla Salazar, Directora ejecutiva de Amazon watch, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

En ese mismo encuentro, en la que asistió la delegación del pueblo de Sarayaku, menciona que:

Hicimos una declaración para defensa de la madre tierra y la declaración se llama “la declaración para mantener el petróleo bajo suelo” (...) es una declaración fuerte. Que dice que tenemos que respetar a la madre tierra. Tenemos que respetar a los pueblos indígenas, los de base. Tenemos que escuchar los llamados de los pueblos y también de los científicos.¹⁷⁷

Por otro lado, en el ámbito nacional, las ONG han jugado un papel fundamental en posicionar el tema del cambio climático en las poblaciones indígenas. Las ONG han realizado diversos talleres en los que articulaban las afectaciones de las empresas petroleras y cambio climático. Buscan fortalecer a las poblaciones indígenas sobre la temática, así lo expresan:

Nosotros hemos recibido talleres de fundaciones sobre temas de cambio climático, temas de empresa como nos va a afectar, entonces eso nos hemos preparado, hemos aprendido el proceso de cómo queremos llevar sin recaer en lo que los hombres dicen que van a dar dinero. Pero eso no nos dan porque dinero podemos coger millones, pero mañana no vamos a tener nada. Entonces más nos va a servir nuestro territorio, entonces eso hemos aprendido junto con ellas.¹⁷⁸

En este proceso las ONG han situado a las mujeres y pueblos indígenas como responsables del cuidado ambiental global. Además, inducen a que acepten estas poblaciones proyectos encaminados al cambio climático para que puedan realizar efectivamente su rol de “cuidadores del planeta”. Precisamente, en los talleres les decían:

Que debemos cuidar la Amazonía, sino cuidamos se destruye. Si entra la petrolera todo el río va a contaminar, no solo va a ser que sufrimos nosotros, sino que va a ser a nivel nacional e internacional, también van a necesitar. Entonces nosotros para cuidar tenemos que trabajar con proyectos para que las comunidades puedan llagar.¹⁷⁹

En este nuevo rol, a las mujeres les dan un papel de depositarias de conocimiento, y al estar más ligadas al territorio les confieren el rol de defensoras de la madre tierra. Articulan sus luchas con los problemas ambientales globales.

¹⁷⁷ Leyla Salazar, directora ejecutiva de Amazon watch, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

¹⁷⁸ Patricia Nenquihui, lideresa wao, entrevista, Shell, 26 febrero de 2018.

¹⁷⁹ Patricia Nenquihui, lideresa wao, entrevista, Shell, 26 febrero de 2018.

Acción Ecológica me invitaron a un taller del cambio climático de cómo las mujeres de los pueblos indígenas estábamos apoyando, por ejemplo, a solucionar al mundo, entonces ahí me di cuenta de que la lucha en defensa del territorio era importante no solo para los pueblos indígenas sino para todo el mundo.¹⁸⁰

Por lo tanto, las ONG internacionales y nacionales han sido actores claves en introducir las temáticas del cambio climático en las mujeres y pueblos indígenas. Pero al mismo tiempo que esto puede ser estratégico y posibilitar sus luchas en otras arenas, también se traduce en una desigual carga de responsabilidades, en esta construcción del imaginario de “las mujeres indígenas amazónicas responsables del cuidado ambiental”.

5.2.3. Uso estratégico del cambio climático

La inclusión del discurso del cambio climático en su etnopolítica y cosmopolítica puede interpretarse en varios sentidos, por un lado, como se explicó en títulos anteriores, es una forma de significar sus problemas socioambientales en el contexto de la modernidad y la globalización, por otro lado, tiene un sentido estratégico en torno a la búsqueda de ciertos beneficios por parte de las mujeres indígenas que utilizan este discurso.

Al igual que la esencialización estratégica que realizaban las mujeres indígenas en el contexto de la feminización de las luchas, para posicionarse como actoras legítimas en la defensa de su territorio en contra del extractivismo,¹⁸¹ en el que se realizaba un doble proceso de etnicización de la mujer y generización de lo indígena; las mujeres retoman esta “esencialización estratégica” (Spivak 1985) en un contexto en el que las ONG las posicionan a las mujeres como las responsables del sostenimiento de la vida y como la solución ante el cambio climático.

En este contexto, una mujer indígena es una actora política legítima, ya que expresa un valor simbólico el ser mujer y ser indígena, el cual es utilizado para legitimar su participación política. En este marco, las mujeres se asumen como la solución al cambio climático. En el encuentro de mujeres frente al extractivismo y cambio climático, desarrollado en Quito en el 2014, las mujeres plantearon que tienen las verdaderas soluciones al cambio climático, y es su

¹⁸⁰ Lideresa kichwa, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹⁸¹ Tema abordado en el capítulo cuatro.

forma respetuosa de vida y su relación con la naturaleza (Mujeres frente al extractivismo y cambio climático 2014).

A partir de la interrelación que guardamos con la Pachamama creemos que las acciones frente al cambio climático deben estar fundamentadas en el reconocimiento de la integralidad de la tierra y del territorio para la reproducción de nuestra vida y cultura, en el respeto a las formas propias de organización, autonomía de nuestros territorios basada en la equidad y complementariedad, con la plena participación de los pueblos originarios en la toma de decisiones que nos afectan (Chasqui warmikuna del Abya Yala frente al cambio climático 2014).

Pero a la vez, posicionarse como “las mujeres son la solución al cambio climático” también es una demanda de reconocimiento sobre sus conocimientos y prácticas específicas en torno al género, que han quedado subordinada frente a los conocimientos y prácticas colectivas de sus pueblos y del conocimiento científico occidental que concibe a los territorios como naturaleza, separándolo de lo social y de sus múltiples relaciones con seres humanos y no humanos.

Frente a estas demandas de reconocimiento, las mujeres consideran importante la sistematización y transmisión de sus conocimientos, para que las sociedades no indígenas entiendan la forma en cómo las mujeres y pueblos indígenas se relacionan y conciben al territorio. Sostienen que esto es clave para abordar el problema del cambio climático, ya que han generado conocimientos y prácticas que han permitido la supervivencia de todas las especies en su conjunto.

El hecho de cómo se hace entender a manera de propuesta, porque realmente es relevante la percepción que tenemos nosotros del entorno, de cómo realmente se debe manejar, eso es lo valioso, porque ese es un aporte para mitigar el cambio climático. Y la mayoría de estos conocimientos los tienen las mujeres, ellas son como la columna y el pilar, porque ellas son las que están en más contacto con los muertos, con los espíritus, los hombres también, pero cada quien tiene algo (Paz, 2018).

Por otro lado, el uso del discurso del cambio climático abre un abanico oportunidades, de nuevas formas de organización, movilización y de estructuras de oportunidades (aliados externos), en el que se generan nuevas formas de acción colectiva en torno a diversas reivindicaciones sobre lo que se considera justo (Tilly 1978 en Gonzáles 2009).

Dentro de los campos de acción, es necesario enfatizar que la alusión del discurso del cambio climático es usada por las mujeres indígenas casi por completo en intervenciones públicas ya sean en foros académicos, en marchas, en asambleas o en talleres; en los itinerarios que asumen las mujeres fuera de estos espacios públicos, el discurso del cambio climático se diluye y más bien se enfatiza en las implicaciones petroleras o mineras directas. Las mujeres que principalmente hablan sobre esos temas son mujeres defensoras de sus territorios que han recibido talleres de capacitación por parte de ONG e instituciones académicas.

En estas intervenciones públicas, las mujeres buscan enmarcarse en el imaginario producido por las ONG sobre el “nativo ecológico”, “el indio ecológico” o en este caso “las mujeres indígenas más ecológicas”, desde un sentido teatral y político buscan posicionar su identidad colectiva; una cuestión discutida y abordada por varios autores, en el sentido de la esencialización y auto-esencialización que se produce de lo indígena y de las indígenas (Ulloa 2004; Viatori 2008).

“Las operaciones de enmarcamiento consisten en poner en escena esquemas de interpretación para localizar, percibir, identificar y etiquetar eventos y situaciones, en vista a organizar la experiencia y orientar la acción” (Cefaï y Trom 2008, s.p.), es decir, en este proceso de enmarcamiento, las mujeres transcurren en identificar elementos sobre ser mujeres y ser indígena que orienten su acción colectiva. Esto está acompañado del despliegue de diversos repertorios de acción con elementos que ayudan a este proceso de etnicización y generización, como el uso de pinturas faciales, collares de semillas, artesanías y otros elementos que las identifique o etiqueten como “mujeres indígenas más ecológicas”. Si bien el portar estos elementos puede ser parte de sus estrategias identitarias, de su cosmopolítica y de sus semióticas de la resistencia, que les permite reforzar poder a través de adoptar simbologías de animales fuertes en su pintura corporal. Lo mismo ocurriría con los cánticos en esferas de lo público, en escenarios climáticos (de eventos nacionales y globales); así como en las luchas anti extractivas (en audiencias de acciones de protección frente a Cortes provinciales, nacionales y globales).

