

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2016 - 2018

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología Visual

EL CINE PARA LA DEFENSA DEL TERRITORIO E TSA/NANTU CÁMARA SHUAR:
LA RESISTENCIA DEL PUEBLO SHUAR A TRAVÉS DE SUS RELATOS
AUDIOVISUALES, FRENTE A LA IMPOSICIÓN DE LA MEGAMINERÍA EN LA
CORDILLERA DEL CÓNDOR

Salas Recalde Andrea Lorena

Asesor: Uzendoski Benson Michael Arthur

Lectores: Vallejo Real Ivette Rossana, León Mantilla Christian Manuel

Quito, marzo de 2025

Índice de contenidos

Resumen	6
Introducción	7
Capítulo 1. Genealogía de un territorio en Disputa (14:20min / 2017)	14
1.1. La Acumulación por desposesión en la Cordillera del Cóndor	22
1.2. Elvis Forever, El Gobierno, La FICSH y las empresas	29
1.3. Conflicto-lucha-resistencia-conflicto	32
1.4. Humano no Humano: La lucha es ontológica	34
Capítulo 2. El cine como acto de resistencia	45
2.1. El cine del pensamiento selvático	45
Capítulo 3. Más allá de lo humano, la Selva Viviente	53
3.1. José Tendetza Defensor de la Cordillera del Cóndor (DV / 9,47min / 2015)	54
3.2. <i>Visita Inesperada</i> (DV / 10:44min / 2014)	56
3.3. Llegué a Kupiamais	59
3.4. Arutam	65
3.5. TSUNKI AUMATSAMU, el mito de Tsunki (HDV / 16,09 min / 2014)	67
3.6. El mal aire y los espíritus de la selva	75
3.7 Otros modos de habitar el mundo: Patricio Taish	79
Capítulo 4. Etsa sol-día, Nantu luna-noche: Cámara Shuar ahora	84
4.1. La Asamblea	86
Conclusiones	90
Bibliografía	95

Lista de ilustraciones

Foto I.1. Fragmentos de diarios de Patricio Taish	12
Foto 1.1. Domingo Ankuash	15
Foto 1.2. Fragmento del diario de P.T., 2012	18
Foto 1.3. Fragmento del diario de P.T., 2014	25
Foto 1.4. Fragmento del diario de P.T., 2014	25
Foto 1.5. Fragmento del diario de P.T., 2014	25
Foto 1.6. Fragmento del diario de P.T., 2014	27
Foto 1.7. Fragmento del diario de P.T., 2016	28
Foto 1.8. Invitación a presidentes miembros de la FICSH, para el acto de firma de convenios entre la FICSH y la Empresa ECSA	30
Foto 1.9. Publicación de Facebook de Elvis Nantip	3
0	
Foto 3.1. Jorge Tendetza	55
Foto 3.2. Visita Inesperada, a la derecha Edgar Awananch	57
Foto 3.3. Visita Inesperada. A la izquierda Edwin Alulema	57
Foto 3.4. Visita Inesperada. Eloy, de pie en el centro de los trabajadores	58
Foto 3.5. Cordillera del Cóndor	60
Foto 3.6. Rosa preparando el desayuno en su cocina shuar, en el centro el fuego, 2018	61
Foto 3.7. Camino a la Cascada Sagrada, de arriba hacia abajo: Arutam, Anabel, Nankin, Nase y Jenny. Febrero 2018	65
Foto 3.8. Anabel y su perro camino a la Tuna, Cascada Sagrada. 2018	66
Foto 3.9. De izquierda a derecha: Anabel, Nanti, Jenny y Nase. En la Tuna, Cascada Sagrada, 2018	67
Foto 3.10. Patricio Taish en su papel de papá de Tsunki	68
Foto 3.11. Pedido de Tsunki	69
Foto 3.12. Fragmento de <i>TSUNKI AUMATSAMU</i>	70
Foto 3.13. Fragmento de <i>TSUNKI AUMATSAMU</i>	70
Foto 3.14. <i>TSUNKI AUMATSAMU</i> , Patricio Taish como padre de Tsunki	71
Foto 3.15. <i>TSUNKI AUMATSAMU</i> , Patricio Taish como padre de Tsunki	71
Foto 3.16. Fragmento de <i>TSUNKI AUMATSAMU</i>	72
Foto 3.17. Gerardo Taish, miembro activo Cámara Shuar	73
Foto 3.18. Gerardo Taish, miembro activo Cámara Shuar	74
Foto 3.19. Cumandá en su huerta, 2018	76
Foto 3.20. Cumandá trabajando en su huerta, 2018	76
Foto 3.21. En el asiento, a la izquierda Enma, a la derecha Rosa, mis curanderas	78
Foto 3.22. Última página del diario de Patricio Taish, 2016	80
Foto 3.23. Fragmento del diario de P.T., 2011	81
Foto 3.24. Fragmento del diario de P.T., 2011	82
Foto 3.25. Fragmento del diario de P.T., 2011	82
Foto 3.26. Fragmento del diario de P.T., 2011	83

Mapas

Mapa 1.1. Mapa de grandes proyectos mineros en la Cordillera del Cóndor	16
Mapa 1.2. Áreas concesionadas o en vía de concesión en el Ecuador	17
Mapa 1.3. Área del Proyecto Mirador antes de los inicios de la construcción Mina	21
Mapa 1.4. Deforestación inicial por el proyecto mirador	21
Mapa 1.5. Avance de la deforestación proyecto Mirador	22
Mapa 1.6. Mapa violencia de estado en torno a proyectos megamineros en la Amazonía Sur del Ecuador	28

Yo, Andrea Lorena Salas Recalde, autora de la tesis titulada “El cine para la defensa del territorio Etsa/Nantu Cámara Shuar: la resistencia del pueblo shuar a través de sus relatos audiovisuales, frente a la imposición de la megaminería en la Cordillera del Cóndor, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo de 2025



Andrea Lorena Salas Recalde

Resumen

Durante los últimos diez años, el pueblo Shuar se está enfrentado a la imposición de proyectos de megaminería en la zona de la Cordillera del Cóndor (en la Amazonía del Ecuador) lo que supone graves afectaciones tanto a nivel ambiental como a su cultura, esto ha ocasionado muertes, violencia, despojo del territorio y desplazamientos forzosos. Como una forma de resistencia y de defensa por el territorio, entendido éste desde una perspectiva ontológica con un valor multidimensional, tanto material como simbólico, los shuar han creado el proyecto de cine Comunitario ETSA NANTU/Cámara Shuar, a través del cual han construido relatos audiovisuales propios como una forma contrahegemónica por su supervivencia, de ejercicio de una cosmopolítica.

Introducción

Durante los últimos diez años, el pueblo shuar ha tenido que enfrentarse a la imposición de proyectos de extractivismo de minerales a gran escala, megaminería, que se realizan en la Cordillera del Cóndor, Amazonía sur del Ecuador, impulsados en el marco de la llegada de la “Nueva Era Minera” promovida durante el Gobierno Nacional a cargo de Rafael Correa Delgado (2007-2017) y de la mano de empresas transnacionales de capitales de China principalmente.

A partir del año 2009,¹ el conflicto en la Cordillera del Cóndor se intensificó, varios estudios e informes han dado cuenta, de las graves afectaciones a nivel psicosocial, ambiental y cultural a las que se enfrentan el pueblo shuar y colonos de la zona. Estos proyectos han incumplido con la normativa local, en relación al Artículo 57 de la Constitución del Ecuador, que exige la realización de una consulta previa en las comunidades que serán afectadas por la realización de estas actividades, lo cual pone en riesgo su derecho a la autodeterminación, además han incumplido la normativa ambiental vigente en el Ecuador.

Domingo Ankuash es un líder histórico del pueblo shuar, fue dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH), así como de su Centro Kupiamais y de la Asociación Shuar de Bomboiza. Domingo a sus cuatro años, fue secuestrado de su hogar y llevado, junto a los demás niñas y niños de la comunidad a internados de la misión Salesiana. Ahí, me contó, cómo fueron sus manos quemadas cuando hablaban en shuar, cómo les hacían trabajar en la chacra largas y extensas horas, cómo fueron separados de sus familias, maltratados y obligados a aprender la cultura occidental. Domingo a sus 12 años se reveló ante un cura, me contó que cuestionó al hombre y huyó, huyó nadando atravesando el enorme Río Bobonaza, huía para salvarse de las atrocidades de los salesianos.

Fue en ese momento en el que se dio cuenta de que no podía estar al servicio de los misioneros, él quería tener el derecho a decidir sobre su vida, ser dueño de su libertad, me decía. Domingo también conoció las petroleras, cuando fue joven viajó a Lago Agrio,

¹ El conflicto se acentúa a partir de la muerte del profesor shuar Bosco Wisum, durante las protestas de comunidades shuar contra el Gobierno de Rafael Correa, a partir de este momento, se desata una oleada de criminalización y persecución de líderes opositores a proyectos megaextractivistas, como Pepe Acharo ex presidente de la FICSH, acusado de la muerte de Wisum por parte del Gobierno Nacional. Más información en el documental *Por qué Murió Bosco Wisum* realizado por LluviaComunicación disponible en: <https://vimeo.com/20555570>

Shushufindi donde conoció y trabajó en una empresa petrolera y vio claramente la devastación, y los problemas que ocasiona el extractivismo en las comunidades. Domingo se dio cuenta de que lo que se debía hacer era fortalecer la organización y articular la lucha en un frente de defensa del territorio, a partir de ese entonces hizo ese trabajo desde varios frentes.

Su trabajo, y su posición radical contra el extractivismo le han otorgado un reconocimiento como líder del pueblo shuar, también le han supuesto una serie de problemas y enemigos. A pesar de tener un sólido trabajo desde las organizaciones de base amazónicas, Domingo siente que no fueron suficientes para articular una lucha contra el capital trasnacional minero y las imposiciones de los proyectos por parte de empresas y el gobierno nacional. Estos frentes políticos están también contaminados de corrupción por lo que para Domingo el movimiento político y organizativo de la FICSH está perdiendo fuerza y legitimidad local y resultan débiles para hacer frente a una respuesta en contra de la instalación de los megaproyectos.

Los que dicen que entre la minería son dirigentes que están en la ciudad, no están en la finca, están en la ciudad porque tienen que pagar el arriendo del cuarto, pagar la comida, pagar estas cosas que fían, porque tienen que pagar un montón de cositas que sacan de la ciudad, ellos son los están a favor de la minería. (Entrevista a Domingo Ankuash en su casa, Kupiamais, 2018).

Domingo es parte de un sector de la organización shuar que se opone a la imposición de estos megaproyectos. Él, junto a otros miembros de su comunidad realizaron desde el año 2013, con la colaboración de Verence Benítez, cineasta quiteña radicada en ese entonces en Francia, el proyecto de cine comunitario ETSA NANTU/Cámara Shuar, para comunicar los efectos de la megaminería en su zona, que avanza vorazmente. La creación de ETSA/NANTU Cámara Shuar, se da en un contexto en el que el acceso a la comunicación alternativa y contra información para dar respuesta al discurso del Estado eran escasos. Fueron sus producciones, a partir de las cuales pude tener un primer acercamiento al conflicto minero en la zona y además conocer del despojo histórico de su territorio, pude conocer también su proceso histórico de acomodación con el Estado.

Esta investigación trata sobre la experiencia de cine comunitario realizado por el colectivo ETSA/NANTU Cámara Shuar, y su relación con la defensa del territorio en el contexto del extractivismo a gran escala que se está realizando en la Cordillera del Cóndor, desde una perspectiva ontológica. Como parte de mi metodología de investigación, realicé un trabajo etnográfico durante una estancia en la comunidad de Kupiamais, donde pude conocer a los

miembros de Cámara Shuar, participar de sus asambleas, y de las asambleas del Centro, así como, de la Asociación Shuar de Bomboiza. Durante esta estancia, también pude compartir y participar de sus actividades diarias, así conocí sus modos de existencia, y el modo en el que se relacionan con los seres de la selva, con lo no humano. A partir de esta experiencia pude reflexionar sobre la relación que los shuar mantienen con su territorio, comprendido éste no sólo desde lo material sino también desde lo simbólico, es la base para su lucha y resistencia, me refiero entonces a que su lucha es ontológica.

Durante este trabajo, busqué indagar en la relación que existe entre el cine comunitario producido por Cámara Shuar y la defensa del territorio, entendido éste desde una perspectiva ontológica, en el que hay una relación entre lo humano y no humano, en ese un pluriverso descrito por Arturo Escobar (2012), que me permitieron conocer los shuar. Para Escobar, el pluriverso se refiere a que el mundo se compone de múltiples mundos, múltiples ontologías o realidades que han sido excluidas de la experiencia antropocéntrica que domina el mundo. Es decir, parten de la premisa de que hay muchas configuraciones del conocimiento y el saber con un enfoque relacional. Mi argumento es que el cine amazónico producido por Cámara Shuar, es una extensión de las relaciones que constituyen su pluriverso, es decir, las relaciones sociales entre humanos y no humanos.

El paso del cine etnográfico a un cine con la participación de los “otros” dio un vuelco interesante en el modo en el que los antropólogos hacían sus aproximaciones a ese otro que iban a investigar, a conocer. Lo fueron incorporando en sus prácticas de crear imágenes en movimiento, imágenes de ellos, con ellos. Ahora, son esos otros, los shuar en este caso, quienes incorporan a los otros seres de la selva, en su lucha y sus relatos audiovisuales, como una forma de resistencia y de antagonismo frente al ingreso de empresas extractivas en su territorio.

El cine de Cámara Shuar, fue la forma a través de la cual me permití comprender sobre el conflicto y sobre las alternativas que se plantean los shuar que se oponen a la megaminería y defienden la selva, conocí así sus modos de existencia, sus formas de pensar y también sus formas de resistir. También conocí de los shuar que en un proceso de acomodación con el Estado y el sistema mundo, muchos han optado por integrarse a este proyecto de modernización y han aceptado la injerencia de empresas a sus territorios, en sus vidas.

Los pueblos amazónicos, son una especie de voceros de lo no humano, ejercen una cosmopolítica que se hace presente también en sus producciones audiovisuales. Me he

propuesto así, comprender a partir del pensamiento selvático (Kohn 2015) la realización cinematográfica indígena amazónica como un trabajo de ontología política que contribuye a comprender, cómo a partir de un cine amazónico se está activando una política de la relacionalidad como lo dice Escobar (2015). Es en esta dinámica de comunicación en la que los animales, las plantas, los espíritus y lo no humano cobran voz (Uzendonski y Calapucha 2012). El cine amazónico hace posible comprender que no sólo los humanos tenemos condiciones para comunicar, por lo que nos es posible comprender el territorio desde una dimensión simbólica.

En el primer capítulo de este trabajo, trato de recopilar brevemente cuáles son las problemáticas a las que se enfrenta el pueblo shuar tras la imposición de proyectos extractivos a gran escala, hago referencia a *Genealogía de un Territorio en Disputa*, última producción de Cámara Shuar (2017), que narra justamente el despojo histórico de este pueblo, desde la llegada de las misiones salesianas a fin de siglo XX, hasta el nuevo despojo propiciado por las empresas transnacionales mineras. En este capítulo se analizan los efectos del proyecto capitalista en territorio shuar, así como, explico que la lucha y la resistencia son de carácter ontológico abordando las propuestas teóricas de: Marisol de la Cadena (2015) e Isabel Strenger (2005) principalmente.

En un segundo capítulo hago un recuento del cine y la toma de las herramientas audiovisuales hacia la construcción del *indigenous media* Ginsburg (1991), mi argumento en este capítulo tiene relación con reflexionar y caracterizar la transición hacia un cine amazónico y comunitario con bases ontológicas y cosmopolíticas y comprender cómo el cine opera como mediador entre los shuar y sus luchas ontológicas.

El tercer capítulo, analiza el pluriverso desde los Shuar, basado en mi trabajo etnográfico realizado durante dos meses en la Comunidad de Kupiamais. Esta etnografía, me permitió, por un lado, conocer el trabajo de Cámara Shuar, sus integrantes, sus perspectivas, modos de producción, análisis de sus estéticas propias, formas de organización, así como ver las dificultades a las que se enfrentan, haciendo una metáfora de cómo estos mega proyectos van dividiendo el tejido social y cómo en el shuar hay un conflicto constante por la toma del poder.

A partir de un trabajo de antropología compartida, he colaborado con el proyecto Cámara Shuar, sobre todo en la difusión y circulación de sus producciones desde hace un par de años, lo que me ha permitido conocer de a poco la cultura shuar y el proceso de este proyecto.

Durante el trabajo de campo, también hice un trabajo de video elicitación con algunos de los miembros de cámara shuar con los que pude sostener conversaciones y hacer entrevistas para indagar sobre los usos políticos de la imagen, la incidencia del proyecto en el territorio, el proceso personal por la defensa del territorio de los integrantes, sus perspectivas sobre el proyectos, participación e incidencia.

Durante mi estancia en la comunidad de Kupiamais, fui amablemente recibida por Rosa Nach, la viuda de Patricio Taish, otro de los integrantes de Cámara Shuar, quién falleció en enero del 2017. Después de una experiencia bastante particular, tuve mal aire, generé una relación de afinidad y profunda cercanía con Rosa, quien me cuidó y a quien cuidé. Pasé largas horas acompañando sus días, tratando de comprender esa otra relación con lo no humano, con los seres de la selva, con la selva misma. Tras esa experiencia particular del mal aire, y en un acto de profunda confianza, Rosa me entregó los diarios de Patricio, me pidió que los leyese, ella ya no ve, me pidió que busque si hay algún indicio que tenga relación con la muerte de Patricio y su suposición de que uno de los chamanes de la comunidad lo mató. Ahí digamos, pude comprender de cierta forma esta relación que mantienen los shuar con los espíritus, con el chamanismo, con la toma de la ayahuasca y con los sueños. En este texto a continuación, por ejemplo, y durante varias veces en sus diarios Patricio especifica la toma de Natem por parte de chamanes para procesos de curación o para buscar la visión sobre problemas.

Escribe: "... El día miércoles 15 de octubre por la noche tomó Natem el Sr. Julio Tiwiram, para hacer tratamiento a la mamá". (Diarios Patricio Taish 2014).

Foto I.1 Fragmentos de diarios de Patricio Taish

Ilustración 1.1 Fragmentos de diarios de Patricio Taish

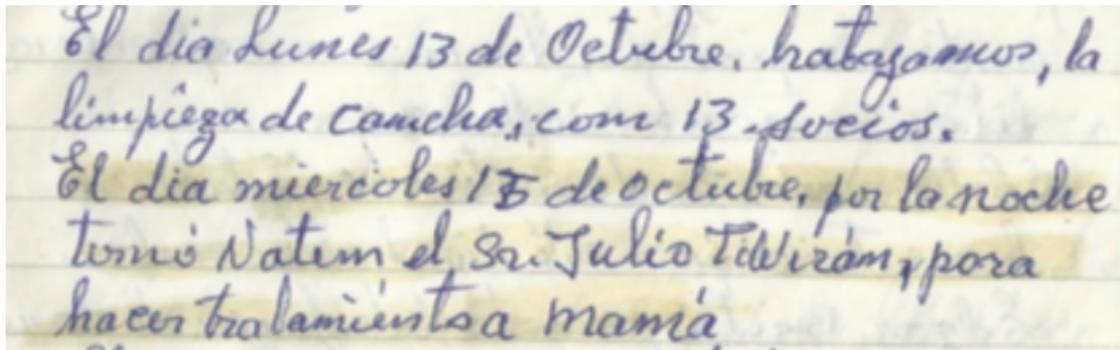


Foto de la autora

Rosa me contó que Patricio escribía todos los días en sus diarios a los que llamó: “Cuadernos, de actividades que se hace en la familia”. Estos diarios, recogen sus escritos entre el año 2002 y 2017, hasta un día antes de morir. Los leí, todos, conocí así a Patricio. En sus diarios hablaba de sus actividades como síndico del Centro Shuar Kupiamais, hablaba de la organización política, lo que pasaba a nivel de la FICSH, Pachakutik, y también contaba sobre el conflicto minero, sobre las muertes, la militarización, el despojo. En sus diarios también describe con detalle los momentos de la siembra, el nacimiento de animales, sucesos con el chamanismo y la toma de ayahuasca. También cuenta sobre Cámara Shuar. A lo largo del tercer capítulo comparto algunas de las imágenes tomadas de sus diarios, como un ejercicio mismo de antropología visual.

Durante esta corta estancia, trabajé casi a diario con Domingo, todas las tardes antes del anochecer, Rosa y yo íbamos a casa de los Ankuash. Visitábamos a Enma (compañera de Domingo), teníamos largas conversaciones con ella, sus hijas y sus nietas y nietos, mientras esperábamos a que llegue Domingo de su trabajo en la finca cuidando el ganado. Después de cenar, Domingo y yo, pasábamos largas horas conversando hasta ya casi la madrugada. Eran las únicas horas en las que nos podíamos encontrar. Domingo, sale todos los días, desde las 4 de la mañana a la finca, a trabajar ahí, el ganado, la huerta, las peceras, los pollos, la tierra, suya, la que les dejará a sus hijas, a sus hijos, a sus nietos.

La ontología se vuelve un punto estratégico, como orientación hacia otras formas de ser y concebir lo que se es, en una ruptura epistemológica con la ciencia moderna que no puede hacerse sin cuestionar simultáneamente al propio estatuto de la epistemología como punto de

vista que se reivindica como privilegiado. Toda ontología, así, contiene una posibilidad de epistemología; resultando en una simultánea “democratización” ontológica que desbanca el estatuto privilegiado de la epistemología (y ontología) occidental. (Silvia Rivera Cusicanqui, 2016).