Pero a la vez que incorporan estas categorías desde actores externos, las mujeres recrean esa imagen y la usan estratégicamente. El discurso del cambio climático debe ser entendido como un proceso de apropiación/imposición de un discurso global que tiene un papel creciente en la defensa del lugar. Así, localizar un problema global les permite posicionar su agenda de defensa del lugar a un nivel global, ya que los conflictos a nivel local, en contra de las

actividades extractivas, se enlazan con las narrativas del cambio climático. Esto hace posible que desde el nivel internacional se busque la defensa y se refuerzan las luchas desde lo local, es decir, conflictos “basados-en-el-lugar comienzan a crear efectos y realidades supra lugar” (Escobar 1998, 135). Por lo tanto, el uso estratégico del discurso del cambio climático las inserta en nuevos escenarios y arenas para disputar sus demandas, como la posibilidad de exponer sus demandas locales.

En las arenas internacionales, las mujeres expresan su forma de entendimiento del cambio climático, pero sobre todo buscan el reconocimiento de sus derechos como mujeres y como pueblos indígenas, buscan asegurar la protección de sus territorios, una mayor autonomía y autodeterminación, exponen la violación de los derechos por parte de gobierno y de las empresas extractivas, la violación a los tratados internacionales como el convenio de la OIT, exigen el reconocimiento de sus formas de vida, el reconocimiento de la existencia de otros seres y el reconocimiento de la selva como *kawsak sacha* (ser viviente).

Y después estuve en Francia en la COP21, ahí viajé con prensa del estado ecuatoriano. (...) Una cámara tan grandota la prendieron, y yo dije mi nombre es Gloria Ushigua, yo soy mujer sapara y tengo territorio sapara y tengo mis bloques, y eso quieren explotación lo que vendió Andes Petroleum el señor Rafael Correa Delgado, y no estoy de acuerdo, él no consultó, él está violando, el derecho de los indígenas.¹⁸²

Y al siguiente día era de hablar frente a la prensa mundial, éramos como 8 mujeres, de ocho países y uno dice voy primero, aunque me voy a la cárcel, no me importa, yo me entre a hablar y en prensa mundial lo que, como indígena tengo mi territorio en la Amazonía, en Pastaza en Ecuador, y no había consulta, no consultaron a nadie, único que consultaron fue a personas particulares, otras personas. Declaración de Naciones Unidas dice que se tiene que consultar a pueblos indígenas, somos humanos, y tampoco no vamos a morir por deuda externa del Estado. Nosotros, nunca recibimos ni una moneda, recibimos nada nada.¹⁸³

¹⁸² Gloria Ushigua, lideresa sapara, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

¹⁸³ Gloria Ushigua, lideresa sapara, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

Foto 5.2. Gloria Ushigua, de la nacionalidad sapara, denunciando las amenazas en sus territorios en arenas internacionales



Fuente: <https://millonescontramonsanto.org/gloria-ushigua-el-espiritu-de-la-amazonia-presente-en-paris/> (04/04/2019).

Por lo tanto, estos espacios internacionales son utilizados para expresar las diversas demandas que afrontan en sus territorios, más allá de enfocarse específicamente en aspectos sobre cambio climático. En estos eventos internacionales sobre cambio climático, las mujeres “más bien persiguen una agenda paralela en la que prioriza el reconocimiento internacional y nacional de sus derechos, territorios, cultura e idioma, así como en la participación en los procesos que los afectan” (Rossbach 2011, 70). Por ejemplo, la lideresa sapara, Gloria Ushigua, participada en la marcha del cambio climático en Nueva York, para denuncia las irregularidades de la firma de la empresa Andes Petroleum con el gobierno ecuatoriano, ella mencionó que:

Estoy con más ganas y con más iras por defender mi territorio. Quiero ganar y que el petróleo quede bajo tierra en el territorio sapara. Ahora estoy peleando internacionalmente y ya verás, vamos a ganar nosotros. Marcha cambio climático yo estuve en Nueva York y participamos porque ahí todos los papeles eran de Andes Petroleum, pero era mi territorio pues.¹⁸⁴

En este contexto, se crean redes de apoyo internacionales, que van desde académicos de universidades latinoamericanas, europeas y estadounidenses, ONG ambientalistas, ecologistas y eco-feministas, movimientos por justicia climática y, redes y organizaciones indígenas, que

¹⁸⁴ Gloria Ushigua, lideresa sapara, entrevista, Unión Base, 10 de marzo de 2018.

plantean desde demandas locales a globales, es decir, “muchas de estas redes pueden ser vistas como productoras de identidades basadas-en-el-lugar y a la vez transnacionalizadas” (Escobar 1998, 135). Estos actores emergentes van acompañando los procesos de resistencia, pero a la vez ellos también van configurando y creando mundos que nacen desde estas otras formas de ser y pensar, así, estos movimientos van influenciándose mutuamente en las construcciones de otros mundos (Escobar 1998) y crean espacios en lo que es posible pensar y posicionar alternativas diferentes. Por lo tanto, el discurso del cambio climático no solo permite reposicionar sus luchas, sino también acceder a redes de aliados que van desde el acompañamiento, asesoramiento, hasta el financiamiento económico.

Las redes de organizaciones indígenas también se fortalecen, un ejemplo de esto es en la COP 20, en Lima, en la que Miriam Cisneros, Patricia Gualinga y Ena Santi del pueblo kichwa de Sarayaku, y Gloria Ushigua de la nacionalidad sapura, firmaron un tratado con mujeres indígenas de toda América “*Indigenous Women of the Americas Defending Mother Earth*” en el que identifican los problemas de la madre tierra, y cómo pueden unirse entre mujeres para enfrentar estos problemas. En esta red de apoyo, las mujeres visitan sus comunidades y se apoyan en sus propuestas locales. Sobre esto:

En el COP 20 de Lima, hubo una pequeña reunión entre mujeres indígenas de Norte y Sur y dijeron qué debemos hacer un tratado de mujeres indígenas de las Américas. Y se llama el tratado. Es el primer tratado indígena de mujeres en las Américas en la defensa de la madre tierra. Y ese tratado es muy lindo, es muy fuerte pero muy lindo. Y en ese tratado dice básicamente los problemas, las amenazas a la madre tierra que están causados por los seres humanos. Y que tenemos que hacer. Y también cómo nos podemos organizar como mujeres.

185

Por otro lado, si bien el imaginario de las “mujeres como más ecológicas” les ha posibilitado entrar en diversas arenas internacionales con el apoyo de ONG, como en las COP, no significa que desde el lado oficial de las negociaciones exista una real inclusión. En principio las poblaciones indígenas son solo observadores y no son parte de las negociaciones, es decir, solo pueden llegar a hacer lobby y hablar en otros espacios. Por lo tanto, también existe una lucha para que las respeten en las arenas internacionales y para que sus voces sean escuchadas y consideradas, así una lideresa planteó: “realmente son varias luchas, yo me acuerdo de que

¹⁸⁵ Leyla Salazar, directora ejecutiva de Amazon watch, entrevista, Unión Base, 11 de marzo de 2018.

cuando llegué, era como que yo no existía, igual con los grupos indígenas y con los Estados”.

186

Siguiendo con el abanico de oportunidades, su uso estratégico va de la mano con los diversos proyectos, programas y fondos encaminados al cambio climático en la Amazonía. La crisis climática ha servido para organizar la naturaleza y crear imaginarios sobre lo que es la Amazonía, aunque esto también puede llegar a generar nuevas formas de control, ya que genera una visión estereotipada de la Amazonía como “una naturaleza biodiversa, pero que necesita ser protegida y controlada para un mejor uso, bajo la idea de que los servicios ecosistémicos, dada la crisis ambiental y climática” (Ulloa 2014, 285). En base a esto, retomó el concepto propuesto por Ulloa (2014) sobre “naturaleza climatizada” la cual “genera unas relaciones específicas de producción de conocimientos con políticas globales”. Así, en torno a esta visión de la Amazonía, desde los países desarrollados se generan discursos en favor de la biodiversidad, del mantenimiento de las naturalezas, y como en lo local deben proteger. Sin embargo, desde la mujeres y poblaciones indígenas también se están generando imaginarios, relaciones y conocimientos respecto a su territorio de acuerdo con las políticas globales de cambio climático, por lo tanto, parafraseando el concepto de Ulloa (2014), planteo que se crea un “territorio climatizado” al nivel local.

En una “naturaleza climatizada” prima las formas de producción de conocimientos desde la visión dualista que separa naturaleza y cultura; la naturaleza es vista como sumidero de recursos, ahora como la biodiversidad y el carbono, pero desde una visión de “territorio climatizado” existe una hibridación de conocimientos en los que se incluyen estratégicamente ciertos conocimientos producidos o imágenes sobre la Amazonia desde afuera, mientras se buscan posicionar otras formas de conocimientos que incluyan a las relaciones entre seres humanos y no humanos. En este “territorio climatizado” buscan posicionar sus nociones específicas de las causas del cambio climático, es decir, el petróleo y toda la modernidad, que plantean una nueva forma de ver el cambio climático desde otras epistemologías. Las mujeres indígenas no están construyendo una naturaleza como lugar determinante para el cambio climático, las mujeres están construyendo un territorio determinante para el cambio climático, que se basan en sus propios conocimientos y experiencias con el entorno.

¹⁸⁶ Yolanda Terán, representante de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad, entrevista, enero de 2018.

La Amazonía es representada como la *Pachamama*, la madre naturaleza, dadora de vida, igual que las mujeres, se las representa o imagina como “los últimos refugios de lo natural” (Nouzeilles 2004 En Ulloa 2014, 284). Sin embargo, en un contexto de crisis climática es necesario controlar y organizar esa naturaleza para solucionar esa crisis. De ahí que el discurso del cambio climático establece nuevas formas de control sobre la naturaleza, pero también sobre las mujeres, reproduciendo procesos coloniales.

La defensa del territorio globalizado, desde otras epistemologías y ontologías permite posicionarse desde lo local ante lo global, cuestionando el determinismo de las políticas públicas desde arriba que muchas veces encuentran que no pueden ser impuestas en otros contextos. El ecosistema amazónico se convierte en una región que agrupa a varias localidades (territorios de cada pueblo y nacionalidades), tensionado con la mirada de naturaleza globalizada.

En base a esto, las mujeres se enfocan en el reconocimiento a nivel internacional de la conservación de la Amazonía como bioma crítico frente a la mitigación del cambio climático. En la mayoría de sus intervenciones, recalcan que su lucha no es para ellas, es para sus hijos, para las generaciones futuras y para el mundo entero. Las mujeres exigen un reconocimiento de que ellas al luchar por la conservación del territorio están luchando contra el cambio climático, y, por lo tanto, están ayudando al mundo entero. Sus reivindicaciones van de la mano con lo que Martínez-Alier y Schlosberg (2017) denominan movimientos de Blokadia y justicia ambiental, ecológica y climática, que son movimientos locales que se oponen a la extracción de carbón, petróleo y gas, que pueden estar motivados por la defensa de sus territorios y medios de vida, pero también van incorporando preocupaciones sobre los efectos que sus extracción y consumo producen sobre el cambio climático.

De esta manera, el cambio climático reconfigura la percepción del territorio. Adquiere una dimensión política del territorio como fundamental para la lucha contra el cambio climático, que impulsa una transformación de las prácticas locales y globales, así como disputa las relaciones de poder en diversos niveles. Estos movimientos de mujeres apuntalan hacia nociones de justicia más ampliada en la que incorporan una justicia ecológica y de género.

Por lo tanto, su uso estratégico adquiere dos dimensiones, por un lado, se apropian de los territorios simbólicamente y estos comienzan a encajar como lugares determinantes para el cambio climático, por el otro lado, utilizan los estereotipos generados desde las ONG para

asumirse como más legítimas en la defensa del territorio y la lucha contra el cambio climático. Desde ahí se puede acceder a distintos beneficios tanto materiales como simbólicos.

La reconfiguración de la percepción de la Amazonía como lugar clave frente a la crisis climática, la ha posicionado para una nueva ola de capitalización con la entrada de proyectos enmarcados en los mercados verdes y de servicios ambientales como: sumideros de carbono, fondo verde, proyectos de reforestación, RED, REDD+ y REDD+ Indígena Amazónico. A continuación, se profundizará sobre algunos proyectos que se están gestando desde los pueblos amazónicos.

5.2.4. Proyectos en el marco del cambio climático

Martin O'Connor (1994) plantea que la actual capitalización de la naturaleza se legitima frente a la crisis, en este caso a la crisis climática. A pesar de que el capitalismo se erigió apropiando la naturaleza humana y no humana al capital, la naturaleza nunca llegó a ser tan capitalizada al grado que ha alcanzado hoy (O'Connor J. 1991). Este contexto se explica en las dinámicas que surgen frente a la crisis ecológica que abre nuevos nichos de mercado, como la mercantilización del carbono. Las crisis es la forma que permite la reestructuración de las fuerzas y relaciones de producción y las condiciones de producción.

M. O'Connor, define el proceso de capitalización de la naturaleza como una respuesta del capitalismo, por un lado, a la disminución de recursos naturales, por otro, a la degradación de los servicios ambientales requeridos para sostener la producción de *commodities*. Es entonces una respuesta del capitalismo al problema de suministro de recursos naturales y servicios ambientales. Lo que antes (la naturaleza) era tratada como dominio externo y explotable, es redefinida como reserva o stock. Ocurre una “expansión semiótica del capital” (M. O'Connor 1994, 126). La naturaleza ya no es únicamente fuente de *commodities*, sino de un innumerable stock de recursos nuevos, provocando una mayor capitalización de la naturaleza.

En los territorios en los que se implementan proyectos como Socio Bosque,¹⁸⁷ se transforman las formas de uso, acceso y control de los recursos. Se traducen en un despojo espiritual y

¹⁸⁷ Es un programa impulsado por el gobierno ecuatoriano desde el 2006. Se trata de un sistema de pago por servicios ecosistémicos llevado a cabo desde el Ministerio del Ambiente (MAE), enfocado principalmente en los territorios de poblaciones indígenas y campesinas, quienes preservan los bosques en esos territorios a cambio de una compensación económica. Este programa se implementó en el marco de un nuevo modelo de gobernanza ambiental en el Ecuador en el que se buscaba “proteger los bosques y sus valores ecológicos, económicos y

nuevas formas de colonialidad y violencia. Además de las geografías extractivistas, actualmente se imponen geografías del cambio climático que, si bien buscan mantener esos ecosistemas, también se crean nuevas desigualdades al apropiarse de un territorio limitando a las poblaciones locales de su uso, acceso y control.

En estos contextos se comienzan a valorizar ciertos bienes, elementos y seres (carbono, árboles) y desvalorizan otros, que responden a nuevas lógicas de valorización y mercantilización de la naturaleza, reconfigurando territorialidades (Göbel, Góngora-Mera y Ulloa 2014), es decir, se crean nuevas formas de identificar, ocupar, usar y establecer control de un grupo social sobre un territorio, que comienzan a cambiar sus formas de relacionamiento con su entorno. En esa línea una lideresa kichwa manifestó que, al introducir mecanismos de compensación por cuidado de sus territorios, irrumpe con las lógicas de relacionamiento que tienen estas poblaciones con los mismos. Los elementos del mundo natural en el que habitan seres humanos y no humanos son transformados en recursos, por lo que planteó que, “cuando se recibe el dinero se cambia la concepción del territorio, *ayllu* de las personas, animales y plantas. Cuando empezamos a recibir dinero se ve *ayllus* no humanos y territorios en recursos”.¹⁸⁸ Se impone el imaginario de que sus territorios son importantes porque son bosques que funcionan como sumideros de carbono.

Del mismo modo, en el encuentro de mujeres indígenas frente al cambio climático realizado en Quito, en el 2014, las mujeres manifestaron que:

(...) los programas socio bosque y socio páramo en Ecuador, (...), que se concretan a través de contratos que no sólo maquillan la responsabilidad de las corporaciones o países contaminantes en el mundo sino que conlleva un vaciamiento progresivo del territorio, forzar la migración de nuestra gente hacia las ciudades, limita la movilización en nuestros territorios, restringe el derecho de nuestros pueblos y crean dependencia económica (Chasqui warmikuna del Abya Yala frente al cambio climático 2014).

El capitalismo se alimenta de sus crisis, en este caso de la crisis climática. La crisis es refuncionalizada para seguir creando desigualdades y nutrirse de ellas. En los nuevos nichos creados para la extracción o capitalización de sus recursos, lo que genera que se creen zonas “afortunadas” que son protegidas, pero a sus alrededores pueden existir muchas

culturales; reducir las tasas de deforestación y las emisiones de gases de efecto invernadero asociadas y mejorar las condiciones de vida de las personas pobres” (MAE, 2012 en Crespo 2015).

¹⁸⁸ Rosita Vácasela, lideresa kichwa, Taller “Territorio, ambiente y economía”, Anzú, abril de 2018.

“calamidades” (Harvey 2014), como la continuación de la extracción petrolera por fuera de los márgenes protegidos. Ambas zonas estarían controladas por el capital y el Estado.

Sin embargo, a pesar de que al nivel global se crean estas geografías extractivistas y del cambio climático, y aunque muchos de las poblaciones se ven seducidas por estas cosmografías que se despliegan en estos modelos, también existen grupos que desde lo local contestan y repelen estas lógicas capitalistas y coloniales, y van creando sus propias formas de territorialidades y proyectos que responden a sus propias realidades. Estas propuestas superan las formas de pensar lo tradicional y moderno. Es decir, cuestiona el capitalismo y la modernidad al repensar sus formas tradicionales de vida y las resignifica en su intento de contestación frente a la amenaza latente de expansión extractivista en sus territorios y los distintos conflictos de distribución.

Así, cuestionando proyectos coloniales, pueblos de la Amazonía han elaborado la propuesta de Cuencas Sagradas y la propuesta de *Kawsak Sacha* (selva viviente). El primer proyectos, Cuencas Sagradas, es de dos organizaciones indígenas de Ecuador y Perú, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), en alianza con tres organizaciones ambientalistas como Amazon Watch, Pachamama Alliance y Terra Mater, que buscan el reconocimiento de la región que se extiende desde el Río Napo hasta el río Marañón en Ecuador y Perú; un área que aún no está altamente impactada por actividades extractivas al nivel industrial, pero que actualmente se encuentra con la amenaza latente de la cesión de derechos de cerca de 9 millones de hectáreas por proyectos petroleros, mineros y de gas licuado de petróleo (Propuesta final 2017), como lugar sagrado debido a la relación que mantienen varios pueblos indígenas con su territorio, y así lograr su efectiva protección.

Mapa 5.1. Cuencas Sagradas



Fuente:

https://crpd.cepal.org/3/sites/crpd3/files/presentations/ppt_cambio_climatico_y_pueblos_indigenas.pdf (04/04/2019).