Las respuestas de los indígenas shuar frente a la incursión colonizadora del Estado y las corporaciones privadas, en el contexto de los procesos de modernización, ha sido un tema relativamente poco estudiado (Corral 2016, 28) , al tratarse de un conflicto que transcurre actualmente, se evidencia una lucha inminente de grupos shuar por mantener su cultura frente a procesos como el extractivismo, en ese ejercicio el proceso de Cámara Shuar es la forma a través de la cual a partir del audiovisual se ejerce agencia y resistencia, ya que de esta forma los shuar están relatando sus propios modos de historicidad que puede ser visto como una acción de resistencia “contra-hegemónica” (Brea 2009), se está propiciando así un uso alternativo de los medios audiovisuales, lo que para Silvia Rivera Cusicanqui (2010), sería “descolonizar la mirada”. Por esta razón, en el tercer capítulo también analizo el proceso de Cámara Shuar, hago un repaso por sus producciones precisando en la indagación por la lucha ontológica plasmados en la constitución propia del proyecto así como en sus realizadores y realizaciones. Propongo así, caracterizar inicialmente el cine comunitario amazónico en estrecha relación con la ontología relacional como fundamento de su resistencia.

Mi pregunta fue qué es eso a lo que le llaman territorio los shuar?, por qué Domingo, Enma, Rosa, Piedad, Raúl, niños, adultos, ancianos, están luchando, qué hace que ellos vivan de esas formas que nosotros en las ciudades somos casi incapaces de concebir, estas reflexiones y análisis sobre el proceso mismo de Cámara Shuar, su estado actual son desarrolladas en un último capítulo que recoge el análisis final, conclusiones y recomendaciones.

Capítulo 1. Genealogía de un territorio en Disputa (14:20min / 2017)²

Pepe Acacho a Rafael Correa: los shuar no hablamos mucho porque somos hombres guerreros, y actuamos, y esta vez vamos a defender nuestro territorio, porque las trasnacionales quieren llevarse nuestra riqueza. Hemos venido aquí a decir que; nuestra provincia de Morona Santiago, sea declarada una provincia ecológica, libre de contaminación

Correa: ...estoy dispuesto a acoger su pedido, Morona Santiago y la región Shuar libre de actividad extractivista, pero de igual manera que no nos exijan electrificación, agua potable, salud, vivienda, escuela, carretero, porque de dónde vamos a sacar la plata?

Acacho: Allá no queremos explotación minera ni petrolera, señor presidente, porque van a contaminar las fuentes de agua que tenemos, que consumimos, compañero presidente.

— Pepe Acacho a Rafael Correa, 2012.³

En el año 2014, durante un Encuentro de Cine Comunitario en Cotacachi,⁴ conocí a Domingo Ankuash mientras compartía la experiencia del proyecto de cine comunitario llamado ETSA NANTU/ Cámara Shuar. Domingo nos decía que para él la cámara es su arma de defensa, con ella puede contar todo lo que está sucediendo en su comunidad Kupiamais⁵ y en la zona de la Cordillera del Cóndor, contaba que se tienen que defender de las empresas mineras y del Gobierno y que con este proyecto pueden decir, a través de las imágenes, lo que los medios de comunicación no cuentan sobre la violencia y el despojo de su territorio al que su pueblo se está enfrentando.

² Producción Cámara Shuar. Disponible en www.camarashuar.org

³ Fragmento tomado del documental *Por qué Murió Bosco Wisum*. LuuviaComunicacion. 2010. Intervención de Pepe Acacho, dirigente shuar, criminalizado durante el Gobierno de Correa.

⁴ Encuentro Nacional de Cine Comunitario organizado por el Consejo Nacional de Cine. Cotacachi .2014

⁵ La comunidad de Kupiamais está ubicada en la parroquia Mercedes Molina, Cantón Gualaquiza, Provincia de Morona Santiago.

Foto 1.1. Domingo Ankuash



Fotografía: Daniel Cima.

Era la primera vez que yo escuchaba sobre el conflicto que está viviendo el pueblo Shuar, y fue a partir de ese momento que el cine comunitario, con el que empezaba a vincularme cobró otro sentido, estábamos escuchando sobre muerte, destrucción, amenazas y violencia, se trataba de un proyecto que a través del cine y el audiovisual buscaba plasmar sus propios relatos sobre el despojo de su territorio, sobre su lucha.

Para terminar, Domingo nos explicó por qué su proyecto se llama ETSA NANTU nos dijo:

Los shuar somos hijos del día, del sol ETSA y somos hijos de la luna, de la noche NANTU, por eso siempre estamos atentos a defender nuestro territorio día y noche, para nosotros nuestro territorio es como nuestra madre, y a una madre no se la vende ni se la compra.
(Entrevista a Domingo, Kupiamais, 2018)

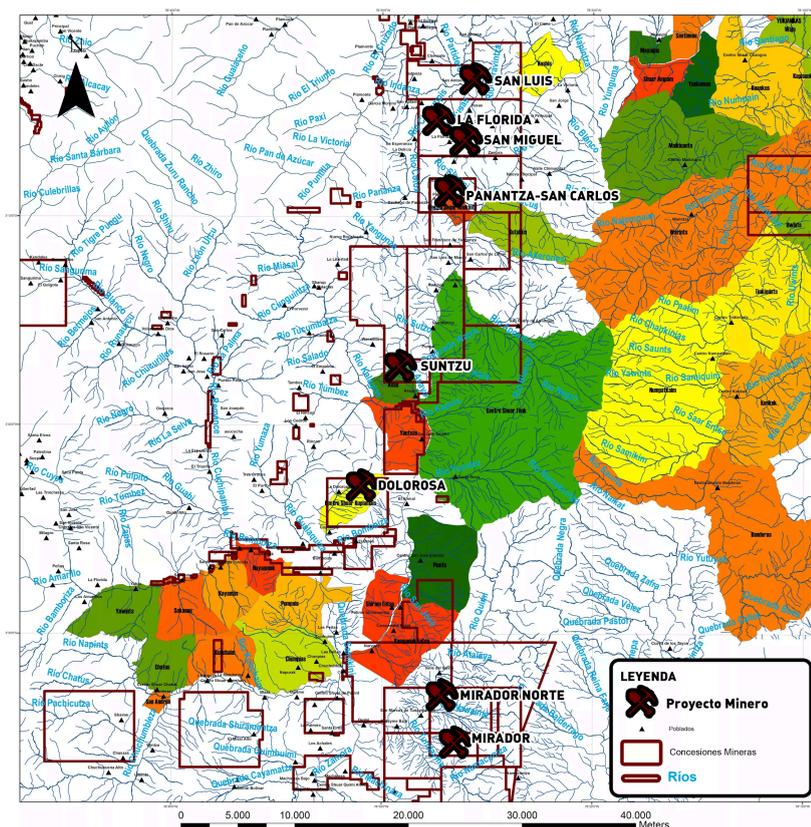
Pude conocer a través de las producciones de Cámara Shuar, lo que sucedía en su territorio respecto a la minería a través de sus cortometrajes. *Genealogía de un territorio en disputa* (2017), *Quién Mató a José Tendetza* (2017) *José Tendetza, Defensor de la Cordillera del Cóndor* (2015) y *Visita Inesperada* (2014)⁶ que dan cuenta de los primeras hostigaciones por parte de las empresas, la violencia, el despojo e incluso el asesinato de líderes que se oponían a estas actividades en la zona.

⁶ www.camarashuar.org

La Cordillera del Cónдор, está ubicada al Sureste del Ecuador, en las provincias amazónicas de Zamora Chinchipe y Morona Santiago. Es una de las regiones biológicamente más diversas en América del Sur, donde habita el pueblo de la nacionalidad Shuar. Es una zona importante en términos culturales y biológicos, que está siendo gravemente afectada y amenazada tras la imposición de proyectos extractivos de minerales a gran escala (megaminería), que realizarán empresas transnacionales de capitales provenientes de China y Canadá principalmente. En la zona existen tres proyectos de esta índole Proyecto Mirador (de la empresa ECSA Ecuacorriente, ahora subsidiaria del consorcio chino CRCC-Tongling), Proyecto San Carlos Panantza (de la empresa EXSA Explorcobres S.A.) y proyecto Fruta del Norte (de la empresa Lundin Mining).⁷

Mapa 1.1. Mapa de grandes proyectos mineros en la Cordillera del Cónдор

MAPA DE GRANDES PROYECTOS MINEROS EN LA COORDILLERA DEL CÓNĐOR

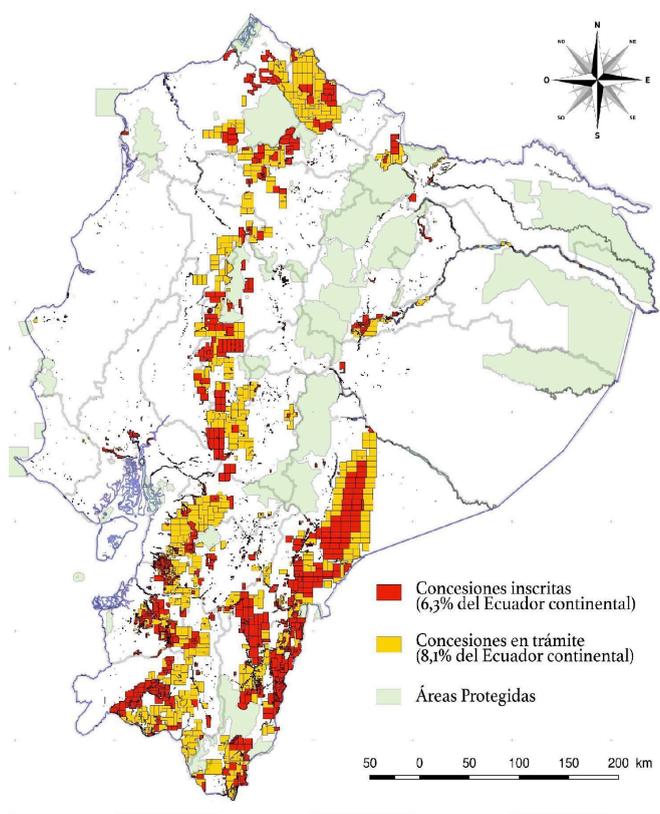


Fuente: Colectivo de Geografía Crítica Ecuador 2017

⁷ http://www.biodiversidadla.org/Portada_Principal/Documentos/Y_la_deuda_ecologica_de_China_con_Ecuador

Actualmente las concesiones mineras llegan al 15% del territorio ecuatoriano, y sin llegar todavía a una fase de explotación ya se evidencian las consecuencias y afectaciones tanto a nivel ambiental como social.

Mapa 1.2. Áreas concesionadas o en vía de concesión en el Ecuador



Fuente: Sacher 2017

El conflicto minero en la zona de la Cordillera del Cóndor lleva más de quince años, sin embargo, toma un especial giro durante el Gobierno de Rafael Correa (2007-2017), en el que se consolidan varias concesiones a empresas transnacionales para realizar minería a Cielo Abierto, a causa del endeudamiento que en los últimos años el Gobierno ecuatoriano adquirió con el Gobierno de China, cuya cifra bordea los nueve mil millones de dólares hasta el año 2016. Es durante los últimos diez años, en los que se generaron condiciones “favorables” para el desarrollo de estos megaproyectos tanto a nivel normativo, institucional, político como financiero. En cuanto al marco normativo tenemos la Ley Minera, aprobada en el año 2009, en cuanto al aparato institucional se creó la ENAMI (Empresa Nacional Minera), la ARCOM (Agencia de Regulación y Control Minero), el INIGEMM (Instituto Nacional de

Investigación Geológico Minero Metalúrgico), y el Ministerio de Minería, en términos del escenario financiero está la Ley de Incentivos tributarios (2014), por mencionar algunos.

La Cordillera del Cóndor alberga, según palabras del ex presidente Correa, la segunda mina de cobre más grande del mundo, con la concesión a empresas trasnacionales de estos yacimientos y las operaciones de la ENAMI, Correa se adjudicó la inauguración de una nueva era, la Era Minera. Durante su mandato habló de las inconsistencias de oponerse a proyectos extractivos, refiriéndose reiteradas veces a una minería responsable con el medio ambiente que recicla el agua, esa minería que nos sacará de la pobreza según él:

A no ser tontos compañeros, no podemos ser mendigos sentados en un saco de oro.... Vamos a pasar a una nueva era (mientras sujeta una caja de cristal que contiene pequeñas pepas de oro)... esta es la realidad compañeros, esto es como el primer barril de petróleo, esto es análogo al inicio de la era petrolera, vamos a pasar a una nueva era, la era minera, minería responsable, para salir de la miseria, de la pobreza, y aquí están los primeros granos de oro extraídos con responsabilidad social y ambiental, cuando quieran hacemos un tour de Morona a Esmeraldas para que vean lo contentas que están las comunidades con todo lo que estamos haciendo, para que no le crean a los charlatanes (Rafael Correa, 2022)⁸.

Foto 1.2. Fragmento del diario de P.T., 2012

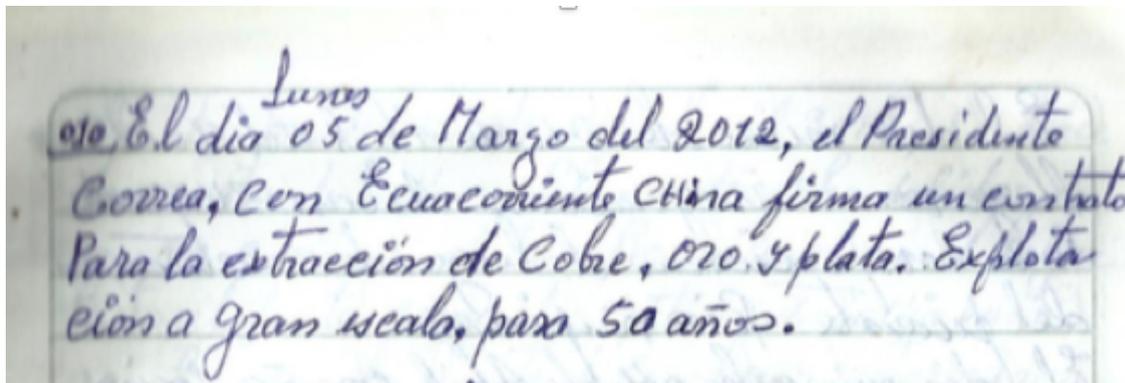


Foto de la autora

“OJO, El día lunes 5 de marzo del 2012, el Presidente Correa, con Ecuacorriente China firma un contrato para la Extracción de Cobre, oro y plata. Explotación a gran escala para 50 años” (Diarios Patricio Taish 2012).

⁸ Enlace Ciudadano N° 249 que se desarrolló en Macas, Morona Santiago.

Es la primera vez que en el Ecuador se realizará una actividad de extracción minera a gran escala, a cielo abierto. El desarrollo de estos proyectos implican el movimiento de enormes cantidades de tierra y rocas, la destrucción del paisaje natural, el uso de sustancias químicas tóxicas, la alteración irreversible del medio social y natural, el consumo intensivo de agua y energía y afectaciones a nivel psicosocial y salud de las personas y animales que viven en la zona.⁹ Estos proyectos están enclavados en territorios de gran biodiversidad y territorio ancestral de la nacionalidad Shuar, donde ya se experimenta desplazamiento de la población, por lo que una reconfiguración territorial es inevitable. Para Haesbaert (2013) el territorio está vinculado con procesos sociales y dinámicas de poder alrededor del control del espacio geográfico, en ese sentido esta acumulación por despojo ocasionada por proyectos de megaminería da cuenta de un despojo tanto material como simbólico, que además supone una inevitable reconfiguración territorial, tanto para colonos como para los shuar, afectando sobretodo para éstos últimos sus modos de reproducción de vida.

Desde la perspectiva de la economía política marxista de David Harvey (2004) “El incremento de la inversión en sectores altamente rentables como la megaminería, es la consecuencia de los problemas de sobreacumulación que está experimentando el capital en las regiones del mundo donde después de largos periodos de bonanza, se están agotando las oportunidades de rentabilidad de tales inversiones y frente al cual el capital opera con procesos de saqueo y violencia, por lo que nos enfrentamos a un proceso de acumulación por desposesión, a una re-actualización de la acumulación originaria en la región latinoamericana” (Harvey 2004, 116). Es así como, el establecimiento de estos mega proyectos en las provincias amazónicas ha desatado una oleada de conflictividad y violencia que prevalece hasta la actualidad, podríamos decir que es el despojo la condición necesaria para dar paso a estos proyectos extractivos.

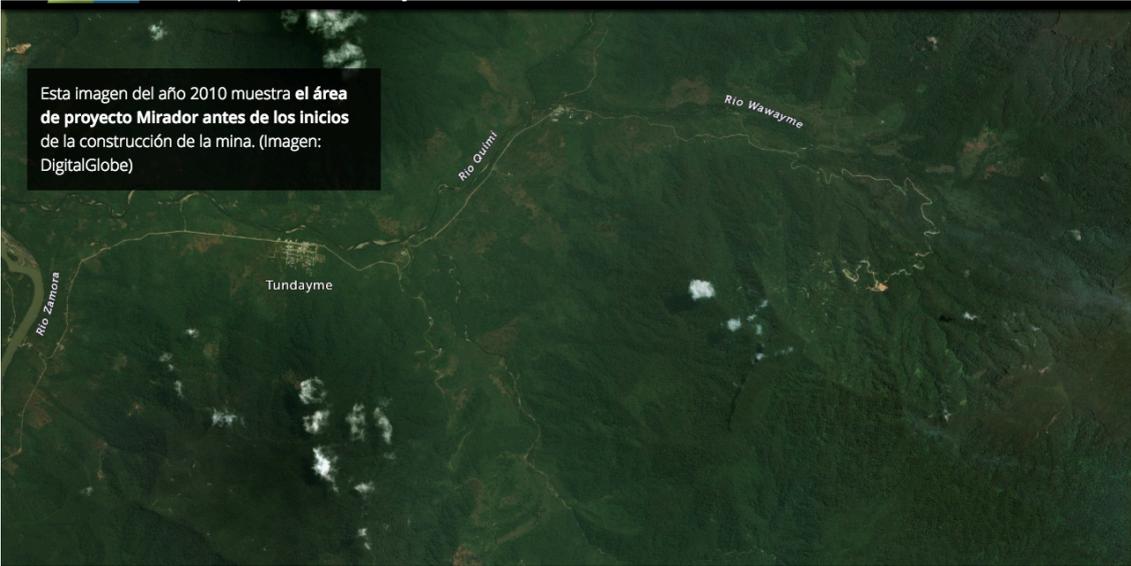
Nos enfrentamos entonces, a una apropiación de los bienes naturales que son el resultado de la fase económica ecológica del capital, en donde la expropiación y el despojo de la base material para la vida del pueblo shuar, está siendo resguardada por el gobierno Nacional, de la mano de las empresas transnacionales que se creen en la legitimidad de definir la utilidad del territorio dejando además, los efectos contaminantes de esta expropiación en las comunidades, “la naturaleza juega el doble papel de suministradora de recursos y receptora de residuos”, nos referimos entonces a un conflicto de “distribución ecológica” (Alier y Roca

⁹ <http://www.accionecologica.org/editoriales/1800-iy-la-deuda-ecologica-de-china-con-ecuador>

2001, 21). Las necesidades del capital trasnacional de lograr nuevos espacios de acumulación frente a limitaciones de capital en espacios consolidados del capitalismo supone que en estos nuevos espacios, que estaban al margen de la modernidad capitalista como la amazonia, se den procesos de reactualización de los procesos de acumulación originaria que van de la mano con establecer condiciones sociales y materiales para el desarrollo de estos proyectos megamineros, es decir que exista un control tanto político como social de los territorios. Actualmente estos proyectos mineros han demostrado una serie de inconsistencias a nivel de normativa ambiental, así como jurídica, que se evidencian en una serie de investigaciones, informes, publicaciones y estudios multidisciplinarios.

Así también se mostró evidencia en el Peritaje de la audiencia pública realizada en Gualaquiza en el mes de septiembre del 2017, organizada por Acción Ecológica. En los mapas a continuación, por ejemplo, vemos el progresivo avance y afectaciones en la Cordillera del Cóndor. La acelerada deforestación y devastación son evidentes y preocupantes.