La propuesta busca demostrar la importancia ecológica y cultural de la región, así como el papel fundamental que juega este territorio en la lucha contra el cambio climático. Así, se busca el reconocimiento de la Amazonía como una de las regiones más importantes del mundo en la estabilización del clima global y como lugar crítico frente a la posibilidad de una mayor resiliencia en Sudamérica, así como en la mitigación del cambio climático. Esta importancia la liga con la gran diversidad biológica y cultural que cuenta la región. Por lo tanto, con este reconocimiento se espera proteger los más de 20 millones de hectáreas que comprenden las cuencas de los ríos Napo y Marañón de las actividades extractivas a nivel industrial (Propuesta final 2017).

Dentro de la propuesta se plantea que se debe fortalecer la organización de los pueblos indígenas para que sean los “guardianes de esos territorios”,¹⁸⁹ ya que ellos mantienen conocimientos específicos que han desarrollado para la continuidad de esos ecosistemas. Para

¹⁸⁹ Como se mencionó en el capítulo anterior, desde el ambientalismo se crea el imaginario del “nativo ecológico” y en este caso “guardianes de la selva” que, si bien tienen sustento, esto se va ligando a un imaginario que se plasma en la agenda global del cambio climático.

esto, se debe asegurar los derechos territoriales de estos pueblos y devolverles la gobernanza de esos territorios. De acuerdo con la iniciativa, existen varios casos en los que se demuestra que la gobernanza de los pueblos indígenas sobre sus territorios es la mejor manera de conservación, ya que estos pueblos han generado estrategias para dificultar la prospección petrolera y minera. Ejemplo de ello, son los casos del pueblo kichwa de Sarayaku y Sapara¹⁹⁰ en Pastaza. Asimismo, las prácticas tradicionales de manejo forestal comunitario son más efectivas para la conservación.

La iniciativa busca trascender el espacio nacional y colocarse en la agenda internacional del cambio climático. De esta manera, quienes impulsan la iniciativa de las Cuencas Sagradas han desarrollado varios mecanismos para la viabilidad de esta. En primer lugar, se busca incidir en la opinión internacional, mediante la promoción de la campaña *End Amazon Crude*. En segundo lugar, se propone utilizar el mecanismo de canje de deuda por conservación con China, ya que este país busca limpiar su imagen como uno de los mayores emisores de gases de efecto invernadero, entonces se tratará de incidir en esta ventana de oportunidad que se ha abierto y posicionar la importancia de la Amazonía para la lucha contra el cambio climático. En tercer lugar, se propone obtener financiamiento del Fondo Verde Mundial, el cual se creó en la COP 16 y se ratificó en la COP 21, en la que se plantea que los países más ricos proporcionen 100 millones de dólares anuales para planes de mitigación y adaptación a los países “en desarrollo”. Normalmente este fondo se dirige a los gobiernos nacionales, sin embargo, se busca que estos fondos puedan ser manejados directamente por los pueblos indígenas.

En cuarto lugar, se propone obtener fondos de las campañas *crowdfunding*. Todo esto, para que, además, se comience a transitar a otro modelo de desarrollo basado en fuentes energéticas alternativas que no sean generadas por el petróleo. Por último, a lo largo de toda la propuesta, se enfatiza en la necesidad de empoderar a las poblaciones indígenas, apoyar a la organización social, la creación de planes de vida y de manejo sostenible del territorio, recolocar el manejo de los recursos en sus manos y garantizar sus derechos territoriales.

¹⁹⁰ En el caso de Sarayaku, tuvieron una mayor unidad y una incidencia fuerte que logró frenar el extractivismo, esto facilitado por una serie de redes de alianzas que han construido a nivel internacional. En el caso sapara la fragmentación interna en cambio dificulta procesos más articulados, por una parte por tratarse de un territorio multiétnico (sapara, shiwiar, andoa, kichwa, shuar), con disputas internas por la representación étnica y actualmente disputas por el control de recursos de Socio bosque, en una década atrás también tenían disputas por el control de recursos de cooperación y de recursos por vía del reconocimiento de UNESCO de la cultura y lengua sapara como patrimonio intangible de la humanidad.

La segunda propuesta es la del *Kawsak Sacha*¹⁹¹ del pueblo originario kichwa de Sarayaku, que tiene un fundamento sobre la base de sus ontologías relacionales. Se busca el reconocimiento de su territorio, la *sacha* (la selva), como ser vivo y consciente; “selva viviente”, en que los diferentes seres interactúan y se intercomunican e interrelacionan con los seres humanos. Reconocen la existencia de *supay* y seres protectores en lagunas, ríos, montañas, saladeros, árboles, junto a animales y plantas que sólo coexisten en su conjunto. Estas relaciones sirven de soporte para mantener el equilibrio de los pueblos y de estos seres no humanos.

La propuesta busca posicionar la importancia de concebir a los territorios fuera de la racionalidad occidental que, pese a tener varias categorías de protección hacia la naturaleza, ninguna ha brindado la seguridad de excluir ese territorio protegido frente a los intereses del capital. Por ello, la propuesta busca que al reconocer los diferentes existentes de este mundo y la selva como seres, como *runas* (personas), como vidas interrelacionadas, para que exista una verdadera protección. Además, la propuesta intenta devolver la importancia de los conocimientos de los pueblos originarios en la protección de los territorios. Así, sus conocimientos y cosmologías juegan un papel determinante en la conservación de la selva y de la cultura.

La propuesta del *Kawsak Sacha* está planteada como una forma alternativa a la cosmología moderno-occidental para luchar contra el cambio climático. Esta propuesta se presentó en la COP 21 de París en el 2015 y en la COP 23 de Bonn en 2017, en la búsqueda de reconocimiento al nivel nacional e internacional del *Kawsak Sacha* como categoría legal de área protegida en calidad de “Territorio Sagrado y Patrimonio de la Biodiversidad y Cultura del Pueblo Kichwa en Ecuador” y se la planteó como una “guía ética global en nuestra búsqueda por mejores maneras de enfrentar la crisis ecológica mundial que vivimos actualmente” (Pueblo originario kichwa de Sarayaku 2015).

En ámbito internacional, la propuesta se ha enmarcado en relación con el cambio climático, manifestando que los recursos fósiles son el primer causante de las emisiones de CO₂, así que

¹⁹¹ La propuesta se presentó oficialmente en la ciudad de Quito, desde el 26 al 29 de julio. Se realizaron varias actividades en la que buscaban posicionar y transmitir su propuesta. El 26 de julio se realizó la entrega en el Teatro Capitol, de la propuesta a Elizabeth Cabezas, presidenta de la Asamblea Nacional, y a Julio César Trujillo, presidente del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social. También se realizó una exposición en el pódium del arbolito para comunicar a las poblaciones no indígenas de la urbe su propuesta desde mensajes alusivos a las vidas en el bosque: sonidos, texturas, artesanías étnicas, productos comestibles y bebibles, fotografías, entre otros.

conforme a la propuesta se señala que “de acuerdo con estimaciones científicas, este territorio, bajos las acciones de conservación del pueblo de Sarayaku, absorbe más de 189.545 toneladas de carbono por año, contribuyendo así a mitigar el cambio climático que afecta al planeta” (Santi 2018 en RT Noticias 2018). De esta manera, aludiendo a la deuda ecológica que mantienen los países del norte global, demandan el reconocimiento del territorio como *Kawsak Sacha*.

Ambas propuestas se incorporan en los mercados verdes y servicios ambientales y apelan a utilizar mecanismos como el fondo verde y los mercados de carbono¹⁹² respectivamente. A la vez que cuestionan las prácticas de capitalización de sus territorios; lo que podría estar abriendo cierta brecha de contradicciones. No obstante, hacen parte de una agencialidad multiactor en un mundo globalizado, en que se utilizan ciertos de sus mecanismos (del Capital), para contestarlos.

Así, si bien estas propuestas buscan redefinir la política partiendo de lo local, cuestionando los procesos globalizadores, capitalistas y coloniales, utilizan discursos y mecanismos que responden al “dominio del capital y la modernidad” (Dirlik 1997, en: Escobar 1998, 135). Los mercados de carbono y la transferencia de fondos por conservación son mecanismos poderosos creados a nivel global que devienen en políticas nacionales, creadas en el marco de un capitalismo verde que busca mejorar las condiciones ambientales sin topar el sistema capitalista. Sin embargo, estas estrategias no modifican las reivindicaciones de fondo de estas propuestas, es una forma de “localización de lo global” que está siendo utilizada para el beneficio de estas propuestas locales, pero a la vez ayuda a una “globalización de lo local” (Escobar 1998), en el que lo local se posiciona frente a los constreñimientos globales, cuestionando la universalidad de ciertos conocimientos, posicionando la “defensa del lugar y las identidades basadas en el lugar” (Escobar 1998, 128) como medio para enfrentar los problemas ecológicos locales, pero a la vez, contribuir contra la crisis climática global. Así, se busca posicionar otras cosmologías y ontologías en sus proyectos políticos de vida.

¹⁹² Dentro de las negociaciones climáticas existen varias propuestas para que los países o empresas que emiten gran cantidad de CO₂ compensen sus emisiones conservando la selva amazónica. Por un lado, se encuentran los mercados de carbono y por el otro la transferencia de fondos nacionales e internacionales para la conservación forestal. Estas propuestas son criticadas porque en la realidad es una forma de pasar la responsabilidad de sus emisiones a otros, que cuentan con menos recurso, pero crea una responsabilidad a cambio de una compensación monetaria. Esto se traduce en la pérdida del control territorial incrementando el poder geopolítico de los países y transnacionales que más emiten CO₂.

Esta articulación de demandas posiciona otras formas de ser y pensar ligadas al territorio como “lugar”, en el que es necesario entender las desigualdades que afrontan sus territorios-tierra y sus cuerpos-territorios y las redes que se desarrollan en el territorio como punto epistémico para pensar otras formas y otras propuestas fuera de los espacios rígidos de la racionalidad-occidental, y más bien se configuran como “lo otro” de la globalización, desplegando otras concepciones de mundo (como vivo o sagrado) que redefinen la forma de hacer política y representar el entorno. En este sentido las mujeres y los pueblos indígenas son capaces de desplegar “concepciones alternativas [jamás puras, siempre híbridas] en relación con las mujeres, la naturaleza, el desarrollo, la economía, la democracia o la ciudadanía que desestabilizan los significados dominantes” (Escobar 1999 en Gómez 2016). De esta manera, son propuestas híbridas, en las que confluyen una pluralidad de realidades, ya que también los pueblos están en contacto directo con ONG internacionales, quienes dan soporte a estas propuestas e interconectan o solapan sus percepciones del mundo.

Además, la experiencia de años de resistencia de las mujeres y poblaciones indígenas ha llevado a que re-potencialicen sus conocimientos como “base para un proceso lento pero constante de construcción de maneras diferentes de pensar y de actuar, de concebir el cambio social, de organizar las economías y las sociedades, de vivir y de curar” (Escobar, 2012 en Gómez 2016). Las ontologías de estos pueblos conciben a los territorios como espacios vivos, en la que “las montañas no pueden verse como igual a minerales bajo suelo, o bosque igual a captura de carbón” (Vallejo 2018). Estos conflictos ponen en cuestión lo que generalmente se asume como política racional o razonable, es decir una política donde los contendientes al menos están de acuerdo sobre lo que están conteniendo. Para el Estado se está peleando por recursos, por eso negocian en base a la redistribución de esos ingresos, pero para las mujeres y pueblos indígenas no es solo recursos.

5.3.Ecologización de la lucha

Yo amo demasiado la naturaleza, la madre tierra donde que hay toda la clase de animales y biodiversidad y en mi pueblo les digo a los compañeros que es lindo observar todo lo que hay en la naturaleza, los saladeros de diferentes animales, los papagayos, monos, dantas, loros, entonces es como esa relación con la naturaleza, es lindo ir a la selva con tu marido, te vas a las *chakras*. Entonces pienso que todo esto nosotros no podemos desaparecer, tenemos que amar como uno mismo hay que amar a la naturaleza (...) entonces la lucha es para que nuestros hijos como nuestros antepasados nos dejaron con una tierra sana sin contaminación, con los ríos sanos y con toda la diversidad y su sabiduría, no quiero que se desaparezca porque

con el tiempo, sino defendemos nuestra *Pachamama*, nuestra cosmovisión, nuestra vida indígena, todos los pueblos vamos a morir.¹⁹³

Para finalizar este capítulo, se propone que existe una ecologización de las luchas, en el sentido de que, por un lado se incorporan cuestiones relativas al ambientalismo dominante como el cambio climático, en el que cada vez es más creciente el uso de las mujeres en sus discursos y proyectos, por otro lado, las ontologías políticas de estas mujeres y pueblos indígenas trae a la contienda política a los diversos seres no humanos o “seres-tierra” (De la Cadena 2015), a sus territorios y a sus formas de enactuar el mundo. Esto si bien es cierto siempre ha existido, en la actualidad propuestas como *Kawsak Sacha* del pueblo kichwa de Sarayaku, dan cuenta que la lucha por la justicia ecológica es fundamental. La justicia ecológica incorpora la distribución, el reconocimiento, la participación y otras necesidades específicas a los individuos o grupos de seres humanos, así como sistemas vivientes más amplios, como comunidades, ecosistemas y en el contexto amazónico, los *ayllus*, que demandan capacidades básicas para el florecimiento de sus vidas (Schlosberg 2011).

El reconocimiento de estos otros seres implicaría desacuerdo con formas de conceptualizar lo existente, lo que implica conflictos ontológicos. Esto nos refiere a otras formas de modernidad en la que exista su reconocimiento. Porque la epistemología y ontología moderna occidental tiene el poder de decidir quién existe y quien no, a quien se reconoce y a quien no, pero es necesario controlar el poder que le damos a la epistemología moderna de decidir sobre eso. Es necesario controlar esa violencia y de cómo se define la justicia y el reconocimiento, y traspasar ese límite ontológico que define lo pensable y lo impensable.

De esta manera, el discurso del cambio climático y el reconocimiento de otros seres se posicionan fuertemente en la defensa de sus territorios. Las mujeres asumen la vocería de los existentes y van incorporando estrategias que van desde sus otras ontologías, otras epistemologías, hasta nuevas formas en la que se recrean resistencia en torno a las desigualdades en torno al género, raza y clase.

Conclusiones

Las diferentes amenazas y desigualdades, resultados de la modernidad en su conexión con el colonialismo y patriarcado, atentan contra la armonía de las vidas de las mujeres indígenas y

¹⁹³ Nancy Santi, kuraka de la comunidad de Kawsak Sacha. Forma parte de las Mujeres defensoras de la Selva. Entrevista, Anzú, marzo de 2018.

de la armonía de otros seres con los que cohabitan en importantes biomas como la Amazonía; clave en las discusiones sobre las políticas y lineamientos para enfrentar la crisis climática global.

El reconocimiento de que las mujeres viven formas específicas de violencia en sus cuerpos y territorios en contextos de afianzamiento del extractivismo (petrolero para el caso abordado en esta tesis), permite entender que no se puede luchar únicamente por el territorio sin luchar a la vez, contra las violencias sexuales y psicológicas, las desigualdades económicas y culturales, así como contra las violencias simbólicas y la falta de reconocimiento que enfrentan. Las luchas anti-extractivas que lideran mujeres amazónicas en el Ecuador, son luchas contra el colonialismo y el patriarcado.

Esta comprensión de las opresiones originadas desde una misma matriz de dominación colonial permite entretejer las diversas demandas que expresan las mujeres en torno a su sitio frente a sus comunidades, sus organizaciones y el Estado. Las mujeres desafían los roles que se les han asignado socialmente y que han permitido que se acumulen desventajas frente a los hombres. Cuestionan la complementariedad y la armonización de hombres y mujeres en tanto realidad y como un ideal a ser alcanzado. A partir de esto, las mujeres des-idealizan la comunidad, porque en la forma que se conjugó con el colonialismo y patriarcado termina por subordinarlas. Por esto problematizan sus comunidades, organizaciones y las relaciones con el Estado, sin por ello dejar de afincar la vida comunitaria como su soporte de vida.

De ese modo las mujeres incorporan distintas demandas que corresponden a dimensiones ontológicas y epistemológicas, así como rechazan el patriarcado, la colonialidad, el racismo, el extractivismo en sus territorios, la explotación de sus territorios, y han convertido en su proyecto político el incorporar a la otra mitad de la población. Todos estos planteamientos, en conjunto con una mayor participación de las mujeres, pueden ser interpretados como parte de una feminización de las luchas de los pueblos indígenas que ocurre contemporáneamente. Así, el ser “Mujer indígena” o “Mujeres defensoras de la selva” crea una identidad política que da soporte a la acción colectiva.

Sin embargo, como se plasmó a lo largo del texto, “Mujer indígena” como categoría política, ha sido un proceso de esencialización por ONG y autoesencialización estratégica, ligada a sus sentires en conexión más profunda con el territorio por sus roles de género, el

cuestionamiento a dirigencias masculinas, y a la vez con la mayor validación por actores externos sobre su capacidad de agencia e incidencia.

Por tanto, aunque sus pronunciamientos públicos convergen con el interés común de la defensa del territorio de sus organizaciones políticas, y con los intereses de activistas de movimientos ecologistas y feministas, así como mantienen redes de alianzas anti extractivas dentro y fuera del país, las mujeres están construyendo una agenda propia que da cuenta de procesos endógenos sobre sus constreñimientos y posicionamientos, lo que confluye a una feminización de las luchas. En consecuencia, se trata de reconocer las desigualdades sociales estructurales que sufren, para desde ese lugar posicionar su agencialidad.

Por otro lado, además de una feminización en sus luchas, existe una ecologización de las luchas territoriales e identitarias que se han apuntalado por varias décadas en la Amazonia ecuatoriana. A lo largo de la investigación se visibilizó la relación estrecha al nivel material y simbólico que tienen las mujeres con sus territorios y cómo sus ontologías van transformándose en una dimensión política. En sus agendas se puede distinguir que la falta de reconocimiento de la forma en cómo las mujeres enactúan con el mundo y la existencia de seres no humanos, media también las violencias. Las desigualdades que acompañan esta falta de reconocimiento, se encuentran en las jerarquías raciales, de género y clase como raíz de la producción de las desigualdades que acompañan al mundo natural.

Sin embargo, el reconocimiento únicamente enfocado en lo cultural también encubriría violencias y exclusiones sobre otras formas de pensar y ser en el mundo, y con ello todas las relacionalidades y seres que conviven y dan soporte material y espiritual. Al reconocer a estos seres sólo como parte de la cultura, no *serían*. El problema radica que, cuando se los integra en los discursos dominantes, a estos seres no humanos se los integra en una realidad ya constituida y no como seres constitutivos de una realidad. La existencia de relaciones entre humanos y no humanos /más allá que humanos, llevada al ámbito de la política (de las políticas étnicas, extractivas y climáticas), puede ser problemático si se ancla como diferencia cultural. Llevar a las montañas, los ríos, las lagunas, los árboles, la selva, los *supay* que los ordenan y custodian, a espacios de la arena de lo público sería limitado si al ingresar en la política (moderna /liberal), se enclava solo como creencia, sin perturbar a la racionalidad occidental. Sus formas de hacer mundos están inmersas en las relaciones de poder asimétricas marcadas por la colonialidad.