Mapa 1.3. Área del Proyecto Mirador antes de los inicios de la construcción Mina



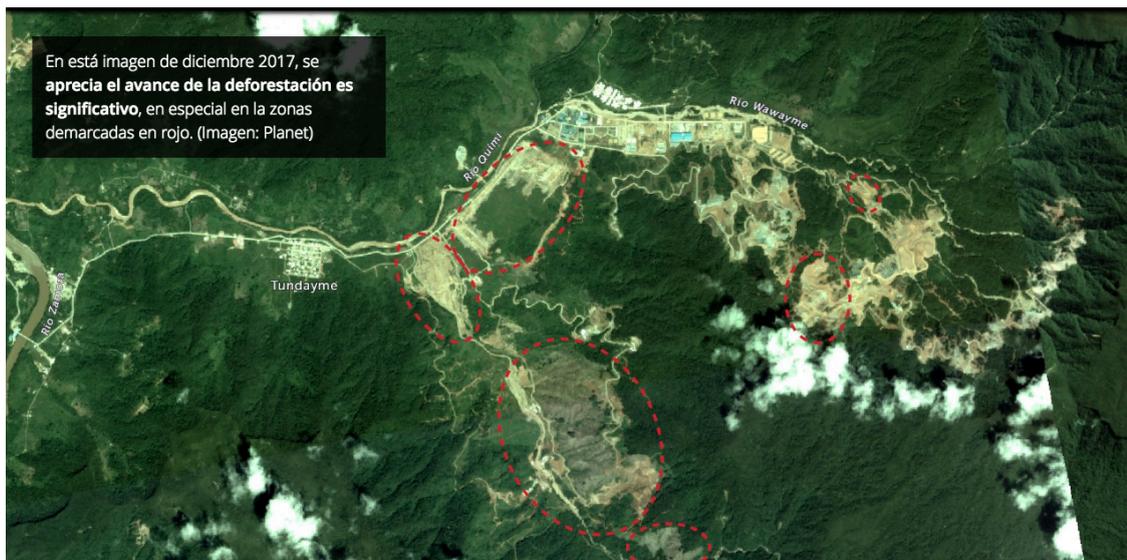
Fuente: Maaproject 2018

Mapa 1.4. Deforestación inicial por el proyecto mirador



Fuente: Maaproject 2018

Mapa 1.5. Avance de la deforestación proyecto Mirador



Fuente: Maaproject 2018

1.1. La Acumulación por desposesión en la Cordillera del Cóndor

En agosto del 2016, policías y militares desalojaron a indígenas shuar y colonos de la comunidad de Nankints. El operativo buscaba resguardar a miembros de la empresa Explorcobres S. A (EXSA), para que procedan con la instalación del campamento minero “Esperanza” del proyecto San Carlos Panantza, alegando que ellos compraron “legítimamente” esas tierras a Colonos. En noviembre del mismo año, comuneros e indígenas shuar intentan tomarse el campamento minero, argumentando que su instalación, era ilegal, pues el Gobierno no había realizado la consulta previa que establece la Constitución (Art.57)¹⁰ para saber si efectivamente el pueblo shuar estaba o no de acuerdo con la instalación de este mega proyecto en su territorio ancestral. Se desata el conflicto y el Gobierno declara Estado de Excepción en la Provincia de Morona Santiago. A raíz de este hecho se inició la persecución y prisión de líderes opositores a estos proyectos, se enviaron tanques y helicópteros, se allanaron viviendas y la empresa volvió a instalar el Campamento con el resguardo de las Fuerzas Armadas, del Gobierno del Ecuador.

¹⁰ El artículo 57 numeral 7 de la Constitución reconoce y garantiza a los pueblos y nacionalidades indígenas el derecho a la consulta previa, libre e informada sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectar su entorno y su cultura. Además, se establece que, de no obtener el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley. De lo último se desprende que, siendo los instrumentos internacionales parte del bloque de constitucionalidad, también son vinculantes dentro del marco normativo ecuatoriano, lo que incluye el corpus iure del derecho internacional de los derechos humanos.

Según Luis Tiwiram, líder shuar criminalizado por el Estado Ecuatoriano¹¹ la militarización en Nankintz se dio con al menos unos 1.500 militares y 150 carros ocuparon la zona, desde la entrada a Panantza hasta Nankints y otras localidades como Santa Rosa y Santiago de Panantza.

Éramos ocho familias, en total 32 personas, de ellos son unos 12 niños; todos fuimos sacados de Nankints, nos dejaron sin vivienda, sin tierras, sin nada, los compañeros de Panantza nos prestaron un local estamos ahí, pero nos sentimos como que somos un estorbo y ya no tenemos ni que comer. Nada nos han indemnizado, ni siquiera vinieron a conversar. (Informe CEDHU, Criminalización 2018)

“Yo me quedé en la casa, con mi familia con mis hijos, pero yo no puedo hacer nada, no puedo andar en libertad. Desde que ese problema hubo me quedé mal del oído, estoy sordo a veces, y no tengo chance de ir a examinarme, ir al hospital, de ser libre.” (Entrevista a Luis Tiwiram, centro Kupiamas, 2018)

Otros desalojos sucedieron en la comunidad de San Marcos, parroquia de Tundayme por parte de la empresa ECSA en 2015, también resguardados por la policía nacional. En el año 2015, ECSA dio al gobierno de Rafael Correa, regalías anticipadas del Proyecto Mirador por aproximadamente 70 millones de dólares, por lo cual resulta que todo aquel humano y no humano que habite en esa zona, debe de inmediato ser desalojado, son territorios que funcionan como parte de pago de la deuda que permitió a Correa, inaugurar escuelas del Milenio en el Panguí y construir carreteras; ahí en el mismo lugar en donde están los afectados.

Correa, durante la inauguración de la Escuela del Milenio en el Panguí, se dirigió a un grupo de niños y jóvenes para reflexionar sobre el impacto de la minería, y de los beneficios que trae esta nueva Era Minera, su reflexión da cuenta de un modo de pensamiento antropocéntrico fijado en la necesidad del despojo a costa de un supuesto desarrollo:

... En el nuevo Ecuador la riqueza extraída de algún territorio sirve para atender en primer lugar a los habitantes de esa zona, ahora nuestros recursos naturales responsablemente explotados, nos permiten disponer de recursos para construir escuelas, carreteras, hospitales, les insisto y queridos chicos escuchen, todos nuestros jóvenes merecen estas espectaculares escuelas, pero la gran mayoría todavía no las tienen, pero ustedes saben que se ha dado prioridad al Panguí por las regalías mineras anticipadas del proyecto Mirador... ¿A quién le va

¹¹ Incitación a la discordia, tentativa de asesinato, terrorismo, resistencia, entre varios más, reporte CEDHU, Marzo 2018.

a gustar la minería, a ustedes le gusta la minería queridos chicos? A mí no me gusta, a mí me gustan más los árboles con ese verdor maravilloso, pero la pregunta es, ¿necesitamos minería? Claro que sí, sino no tuviéramos este micrófono y no sólo eso, necesitamos para lo que conocemos como nuestro modo de vida, la minería, pero también en el caso de Ecuador con esos recursos utilizarlos para el buen Vivir de nuestra gente, para más escuelas, más carreteros, etc, A mí no me gusta la minería a mí no me gusta el petróleo toda mi vida he sido acampador, boy scout, me gusta la naturaleza pero sé cómo economista y como alguien con algo de lógica, que son actividades necesarias para la vida moderna y para salir de la pobreza, aprovechar nuestros recursos naturales, así que queridos chicos aprendan a razonar, por ahí vendrán los simplistas, los demagogos, a decirles la minería contamina el agua, la moderna minería utiliza el agua una y otra vez, la recicla...Antes de nuestro gobierno, se sacaban los recursos naturales y la plata iba a otro lado y aquí en las comunidades sólo quedaba miseria y contaminación; la nueva Ley de Minería de la revolución ciudadana, exige que el 60% de las regalías mineras quede para el desarrollo local. ¹² (Rafael Correa, 2015)

Mientras el presidente inauguraba la Escuela del Milenio en el Panguí, Patricio Taish junto a otros miembros de su comunidad que estaban en desacuerdo con la megaminería, realizaron una reunión para tratar las estrategias para dar frente a esta amenaza. La inauguración de esta escuela significaba de algún modo la condena a los shuar, en el sentido en el que Correa dejaba establecido que con el uso de las regalías anticipadas que su gobierno recibió, parte del territorio shuar sería parte de pago de las concesiones a cambio de esa muestra tangible de modernidad y “desarrollo”. Días después, una delegación de 11 miembros del Centro Kupiamais, viajan al Panguí para tener una reunión sobre las estrategias para la resistencia, de esta manera se pueden ver las evidencias en los diarios de Patricio, de una organización de base articulada a un frente antiminerero. Mientras el gobierno inauguró la escuela del Milenio y con ello dejaba claro la imposición de proyectos extractivos a gran escala en la zona y la distribución de sus regalías en beneficio de los pobladores de la zona quienes serían los más afectados, como una especie de compensación, los shuar se organizaban para dar respuesta al Gobierno, se organizaron para no ir a recibir los beneficios de la minería de Correa, sino para dar respuesta a la instalación de estos proyectos que fueron inconsultos, es decir sus territorios fueron despojados.

¹² Declaraciones de Rafael Correa sobre desalojo en Tundayme y el proyecto de cobre Mirador. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=g4NUJserhhs>

Foto 1.3. Fragmento del diario de P.T., 2014

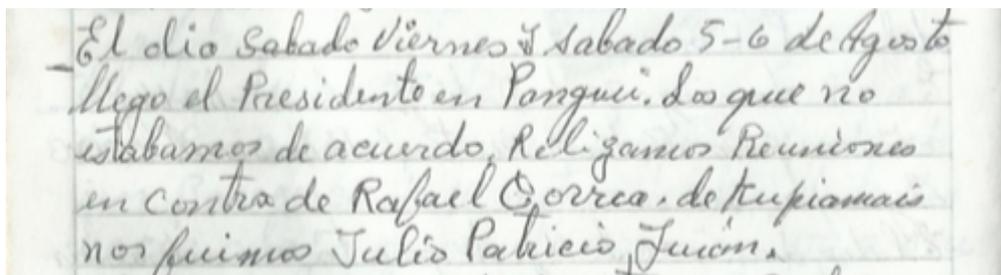


Foto de la autora

“El día viernes y sábado 5 -6 de agosto llegó el Presidente en Panguí. Los que no estábamos de acuerdo realizamos reuniones en contra de Rafael Correa, de Kupiamais nos fuimos Julio, Patricio, Juan.” (Diarios Patricio Taish 2014)

Foto 1.4. Fragmento del diario de P.T., 2014

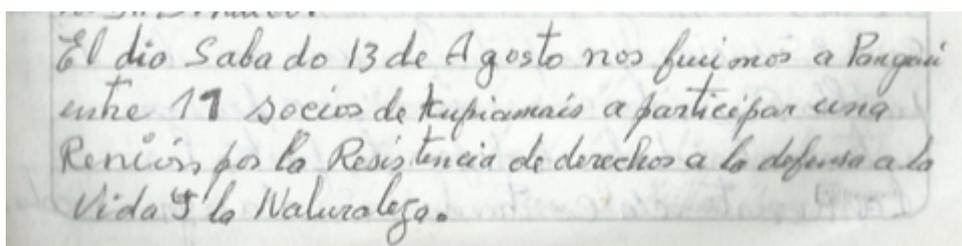


Foto de la autora

“El día sábado 13 de agosto, nos fuimos a Panguí entre 11 socios de Kupiamair a participar de una reunión por la resistencia de derechos a la defensa de la vida y la naturaleza” (Diarios Patricio Taish 2014)

Foto 1.5. Fragmento del diario de P.T., 2014

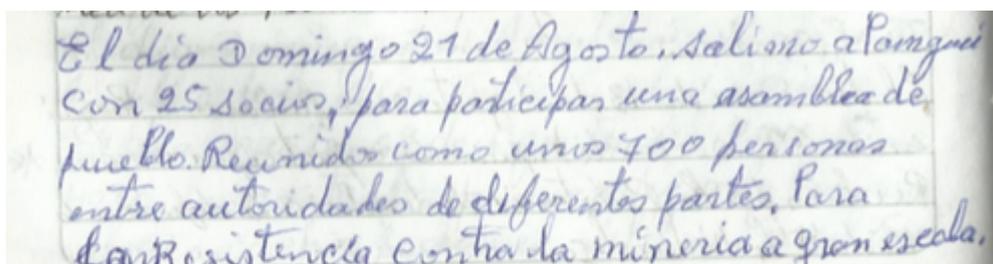


Foto de la autora

“El día Domingo 21 de Agosto, salieron a Pangui con 25 socios para participar una asamblea de pueblo, reunidos como 700 personas entre autoridades de diferentes partes. Para la resistencia contra la minería a gran escala” (Diarios Patricio Taish 2014).

Estos despojos en la Cordillera del Cóndor, han dejado como consecuencia varios heridos, un policía muerto y varias familias desplazadas que tuvieron que alojarse en comunidades vecinas (Tink y Tsuntsuim). El desplazamiento hoy ha llevado a situaciones de precariedad de las familias, mujeres con varios hijos no tienen acceso a alimentación ni vivienda, ni atención médica emergente, existen condiciones de vulnerabilidad a nivel psicosocial que ya se han evidenciado en varios informes.¹³

Hasta el momento se ha registrado la muerte de tres dirigentes shuar: Bosco Wisum, Freddy Taish y José Tendetza, este último asesinado y torturado en el año 2014, pocos días antes de presentarse como testigo ante un tribunal ambiental en Lima, en el que pretendía dar testimonio sobre los atropellos de la Empresa Minera EXSA en la zona. Nunca se ordenó Estado de Excepción cuando murieron estos dirigentes. Sus muertes siguen impunes.

También se ha registrado una oleada de criminalización a líderes y Dirigentes que como Domingo Ankuash, han tenido que refugiarse en lo más profundo de la selva para no ser encarcelados, como ocurrió con los dirigentes Pepe Acacho y Agustín Wachapá,¹⁴ este último detenido en diciembre del 2017, liberado en mayo del 2018.

¹³ Véase Informe PsicoSocial “La Herida Abierta del Cóndor” . Acción Ecológica. 2017.

Véase Informe: Salud Colectiva y daño psicosocial en las familias de la comunidad de Tsuntsuim. Autoría Colectiva. 2017.

Véase Informe: <http://verdadparalavida.org/wp-content/uploads/2017/08/Veredicto-del-Condor.pdf> 2017. Acción Ecológica.

Véase Informe Incumplimiento del Mandato Minero. Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador 2018.

Véase Fruta del Norte, la manzana de la Discordia. Soliz Fernanda. 2018

¹⁴ Pepe Acacho (Presidente FICSH 2008-2011) Agustín Wachapá (Presidente FICSH 2013-2017)

Foto 1.6. Fragmento del diario de P.T., 2014

El día martes 1 de Febrero del 2011, el Sr. Presidente de la FICSH Pepe Acacho, fue detenido y trasladado en Quito a la cárcel. Por esta detención fueron heridos 40 Policías. Pepe Acacho fue apresado acusado de terrorista.
El día martes 1 de Febrero del 2011, Sen. bac mandaron Plantos de Mandeninas

Senal Garcia Flores

Foto de la autora

“El día martes 1 de Febrero del 2011, el Sr. Presidente de la FICSH Pepe Acacho, fue detenido y trasladado en Quito a la cárcel. Por esta detención fueron heridos 40 Policías. Pepe Acacho fue apresado acusado de terrorista”. (Diarios Patricio Taish 2011)

Mapa 1.6. Mapa violencia de estado en torno a proyectos megamineros en la Amazonía Sur del Ecuador



Fuente: Colectivo De Geografía Crítica Ecuador 2017

Foto 1.7. Fragmento del diario de P.T., 2016

* El día miércoles, 21 de diciembre del 2016, de la noche le capturaron de noche a las 32. Presidente de la FICSH, al Sr. Francisco Wachapa, los policías en Sueña.
 El día jueves, 22 de diciembre del 2016, por la mañana, fue capturado en Tsuntsuim es la escuela la Profesora. Wampash, y traído en Gualaquiza.

Foto de la autora

“El día miércoles, 21 de diciembre del 2016, de la le capturaron de noche al Sr. Presidente de la Fiesh, al Sr. Francisco Wachapa. Los Policías en Sucua”. (Diarios Patricio Taish 2016)

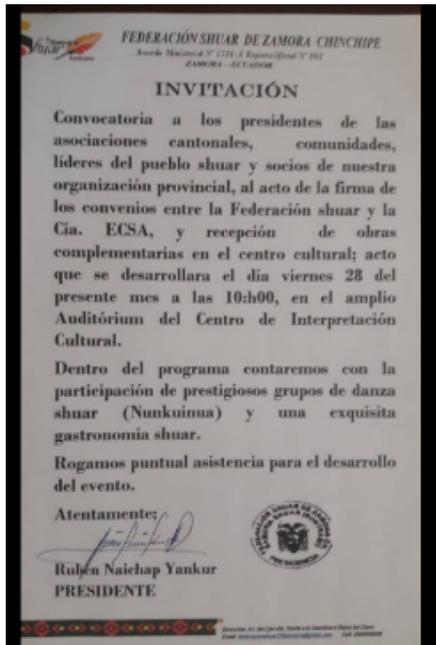
1.2. Elvis Forever, ¹⁵ El Gobierno, La FICSH y las empresas

Los proyectos mineros en la Cordillera del Cóndor, han contado con el respaldo y aprobación de la dirigencia de la FICSH (Federación Interprovincial de Centros Shuar) a cargo de Elvis Nantip, sucesor de Agustín Wachapá. Nantip se ha pronunciado a favor de la explotación minera, proponiendo la participación del pueblo shuar en las regalías y formas de redistribución de las ganancias en esta actividad (Macas News, 2018).¹⁶ Nantip ha expuesto públicamente la firma de convenios con las empresas mineras y también ha participado en encuentros internacionales en consonancia con el Ministerio de Minería y las empresas. En Agosto del 2018, Nantip hace pública su visita y participación en [la Feria Mundial Minera de la Asociación de Exploradores](#) en Canadá, invitado por el Ministerio de Minería, lo cual provoca un rechazo en las bases de la FICSH ,que reclaman ilegítimo estos acuerdos con las empresas mineras por no ser consultados, piden la destitución de Nantip y el 16 de Agosto del 2018, en una asamblea extraordinaria eligen una nueva directiva que pone en manifiesto su rechazo a la explotación minera en la zona, respaldada por la CONAIE y CONFENIAE.

¹⁵ Elvis Nantip. Presidente de la FICSH, sucesor de Agustín Wachapá. Conocido en redes sociales por terminar sus anuncios y posts firmando como *Forever: Elvis Nantip*. Tomado de archivos en Facebook de Elviss Nantip disponible en: <https://www.facebook.com/elvis.nantip> .

¹⁶ Tomado de Entrevista para Macas News. Agosto 2018.

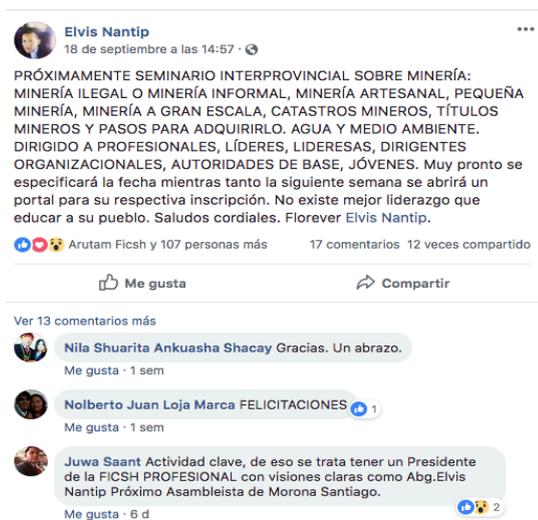
Foto 1.8. Invitación a presidentes miembros de la FICSH, para el acto de firma de convenios entre la FICSH y la Empresa ECSA



Fuente: Facebook de Elvis Nantip 2018

Nantip firmó dos convenios con las empresas mineras, uno de los convenios consiste en que a cambio de 83 mil dólares recibidos por parte de la empresa EXSA, LA FICSH se encargaría de hacer la socialización sobre el proyecto minero en la zona.

Foto 1.9. Publicación de Facebook de Elvis Nantip



Fuente: Facebook de Elvis Nantip 2018¹⁷

¹⁷ Disponible en: <https://www.facebook.com/elvis.nantip>

El 23 de Octubre del 2018, la nueva directiva presidida por Rubén Dario Pidru Yambiza, es legalmente reconocida por la Subsecretaría de Plurinacionalidad e Interculturalidad de la Secretaría de la Gestión de la Política. Iniciando una nueva postura frente a la arremetida de la megaminería en la zona, esta nueva directiva cuenta con el total apoyo y respaldo de la CONFENIAE y CONAIE.

Tanto el proyecto Mirador¹⁸ como San Carlos Panantza están paralizados desde marzo del 2018. El Ministerio de Minería y el Ministerio de Justicia [del Ecuador, anunciaron el 22 de marzo](#) 2018 que el Proyecto San Carlos Panantza se encuentra paralizado y que se realizará una consulta previa a las comunidades afectadas. Mirador, por otro lado, está suspendido por incumplimientos a la normativa ambiental, sobre todo por la contaminación de los ríos Quimi y Wawayme, que son utilizados para el consumo de agua de la población y para la realización de actividades agrícolas y pecuarias.

La correlación de fuerzas en este momento se agudiza, es complejo el escenario en el que, está demostrado que la imposición de estos mega proyectos causan afectaciones inmediatas al medio ambiente, al tejido social, a la salud, afectaciones psicosociales entre otras. Por un lado, hay una parte del pueblo shuar y colonos que están a favor de estos megaproyectos, aduciendo que generaron plazas de empleo y así se reactivará la economía en una zona en la que, según datos del INEC (2018), Morona Santiago es de las principales provincias con altos índices de pobreza en el Ecuador, por otro lado, están aquellos shuar y colonos que se oponen a la instalación de estos mega proyectos, insistiendo en que han sido inconsultos, afectan a la naturaleza y generarán pobreza y precarización al largo plazo y sobretodo afectarán sus modos de vida y su relación con la naturaleza que van perdiendo fuerza en la zona.

Es complejo pensar en la paralización completa de estos mega proyectos con el endeudamiento del gobierno de Lenin Moreno, actual presidente del Ecuador, después del gobierno de Correa. En las comunidades parecería haber un limbo, para muchos la única alternativa es permitir esta devastación a cambio de ciertas consignas, plazas de trabajo que en el tiempo no persistirán. Según informes de INREDH, El Estado es culpable de violar el Mandato Minero para favorecer a las compañías. “Si el Mandato dictado por la Asamblea

¹⁸ <http://www.ambiente.gob.ec/ministerio-del-ambiente-dispone-suspension-de-actividades-por-afectacion-ambiental/>

Constituyente fija un máximo de tres concesiones por empresa, el gobierno ecuatoriano entrega cuatro o más. Si el Mandato ordena la extinción de concesiones en zonas donde se encuentren fuentes de agua, el gobierno ecuatoriano ratificó las de Curingen, donde las fuentes de agua suman 224. Si el Mandato ordena la extinción de las concesiones ubicadas en áreas protegidas, el gobierno ecuatoriano concedió la autorización para operar en las 1.447 hectáreas del proyecto Mirador que ocupan el bosque protector de la cordillera de El Cónor, patrimonio forestal de la nación”. El gobierno ha concedido autorizaciones de operación a mineras que no han cumplido las formalidades de ley ni regularizado sus procedimientos; ha aprobado proyectos que no cuentan con planes de manejo ambiental o que no han presentado estudios de impacto. Esta devastación digamos que ha sido propiciada también por el Estado Ecuatoriano.¹⁹

1.3. Conflicto-lucha-resistencia-conflicto

Los shuar siempre estamos conectados con nuestro mundo natural, sin el territorio el shuar no tiene vida, esa riqueza hemos perdido en la sociedad occidental; ahora tenemos que discutir por separado qué pasa con el agua, qué pasa con el bosque, qué sucede con el suelo, con los microorganismos, vemos las cosas por separado, pero en el mundo shuar esto es un todo, es un conjunto, así como se mueren los animales y las plantas, también se mueren los seres humanos.
—Raúl Petsain (Pueblo Shuar Arutam)

El conflicto se desata evidentemente porque hay un rechazo a la imposición de estos proyectos, versus otra fuerza que quiere inevitablemente dar paso a la megaminería en esta zona. Los shuar que se oponen argumentan que la minería a cielo abierto los desplazará de su territorio “Sin el territorio no tenemos vida completa porque nosotros los shuar siempre estamos conectados con el espacio natural” (Entrevista a Domingo Ankuash, Kupiamais, 2017). También afirman que la megaminería acaparará y contaminará el agua, y generará enfermedades, también afectará la agricultura, y a la provisión de alimentos por la caza y pesca, así como afectará gravemente a su cultura en tanto, sus modos de habitar y reproducir su vida.

¹⁹ Véase: (Informe: Vulneración de derechos humanos y de la naturaleza en la Cordillera del Cónor – Ecuador INREDH, FIDH, CEDHU, Acción Ecológica, INREDH). Disponible en: <https://www.fidh.org/IMG/pdf/cordilleracondorversionfinal13dic2017-1.pdf>

El pueblo shuar ha vivido una serie de procesos de despojo de su territorio desde tiempos de la colonia, pasando por las misiones salesianas que llegan a la zona desde finales del siglo XIX y que estuvieron a cargo del proceso de aculturación con mayor fuerza a mediados del siglo XX con el apoyo del Estado Ecuatoriano, hasta llegar a la coyuntura actual en la que hay un nuevo despojo propiciado por empresas trasnacionales mineras, apoyadas también por el Estado Ecuatoriano.

La colonización sobre la Amazonía sigue desplazando a la población shuar, mientras otra parte se integra a los proyectos de modernización capitalista de tal forma que, para Rubenstein (2011) resulta ser, que la población shuar termina convirtiéndose en protagonista de su propio proceso de subordinación. Este enfoque en el análisis de Rubenstein, deja de lado el antagonismo que hay en el pueblo shuar frente a los procesos históricos de acomodación al Estado. En los matices del antagonismo los shuar han hecho uso de las mismas “herramientas” del sistema para hacer frente en la resistencia, la misma conformación de la Federación Interprovincial de Centros Shuar FICSH da cuenta de ello, o los procesos de educación bilingüe radiofónica y más recientemente la “toma” de los medios audiovisuales como es el caso de Cámara Shuar, que nace con la necesidad de visibilizar el conflicto de la Cordillera amazónica del Cóndor y contar su lucha.²⁰ Este aspecto lo desarrollaré en el Capítulo 3.

Con las leyes de Reforma Agraria en 1964 y 1973, el Gobierno impulsó a través del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) procesos de colonización, otorgando títulos de propiedad de territorio shuar a colonos (Salazar 1981, Taylor 1998, Vacas Oleas 2014, Rubenstein 2005). Frente a ese despojo, impulsados por los salesianos, los shuar se organizaron para formar en el año 1964 la (FICSH),²¹ lo que sería un innovador proceso de organización social y política para los pueblos amazónicos. Con ello, los shuar adoptan una estructura organizativa jerárquica y centralizada, que sirvió también para dar cabida a una profunda reconfiguración territorial, los shuar debían habitar en articulación a los Centros, pasaron a ser sedentarios, modificando así también sus modos de vida y facilitando una especie de control territorial (Salazar 1981, Taylor 1981). La FICSH sería en teoría, la organización que daría frente a procesos de despojo, sin embargo, y esto lo destaca

²⁰ www.camarashuar.org

²¹ Es importante mencionar que para Salazar (1981) este impulso por los misioneros salesianos en la conformación de la FICSH tenía intrínseco un interés de protegerse incluso a la propia misión salesiana frente a la arremetida incursión de colonos, que les suponía quedarse sin la mano de obra shuar para explotar la tierra y también el desplazamiento de sus sujetos para evangelizar.

esencialmente Rubenstein (2005) esta nueva estructura organizativa sería el mecanismo de poder a través del cual pudo penetrar el capital y el Estado:

...la federación representa al Estado... promueve la propiedad privada, una compleja división del trabajo y una diferenciación social... los shuar al mismo tiempo que fueron convertidos a ciudadanos ecuatorianos, fueron convertidos a campesinos, y a trabajadores asalariados... (Rubenstein 2005, 283).

Si analizamos la actual función de la dirigencia de la FICSH, podríamos pensar que lo que plantea Rubenstein es cierto, sin embargo, los matices del antagonismo se hacen presentes cuando una parte de Asociaciones y Centros inician una disputa por el poder y la dirigencia de la Federación al estar en desacuerdo con las orientaciones de la dirigencia al servicio de las empresas mineras.

La lucha puede ser movilizada como resistencia y como transformación. Asimismo, la lucha puede proveer los medios para solucionar las cosas «desde la base», para identificar y resolver problemas de práctica, para identificar fortalezas y debilidades, para perfeccionar tácticas y revelar retos aún más profundos. (Tuhiwai Smith 2016, 260).

Hay una correlación de fuerzas, en el que hay una lucha por la defensa del territorio, la lucha, como muchos activistas sociales han identificado, es una herramienta importante para derrocar la opresión y el colonialismo, pone justamente en cuestión lo que afirma Rubenstein y dar cuenta de un colectivo:

1.4. Humano no Humano: La lucha es ontológica

La dimensión ontológica de los conflictos ambientales es desarrollada por Arturo Escobar (2000) a partir de la categoría “territorio”, que comprende una concepción material, epistémica, cultural y ontológica, compuesto por una red de relaciones en el tiempo y espacio más allá de los límites geográficos; el territorio es el escenario de apropiación efectiva de la naturaleza, que enfrenta diversas ontologías o procesos de apropiación sociocultural de la naturaleza de diversos grupos sociales, que se manifiestan en prácticas culturales, agrícolas, económicas, rituales, entre otras. Las ontologías que se construyen desde las comunidades, generan modelos locales de naturaleza y economías basadas en el lugar, relacionalidad sociedad/naturaleza que genera enraizamiento, construye significado, prácticas, lenguajes e imaginarios (Escobar 2000, 124). La forma de relacionalidad que tienen los humanos con el territorio en los pueblos originarios amazónicos son para Escobar una forma, una otra forma de sentir, pensar. Por ello, cuando los pueblos originarios se oponen al extractivismo por

ejemplo, su lucha, su otro modo de pensar, tiene unas valoraciones que no son equiparables con las valoraciones económicas, siguiendo el abordaje de la economía ecológica.

En este escenario los conflictos ambientales expresan un choque de ontologías respecto al territorio, cuando por un lado la ontología dualista del capitalismo global despliega prácticas concretas como el saqueo a los territorios, narrativas e imaginarios que llevan a la fragmentación: “naturaleza y cultura, “economía y alimentación”, “hombre y mujer”, frente a ontologías relacionales que conciben al territorio como espacio de vida integral e interconectada (Escobar 2014).

La dimensión Ontológica de los conflictos ambientales expresa para Escobar, una disputa por el territorio, en su materialidad y construcción sociocultural del ecosistema, entendida como disputa de ontologías políticas culturales que encarnan relaciones de poder y diversos significados y prácticas sobre los modelos de naturaleza. En este sentido, los conflictos ambientales han generado para el autor la pérdida gradual de la base ontológica de muchas comunidades:

Estos conflictos tienen consecuencias ecológicas y económicas, de tal forma que los conflictos de distribución económicos, ecológicos y culturales están íntimamente entrelazados” la distribución ecológica desigual, expresa cómo el modelo económico genera deterioro de los ecosistemas y de los modelos locales de naturaleza, que configuran el acceso y control a los medios de subsistencia. La distribución económica desigual, puede ser vista como la cooptación de las economías del lugar, expresa relaciones de clase, género y etnicidad, detrás de una distribución inequitativa de ingresos (Escobar 2010, 31).

La distribución cultural desigual, implica la pérdida de identidad y las prácticas culturales asociadas al territorio, producto de la imposición del modelo dualista de la naturaleza.

Escobar no desconoce que los conflictos ambientales sean económicos, ya que existen en ellos desigualdad en las relaciones de producción; reconoce también que existe una distribución ecológica desigual con impactos ambientales diferenciados, con cargas desproporcionadas sobre ciertas poblaciones a la vez que se les limita en su acceso a elementos de la naturaleza, necesarios a sus medios de vida. Adicionalmente considera que también existe una distribución cultural desigual, cuando se desplazan modelos culturales de naturaleza y se imponen regímenes de verdad que apuntalan el capitalismo

El territorio es un espacio geográfico que contiene, más allá de una fisicalidad y una base material para la reproducción social, modos de vida y propuestas de re-existencias; el territorio se concibe como un lugar simbólico y epistémico de donde nacen nuevas formas de

saber y de entender la relación humano-naturaleza. Para los shuar, la naturaleza no es una prestadora de servicios ambientales a largo plazo; tienen una racionalidad ambiental distinta, (Folchi 2011), que plantea la construcción de otro pensamiento ambiental, diferente, propio, por fuera del mercado, y es eso precisamente su gran amenaza.

Para los shuar, el territorio no sólo es el espacio material que les provee de alimentos o donde pueden desarrollar sus actividades cotidianas, para los shuar el territorio tiene una dimensión ontológica, es el lugar en donde habitan y co-existen otros seres no-humanos con los que mantienen relación de protección, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios (Descola 2011, 31). Así por ejemplo está Nunkui, el espíritu que cuida el aja shuar (chakra), Tsunki el espíritu del agua; Etsa es el sol; Arutam, la fuerza más poderosa, el espíritu del guerrero (Perruchon, 2003, Harner 1994, Mader 1999, Taylor 1981).

Esta racionalidad ambiental está presente en el Plan de Vida del Pueblo Shuar Arutam (Penker Pujstn),²² que justamente distingue entre quienes tienen relación con el mercado, quienes se dedican de manera más intensiva a la ganadería o agricultura, de quienes se dedican a actividades tradicionales, de caza, pesca, recolección.

La racionalidad ambiental será entonces, la forma en la que el pueblo shuar resiste a la imposición de modos de vida que se contraponen a los suyos, que están por fuera del mercado. Esta racionalidad ambiental impulsada por el Pueblo Shuar, ha sido también eje de lucha para grupos sociales y activistas que quieren hacer frente a la racionalidad económica impuesta desde el mismo Estado, quien impone sus discursos de una aparente sustentabilidad y cambio de una matriz productiva que nos conduzca hacia el fin último: el buen Vivir y que además promulga una minería responsable y eficiente en términos ambientales, una racionalidad económica que aparentemente nos “sacará de la pobreza”

A lo largo de la presente investigación he recopilado testimonios y fragmentos de entrevistas y presentaciones de mujeres y hombres shuar, así como reflexiones en videos disponibles en internet, estos testimonios dan cuenta justamente de la relación territorio-ontología. “Lo que está en juego, en otras palabras, es la existencia continuada del pluriverso, el cual los zapatistas explican como ‘un mundo en que quepan muchos mundo’”. (Escobar 2014, 59). En estas ontologías relacionales, los territorios son espacios- tiempos vitales de interrelación con el mundo natural que se hacen presentes en los fragmentos que presento a continuación²³:

²² Disponible en: <https://cgsha.wordpress.com/2009/04/12/plan-de-vida-del-pueblo-shuar-arutam/>

²³ Notas de campo, Lorena Salas. Tomadas durante las jornadas convocadas por acción ecológica en Kupiamais, 2017.

Sin el territorio no tenemos vida completa

porque nosotros los shuar

siempre estamos conectados con el espacio natural” (SN)

Un territorio determinado, No destruye

Ama a su territorio (SN)

Decimos no! a la megaminería, esta es la posición que el pueblo shuar mantiene y mantendrá. Ustedes pueden ver, tenemos muchos productos cultivados de este territorio, no estamos sufriendo de hambre sino más bien, estamos conformes en seguir defendiendo, nuestra chicha es ayahuasca, nuestro poder es tabaco. (SN)

Acumular acumular

Para destruir

eso quiere el sistema capitalista al que nosotros nos oponemos (Domingo Ankuash)

Queremos decir al país y queremos pedirle al presidente: no más policías, no más declaraciones de estado de emergencia, porque aquí no hay ninguna guerra civil. (Marcelino Chumpi)

... no podemos ir por encima de los derechos humanos de los pueblos que habitamos en estos territorios, porque por miles de años hemos cuidado estos espacios, por eso es que nuestra lucha no es para no permitir el desarrollo del país sino en defensa de la vida. (Diana Atamaint)

Este proceso de cambio que estamos viviendo significa hacer planteamientos grandes fuertes y eso significa que sino considera nuestras propuestas, tenemos que resistirnos. (Diana Atamaint)

¡Queremos el medio ambiente sano, no queremos contaminación queremos que nuestros hijos disfruten la naturaleza como ha sido siempre! (Julio Tiwiram)

Para nosotros nuestro territorio

Es como nuestra madre

Y a una madre

no se la puede Comprar ni Vender (Domingo Ankuash)

Todos los gobiernos están negociando

A las espaldas de los pueblos indígenas

¿Está defendiendo al pueblo?
¿O está defendiendo al sistema capitalista del mundo? (Domingo Ankuash)
Mi padre me ha dejado aquí sembrado
Yo soy una planta (José Tendetza)
Sin agua no se puede vivir
Sin el agua el humano no puede vivir
Ni los animalitos pueden vivir
El agua es lo más útil para todo ser vivo (SN)
Yo veo ahora el río mismo
Está bien perjudicado
Totalmente el río contaminado (SN)
En nuestras cascadas vive el ARUTAM (Rosa Nach)
Somos salvajes del campo
Como dicen, somos de la montaña (SN)
El hecho de que los shuar hoy planteen constituirse en una nación quiere decir, así de entrada, que el sistema de organización del Estado no nos representa a nosotros. (Marcelino Chumpi)
Lo que los shuar estamos pidiendo es el respeto a la vida
Estamos diciendo que el desarrollo planteado por el mundo occidental, no es el desarrollo que planteamos los pueblos, en este caso la racionalidad shuar (Marcelino Chumpi)
(Notas de campo, Lorena Salas tomadas durante las jornadas convocadas por acción ecológica en Kupiamais, 2017)

En esta ontología relacional, “los seres no ocupan el mundo, sino que lo habitan, y al ir entrelazando sus propios caminos a través de la malla contribuyen al tejido en constante evolución” (Ingold 2011, 71). En estos mundos relacionales existen tierras comunes, lo que no ocurre en mundos que se imaginan inertes y a la espera de ser ocupados. Según Leff (2005), en la fase ecológica del capital la racionalidad económica, ha dado un valor productivo a la vida natural, la ha objetivado y valorizado en “capital natural”, los recursos naturales son objetos que sirven para la explotación del capital. Nos estamos refiriendo entonces, a lo que

Leff denomina una “política de la diferencia” basada en el argumento ontológico de la valoración simbólica por el territorio.

Una racionalidad ambiental cuestiona a la sustentabilidad como la posibilidad por dominar de todos modos a la naturaleza, Domingo Ankuash (Entrevista a Domingo Ankuash, Kupiamais, 2017) líder shuar dice, “nuestra economía no es acumulativa”, es decir sus formas de reproducción de vida están sujetos a unos valores que buscan un desarrollo alternativo. Los shuar, a partir de esta racionalidad ambiental, se oponen a ser quienes reciban en “mayor grado” los beneficios de la extracción porque eso supone que sus formas de vida deben transformarse y acomodarse al bienestar de la economía extractivista. En el discurso de la sostenibilidad está también el recibir en mayor medida las “ganancias” de los mega proyectos de extracción, lo que significa también que los resultados en tanto contaminación y afectaciones ambientales y socio culturales también se distribuyen en la misma medida beneficiándolos a groso modo de los perjuicios de la fase ecológica del capital.

Estas luchas contrapuestas entre los shuar que defienden el territorio y el Estado, las empresas y otro segmento de población local que apoyan estos procesos dan cuenta de que son luchas sobre ideas en las que los participantes tienen como meta el establecimiento de una cierta noción de sostenibilidad y de uso de tierras por sobre otra, se trata entonces, de pugnas en el campo simbólico y de significado (Bebbington 2014, 133).

El término ontología, siguiendo a Blaser (2010), se presenta como una alternativa a cultura, con ello, se da cuenta de los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día. Las ontologías que se construyen desde las comunidades, generan modelos locales de naturaleza y economías basadas en el lugar, relacionalidad sociedad/naturaleza que genera enraizamiento, construye significado, prácticas, lenguajes e imaginarios (Escobar 2000, 124). Esto en contraposición con la perspectiva de la distribución ecológica desigual, que expresa cómo el modelo económico genera deterioro de los ecosistemas y de los modelos locales de naturaleza, que configuran el acceso y control a los medios de subsistencia que recaen directamente en las poblaciones más vulnerables, lo que denomina “racismo ambiental”.

Para Silvia Rivera Cusicanqui (2018)²⁴ “Lo indígena no es una identidad no es una camiseta, no es un color de piel, lo podemos resumir como una episteme, como una atmósfera cognitiva que nos lleva a reconocer sujetos en el mundo no humano”, Cusicanqui nos invita a pensarnos en el respeto a una alteridad distinta que rompe con el consenso que tenemos sobre el

²⁴ Entrevista Oído salvaje: <https://vimeo.com/45483129>

desarrollo, es decir, las luchas por el territorio son estas demandas que permiten que lo ancestral se encuentre.

Existe una otra comunicación entre los shuar y los seres que no son las plantas o los animales, sino espíritus que están también en la selva, esto significa estar en otro tipo de dominación del pensamiento, lo que Kohn llama pensamiento selvático, *Sylvain thinking* (2013). El pensamiento selvático, es una crítica al pensamiento antropocéntrico, no dedica exclusivamente a los humanos la capacidad de producir significado, dar sentido y representar:

We humans are not the only ones who do things for the sake of a future by re-presenting it in the present. All living selves do this in some way or another. Representation, purpose, and future are in the world—and not just in that part of the world we delimit as human mind. This is why it is appropriate to say that there is agency in the living world that extends beyond the human (Kohn 2013, 41–42).

En este sentido, nos referimos a modos diferentes de pensar, los humanos somos diferentes no sólo en nuestra cultura, también en nuestra naturaleza, en la forma en la que construimos relaciones con los no humanos. En el Antropoceno (Haraway, 2016)²⁵ la especie humana se habría convertido en una fuerza geológica con el poder de transformar las condiciones del planeta y estaría poniendo en riesgo y afectando a todos los seres humanos y no humanos, esto pone en cuestión la relación de exterioridad del hombre con la naturaleza. Es en el Antropoceno, en donde esta relación tajante entre lo humano y no humano del mundo occidental se pone en evidencia, esta es la era definida por la capacidad de los humanos de destruir su hábitat y de los otros seres, mediante una tecnología atada a la producción y a la acumulación.

Para Descola (2018),²⁶ por ejemplo, las alteraciones en los modos de vida interacciones entre humanos y no humanos se afectan por el extractivismo, por lo que cabe cuestionarse, qué modos de existencia generan estas transformaciones y qué implicaciones tienen estas alteraciones en los modos de relación entre lo humano y no humano sobretodo en comunidades amazónicas que están directamente afectadas por estas actividades.

Desde el despunte de la era industrial, hasta el modelo económico neoliberal, la presión sobre los recursos naturales han desencadenado procesos de degradación ambiental severos; en los que las comunidades que se han visto afectadas han tomado conciencia de los perjuicios que estos daños ambientales acarrearán y en consecuencia, estas colectividades se están organizando

²⁵ Donna Haraway: *Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, 2016

²⁶ Charla en Alianza Francesa, Quito 2018

y movilizándolo cada vez más para defender el medio ambiente (Folchi 2001, 80), en sus luchas yace una perspectiva ontológica sobre los conflictos ambientales, en los que los pueblos amazónicos por ejemplo, hacen referencia al territorio en tanto una ontología relacional de espacio tiempo.

Las sociedades indígenas ofrecen alternativas a la oposición naturaleza/política al proponer otras “maneras de recolectar las asociaciones de humanos y no-humanos que utilizan un solo colectivo, claramente definido como político” (Latour, 2004, 64). Por lo que se está ejerciendo una Cosmopolítica (Cadena 2015, Stengers 2005).

Como señala Marisol De la Cadena (2015) los pueblos indígenas han incorporado en sus demandas políticas a actores no humanos, estas demandas logran hacerse legítimas aparentemente cuando entran en el lenguaje de la política, cuando son “reconocidas” en un marco normativo por ejemplo, en el caso de Ecuador esto se da cuando se reconoce la plurinacionalidad de los pueblos, su autodeterminación, es decir hay un reconocimiento a sus derechos culturales en un marco legal multiculturalista, que en la práctica de nada sirve cuando vemos que los proyectos megamineros tienen prioridad para el régimen de desarrollo en total contradicción con los presupuestos inclusive del propio plan de Desarrollo Nacional, conocido como Plan Nacional para el Buen Vivir, Sumak Kawsay.