Por último, dentro de esta ecologización de las luchas, la defensa de sus territorios como red de relaciones, así como la emergencia de seres no humanos en la palestra de lo político, incita a ampliar las nociones de justicia climática y ambiental a estas otras formas de hacer mundo y de concebir lo que es justo. Esto se ve plasmado en las iniciativas de Kawsak Sacha y Cuencas sagradas, en las que seres no humanos de los mundos animal, vegetal, mineral y cósmicos son parte constitutiva de los territorios que cohabitan con seres humanos. Todos los seres que son parte del territorio-red, son fundamentales para las formas que estructuran sus conocimientos, formas de vida y proyecto político.

Además de estas cosmopolíticas, en sus luchas por el territorio, como se ha tratado ampliamente en esta tesis las mujeres amazónicas están integrando nuevos lenguajes de movilización en sus agendas. Están incorporando la problemática del cambio climático. Sienten que cada vez es menos predecible el clima y que existen mayores fenómenos climáticos que afectan sus sembríos en sus *chakras*, que los cambios en el clima afectan a su aprovisionamiento (de semillas, frutos) y generan afectaciones a los ecosistemas en que cohabitan con seres no humanos. Incorporan discursos sobre el cambio climático y su mitigación, desde sus estrategias de etnopolítica, generando incluso una cosmopolítica climática. Lo hacen en parte, para tener mayor asidero en sus planteamientos de defensa territorial y para acceder a nuevas arenas nacionales e internacionales, así como para posicionar sus demandas locales en las problemáticas globales, lo cual ayudaría a generar redes de apoyo nacionales e internacionales, así como la obtención de fondos destinados a cambio climático.

En este proceso como se ha tratado en esta tesis, las mujeres líderes amazónicas especialmente, se apropian y resignifican el discurso del cambio climático. Para ellas, es un problema que engloba los cambios socioambientales en sus territorios, es un problema de la modernidad en su conjunto. No parten del discurso científico hegemónico, son los problemas que viven en sus territorios por las variabilidades climáticas, cambios en sus territorios, contaminación de sus territorios que muchas veces lo ligan con los problemas ambientales directos generados por los extractivismos, en especial el petrolero, si bien contemporáneamente también problematizan el extractivismo minero apuntalado con fuerza en la Amazonía en la última década.

El cambio climático en la Amazonía no puede ser abordado sólo desde una perspectiva científica, sino como un tema político en el que el cambio climático cobra significado como

contestación a las diversas amenazas que sufren las mujeres, pero a la vez es como una ventana de oportunidad para posicionar sus luchas en espacios que trascienden lo local. No obstante, si bien se pueden obtener diversas ventajas con el uso del discurso del cambio climático, también corren el riesgo de diluir y desdibujar sus luchas. Puesto que, al enfocarse en el cambio climático como principal causante de los problemas en sus territorios, las consecuencias directas y comprobables de las empresas petroleras en los cambios en sus territorios, podrían relegarse. Este tema queda para otras investigaciones.

En las conclusiones está muy bien todo, pero no aparece Cuencas Sagradas, ni Kawsak Sacha tratadas en el texto. Habría que coloca algo de ello al final, sus aportes, la manera en que encauzan ontologías amazónicas, no obstante la problemática de posiblemente entrar en las lógicas del capitalismo verde. Algo de ello podría colocarse aquí.

Referencias

- Agarwal, Bina. 2004. "El debate sobre género y medio ambiente: lecciones de la India". En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, compilado por Verónica Vásquez y Margarita Velásquez, 188-239. México: UNAM.
- Aguirre, Consuelo. 2005. "Huaoranis protestan por petroleras". *El Universo*, 12 de julio. Acceso el 12 de julio de 2005. <http://www.eluniverso.com/2005/07/12/12/eef7f527d2b44ec5b3b632d3b27fd327.html?>
- Almeida, Alexandra, y José Proaño. 2008. *Tigre, águila y waorani, una sola selva, una sola lucha. Deuda ecológica de las transnacionales petroleras con el pueblo Waorani y el Parque Nacional Yasuní*. Quito: Acción Ecológica.
- Arellano-Yanguas, Javier. 2011. *¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras de Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Baquero, Daniel, y José Mieles. 2014. "Los 'booms' en perspectiva: cacao y banano". *Foro Economía Ecuador*, 7 de octubre. Acceso el 7 de octubre de 2014. <http://foroekonomiaecuador.com/fee/los-booms-en-perspectiva-cacao-banano/>.
- Bartley, Tim, y Albert Bergesen. 1997. "World Systems Studies of the Environment". *Journal of World-Systems Research* 3 (3): 1-9.
- Bayón, Manuel. 2016. *Grupo de Trabajo: Cuerpos, territorios y feminismos*. https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/detalle_gt.php?ficha=763&s=5&idioma=
- Becerra, Rafael. 2015. "Las rondas petroleras y los bloques petroleros en el Ecuador". *Petróleo al Día. Boletín Estadístico del Sector de Hidrocarburos del Observatorio de Energía y Minas* 1: 21-33.
- Beristain, Carlos, Darío Páez, e Itziar Fernández. 2009. *Las palabras de la selva. Estudio psicosocial del impacto de las explotaciones petroleras de Texaco en las comunidades amazónicas del Ecuador*. Bilbao: Hegoa.
- Biersack, Aletta. 2011. "Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza". En *Cultura y Naturaleza*, editado por Leonardo Montenegro Martínez, 135-194. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- Blaser, Mario. 2019. "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales". *América Crítica* 3 (2): 63-79.
- Bond, Patrick. 2015. "Defensa de la sustentabilidad en África contra el extractivismo". *Interdisciplina* 3 (7): 75-88.
- Borràs, Susana. 2016. "Movimientos para la justicia climática global: replanteando el escenario internacional del cambio climático". *Relaciones Internacionales* 33: 97-119.
- Bravo, Andrea. 2015. *Oportunidad política y coaliciones: Yasuní ITT y el neoextractivismo en Ecuador*. Quito: PUCE.
- Bravo, Andrea, y Vallejo Ivette. 2019. "Mujeres indígenas amazónicas. Autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas". *RITA*, 12. <http://revue-rita.com/dossier-12/mujeres-indigenas-amazonicas-autorepresentacion-agencialidad-y-resistencia-frente-a-la-ampliacion-de-las-fronteras-extractivas-andrea-bravo-ivette-vallejo.html>.
- Bravo, Elizabeth, e Ivonne Yánez. 2005. *Asalto al paraíso, empresas petroleras en áreas protegidas*. Quito: Oilwatch.
- Brototi, Roy, y Joan Martínez Alier. 2017. "Blockadia por la justicia climática". *Ecología Política* 53: 90-93.

- Burman, Anders. 2017. "La ontología política del vivir bien". En *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir bien, desde contextos andinos*, editado por Koen de Munter, Jaqueline Michaux y Gilberto Pauwels, 155-173. La Paz: Plural.
- Carcaño, Érika. 2013. "Ecofeminismo y ambientalismo feminista. Una reflexión crítica". *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad* 21 (56): 183-188.
- Cefai, Daniel, y Danny Trom. 2008. "Los marcos de la acción colectiva. Definiciones y problemas". En *Sujetos, movimiento y memorias. Sobre los relatos del pasado y los modos de confrontación contemporáneos*, editado por Ana Natalucci, 49-79. La Plata: Al Margen.
- Chaski Warmi Abya Yala. 2014. *Chasqui warmikuna del Abya Yala frente al cambio climático*, 22 de agosto. Acceso el 8 de julio de 2018.
<http://www.chaskiwarmi.org/single-post/2016/08/22/Resum%C3%A9n-MUJERES-IND%C3%8DGENAS---MENSAJERAS-DEL-ABYA-YALA---FRENTE-AL-CAMBIO-CLIM%C3%81TICO>.
- CONFENIAE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. *Mujeres Amazónicas se movilizarán el 8 de marzo en Pastaza*. 7 de marzo. Acceso el 7 de marzo de 2016.
<https://conaie.org/2016/03/07/mujeres-amazonicas-se-movilizaran-el-8-de-marzo-en-pastaza/>.
- Curiel, Ochy. 2015. "La descolonización desde una propuesta feminista crítica". En *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, 11-26. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham London: Duke University Press.
- _____. 2019. "Protestando desde lo común". En *Mujeres indígenas frente al cambio climático*, editado por Rocío Silva, 35-48. Perú: IWGIA.
<https://www.iwgia.org/images/documentos/Libros/MujeresIndigenasCambioClimatico19.pdf>
- Diario La Hora*. 2003. "Novena Ronda Petrolera y Shushufindi inician licitación", 14 de agosto de 2003.
- Dietz, Kristina, y Ana Isidoro. 2014. "Aproximaciones conceptuales". En *Desigualdades socioambientales en América Latina*, editado por Barbara Göbel, Manuel Góngora-Mera y Astrid Ulloa, 49-84. Bogotá: Editorial UNAL.
- Dos Santos, Antonela, y Florencia Tola. 2016. "¿Ontologías como modelo, método o política?: Debates contemporáneos en antropología". *Avá* 29: 71-98.
- Echeverri, Juan. 2004. "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural?". En *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 259-276. Lima: Tarea Gráfica Educativa.
- Eisenstadt, Todd, y Karleen Jones. 2017. "Indigenous Belief Systems, Science, and Resource Extraction: Climate Change Attitudes in Ecuador". *Global Environmental Politics* 17 (1): 40-58.
- EJAtlas. *Environmental Justice Atlas Ecuador*. acceso, 10 de julio de 2017.
<https://ejatlas.org/country/ecuador>.
- El Universo*. 2012. "Contrato minero Mirador se firma hoy en medio de dudas", 05 de marzo de 2012.
- _____. 2018. "Reformas para los contratos petroleros en Ecuador", 16 de julio de 2018.
- Escobar, Arturo. 1998. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, compilado por Andreu Viola, 113-143. Buenos Aires: Paidós.