“...desde uno que concibe la política como disputas de poder dentro de un mundo singular, hacia uno que incluye la posibilidad de relaciones adversas entre mundos: una política pluriversal” (De la Cadena 2010, 360).

La cosmopolítica para Stengers (1997, 2005) articula la agencia humana con otras agencias de las cuales depende un modo relacional y contingente. En este sentido, lo que existen son varias realidades, modos diferentes de estar en el mundo, la realidad no existe de manera independiente a los seres que la constituyen, hay una comunicación entre ellos, una interacción entre humanos y no humanos, en ello reside la multiplicidad de los modos de existencia, de modos de pensar.

“cosmos refers to the unknown constituted by these multiple, divergent worlds and to the articulation of which they would eventually be capable” (Stengers 2005, 995).

Para Stengers (2005) la cosmopolítica implica reconocer las presencias múltiples que se ven afectadas por decisiones políticas, como en el caso del extractivismo. Por ello, esta cosmopolítica aboga sobre las afectaciones de estas otras presencias y de las relaciones que se tiene con lo no humano, es decir, es un reconocimiento a una multiplicidad de ontologías que

mantiene viva la relación entre lo humano y lo no humano en las comunidades amazónicas. La política se extiende al dominio de estas relaciones, no sólo reconoce que la naturaleza está compuesta de otros seres, sino que los incorpora en las movilizaciones políticas en defensa del territorio, de la Pachamama.

Estas prácticas cosmopolíticas, son las que permiten por ejemplo si se piensa que una montaña es un ser sintiente (Escobar 2015) se le dará un trato diferente al que se le da cuando se aplica minería a gran escala, pensando que la montaña es un ser inerte, útil al servicio del capital. De esta cosmopolítica anti antropocéntrica emergen propuestas como el Kawsak Sacha del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, claramente otra aproximación ontológica que plantea que la Selva es un Ser Viviente. Con esta propuesta, el Pueblo de Sarayaku, que podemos decir recoge el pensamiento de otros pueblos amazónicos, el pensamiento selvático, está apelando a comprender la importancia de la co existencia de estos otros seres con quienes nosotros no mantenemos una relación y contra quienes nuestros modos de vida atentan. Esta propuesta del Kawsak Sacha, es a mi modo de ver una forma concreta y una alternativa que nos dice que no estamos solos, que todos somos uno. Para los pueblos originarios amazónicos, la naturaleza ya no es un recurso sino un sujeto de derechos.²⁷

El Kawsak Sacha, propone que para lograr un nuevo régimen de desarrollo se debe exigir un respeto a la plurinacionalidad de los pueblos y el respeto a los derechos de la naturaleza, tal y como consta en la normativa vigente en el Ecuador.²⁸ Es decir, ampliar los derechos de la naturaleza, al cosmos, la espiritualidad lo que está más allá de los ríos, las montañas, las cascadas. Lo que hace el pueblo Sarayaku es elevar a los indicadores espirituales, al reconocer que la Selva es un Ser vivo con conciencia, su cosmopolítica yace como dice José Gualinga (2016) dirigente del Pueblo Sarayaku en una “Alternativa concreta al Extractivismo”, que pone atención a las otras formas de existencia, esas que involucran otros seres vivos, no humanos.

Cuando tratamos sobre otros modos de relación ya no se está reduciendo la conflictividad ambiental a conflictos de apropiación de la tierra, de la naturaleza. El territorio es en este sentido fundamental para la constitución interna de lo social, por lo que su alteración significará la alteración de estructuras sociales en las comunidades con su entorno. En esta

²⁷ Esta idea ha sido expuesta en varios encuentros que mantuve con dirigentes de comunidades amazónicas en Pachakutik y en la Comunidad de Sarayaku, durante los meses de abril a Junio del 2018, así también en los debates sobre el Kawsak Sacha en los que estuve presente durante esa misma línea de tiempo a la que fui invitada a participar.

²⁸ Ver Constitución Ecuador 2008, y Plan Nacional del Buen Vivir 2007 al 2017.

perspectiva, el mundo no está compuesto por cosas sino seres, el fin será poder relacionarse y comunicarse con ellos y en eso radica la demanda del Pueblo de Sarayaku que es también la demanda del Pueblo Shuar y de los pueblos originarios amazónicos en el Ecuador.

En su propuesta hay un reconocimiento ético, reconocer a los seres su forma de vivir, su ética de vida, lo ético en el Kawsak Sacha según Kohn (2018)²⁹ es hacia estos otros seres que a su vez pueden sugerir cómo comportarnos de una manera ética, por eso es importante el vínculo entre el Kawsak Sacha y la propuesta de los Derechos de la naturaleza, si la Naturaleza tiene derechos es porque se reconoce la existencia de sujetos ahí.

La Constitución del Ecuador 2008, reconoce derechos a la Naturaleza, sin embargo, este marco normativo no ha sido suficiente para que la frontera extractiva avance en territorios amazónicos, es por ello que el Kawsak Sacha propone que esta categoría jurídica sea vinculante y no consultiva, propone:

...el reconocimiento sui generis del derecho territorial, derecho de la Pachamama y de Kawsak Sacha – Selva Viviente de manera jurídica y legal, por parte del Estado a nivel Nacional y por los organismos competentes multilaterales a nivel internacional.

Para fundamentar la declaración Kawsak Sacha, es trascendental el reconocimiento de la Selva Viviente como un ser consciente y vivo, sujeto de derecho, también se declara como Territorio Sagrado, zona libre de explotación petrolera, minera, maderera y de bioprospección, proponiendo como alternativa un Plan de Vida que respeta el equilibrio del Sumak Kawsay. Así se dotará de una base legal de protección jurídica que permita integrar, en nuestros territorios, programas de conservación de los RR-NN y del ambiente, de economía comunitaria, de planes de uso sustentable del territorio en respeto a la vida de los pueblos que habitan esta Selva y de los espacios sagrados.³⁰ (Declaratoria Kawsak Sacha 2018).

A manera de conclusión de este capítulo, podemos decir que, los conflictos ontológicos están en la esfera de la cosmpolítica, en donde según Blasser (2016) se está dando cabida a un espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizante en vez de mutuamente destructivas. El proyecto de cine Comunitario Cámara Shuar da cuenta además de la toma de las herramientas tecnológicas y el uso del audiovisual de una resistencia con esta perspectiva ontológica, desde su propuesta de cine para la defensa del territorio he indagado en que la relación que mantienen con su entorno está relacionado íntimamente a una lucha por la

²⁹ Presentación declaratoria Kawsak Sacha Teatro Capitol Quito. Julio 2018.

³⁰ Documento declaratoria Kawsak Sacha. 2018

defensa de lo no humano inclusive. En el Tercer capítulo, profundizaré sobre la relación que mantienen los shuar con lo no humano a partir de las indagaciones de mi trabajo etnográfico.

Capítulo 2. El cine como acto de resistencia

El objetivo general de este capítulo es el de encontrar un punto de partida para la concepción del cine como mediación, resistencia y defensa desde una perspectiva ontológica y cómo el cine en el caso de Cámara Shuar, es una extensión de las relaciones que constituyen ese pluriverso que describimos en el primer capítulo.

2.1. El cine del pensamiento selvático

¿A qué se refieren los shuar cuando hablan de la defensa del territorio? ¿Qué es para los shuar el territorio? cómo en esa defensa por el territorio están atravesadas además de condiciones materiales, cuestiones ontológicas, me estoy refiriendo a las relaciones animistas que mantienen con los no humanos y cómo en esa relación yace la resistencia al despojo e invasión. Es decir, cómo además del uso y apropiación de los medios audiovisuales para la auto representación, la relación que mantienen los shuar con lo no humano incide en esta resistencia, y esto da cuenta de su producción cinematográfica.

Siguiendo las tesis de Pablo Mora (2015), el cine indígena no se puede entender como un simple ejercicio de creación artística o de representación de la realidad, sino como verdaderas estrategias de agenciamiento político para la defensa de la vida y con un ideal de cambio en los paradigmas civilizatorios de nuestra sociedad (Mora 2015, 31). En ese sentido, Cámara Shuar, en su propuesta por construir relatos propios, está buscando producir un contra discurso, y con ello una forma de cuestionar el poder que se ejerce desde el Estado y desde las empresas transnacionales, estamos hablando entonces de un uso político del cine, del discurso audiovisual.

Podríamos decir que, el proyecto de Cámara Shuar es una respuesta a las formas discursivas en las que el poder opera, es decir, saber cómo los discursos son capaces de construir verdades sociales y con ello control, y así saber cómo operar en resistencia, de esta forma según Foucault, estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad...en el fondo tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas (Foucault 1977, 148), por lo que la propuesta contra hegemónica del proyecto de Cámara Shuar radica en la producción de un discurso propio, de una verdad propia, un relato que además pone en evidencia una relación que pone en cuestión el Antropoceno, donde cabe un pluriverso ontológico capaz de poner en

el relato audiovisual ficcionado y no ficcionado una forma diferente de la nuestra de entrar en relación con los no humanos.

Las producciones audiovisuales parecerían ser para los shuar, la forma de mediar su necesidad por comunicar y poner en discusión sus otras formas de vivir a través de un lenguaje que interpele a los blanco mestizos, “produciendo su verdad” a partir de los elementos audiovisuales de insertarse en el entramado lógico de Occidente para dar paso a un “otro cine” capaz de dar cuenta no sólo de una representación propia, sino de una lucha por no morir. Para Turner por ejemplo, en su trabajo con los indígenas Kayapo en Brasil, el recurrir al uso del lenguaje audiovisual no tiene que ver con una “imitación consciente o inconsciente de la sociedad occidental” sino más bien, con un modo de buscar estratégicamente nuevos esquemas técnicos que resultan más adecuados para dar a conocer sus circunstancias históricas transformadoras como indígenas:

....The Kayapo are so interested in video and its representational possibilities...They are therefore interested in new media of representation, and are in turn using these new media in ways that affect and transform their culture and their conception of themselves. (Turner 1992, 14)

El Cine y el audiovisual (Kohn, 2018)³¹ permiten tratar a los procesos de signos y la producción de otros significados, como inherentes a la vida y no sólo restringidos a los humanos, estos procesos permiten ir más allá de lo “humano”. Para Faye Ginsburg (2002), el tomar los medios audiovisuales, hace posible trascender la idea de representar algo, el *Indigenous media* como lo llama, encarna en sí un potencial político y un sentido estético propio. Para Cámara Shuar, el cine y el video, son una herramienta que permite expresar la “identidad” de quienes lo producen, Este proceso de cine comunitario, es la forma a través de la cual, a partir del audiovisual se ejerce agencia y resistencia contra hegemónica, es un modo de relatar su propia historicidad, propiciando así el uso alternativo de los medios audiovisuales, lo que para Silvia Rivera Cusicanqui (2010), sería “descolonizar la mirada”.

En la modernidad las representaciones de los shuar han sido “retratadas” por los otros, los misioneros por ejemplo dieron lugar a una de las primeras películas en el país, la emblemática película *Los invencibles shuaras del Alto Amazonas* rodada en 1926 a cargo del sacerdote italiano Carlos Crespi.

³¹ En su intervención sobre el Kawsak Sacha. Quito Ecuador Junio 2018.

“Las dificultades encontradas en la composición de la película fueron gravísimas. El jíbaro altivo, soberbio, indómito, sospechoso, huye de la máquina fotográfica y de la cinematográfica por el miedo que tiene de ser brujeado” (Carlo Crespi, 1927. Archivo Universidad Salesiana del Ecuador, sede Quito), los shuar estaban siendo retratados y puestos en un escenario concebido desde el punto de vista de los que los observaban, estas formas de mostrar a los shuar como los salvajes, los jíbaros, fue parte de la construcción de un imaginario sobre este pueblo que prevalece hasta la actualidad.

El cine de Crespi, estaba pensado dentro del proyecto del Estado Nación por articular a los “indígenas” al proyecto de modernización que se dio durante el período de la revolución Juliana en el Ecuador. Crespi anunció que:

El objetivo fundamental de esta película es que, a más de hacer conocer la región oriental a los ecuatorianos, se tenga una imagen verdadera de cómo es el shuar. No es un habitante caníbal como lo consideran los extranjeros, sino que es un elemento primitivo que no obstaculiza la civilización. (Iñiguez 2015, 101).

En esa perspectiva, resulta imperante el cuestionamiento a ese monopolio de poder en la representación, los representados dice Muratorio, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros (Muratorio 1994, 9). Así, el proyecto de Cámara Shuar, coexiste con el conflicto que activa su resistencia a través del audiovisual. La imagen es para los shuar, su “lugar” de resistencia y de auto-representación, donde hay un continuo proceso de desarrollo de sus capacidades narrativas, es a través del cine en donde dan significado a su lucha, ya no son los observados ni los representados por los otros.

En la realidad social y política contemporánea de América Latina, el monopolio de ese poder de representación está siendo cuestionado por los mismos representados quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros (Muratorio 1994, 9).

El despojo es una referencia histórica a través de la cual, vemos la relación entre cosmología y territorio hasta llegar al momento en el que la imagen producida por ellos mismo, desde su mirada, retrata la lucha por el territorio, desde su “visión”. Siguiendo la línea del perspectivismo, el cine shuar es un modo diferente de pensar a partir de los imaginarios, las formas de los amazónicos de relacionarse con su entorno coincidiendo con la teoría animista de Descola, es decir referirnos a la ontología en relación a la imagen

En el Ecuador, la creación de imágenes desde las miradas e imaginarios de realizadores audiovisuales pertenecientes a los pueblos y nacionalidades indígenas, tiene un fuerte despegue en los años noventa, lo cual está en estrecha relación con el levantamiento histórico del movimiento indígena en 1992 y su organización más representativa la CONAIE.

(Muenala 2016, 10).

En esta “incorporación” de las herramientas audiovisuales se construyen además de contra discursos, estéticas propias, lo que Ginsburg (1994) denomina “estéticas enraizadas”, que dan cuenta de las formas de producción de este cine que está al margen del mainstream. El video indígena descoloniza el encuadre de la producción del conocimiento y de la estética de Hollywood al reinventar el modo oral-visual indígena de producción de conocimiento que ha sido subalternizado a través de la conquista y la hegemonía de la escritura y el Eurocentrismo (Schiwy 2006, 53).

Se podría decir que esta “estética enraizada”, decanta en lo que actualmente colectivos de cine comunitario e indígena denominan ir hacia la búsqueda de una Soberanía Audiovisual un concepto “todavía en construcción” (Gumucio 2014, 511) y del que hace falta teorizar con el fin de darle forma a la necesidad por configurar producciones propias que cuestionen los mecanismos de poder y exclusión propios del cine de la industria. Si al cine independiente le ha costado posicionarse, el cine comunitario tiene el desafío de además de construir otros relatos y otras formas de hacer y producir cine, también de pensar en estrategias alternativas para la circulación y distribución de estos materiales. En esa perspectiva, nacen festivales como La Semana Por la Soberanía Audiovisual,³² un proceso comunitario de exhibición que se gesta en nueve países simultáneamente, realizan funciones no comerciales en espacios alternativos, configurándose como otra forma de difundir el cine producido por los pueblos y siendo muchas veces el nexo y articulación de estas luchas con la gente en zonas urbanas.

Cuando Domingo Ankuash (Cámara Shuar), se refiere a que el Estado ha mitigado las reacciones antagónicas de los shuar que se oponen a la imposición de estos proyectos, se está refiriendo a cómo el Estado ha controlado los medios de comunicación masiva, cómo no existen canales de difusión de la lucha y la resistencia, ni información de lo que verdaderamente sucede al instalar proyectos de esta magnitud en zonas frágiles en términos ambientales y culturales. Por ello, la necesidad de generar un contradiscurso a partir de la apropiación de estos medios para generar contenidos propios, dando así un quiebre o

³² Festival que se gestó en red en nueve países de América Latina, de forma colaborativa, autogestionada, con sedes descentralizadas.

provocándolo en tanto la autoridad en los modos en los que los relatos de los que resisten pueden ser contados, producir contra información, dar cuenta de una estética del hambre que se traslapa en la actualidad a una estética de los despojados, los que son desposeídos de su territorio.

Freya Schiwy y Pablo Mora, analizan cómo la toma de los medios audiovisuales permite descolonizar a pueblos originarios en la actualidad, en ese sentido me pregunto también cómo se construyen las imágenes que resisten para los miembros de Cámara Shuar, cómo a pesar de que muchas veces estas imágenes no muestran la realidad que intentan denunciar, qué tan influyentes han sido en dar una “contestación” al Estado y a la empresa y cómo este material ha sido expuesto y circulado para que a través de ello se pueda conocer más la resistencia Shuar, esto lo profundizaré en el siguiente capítulo.

Estos procesos no remiten únicamente al origen étnico o local de sus realizadores sino a complejo posicionamiento epistemológico que como lo destaca Mora está vinculado a cosmovisiones, sabidurías y espiritualidades otras (León 2015, 13). Las imágenes, y la producción audiovisual tienen agencia, para Alfred Gell (1998) las imágenes, estarán dotadas de referentes culturales y de una agencia. En un sentido más amplio podemos decir que este otro cine, el cine comunitario, está permanentemente comprometido con las reivindicaciones y luchas permanentes de los pueblos indígenas originarios por mantener sus propias lenguas y cosmovisiones. (Álvarez 2014, 346).

Nos enfrentamos así a una forma diferente de producción del audiovisual, este cine son la expresión de comunicación, expresión artística y expresión política. Nace en la mayoría de los casos de la necesidad de comunicar sin intermediarios, de hacerlo en un lenguaje propio que no ha sido predeterminado por otros ya existentes, y pretende cumplir en la sociedad la función de representar políticamente a colectividades marginadas, poco representadas o ignoradas. Este es un cine que tiene como eje el derecho a la comunicación. Su referente principal no es el cine y la industria cinematográfica, sino la comunicación como reivindicación de los excluidos y silenciados. Para Gumucio, el Cine comunitario se define como aquel que involucra, y promueve la apropiación de los procesos de producción y difusión por parte de la comunidad (Gumucio 2014, 11-18).

Si hubo un cine que fue comunitario y político (desde los sesentas) ha sembrado sin duda una gran semilla, nos enfrentamos a un momento en el que los mestizos, los indígenas y los no humanos verdaderamente se conjugan en un proceso que busca a través del arte del cine

generar resistencia, en palabras de Verence Benítez (Cámara Shuar) “estamos militando con poesía”, pensando en la comunicación como un eje primordial en las luchas y reivindicaciones sociales en la defensa por la madre tierra, por el territorio.

Si nos referimos al cine amazónico existen limitadas experiencias, siendo así un espacio interesante por indagar, sin duda de las experiencias más relevantes están las del caso del cineasta kichwa Sarayaku Eriberto Gualinga, cuyo trabajo documental ha servido para visibilizar la resistencia de su pueblo frente a procesos extractivos y así también dar a conocer al mundo por qué en Sarayaku están trabajando sobre procesos de defensa de vida más sistemáticos retomados en lo que es el concepto de Selva Viviente.

“La relación que tenemos con el Pensamiento selvático, surge cuando usamos o representamos a través de imágenes, cine, cuando dibujamos, cuando soñamos, cuando leemos emociones” (Kohn, durante su intervención Kawsak Sacha, julio 2018).

El cine indígena ha sido ampliamente analizado desde el ámbito de la auto representación, y como la manifestación de un acto subversivo en donde el discurso dominante del uso y manipulación de las imágenes se ha dado desde el blanco mestizo, sin embargo, qué sucede cuando además de un acto de resistencia nos estamos refiriendo a un cine que entra en diálogo y pone en disputa del poder de la imagen a otros seres, a sus modos de conocer y relacionarse con el mundo.

Esta concepción de lo audiovisual como actividad es importante, pues nos permite tomar distancia de la tradición que indaga lo audiovisual solo en sus productos, llamados (según quien los cree) obras, películas, programas, videos, etc. “Nos interesan los productos que resultan de la actividad audiovisual, pero no al punto de separarlos de la descripción de los procesos que le dan vida y de los procesos que estos suscitan, alientan o refuerzan. Dicho de otro modo: nos interesan las imágenes y sonidos tanto como dónde, cuándo y, sobre todo, quién, cómo y para qué fueron creados”. (Polanco Uribe 2011, 26).

Hay referencias y antecedentes hacia la construcción de un cine amazónico. Está la experiencia emblemática de Eriberto Gualinga (Sarayaku), Kukama Runa (Kichwa del Napo) y haciendo referencia al caso shuar está el trabajo valioso del colectivo Lluvia comunicaciones de la Tania y el Julián que se atrevieron a refugiarse en la selva en Morona Santiago y hace 15 años trabajan en procesos de formación en video comunitario, en colaboración con el Pueblo Shuar Arutam PSHA. Además, han dirigido y producido importantes documentales que tratan sobre el conflicto extractivista en la Cordillera del

Cóndor: *Tu Sangre* (2005) *Tu Tierra* (2009) *El testigo que no estuvo* (2013), *La consulta inconsulta* (2013), *Por qué murió Bosco Wisum* (2010).

El cine amazónico, desborda la práctica de la toma de los medios audiovisuales como una necesidad de auto representación percé, quisiera en esta tesis, trascender ese debate para comprender cómo puede existir una intersección entre la realización cinematográfica y la perspectiva ontológica de los conflictos ambientales descrita en el primer capítulo, presente en las luchas por la defensa del territorio, en este caso la selva amazónica. Rouch inició una forma de construir cine con el otro, la cámara permitió la incorporación del otro, ya no sólo como una imagen, ahora, este cine, el amazónico postula que hay una construcción de narrativas que cuestionan la hegemonía, el poder, el Antropoceno, el cine es entonces un acto estético político.