- _____. 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envión Editores.
- _____. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Foucault, Michel. 1979. "Verdad y Poder". En *Michel Foucault, microfísica del poder*, editado por Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, 175-189. Madrid: La Piqueta.
- Fundación Manuel J. Bustamante de La Fuente. 2010. *Cambio climático en el Perú: Amazonía*. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante.
<https://repositorio.ana.gob.pe/bitstream/handle/20.500.12543/4613/ANA0003111.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Galarza, Jaime. 2000. *El festín del petróleo*. Quito: LETRAS Editorial.
- García, Miriam. 2017. *Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador*. Quito: FLACSO.
- García, Pilar. 1998. *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (siglos XIX-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Giarracca, Norma, y Daniela Mariotti. 2012. "Porque juntos somos muchos más. Los movimientos socioterritoriales de Argentina y sus aliados". *OSAL Observatorio Social de América Latina* 13 (32): 95-116.
- Gómez, Marx. 2016. "Algunas contribuciones de Arturo Escobar a la ecología política". *Ecología Política* 50: 100-105.
- Gordillo, Ramiro. 2003. *¿El oro del diablo? Ecuador: historia del petróleo*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Greenberg, James, y Thomas Park. 1994. "Political Ecology". *Journal of Political Ecology* 1 (1): 1-12.
- Guevara, Víctor. 2001. *El sistema de contratación en las actividades del sector petrolero y su incidencia en la economía del país*. Quito: IAEN.
- Harvey, David. 2005. *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hernández, Rosalva. 2017. "Confrontando la utopía desarrollista: El buen vivir y la comunalidad en las luchas de las mujeres indígenas". En *Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales*, editado por Soledad Varea y Sofía Zaragocin, 26-43. Cuenca: PYDLOS Ediciones - Universidad de Cuenca.
- Herrera, Jorge. 2015. "CONAIE rechaza violencia, racismo, discriminación sistemática que enfrentan las organizaciones sociales y sus dirigentes". *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, 24 de septiembre. Acceso el 24 de septiembre de 2015. <https://conaie.org/2015/09/24/conaie-rechaza-violencia-racismo-discriminacion-sistemica-que-enfrentan-las-organizaciones-sociales-y-sus-dirigentes/>
- Honty, Gerardo, y Eduardo Gudynas. 2014. *Cambio climático y transiciones al buen vivir: Alternativas al desarrollo para un clima seguro*. Lima: Centro Latino Americano de Ecología Social.
- IEA, International Energy Agency. 2012. *World Energy Outlook 2012*. París: OCDE/IEA.
- IPCC, Intergovernmental Panel on Climate Change. 2013. "Glosario". En *Cambio climático 2013. Bases físicas. Contribución del grupo de trabajo I al quinto informe de evaluación del grupo intergubernamental de expertos sobre el cambio climático*, editado por Serge Plantón. Cambridge: Cambridge University Press.
- La República*. 2013. "Petroleras china y bielorrusa ofertan para ronda Sur Oriente", 28 de noviembre de 2013.

- Larraín, Sara. 2004. "El paradigma de la sustentabilidad: perspectiva ecologista y perspectiva de género". *Polis* 9: 1-11.
- Latorre, Sara. 2015. "Visibilidades e invisibilidades del extractivismo en el Ecuador: insumos para el debate". En *Extractivismo en debate*, coordinado por Sara Latorre, 15-56. Quito: Abya-Yala.
- Little, Paul. 1992. *Ecología política de Cuyabeno. El desarrollo no sostenible de la Amazonia*. Quito: ILDIS Abya-Yala.
- Lorenzini, Daniele. 2010. "Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los regímenes de verdad". *Revista Laguna* 26: 9-34.
- Martínez Alier, Joan. 2011. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria editorial.
- Ministerio de Minería. 2016. *Plan Nacional de Desarrollo del Sector Minero*. <http://www.mineria.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/09/Plan-Nacional-de-Desarrollo-del-Sector-Minero-Versio%CC%81n-Resumida-DCS-1.pdf>.
- Monge, Carlos, Fernando Patzy, y Claudia Viale. 2013. *Minería, energía, agua y cambio climático en América Latina*. México: Fundación Heinrich Böll Stiftung.
- Mujeres Movilizadas por Defensa de la Vida. 2013. "Mujeres amazónicas en movilización por la vida. Comunicado de Prensa". *Organización Juvenil Comuna Amazónica*, 10 de octubre. Acceso el 10 de octubre de 2013. <http://comunamazonica.blogspot.com/2013/10/mujeres-amazonicas-en-movilizacion-por.html>.
- Mujeres Frente al Extractivismo y Cambio Climático. 2014. "Declaración de mujeres frente al extractivismo y cambio climático". *OilWatch Latino América*, 24 de octubre. Acceso el 24 de octubre de 2014. <http://www.oilwatchesudamerica.org/petroleo-en-sudamerica/ecuador/4896-ecuador-declaracion-mujeres-frente-al-extractivismo-y-al-cambio-climatico.html>.
- Nenquihui, Patricia, entrevista por Andrea Bravo, 26 de febrero de 2018.
- Orozco, Mónica. 2015. *Sistematización del encuentro: "La política minera y sus actores: roles y desafío"*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. <http://extrayendotransparencia.grupofaro.org/wpcontent/uploads/2012/06/Sistematizaci%C3%B3n-La-pol%C3%ADtica-minera-y-sus-actores-roles-y-desaf%C3%ADos.pdf>
- Ortiz Tirado, Pablo. 2011. "20 años de movimiento indígena en Ecuador. Entre la protesta y la construcción de un Estado plurinacional". En *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*, editado por Ana Cecilia Betancur, 68-170. Copenhague: IWGIA.
- Ospina, Pablo, y Rickard Lalander. 2012. "Razones de un distanciamiento político: el Movimiento Indígena ecuatoriano y la Revolución Ciudadana". *OSAL Observatorio Social de América Latina* 13 (32): 117-134.
- OTCA, Organización del Tratado de Cooperación Amazónica. 2014. *El Cambio Climático en la Región Amazónica*. <http://www.otca-oficial.info/assets/documents/20161213/21421a0c18bb6045d50c74bf3cc042f1.pdf>.
- Pacheco, Mayra. 2018. "El Gobierno alista 22 áreas petroleras para licitación". *El Comercio*, 22 de Julio. Acceso el 23 de julio de 2018.
- Presidencia de la República del Ecuador. 2012. Reglamento para asignación de recursos proyectos de inversión social y desarrollo territorial en las áreas de influencia donde se ejecutan actividades de los sectores estratégicos del 09 de mayo de 2012. <http://www.ecuadorestrategicoep.gob.ec/images/leytransparencia/Base%20legal/Reglamentoparaasignacionderecursosproyectosdeinversionsocial.pdf>

- Presidencia de la República del Ecuador. 2015. Borrador Ley Justicia Tributaria de junio del 2015. www.industrias.ec/archivos/CIG/file/CARTELERA/Borrador Ley Justicia Tributaria.pdf
- Presidencia de la República del Ecuador. 2015. *El Ciudadano*, 05 de junio. www.elciudadano.gob.ec/wp-content/uploads/2015/06/rd_215732correa_215732_304958.pdf
- Pueblo originario Kichwa de Sarayaku. 2015. *Propuesta de los pueblos originarios frente al cambio climático*. Acceso el 30 de noviembre de 2015. <http://sarayaku.org/kawsak-sacha-selva-viviente-propuesta-de-los-pueblos-originarios-frente-al-cambio-climatico/>
- Rocheleau, Dianne, Bárbara Thomas-Slayter, y Esther Wangari. 2004. “Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista”. En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, compilado por Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Guti, 343-372. México: UNAM.
- Rodríguez, Abdiel. 2016. “La estrella de Panamá”. *Las diferencias entre lo decolonial y poscolonial*. Acceso el 22 de mayo de 2016. <http://laestrella.com.pa/panama/politica/diferencias-entre-decolonial-poscolonial/23941540>.
- Romero, Edgar. 2018. “Sarayaku, el pueblo indígena ecuatoriano que se resiste a la extracción petrolera en su territorio”. *RT Noticias*, 3 de octubre. Acceso el 3 de octubre de 2018. <https://actualidad.rt.com/actualidad/290781-kawsak-sacha-proyecto-comunidades-vivir-extraccion>.
- Rossbach, Lio. 2011. “Del monólogo científico a las pluralidades culturales: dimensiones y contextos de cambio climático desde una perspectiva antropológica”. En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 55-84. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sacher, William, y Alberto Acosta. 2012. *La minería a gran escala en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Santi, Ena, entrevista por Andrea Bravo, 11 de marzo de 2018.
- Schlosberg, David. 2011 “Justicia ambiental y climática: de la equidad al funcionamiento comunitario”. *Ecología política* 41: 25-35.
- Secretaría Nacional de Comunicación. 2012. *Ronda petrolera del sur oriente garantiza remuneración razonable a las empresas*, 29 de noviembre. <https://www.comunicacion.gob.ec/ronda-petrolera-del-sur-oriente-garantiza-remuneracion-razonable-a-las-empresas/>.
- Speed, Shannon. 2006. “Rights at the Intersection: Gender and Ethnicity in Neoliberal Mexico”. En *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, editado por Shannon Speed, Aída Hernández y Lynn Stephen, 203-221. New York: University of Texas Press.
- Svampa, Maristella. 2012. “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. *OSAL Observatorio Social de América Latina* 13 (32): 15-38.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. 2011. “Construcciones culturales sobre el clima”. En *Perspectivas culturales sobre el clima*, editado por Astrid Ulloa, 33-54. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 2014. “Diferencias de género y etnicidad en las políticas globales-nacionales-locales de cambio climático”. *Crítica y Emancipación* 6 (12): 277-294.
- _____. 2016. “Justicia climática y mujeres indígenas en América Latina”. *Lasa Forum* 47 (4): 12-16.