Las representaciones en la modernidad, siguieron cargadas de imaginarios vistos desde afuera, el salvaje de la selva sigue siendo casi siempre un ser genérico, confeccionado, según la época y el punto de vista del observador (Taylor 1994, 75), en ese sentido el proyecto de Cámara Shuar, coexiste con el conflicto que activa su resistencia a través del audiovisual, la imagen es para Cámara Shuar su “lugar” de resistencia y de autorrepresentación, su propuesta es que a través del audiovisual se pueda encontrar un significado propio a su lucha.

En la realidad social y política contemporánea de América Latina, el monopolio de ese poder de representación está siendo cuestionado por los mismos representados quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros (Muratorio 1994, 9).

Ardèvol llama – siguiendo a Bill Nichols (1991) – el “modo de representación participativo”, que reivindica “la presencia del sujeto como componente activo en la producción de una película sobre él mismo (...). Esto supone reconocer la participación del sujeto de la filmación en el proceso, presentar en la propia estructura del filme la interrelación entre sujeto detrás y sujeto delante de la cámara” (Ardèvol 2006, 103-104).

El cine comunitario en el caso de Cámara Shuar abarca todas las fases desde la producción hasta la distribución, haciendo uso además de plataformas web y que pueden ser concebidas como “prácticas políticas de agencia por la resistencia de su lucha territorial, de su cultura”, (Mora 2015, 35) además de entrar en diálogo con los seres en los que el territorio como Nunkui, Tsunki, Iwianch.

Por otro lado, Pocho Álvarez (2014) -cineasta ecuatoriano- en su artículo “Cine Comunitario en Ecuador” hace en un primer momento una aproximación al concepto de “comunidad” para referirse a cómo las relaciones sociales y prácticas colectivas son los principios articuladores que proyectan y fortalecen el derecho a la vida de un pueblo con identidad, cultura, historia e ideales.

Desde esta línea argumentativa, el autor enlaza el cine comunitario con las reivindicaciones y luchas permanentes de los pueblos indígenas originarios por mantener sus propias lenguas y cosmovisiones. En palabras de Álvarez, “el cine comunitario emerge como un instrumento de la acción de comunicación y presencia de las colectividades y pueblos que buscan decir y hablar con su propia voz” (Álvarez 2014, 346).

En la actualidad Domingo y varios líderes viven en la clandestinidad, los desplazamientos y los despojos siguen ocurriendo, las empresas continúan operando y al parecer la arremetida de este gran gigante minero será algo sin precedentes en la historia del pueblo Shuar.

Cámara Shuar en ese sentido, es un interesante caso de estudio, que me permitirá además de conocer las formas en las que descolonizan el encuadre (Schiwy, 2011) comprender el sentido de la lucha, así como los enormes desafíos e incluso las inconsistencias de un intento por querer mantenerse al margen de esta máquina de “desarrollo” que terminará por afectar gravemente a este pueblo y las relaciones que mantienen con lo no humano, mientras nosotros somos testigos de semejante atrocidad.

Capítulo 3. Más allá de lo humano, la Selva Viviente

Self or world
Thing or thought
human or not
—Eduardo Kohn

En este capítulo desarrollo la descripción de mi trabajo etnográfico realizado en la comunidad de Kupiamais durante los meses de enero, febrero, marzo y una última estancia en el mes de abril del 2018. La metodología fue la observación participante, entrevistas semiestructuradas, video elicitación, participación en asambleas y largas conversaciones que sostuve sobre todo con Domingo Ankuash y algunos miembros de Cámara Shuar. Conviví gran parte de mis días con Rosa Nach, viuda de Patricio Taish otro de los miembros del colectivo, quien amablemente me recibió en su casa durante todas mis estancias.

En este capítulo y en una especie de intersección con las producciones de Cámara Shuar, realizaré una breve descripción de sus participantes, modos de producción, estado de situación del colectivo, así también contaré brevemente algunas de las experiencias que me permitieron reflexionar sobre el aspecto ontológico de su lucha y por qué sus modos de pensar y existir se oponen a la imposición de proyectos de extractivismo.

Es la primera vez que yo realizo un trabajo etnográfico, y debo decir que gracias a ello pude percibir a partir de la realización de actividades cotidianas la relación que tienen los shuar con su territorio y con lo no humano. Recuerdo haberme sentido identificada con Eduardo Kohn, cuando escuché su discurso en el Lanzamiento del Kawsak Sacha en la ciudad de Quito: “me di cuenta que la selva es un conjunto que piensa porque está compuesta por seres que se comunican, se comunican de otra forma” (Kohn, Lanzamiento Kawsak Sacha, Quito 2018).

Efectivamente la selva tiene una serie de seres que se intercomunican de otras formas y por ello fue muy importante mi trabajo de campo y mi estancia en la comunidad, para dialogar con esos otros seres, con la selva misma. aprendí a dejarme estar en ese mundo que para muchos es casi imposible de concebir. Siento que de los shuar he aprendido mucho y entendí las razones por las que defienden su territorio pensado más allá de las materialidades, sino desde una perspectiva simbólica inclusive.

3.1. José Tendetza Defensor de la Cordillera del Cóndor (DV / 9,47min / 2015)³³

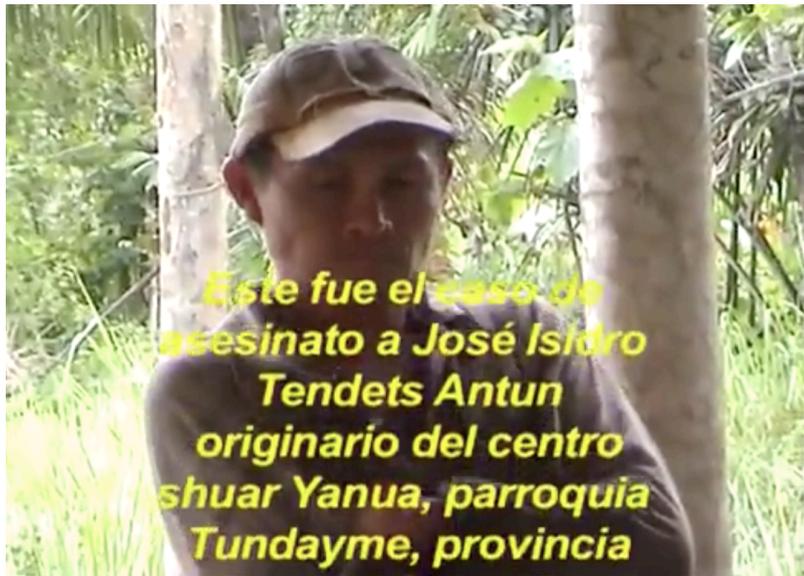
Llegué a la comunidad de Kupiamais por primera vez en Septiembre del 2017. Fui invitada por Acción Ecológica y Minka Urbana, a participar de la audiencia pública sobre la Cordillera del Cóndor después de haber realizado en colaboración con varios colegas, El Laboratorio de Medios Libres en apoyo a la Resistencia Shuar en el marco del XVI Festival de Cine Documental EDOC, en mayo del 2017.³⁴ Al Laboratorio asistimos 140 personas, hubieron talleres de formación sobre medios libres, intercambio de experiencias, también una mesa de diálogo sobre varias experiencias de México, Brasil y Ecuador sobre territorios en Resistencia. Para eso, invitamos a Raúl Ankuash, hijo de Domingo, ex miembro de Cámara Shuar, actual dirigente de territorio de la FICSH, vicepresidente de la Asociación de Bomboiza, estudiante de Derecho, opositor a los proyectos de extractivismo a gran escala. Raúl podía viajar, hasta Quito para poder contarnos lo que está sucediendo en su comunidad. Domingo seguía oculto en la selva.

Apenas inició su intervención, presentó un video que él dirigió y produjo con la colaboración de su sobrina Verónica Ankuash (edición), nieta de Domingo y una activa participante de Cámara Shuar. “José Tendetza Defensor de la Cordillera del Cóndor”, es un video que sirvió como evidencia para la reconstrucción del asesinato de José Tendetza. Narra una serie de indagaciones y argumentos que Raúl presenta para decir que a José Tendetza lo asesinaron, días antes de presentarse ante un tribunal ambiental en Lima, donde denunciaría las afectaciones del proyecto minero en su comunidad, en su vida.

³³ Producción Cámara Shuar. Disponible en: <https://vimeo.com/201266721>

³⁴<http://ocaru.org.ec/index.php/comunicamos/noticias/item/7693-las-organizaciones-sociales-indigenas-y-campesinas-que-luchan-por-la-defensa-del-territorio-en-ecuador-asistieron-a-la-jornada-laboratorio-de-medios-libres> y en <https://utierra.org/2017/05/las-organizaciones-sociales-indigenas-y-campesinas-que-luchan-por-la-defensa-del-territorio-en-ecuador-asistieron-a-la-jornada-laboratorio-de-medios-libres/>

Foto 3.1. Jorge Tendetza



Fuente: Fotograma del documental *José Tendetza Defensor de la Cordillera del Cóndor* (2015)

En el cortometraje se muestra que Tendetza y otros líderes shuar, en una Asamblea convocada por la ARCOM para tratar el tema minero, confrontaron a los representantes del Gobierno, y cuestionaron las concesiones en la provincia. Reclaman que el Estado no realizó la Consulta previa como dicta la Constitución y exigen que la empresa se retire.

El 28 de noviembre del 2014, Tendetza no asistió a una Asamblea convocada por la Asociación Shuar de Bomboiza. El 2 de diciembre, su cuerpo fue encontrado flotando por el Río Zamora. José Tendetza fue enterrado por orden de la Fiscalía como NN. Raúl y otros colegas exigen al Fiscal, realizar una segunda autopsia al cadáver, en esta segunda autopsia se detecta que José Tendetza, según el reporte médico, tuvo una muerte violenta causada por una asfixia, “ahí determinamos que fue asesinado” dice Raúl en el video. Su muerte sigue impune.

Durante esta primera visita de Septiembre del 2017, pude conocer sobre los testimonios y el peritaje expuestos en la Audiencia Pública en Gualaquiza, muchos de esos testimonios demuestran las inconsistencias y alertaban los peligros que suponen la instalación de megaproyectos mineros en la Cordillera del Cóndor. En esa misma visita, produjimos en colaboración con Verence Benítez, Vanessa Terán y con el apoyo de Minka Urbana, un spot sobre por qué decirle NO a la Megaminería.³⁵ Durante esa misma visita, mantuve una reunión

³⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=nmEtCGmX4Bk>

con Domingo a la que me acompañó Verenice, y en la que le conté lo que quería hacer, luego pregunté si podía ser recibida. Aceptó.

Durante el resto del 2017, mantuve una comunicación telefónica esporádica con Domingo, era muy compleja, él estaba oculto en la selva, arriba en el monte. Esas llamadas eran “discretamente” realizadas desde cabinas telefónicas incapaces, según yo, de detectar mi complicidad, le preguntaba cómo estaba, si su salud había mejorado, y le decía también que pronto iré, él me contaba algunas cosas sobre el conflicto, no había bajado a su casa por el temor de ser detenido, y para no correr con la suerte de sus compañeros encarcelados y perseguidos.

3.2. *Visita Inesperada* (DV / 10:44min / 2014)³⁶

A raíz de la difusión de videos de Cámara Shuar, fui conociendo y profundizando sobre lo que sucedía en la Cordillera del Cóndor, realicé varias exhibiciones y cine foros , en espacios académicos, espacios alternativos de exhibición, cine clubes, me convertí en una especie de “difusora” de sus producciones. Con esta labor, me di cuenta del potencial que tiene el cine y el audiovisual para la visibilización de luchas por la defensa de los territorios y la importancia también que tienen la difusión y exhibición de las producciones realizadas.

Visita Inesperada es una de mis producciones favoritas, es un video que sirve mucho para explicar los primeros indicios del conflicto. Este video fue editado por Verenice, y es una recopilación del material grabado por compañeros y compañeras shuar y activistas que presenciaron una asamblea comunitaria a la que inesperadamente llegan tres sujetos chinos de la Compañía ECSA, acompañados de un trabajador colono. Entre los activistas estaba Luis Corral, quien se vincula a Cámara Shuar durante una temporada. Durante esa reunión forzada, Domingo y varios dirigentes son muy claros al decir a los de empresa que se oponen al proyecto Mirador y les advierten salir pronto de su territorio.

³⁶ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=k1ZOvzRJPLk>

Foto 3.2. Visita Inesperada, a la derecha Edgar Awananch



Imagen: Fotograma Visita Inesperada (2014)

Interviene: Edgar Awananch, Síndico de la Comunidad San Carlos de Numpaim

“Si los chinos tienen que volver a sus casas, que vuelvan (aplausos) ...si Rafael Correa, se cree el dueño del Estado, Rafael Correa que les de sus tierras allá, pero lo nuestro, es nuestro.” (Cámara Shuar, 2008)

Foto 3.3. Visita Inesperada. A la izquierda Edwin Alulema



Fuente: Fotograma de Visita Inesperada (2014)

...nosotros sólo hemos venido a conocer la zona, de los cuatro compañeros son chinos los dos no saben hablar, Eloy ahora va a traducirles...., nosotros hemos venido en son amigable, sólo queremos decir que queremos el diálogo amistosamente....Yo soy Ecuatoriano, soy de Gualaquiza, vivo aquí 10 años, vinimos en son amigable, no queremos nada.... (Cámara Shuar, 2008)

Interviene Eloy:

“... apenas llegué desde China...yo me encargaré del tema comunitaria, ...con esta visita sólo vinimos para conocer la zona, conocer a ustedes, no tenemos ninguna gana de interrumpir la reunión...” (Cámara Shuar, 2008)

Foto 3.4. Visita Inesperada. Eloy, de pie en el centro de los trabajadores



Fuente: Fotograma de Visita Inesperada (2014)

Interviene Domingo Ankuash:

(Mientras señala a sus colegas shuar) dice: Este es shuar, para que ustedes sepan, este es shuar, no es mestizo, no es ni chino, no es ni alemán, es shuar, se llama Tendetza, pero le enjuician diciendo que él es invasor en las tierras de ustedes, ECSA China, y mandan a la comisaría nacional, al Panguiahora, el 7 de noviembre mataron a un compañero Freddy Taish, en defensa de ustedes ECSA China, por qué? porque han negociado nuestras tierras inconsultamente, ahora el gobierno militariza, por lo tanto ahora nosotros, como dueños los shuar, todos nosotros, no han consultado como dice la Constitución.....ahora se fue

(refiriéndose a Rafael Correa) a Rusia a otros países, a invitar a más empresas trasnacionales, ustedes no se han comprado cobre, ustedes se han comprado pro-ble-mas!, problema con el pueblo Shuar, por lo tanto solicitamos en esta reunión, que nos escuchen, es mejor que cojan sus cosas y retornen a sus países. (Cámara Shuar, 2008)

Visita inesperada, tuvo una amplia difusión y circulación, la composición narrativa de las imágenes dejan claramente la evidencia de la confrontación entre los modos de pensar de los shuar y los de la empresa reflejada en sus trabajadores. Estos son los primeros indicios de lo que luego sería un despojo violento, respaldado por el Gobierno Nacional. El video en este caso tiene un uso político que busca dejar un testimonio de las formas de proceder de las empresas trasnacionales en territorios de pueblos originarios. La interrupción en un espacio de asamblea no es algo casual, los shuar tienen un fuerte componente de organización política comunitaria, con un largo trayecto histórico a raíz de la institucionalización de la FICSH. Esta forma de organización política comunitaria da a la Asamblea un papel protagónico en la toma de decisiones que afectan el diario vivir de los shuar. Cuando los trabajadores de la empresa irrumpen en este espacio hay detrás de ello una carga simbólica intencional de arremeter justamente en este espacio organizativo para imponerse con la excusa de que sólo se pretende un primera acercamiento.

3.3. Llegué a Kupiamais

No obtenemos conocimiento parándonos fuera del mundo;
conocemos porque ‘nosotros’ somos el mundo

—Tim Ingold

Regresé a Kupiamais el 3 de enero del 2018. Viajé primero hacia Cuenca, luego de Cuenca a Gualaquiza. Ahí, antes de que caiga la tarde tenía que tomar un taxi para en 15 minutos estar en la comunidad shuar de Kupiamais. Al subir al taxi, el conductor me preguntó: “Va a donde Miguel?”³⁷ “No” le dije, “donde el Domingo Ankuash.” “Ah ya, ya, vamos.”

³⁷ Miguel, conocido chamán de la comunidad de Kupiamais. A su casa suelen llegar muchos extranjeros en búsqueda de toma de ayahuasca principalmente.

Foto 3.5. Cordillera del Cóndor



Fuente: Archivo Cámara Shuar 2018

Mi estancia habíamos acordado, sería en casa de Rosa, porque es una señora que enviudó recién y “está solita”. Rosa es viuda de Patricio Taish uno de los integrantes de Cámara Shuar, fallecido a inicios del año 2017. Llegué casi al anochecer, primero fui a la Casa de los Ankuash, fui recibida por Domingo y su esposa Enma Taish, cuñada de Rosa. Como ya estaba de noche y yo cansada, saludé a la familia, ¡el Domingo emocionado dijo “mañana matamos una gallina llegó la Lorena!””, me sentí muy bien recibida y agradecí a la familia.

Me despedí y fuimos a la casa de Rosa, queda justo en frente de la cancha de cemento, tiene dos casas, una de madera, que construyó su esposo Patricio Taish, junto a su segunda casa de bloque, casita Miduvi,³⁸ esa casa en la que ella no vive, donde viven y pasean sus animales, ahí me quedé. Nos conocimos poco, me mostró mi cuarto. Una pequeña cama de madera, sin colchón, ni nada que se le parezca, hecha también por el Patricio. Tenía que acomodarme de modo tal, que los pies colgaran, mi cuerpo entero no cabía en la cama. Aprendí a dormir así, con los pies colgados, así también me acostumbré a dormir con el sonido de la selva, del río, con la sombra de la cordillera que con la luz de la luna iluminaba mi ventana.

La mañana siguiente desperté tarde, no dormí muy bien esa primera noche. Fui a la cocina a buscar a Rosa. Ella todavía mantiene su cocina shuar, construida por Patricio también. Entré, estaba prendiendo fuego, en el centro de su cocina, a veces cocina sobre ese fuego, usa una

³⁸ MIDUVI: Ministerio De Desarrollo Urbano y Vivienda.

cocineta la mayor parte de veces, el fuego se prende cada mañana y cada noche, todos los días.

Foto 3.6. Rosa preparando el desayuno en su cocina shuar, en el centro el fuego, 2018



Foto de la autora

Con Rosa conviví la mayor parte del tiempo, acompañé sus actividades en la huerta, el cuidado de los animales, la preparación de los alimentos. Rosa, conversa con sus animales. Todos los días antes de las seis de la mañana debe ir a dejarles comida, cuando hace esto, hace un sonido para indicar a los más pequeños, los pollos, que entren a la cocina donde dejará su alimento, hace algo similar con las gallinas, los pollos responden, las gallinas también, se entienden digamos. Ella me dice, “ellos son como mis hijos, yo les cuido.” Cuando esta tarea me correspondía, me resultaba imposible poder imitar siquiera los sonidos que Rosa hacía, ella reproducía con exactitud el sonido de los pollos y las gallinas, yo traté, no pude, pensé que esta incapacidad mía tenía que ver con que yo no me relacionaba así con los pollos y mucho menos con las gallinas, ella sí, son como mis hijos, me decía.

Durante mi estancia me alimenté de los productos que se cosechan en la misma comunidad. Los shuar casi no compran comida, comparten e intercambian alimentos. Preparábamos coladas, aguas, yuca, papa china, cuando había queso, o se acompaña el desayuno con algo más, huevos, si puso la gallina, pescado, tilapias de la pecera, o guanta y gallina criolla, de campo.

Rosa enviudó en enero del 2017. Además, hace muchos años murieron sus dos hijos, y no pudo volver a quedar embarazada, “estoy solita Lorena, solita”. Patricio muy repentinamente contrajo una enfermedad y en menos de 15 días murió. Rosa se empeñó en que a Patricio lo mató uno de los chamanes de la comunidad. Me dijo:

“Cuando el Patricio murió ellos (refiriéndose a los chamanes) celebraron. Hicieron Natemamo (tomar mucho natem-ayahuasca hasta vomitar y limpiarse por lo que se hizo) luego fueron a la Tuna (la cascada) a limpiarse.”

La presencia de chamanes en la comunidad, es una cosa no menor, los chamanes tienen un rol social en la comunidad. Toda inquietud, enfermedad, muerte, son atribuidas a los chamanes. Le pregunto a Rosa que cómo matan?

“No matan directo, mandan con brujería y como no hay ley de brujería...no se puede hacer responsable a nadie...sólo uno tiene que llorar y acabar” (Conversaciones con Rosa y Enma, febrero 2018).

No habían pasado ni dos días me parece y mientras prendía el fuego una mañana cuando preparábamos juntas el desayuno, me dijo mientras lloraba con mucho desconsuelo, que se acordaba de cuando ella tomó natem (ayahuasca):

Yo me acuerdo, cuando tomé Natem (ayahuasca), estaba chiquita, no más de doce años me acuerdo, cuando tomé empecé a marearme y luego ya tuve el sueño, yo soñé me acuerdo con una señora que estaba solita sentada en una casa shuar y yo pensaba: “por qué está esa anciana solita sentada” no tiene a nadie, y ahora me doy cuenta, que esa anciana soy yo. Estoy sola. Eso me dijo el Natem. (Notas de campo, Kupiamais, 2018)

La toma de Natem para los shuar sirve para aclarar dudas, pedir consejos., la visión tiene varias interpretaciones y parecería que sería un anuncio de algo que sucede en efecto, como lo sucedido con Rosa.

Los días pasaron, yo me dedicaba a acompañarle a Rosa. Ya no tiene chacra, desde que murió el Patricio, las tierras que le prestaban le fueron quitadas, no tener chacra significa para Rosa otra pena también, la relación de las mujeres con la huerta con ese espacio de vida me hizo comprender el pluriverso que analicé en los capítulos precedentes. Cuando íbamos a la huerta era un espacio compartido y prestado por su cuñada Carmen, recuerdo que cuando llegábamos a la huerta me decía: “uy mi chacra Lorena, yo cómo le tenía, muy bien cuidada, mi chacra. Ahora no tengo nada.”

Las mujeres shuar dedican una gran parte de su tiempo al cuidado de la huerta, este espacio no está concebido solamente en términos de consumo, en términos marxistas de valor de uso, me refiero a que este espacio, de la huerta, no es únicamente un modo de producción, tiene un valor social, es un espacio donde se produce y se reproducen las relaciones sociales. Por eso, esta pérdida de la huerta para Rosa tiene una valoración simbólica para su vida, esa pérdida

significa para ella un vacío de cuidados de amor, porque es un espacio donde ella extiende sus relaciones sociales, es una extensión de su cuerpo mismo.

Este trabajo en la huerta no es exclusivo de las mujeres, los hombres también participan del cuidado de este espacio, sin embargo son ellas digamos, las que dan forma a este espacio. Las afectaciones a este espacio de vida causados por la megaminería se pueden percibir ya en la comunidad. Pude conocer de casos de familias en las que la desprovisión de alimentos propios ya está sucediendo, en esos casos los hombres están trabajando en la empresa minera por lo que han descuidado el trabajo en la huerta y con el ganado, ya no se autoabastecen, consumen productos adquiridos en Gualaquiza.

Algo que me sucedió mucho al estar en la selva, fue tener unos sueños más lúcidos. Por las noches me costaba mucho dormir, sentía miedo. Miedo porque durante las madrugadas en la casa contigua un hombre durante varias veces, abusaba de su compañera, él maltrataba a ella y a sus hijos con mucha frecuencia.

Recuerdo que yo no lograba conciliar el miedo pensando en que este hombre puede entrar a mi casa, si era capaz de hacer algo así tan atroz y violento a su familia, era muy capaz de hacerlo con la *apachi* recién llegada.³⁹ Esto sucedió varias veces durante mi estancia, durante las mañanas, nadie en la comunidad comentaba ni siquiera los hechos, incluso Rosa me sugería ni mencionar el tema, por temor a reacciones del vecino agresivo.

Esta situación de violencia de las mujeres en la comunidad es algo común y sucede con frecuencia, en varias ocasiones escuché sobre violaciones y maltrato a mujeres y niñas. Nadie interviene, ese silencio me resultaba muy perturbador, parecía que yo estaba incapacitada de siquiera mencionar el tema. Una tarde conversamos con las mujeres sobre este tema, hablaban en voz baja y casi ocultándose de los hombres, de sus propias parejas, el tema me fue absolutamente vetado, me sentí muy frustrada al respecto. Mis noches pasaron así, con este miedo y con la impotencia por no poder denunciar al agresor y evitar que la mujer de al lado de mi pared siga siendo agredida, violada. ¿Cómo poder conciliar el sueño con semejante atrocidad ocurriendo justo en la pared contigua?

Cuando el sueño me vencía, lograba dormir unas horas. Durante mi estancia en la comunidad y me sucede con frecuencia cuando visito la Amazonía, sueño mucho y tengo mucha lucidez para recordar mis sueños con claridad a las mañanas siguientes. Los shuar, tienen la costumbre de contarse los sueños durante la mañana, son esas las primeras conversaciones

³⁹ Término con el que los shuar hablan de los colonos o mestizos.

que muchas ocasiones sostuvimos en nuestros primeros encuentros con Rosa, mientras preparábamos los alimentos del desayuno.

Durante muchas mañanas me preguntó qué había soñado la noche anterior, como si los sueños fuesen además presagios, una alerta de lo que va a suceder. Los sueños para los shuar tienen una particular importancia a lo largo de sus vidas. Cuando sueñan mal, algo sucede y ellos están precavidos, tienen un ejercicio de hacer conscientes los sueños, de tener esa lucidez de poder leer y comprender los sueños.

“Ayer tuve un sueño. Soñé con el perro en el lago muerto, me levanté para sahumearme y para pasarme el agua florida preparada por el chamán.” (Entrevista a Rosa, Kupiamais, 2018)

Siguiendo la propuesta de Eduardo Kohn, podemos decir que los sueños son también la forma a través de la cual nos comunicamos con la selva. Para los shuar hay que estar atentos a las interpretaciones que les damos a los sueños, son la forma a través de la cual ellos obtienen conocimiento:

Dreams too are part of the empirical, and they are a kind of real. They grow out of and work on the world, and learning to be attuned to their special logics and their fragile forms of efficacy helps reveal something about the world beyond the human (Kohn 2013, 13).

Esta relación con los sueños no me sucedió sólo con Rosa, hablé de los sueños en varias ocasiones con los niños, jóvenes, Enma, Domingo y sus hijas. En varias ocasiones me contaban cómo es importante estar atentos a los sueños para tomar decisiones.

A finales del mes de febrero, decidimos junto a Domingo hablar con un amigo abogado de Quito, para que nos explique cuál era su situación legal, Domingo no tenía conocimiento claro sobre su caso legal, y durante este tiempo no tuvo un abogado que se hiciera cargo de su caso. Domingo, nos explicó el abogado, estaba acusado a una pena de prisión de 3 años por motivos de incitación al desacato a propósito de los desalojos en Nankintz en diciembre del 2016.

El abogado nos indicó que Domingo ya no tenía que esconderse más, su caso al no tener sentencia durante un año, inmediatamente expiraba. Domingo estaba “libre”, teníamos que viajar a Quito para verificar esto y tomar contacto con el abogado personalmente. Me dijo que quería viajar para solucionar su situación legal, además debía presentarse en la CONAIE y fue convocado a una reunión por la CONFENAIE en Quito, para retomar asuntos sobre el extractivismo. Hablamos de viajar a Quito juntos, teníamos miedo de viajar. Miedo.

Recuerdo que le pregunté: “Domingo es seguro ir hasta Quito? No es exponerte?” “Qué me pasaría a mi? No va a pasar nada, vamos tranquilos no he tenido malos sueños me dijo.” Y así fue. Domingo había estado oculto en la selva durante un año. Nada malo pasó. Viajamos de noche para pasar más desapercibidos. Domingo desde ese entonces se moviliza con cautela, siente todavía los estragos de la persecución. Domingo esperó a saber qué le dirían sus sueños para saber si viajaría o no, él me decía que tanto los sueños como las visiones que tuvo cuando tomó Natem, le han permitido tener buena suerte y no ser capturado, corrompido o relegado de la oposición minera, por lo que conserva una gran reputación como líder y dirigente histórico del pueblo shuar y de los pueblos.

3.4. Arutam

Foto 3.7. Camino a la Cascada Sagrada, de arriba hacia abajo: Arutam, Anabel, Nankin, Nase y Jenny. Febrero 2018



Foto de la autora

Les pregunté a los niños por Arutam, es Dios me dijeron, está en la Tuna, la cascada, pero no la chiquita, la grande, la que está más allá. Pedí a los niños de la comunidad que me acompañen a la cascada, me dijeron que sí, que podemos ir el sábado, con la condición de que

salgamos muy temprano por la mañana, les preocupaba demorar mucho porque yo voy a paso lento, a paso de ciudad y debían ese mismo día cuidar del ganado.

Llegó el sábado, mi primer sábado en la comunidad. Caminé junto a Nanki, Anabelle, Jenny, Nase, Pablo y su perro. Hablamos de Arutam, también hablamos de la minería, me explicaron por qué el abuelo Domingo tiene razón en defender su territorio. Caminamos una hora y media aproximadamente, en el camino me mostraban las plantas, tomábamos frutas de los árboles, cada uno tenía un árbol, ellos mismo los sembraron y lo cuidaron. De pronto pararon, murmuraban y yo no entendía qué sucedía. Nase me dijo que tenemos que desviarnos, me dijeron que en el camino habían unas huellas de un animal que es un un diablo, cuando sus huellas aparecen es para advertir que algo malo está en el camino y se debe tomar otra ruta, así lo hicimos, no importaba si eso significaba demorar aún más para llegar a la Tuna. Tenían razón, a la vuelta unos hombres de la comunidad nos contaron que habían hallado varios animales muertos. En esta relación que mantienen los niños con estos seres, se genera una red de cuidados invisibles, estos seres les advierten de los peligros y sobre las precauciones que deben tomar.

Foto 3.8. Anabel y su perro camino a la Tuna, Cascada Sagrada. 2018

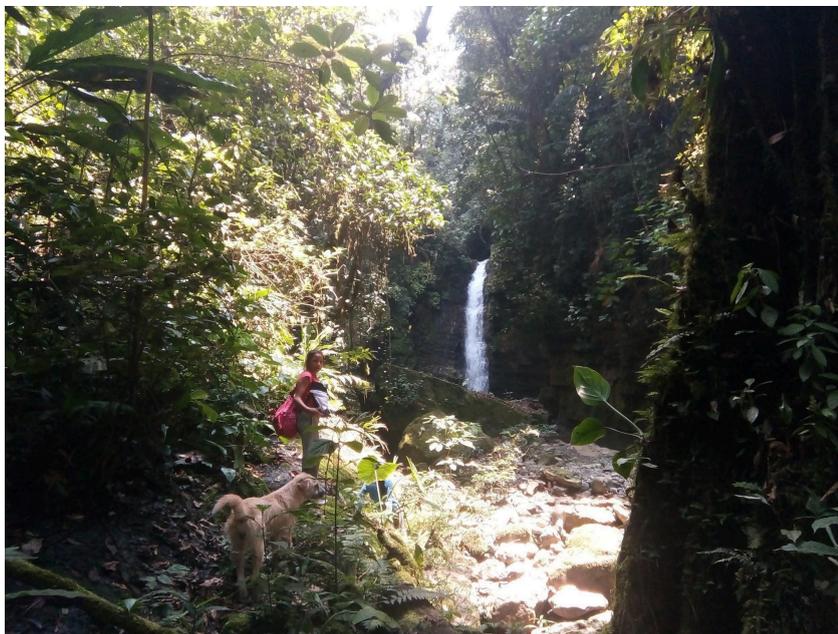


Foto de la autora

Foto 3.9. De izquierda a derecha: Anabel, Nanti, Jenny y Nase. En la Tuna, Cascada Sagrada, 2018



Foto de la autora

3.5. TSUNKI AUMATSAMU, el mito de Tsunki (HDV / 16,09 min / 2014)⁴⁰

Luego de más de dos horas de caminata, llegamos a la cascada. De inmediato los niños se sumergieron en el agua, yo les seguí. Me contaron de cuando filmaron *Tsunki* y que esa es la película donde aparece el Abuelo Patricio (Patricio Taish) que cada vez que la ven lo recuerdan y se entristecen. Este cortometraje de ficción, fue realizado en el marco de unos talleres de cine comunitario realizados por Carolina Soler, maestrante investigadora sobre cine indígena y comunitario de nacionalidad Argentina.

Carolina Soler, estaba haciendo su trabajo de campo en Kupiamais, como parte de su proyecto de investigación.

Ella lo que hizo fue dar unos talleres de cine de una manera más convencional. Vengo con el proyector, con una serie de imágenes de cine, principalmente europeos, modelos de cine europeo, y un formato de talleres convencional, ella era la profesora y los shuar sus alumnos. Yo dejé hacer, sin embargo me llamó la atención, porque estábamos repitiendo los modos de hacer cine. Por un lado, me di cuenta que los shuar con esta metodología, más escolástica, recibían más herramientas que les podían servir para hacer sus videos. Fruto de uno de esos

⁴⁰ Producción de Cámara Shuar. Disponible: <https://vimeo.com/157352441>

talleres salió IWIANCH, como parte de la elaboración de un guión colectivo y TSUNKI. Eso sirvió mucho para que los shuar estén motivados sanamente, la producción fue muy espontánea, no había una mediación económica...no estaban en este proceso que están ahora, les interesa resolver los conflictos económicos y de poderes que se generaron ... cuando yo les daba la cámara por ejemplo, había una cosa muy intuitiva de filmar, que estaba más allá de la cámara y la técnica, el interés se centraba en la historia, y esto se evidencia muy claro en la creación colectiva del mito de Tsunki. (Entrevista a Verence Benítez, Quito, 2018)

Foto 3.10. Patricio Taish en su papel de papá de Tsunki



Fuente: Fotograma del cortometraje *TSUNKI AUMATSAMU, el mito de Tsunki* (2014)

En Tsunki hay una relación con lo no humano presente en los shuar hasta ahora. Carolina me cuenta que cuando hicieron el rodaje, los participantes no querían acercarse mucho al “hondo”, una pequeña poza de agua que servía de escenario perfecto para una parte de la película, me decía que los niños sentían mucho miedo de que Tsunki se aparezca.

Tsunki inicia con la caza de una guanta por parte de un hombre shuar. Al día siguiente mientras trabaja en la selva escucha la voz de Tsunki, quien va a buscarlo. Tsunki vive en la Tuna, debajo del agua. Llama al hombre shuar y le pregunta qué hizo con la cabeza de la guanta que mató, él le explica que ellos, los shuar comen su carne.

Ella le dice que su padre pide la cabeza de la guanta.

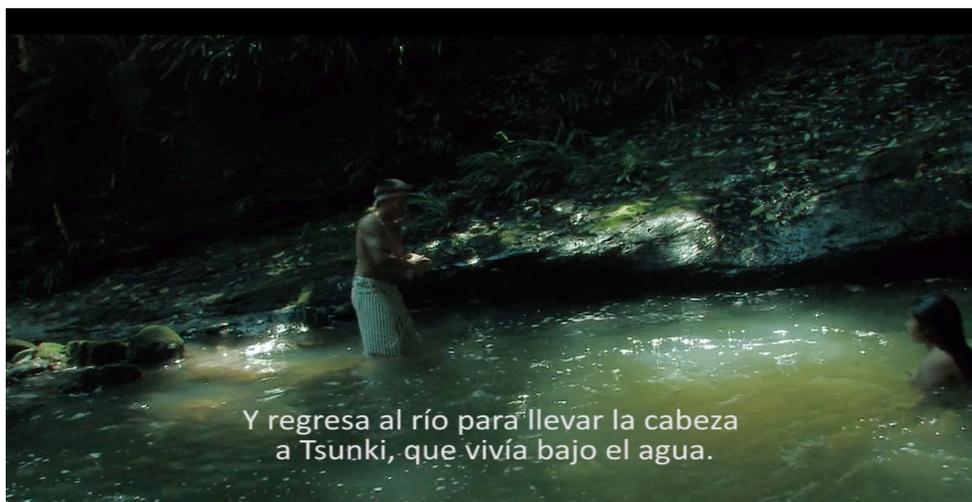
Foto 3.11. Pedido de Tsunki



Fuente: Fotograma TSUNKI AUMATSAMU, el mito de Tsunki (2014)

El hombre accede y regresa con la cabeza del animal. Tsunki le dice que vaya a dársela a su padre, se sumergen. Entran en el mundo de Tsunki. Debajo de las aguas está su padre (Patricio Taish), recibe la cabeza y a cambio entrega a su hija Tsunki al hombre. Para llevársela a su mundo ella se transformará en culebra.

Foto 3.12. Fragmento de TSUNKI AUMATSAMU



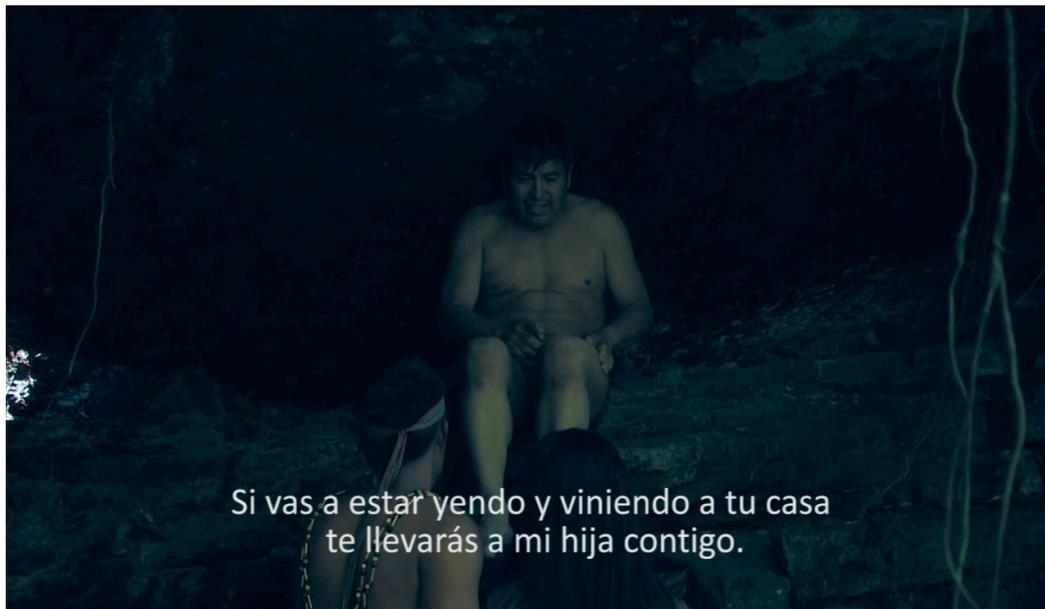
Fuente: Fotograma TSUNKI AUMATSAMU, el mito de Tsunki (2014)

Foto 3.13. Fragmento de TSUNKI AUMATSAMU



Fuente: Fotograma TSUNKI... (2014)

Foto 3.14. TSUNKI AUMATSAMU, Patricio Taish como padre de Tsunki

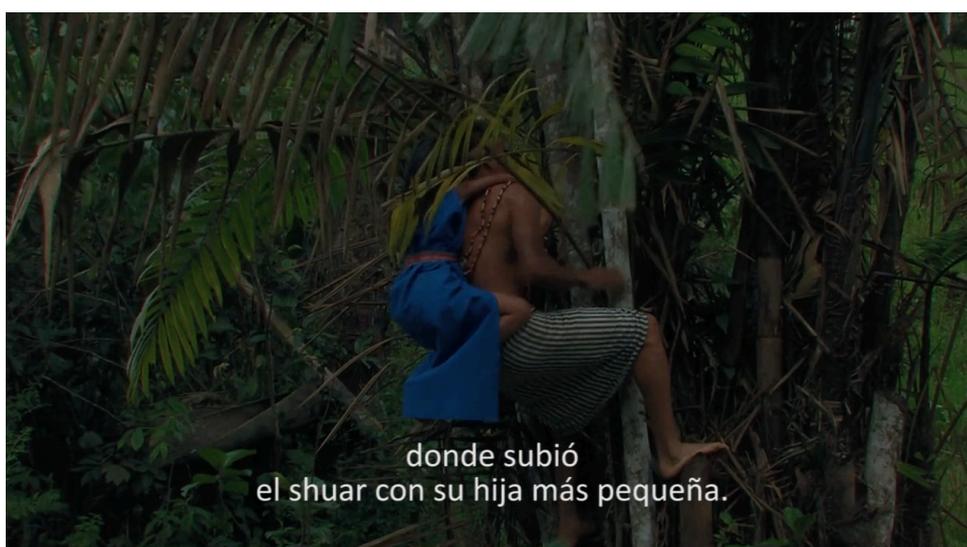


Fuente: Fotograma *TSUNKI...* (2014)

El hombre regresa a su casa, sus esposas creían que estaba muerto. Les indica que no deben tocar el cesto que él deja en la casa, donde está Tsunki en forma de culebra. El hombre sale a trabajar y sus esposas curiosas voltean el canasto, cae Tsunki, se sumerge.

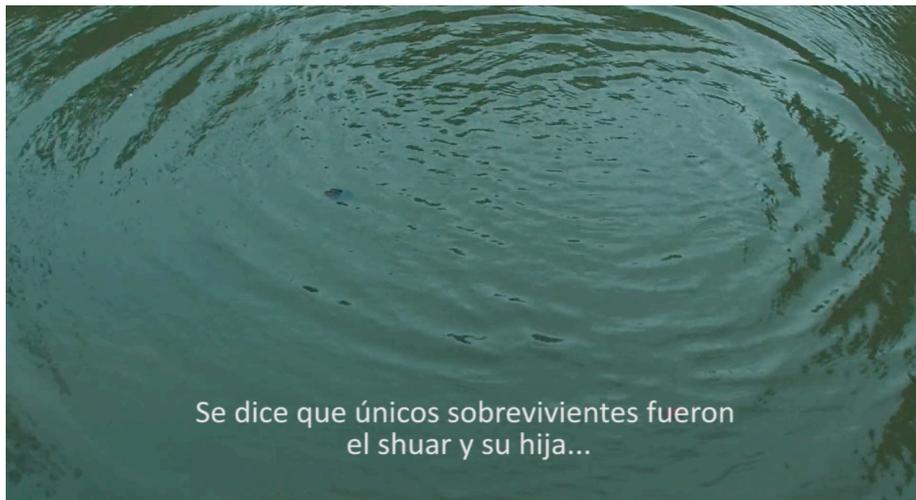
El hombre regresa a casa porque inicia un gran diluvio, toma de la mano a una de las hijas y sale a refugiarse en lo alto de un árbol en la selva. sobrevive.