- Valladares, Carolina. 2015. "Agua e industria petrolera en Ecuador, contaminación del agua en la parroquia pacayacu". En *Agua y ecología política*, editado por Cristina Yacoub, Bibiana Duarte y Rutgerd Boelens, 151-156. Quito: Abya-Yala.
- Viatori, Maximilian. 2008. "Gender and Indigenous Self-Representation in the Zápara Nationality of Ecuador". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3 (2): 193-203. DOI: [10.1080/17442220802080634](https://doi.org/10.1080/17442220802080634)
- Villacís, María Gabriela. 2005. *Repercusiones socio ambientales de la actividad petrolera en las comunidades indígenas de la amazonía ecuatoriana hasta el año 2001*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America* 2 (1): 3-22.
- Zaragocin, Sofía. 2017. "Feminismo decolonial y buen vivir". En *Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales*, editado por Soledad Varea y Sofía Zaragocin, 17-25. Cuenca: PYDLOS Ediciones – Universidad de Cuenca.

Anexos

Anexo 1. Matriz de diseño metodológico

Mujeres indígenas, democracia ecológica y cambio climático en el contexto de la ampliación de las fronteras extractivas en la Amazonía ecuatoriana.						
MATRIZ DE VARIABLES PARA DISEÑO METODOLÓGICO						
OBJETIVO	VARIABLE	SUBVARIABLE	DEFINICIONES	NIVEL /ESCALA	TÉCNICAS	ACTORES
Identificar los efectos distributivos desiguales (económico, ecológico y cultural) que perciben las mujeres indígenas en torno a la industria petrolera y la mega minería en los territorios de la Amazonía.	Conflictos de distribución económica, ecológica y cultural desigual	Percepciones de las amenazas a sus territorios	Se refiere a las percepciones que tienen las mujeres indígenas sobre las posibles afectaciones provocadas por el extractivismo en sus territorios	Local	Observación participante/ Diario de campo /Entrevistas a profundidad	Mujeres líderes indígenas y mujeres indígenas de base
		Distribución económica desigual	Se refiere a cómo perciben las mujeres que los beneficios económicos de la renta extractiva se distribuyen hacia ellas y sus poblaciones, si es equitativo o no.	Regional/Local	Observación participante/ Diario de campo /Entrevistas a profundidad / Mapas parlantes	Mujeres líderes indígenas y mujeres indígenas de base
		Distribución ecológica desigual	Se refiere a que si las mujeres indígenas perciben que los impactos de las actividades extractivas son distribuidos desigualmente por su condición de género, clase y etnia.	Local	Observación participante/ Diario de campo /Entrevistas a profundidad / Mapas parlantes	Mujeres líderes indígenas y mujeres indígenas de base
		Justicia ecológica	Se refiere a cómo perciben las mujeres indígenas que los distintos seres que habitan el territorio sufren impactos por las actividades extractivas. También como ella asumen su defensa.	Local	Observación participante/ Diario de campo /Entrevistas a profundidad / Mapas parlantes	Mujeres líderes indígenas y mujeres indígenas de base
		Distribución cultural desigual	Se refiere al poder efectivo asociado con particulares significados y prácticas culturales. Si las mujeres indígenas creen que sus formas de pensar y actuar son subordinadas por otros discursos y prácticas culturales, y cómo estos últimos tratan de imponerse. El cambio climático también es parte de estos discursos dominantes.	Local	Observación participante/ Diario de campo /Entrevistas / revisión documental	Mujeres líderes indígenas y mujeres indígenas de base

Identificar los lenguajes de movilización (defensa de sus territorios y medios de vida, modelos locales de naturaleza, otros) y las agendas que asumen las mujeres indígenas como nuevos actores políticos en contra de la industria petrolera y la mega minería.	Extractivismo petrolero y minero, y defensa del territorio	Procesos históricos de resistencia de mujeres	Se refiere a las luchas que han participado las mujeres, aunque han sido invisibilizadas	Local	Entrevistas/Revisión documental	Mujeres indígenas, miembros de ONG
				Nacional	Entrevistas/Revisión documental	Mujeres indígenas, miembros de ONG
				Internacional	Revisión documental	
		Ambientalización de las luchas y feminización de las luchas	Cómo han insertado los temas ambientales y de género en sus luchas por sus territorios	Local	Entrevistas/Revisión documental	Mujeres indígenas, miembros de ONG
				Nacional	Entrevistas/Revisión documental	Mujeres indígenas, miembros de ONG
				Internacional	Revisión documental	
		Producciones discursivas de las mujeres sobre el extractivismo, el desarrollo, la naturaleza y cambio climático	Cuáles son las producciones discursivas que se dan en torno al extractivismo, el desarrollo, la naturaleza y el cambio climático desde sus propias visiones de mundo	Local	Observación participante /Diario de campo /Entrevistas	Mujeres indígenas
		Lenguajes de valoración en contra del extractivismo y cambio climático	Se refiere a las valoraciones inconmensurables con valoraciones económicas. Qué es lo que defienden que no puede ser sustituido por dinero. Se incluyen tanto las visiones críticas del desarrollo, como la apropiación de los discursos hegemónicos.	Local	Observación participante /Diario de campo /Entrevistas	Mujeres indígenas
		Fomas de contestación desplegadas por las mujeres	Cuáles han sido los mecanismos que han creado las mujeres indígenas para resistir en favor de su territorio, y cuáles son sus estrategias	Local	Observación participante /Diario de campo /Entrevistas	Mujeres indígenas
			Nacional	ONG		

Ahondar en cómo las mujeres indígenas que luchan contra la industria petrolera y minera integran, se apropian y re significan las narrativas sobre el cambio climático en sus luchas para mitigarlo.	Justicia ambiental, ecológica y climática	Regímenes de verdad sobre el Cambio climático	Cuáles son las producciones discursivas que se dan en torno al cambio climático y se imponen como dispositivos de poder	Local	Revisión documental/ Entrevistas	Lideresas indígenas
		Glocalidad	Se refiere a que las preocupaciones locales diferentes de las globales son igualmente importantes para la globalidad del movimiento de justicia climática.	Nacional	Revisión documental/ Entrevistas	Actores gubernamentales, ONG
				Internacional	Revisión documental	
				Local	Revisión documental/ Entrevistas	Mujeres indígenas, ONG
		Sitios de lucha múltiples e interconectados y articulaciones transterritoriales	Se refiere a cómo las luchas que se dan en lo local se insertan en movimiento más amplios como el de justicia climática al nivel mundial, y cómo estos los fortalecen. Y, articulación con actores que luchan contra el Cambio climático como ONG, movimientos de justicia climática.	Nacional	Revisión documental/ Entrevistas	Mujeres indígenas, ONG
				Internacional	Revisión documental/ Entrevistas	ONG
				Local	Revisión documental/ Entrevistas	Mujeres indígenas, ONG
		Posicionamientos de etnopolítica indígena en el cambio climático y sus propuestas de adaptación y mitigación.	Cuáles son los posicionamientos sobre el cambio climático que parten desde sus propias ontologías. Demandas desde su interseccionalidad de género, clase y etnia. Cuales son las propuestas que están estableciendo las mujeres indígenas para la mitigación y adaptación al cambio climático.	Local	Observación participante/ Diario de campo /Entrevistas a profundidad	Mujeres indígenas, ONG
				Internacional	Revisión documental/ Entrevistas	ONG
	Demandas de participación, reconocimiento y fortalecimiento de las capacidades	Qué tipo de justicia se demanda estos movimientos de mujeres indígenas, además de la distributiva.	Local	Observación participante/ Diario de campo /Entrevistas a profundidad	Mujeres indígenas, ONG	
	Percepción de la incidencia de mujeres indígenas	Cómo los distintos actores perciben las luchas de las mujeres indígenas	Local	Entrevistas	líderes hombres, ONG, actores gubernamentales, organizaciones	
			Nacional	Entrevistas	líderes hombres, ONG, actores gubernamentales, organizaciones	
			Internacional	Entrevistas	líderes hombres, ONG, actores gubernamentales, organizaciones	