Foto 3.15. TSUNKI AUMATSAMU, Patricio Taish como padre de Tsunki



Fuente: Fotograma *TSUNKI AUMATSAMU, el mito de Tsunki* (2014)

Foto 3.16. Fragmento de TSUNKI AUMATSAMU



Fuente: Fotograma *TSUNKI AUMATSAMU, el mito de Tsunki* (2014)

Tsunki es la vida de la existencia de una tierra debajo del agua, de animales que se transforman, de personas no-humanas que depredan a los humanos y de padres de los animales, sino la expresión del modo en que otra sociedad organiza la percepción del mundo en función de la continuidad o discontinuidad entre humanos y no-humanos. Tsunki es el único mito en el que los seres no humanos se encuentran con los humanos, y esta relación sigue presente en los miembros de la comunidad. Esta forma de organizar la experiencia, más que una representación implica algo tan central como es la capacidad de transformación del mundo: los seres no-humanos ejercen acciones performativas vividas como reales que inciden en el mundo real de seres humanos reales.

En la Tuna también se hacen una especie de rituales, me dijo: “allá fueron los shamanes cuando matan”. Llegamos, no esperaron nada a quitarse las ropas y sumergirse en la cascada. Hice lo mismo, estaba agotada, bastó un momento estar debajo de la cascada, sentí un alivio, el cansancio se fue, Nanki el más pequeño me dijo: “ya va a ver cómo se le quita todo, cuando se ponga debajo del chorro.” Así fue.

Hablamos de la ayahuasca también, “para que les dan el natem?” pregunté, “para purgar y ver visiones,” me dijeron, “para ver lo que va a pasar, pero no todos tienen visiones, sólo mi mamá (Nanki), el abuelo Patricio, el abuelo Domingo, Jesica, Bryan y Nunkui, sólo ellos.” Antes de partir Nase me dice, “no creas que aquí no está Arutam ahoritita no le vas a ver, no se aparece Arutam así no más, cuando está sólo sí, cuando hay gente no, pero aquí está, sólo que nosotros no le vemos.”

Tsunki fue un guión colectivo que contó con el asesoramiento principalmente de Patricio Taish. El taller estuvo a cargo de Carolina Soler y Franco Pasarelli, ambos estudiantes de antropología visual y con el acompañamiento de Verence Benítez. Carolina me contó que se sorprendió de que los shuar quieran contar una historia mítica en vez de hacer videos que denuncien el despojo y las amenazas de las empresas contra ellos por defender su territorio, luego comprendió que lo importante para los shuar es justamente la pérdida de su cosmovisión frente a la imposición de la megaminería y que a través de la realización de Tsunki, también estaban comunicando su resistencia. La realización de Tsunki fue un proceso de trabajo colaborativo y comunitario. Pasaron varios días de trabajo y aprendizaje sobre el uso y el manejo de equipos así como, la construcción de narrativas audiovisuales.

Gerardo Taish, uno de los miembros activos de Cámara Shuar me contó sobre cómo aprendió a filmar, me explicó a detalle cómo piensa la composición de la imagen, él y Edwin (hijo de Cumandá) hicieron cámara y sonido.

Foto 3.17. Gerardo Taish, miembro activo Cámara Shuar



Foto de la autora

Foto 3.18. Gerardo Taish, miembro activo Cámara Shuar



Fuente: Archivo Cámara Shuar, 2017.

Según Gerardo hace falta organización interna en Cámara Shuar, me dice: quería pedirle a la Verence que entre todos conversemos para que podamos organizarnos, bien, nos reunimos sólo a veces, para mi la resistencia es algo útil, quiero aprender y tener más conocimiento en edición, eso es lo que me falta. (Entrevista Gerardo, Kupiamais, 2018)

Carolina editó un primer corte en Argentina, Verence envió sus comentarios y después mostraron este corte en Kupiamais, hicieron una recopilación de datos complementarios para la edición. Después de este video iniciaron los conflictos

En el año 2015 volvieron los talleres, Raúl Ankuash inició la producción e investigación sobre la historia de Kupiamais, que quedó sin edición porque Raúl fue destituido del Centro de Kupiamais, en este momento, iniciaron los conflictos de poderes en el Centro. En este tiempo Verence hacía un acompañamiento puntual, había bastante material registrado por Raúl, Franklin y Verónica especialmente. Durante el 2015 Verence se dedicó sobre todo a la escritura de su guión particular del largometraje de ficción NUNKUI y a acompañar mientras podía el proceso, también se enfocó en la difusión nacional e internacional de los materiales producidos durante el 2014.

En el año 2016 iniciaron los conflictos por el dinero, los shuar empezaron a demandar dinero, esto mientras el conflicto se agudizaba, resultando inconsistente el proceso en la medida en que no se estaba fortaleciendo la contra información ni produciendo material para dar respuesta al conflicto minero. A partir del 2016 no se produjeron más materiales por parte del

colectivo, hasta el momento de finalizar el trabajo de campo de la presente investigación (2018).

3.6. El mal aire y los espíritus de la selva

El 20 de enero a las 8 de la mañana llegó la Cumandá (hija de Enma y Domingo) a casa de Rosa. Habíamos acordado la noche anterior en que yo la acompañaría a la huerta. Rosa me avisó que habían llegado por mí, yo ya había despertado antes, con el sonido del parlante del vecino que pone a todo volumen el reggaetón de *Está pegao* todos los días, de lunes a viernes, para alertar que se aproxima el bus que llevará a los estudiantes hasta Sevilla y Gualaquiza. Corrí a ponerme las botas, la gorra, las manos lavar. No tomé café. La Cumandá esperó, apenas salió se levantó y caminó hasta la casa de Domingo donde se colocó el gorro, yo saludé con la Enma. Cumandá llamó a su hijo Edwin para darle instrucciones de lo que había que hacer en la pecera. Caminamos a la huerta, yo sentía debilidad, tenía algo de pereza, ella se adelantaba no me esperaba sólo cuando conversábamos, caminamos un tramo mediano digamos, y llegamos a donde estaba una casita y tomamos los machetes, ella primero uno y luego le dije que yo también quería uno, se me rió, me dijo no, tú sólo filma, no has de poder, le dije que sí podía, que me deje llevar uno, accedió. Subimos más, nos adentramos a la selva, llegamos, a mí me costaba distinguir dónde estaba la huerta, me dijo esta es. Llegamos. A su huerta, la que ella mismo cuida, siembra, ve crecer, cosecha. Vi chonta, poroto, mango, yuca. También distinguí un poco digamos... el monte que no le hace bien a la huerta, el que teníamos que machetear y sacar. Empezamos a trabajar, yo estaba cansada, sin mucho ánimo, conversamos de la huerta, de su vida. Tiene 40 años. Me contó que tiene su único hijo, que dejó el 5to curso para irse a trabajar a la empresa minera donde le pagan 300 a 400 dólares, seguro social y trabaja 22 días del mes. Me contó que con parte del dinero su hijo Edwin, compró dos ganados y que a veces ayuda en la huerta y en la Finca al Domingo, él es el único hombre en la familia que ayuda a Domingo con la finca. Raúl y el otro hijo, trabajan en la ciudad, salieron a muy temprana edad de la comunidad y no aprendieron de los cuidados de la tierra. Edwin, ahora quiere ser guardia de seguridad, para comprarse una moto, esa es su aspiración después de trabajar en la empresa minera. Me contó del papá de su hijo, ni el nombre me dijo. Me contó también que hay unos chamanes que hacen daño, no me dio nombres ni me explicó mucho, sólo que hay chamanes que hacen daño.

Terminamos de sacar el monte malo, mientras me alistaba para el regreso, Cumandá fue a arreglar algún daño en la manguera que trae agua del monte hasta las casas. Caminamos de

vuelta, tampoco me esperaba iba a paso acelerado y yo a paso citadino. No me esperó, sólo cuando conversábamos.

Foto 3.19. Cumandá en su huerta, 2018



Foto de la autora

Foto 3.20. Cumandá trabajando en su huerta, 2018



Foto de la autora

Cuando llegamos a su casa, justo nos encontramos con Raúl, él está en un problema, lo saludé y bajamos juntos hacia la casa de Rosa conversando. Está con los ojos tristes, no le ha ido muy bien. Bajamos a conversar al frente de la casa de Rosa donde está una cancha de cemento. Me contó lo que pensaba, cómo se sentía, hablamos de la Asociación, del centro, del turismo comunitario, de su hija que ya no está con él.

Yo sentía sueño y hambre, no había desayunado muy bien, eran ya las 10h30, me despedí de Raúl, le dije que no me sentía bien. Entré a la casa, le saludé a Rosa y le dije que “ayer si que no dormí nada bien” (muchas noches me costó conciliar el sueño) que “me voy a recostar”. Me acosté, me sentía mal, me empecé a asustar, pensé que me iba a dar la gripe terrible de Rosa y de los demás en el centro, me empezó a dar una fiebre interna, y temblaba, sudaba mucho, me levanté. Vomité. Me fui donde Rosa. Le dije que no me sentía nada bien. Me vio y me dijo que yo estaba con mal aire. “Mal aireee!!!!” le exclamé algo molesta, “cómo que mal aire Rosa??? Debe ser la peste de esa gripe que tienen todos aquí.” Pensé que debía ir al hospital, porque en muy poco tiempo me temblaba el cuerpo, vomitaba, estaba pálida y muy débil. Rosa me dijo que si quería que me sople no dije no, pero tampoco dije sí. Me dijo preocupada: “le voy a ver a la Carmen, acuéstate”, estaba asustada, salió corriendo. Yo me quedé sola y asustada, no me había enfermado hace mucho, ni había sentido ese pesar en mi cuerpo. Al poco rato Rosa regresó, la Carmen no está, me dijo, “me voy a verle a la Enma”, seguía asustada.

Yo me fui a acostar, estaba ya muy débil. Llegó la Enma, mi curandera. Me vio, entró corriendo con una botella con alcohol y plantas, un tabaco (el habano cubano le dicen) y palo santo. Le dijo a Rosa que traiga su alcanfor preparado por chamán, estaban tensas, me vio con pesar y me dijo: “estás con mal aire!!!”.

Yo para ese entonces me sentía ya muy mal, estaba sudando mucho y muy pálida, me sentía débil. Siéntate me dijo, me senté, luego me dijo, tápate los ojos, tomó un sorbo de trago y me sopló. Yo pensaba en el mal aire, en el germen de la peste aquella, en que me estaba curando, en todo. Me sopló en la cabeza, me puso trago entre las manos, inhala me dijo, inhalé. Rosa mientras, encendía en una olla de barro pequeña unas plantas con palo santo y cuando prendió, la Enma metió todo eso debajo de la cama. “Acuéstate”, me dijo. Me acosté, me tapó con la sábana y me sopló el tabaco de Fidel por los pies, inhalé, me paré, le dije “voy a vomitar, voy a arrojar Enma, a dónde voy?” “Sal, anda afuera, rápido afuera!!!”, salí, arrojé,

me alivié, el malestar se fue de inmediato. El mal aire se curó, y ese era exactamente el procedimiento para que se alivie, el remedio tuvo eficacia en mí.

Foto 3.21. En el asiento, a la izquierda Enma, a la derecha Rosa, mis curanderas, 2018



Foto de la autora

Me acostó de nuevo me hizo lo del tabaco de nuevo. Luego me levanté salimos a sentarnos afuera del cuarto. Conversamos, me contaron cómo Domingo le salvó la vida a un militar una vez que casi muere con mal aire. Les pregunté que qué sería lo que me sucedió, me dijeron que hay mal aire porque hay mucho chamán que bota la mala energía y eso se queda y se me pegó. La Enma me dijo que si siento ganas de dormir que vaya y duerma. Le dije que sí, porque empecé a sentir mucho sueño, acomodé el sleeping como si fuese almohada, me puse el repelente, me cubrí con la sábana y dormí mucho. Tuve un sueño:

El Domingo tenía un viaje y yo lo veía bajar desde su casa con unas cobijas, y unos chamanes aparecían. Parecía que el Domingo no se daba cuenta de la presencia de los chamanes eran varios pero sobresalían dos, uno tenía los cabellos largos, le cercaban, yo desde lejos corría para alertarle, un gringo veía todo pero no hacía más que seguir tomando fotografías, el Domingo cargaba unas toallas amarillas, seguía bajando y los chamanes le hacían un camino, el pasaba por ahí mientras algunos le botaban unas flechas pero parecía que no le llegaban, Unos “gringos” caminaban cerca y se reían de lo que pasaba, el gringo tomaba fotos. Al otro lado, cerca de la cancha divisé al Patricio (lo he visto una vez en mi vida en Intag y otras en el cortometraje de Tsunki), pálido, como de color verde la piel, cercado también por chamanes, no recuerdo si eran los mismos, las flechas a él si le llegaban,

le atravesaban, yo me espantaba, me asustaba mucho. Me desperté, asustada, pero curada, el malestar se había ido por completo. Enseguida salí y estaban ahí la Enma y Rosa a la espera de mi, me cuidaron, me dijeron que si me ponía peor tocaba llevarme donde el chamán en Gualaquiza. Les conté mi sueño. No dijeron nada, hablaron en shuar. Después de unos días me contaron las historias con los chamanes, lo que había sucedido con el Patricio y el Domingo me dijo que a él, como no cree, no le van a hacer daño.

A partir de ese suceso del mal aire, generé una familiaridad con las mujeres y sobretodo, a partir de ese hecho mi relación con Domingo, Rosa y la familia Ankuash fue muy cercana, varios días después hablamos con Domingo de por qué me sucedió eso del mal aire, lo asociaba con que sus “enemigos”, son los chamanes de la comunidad, también que hay unos espíritus molestos por cómo se está usando la ayahuasca, me dijo también que cerca está el cementerio. Le pregunté si a él le pasa eso, me dijo que no, que él está protegido de eso. Una vez cuando era joven pidió tomar natem, en su visión el cielo se abrió y en la visión un espíritu le dijo que él estaba protegido, que puede hacer lo que está haciendo y que nada malo le sucederá, a partir de ese momento, a Domingo no le quedó duda de que lo que estaba haciendo estaba bien, era su destino, y estaría protegido.

3.7 Otros modos de habitar el mundo: Patricio Taish

A Patricio no lo llegué a conocer, nunca hablé con él, supe de Patricio por los relatos de Verence, Domingo y Rosa. Patricio murió en enero del 2017. Fue síndico, del Centro Kupiamais, un activo defensor de la naturaleza, participó de muchas reuniones con organizaciones de base y también militó en Pachakutik. Entre finales de diciembre del 2016 e inicios de enero 2017, Patricio sorpresivamente enferma. Fue atendido por varios chamanes, quienes le recomendaron unos tratamientos a base de jugos, también fue atendido por un médico particular en Gualaquiza. Murió. Rosa, siempre me dijo que a Patricio lo mató unos de los chamanes de la comunidad, estaba bastante obsesionada con esa idea. A mi me costaba comprender cómo es que un chamán es capaz de quitarle la vida a alguien. Fue a raíz de mi episodio con el mal aire, que entre la Rosa y yo se generó otro lazo, nos hicimos más cercanas, ella me curó de algo que para los shuar puede ser muy grave.

A los pocos días del suceso del mal aire Rosa entró en el cuarto, abrió unos cajones y sacó varios cuadernos, “estos son los diarios del Patricio” me dijo. Me los entregó, me contó que Patricio durante varios años, procuró escribir todos los días en su diario y dedicaba un tiempo exclusivo a esto. Me pidió que los leyera para encontrar indicios sobre su muerte y saber si

Patricio habla de su muerte, de su enfermedad y del chamán en cuestión. Ella casi no lee, yo podía ayudarle.

Leí los diarios, todos, desde el año 2002 hasta un día antes de su muerte en el 2017, no encontré lo que Rosa buscaba. Patricio habla de su enfermedad, pero no menciona al chamán en sospecha, escribió:

“El día viernes 20 de diciembre del 2017, comencé estar enfermo más grave con calambre. El día sábado 31 de diciembre del 2016, amanecí igual, de día los calambres tenía. El día Domingo 1 de Enero. Llego” (Diarios Patricio Taish 2016)

Foto 3.22. Última página del diario de Patricio Taish, 2016

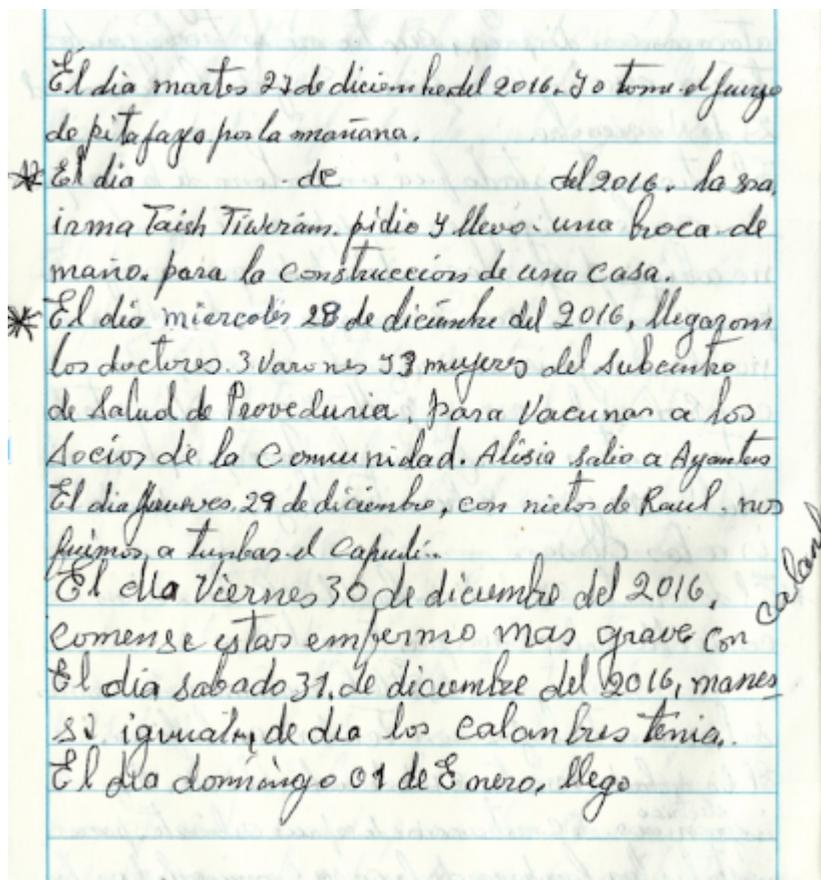


Foto de la autora

Pude conocer en algo a Patricio, en estas sus memorias, también pude mapear el conflicto, pensaba, cómo un conflicto minero puede llegar a afectar la vida de las personas a tal punto, que quieren dejar esa evidencia, ese rastro en sus diarios en sus memorias de vida. También conocí de las actividades que se hacen en la comunidad, de los chamanes, sus tratamientos para curar enfermos y los problemas que hay en la comunidad por la presencia de extranjeros

que van en búsqueda de ayahuasca, traté de buscar en sus diarios también esa relación con lo no humano. La encontré.

Patricio escribe con detalle, algo que a primera vista me parecía irrelevante, luego fui entendiendo. Durante estos casi 15 años de diarios, Patricio cuenta con mucho detalle, cada vez que una vaca parió, cuando murió un animal o cuando siembran en la huerta, cuando cosechan y cómo cuidan del Río, para él esos acontecimientos no eran para nada menores. A cada animal le pusieron un nombre que él claramente lograba distinguir, los animales para él significan algo más, el detalle con el que describe el lugar donde nace un animal, el número de árboles o plantas sembradas, los nombres de los animales recién nacidos, y la hora y días exactos, dan cuenta de que hay una relación más próxima con esos seres que para muchos resultan irrelevantes.

Foto 3.23. Fragmento del diario de P.T., 2011

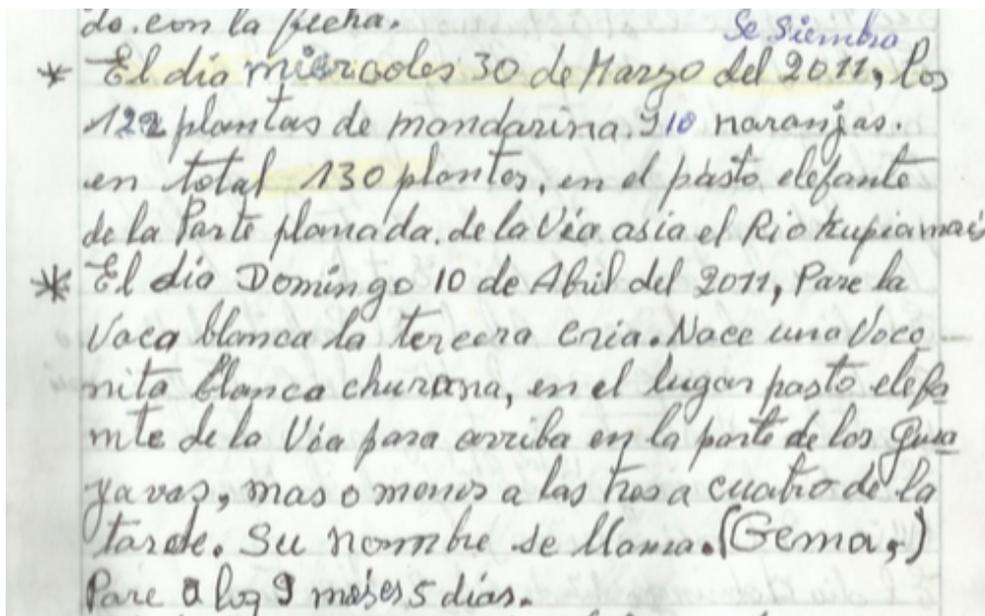


Foto de la autora

“El día miércoles 30 de de Marzo del 2011, se siembra los 122 plantas de mandarina y 110 de naranjas, en total 130 plantas. *El día domingo 10 de abril del 2011 pare la vaca blanca la tercera cría. Nace una vacanita blanca churona, en el lugar del pasto elefante de la vía para arriba en la parte de las Guayavas, más o menos a las tres o cuatro de la tarde. Su nombre, se llama (Gema). Pare a los 9 meses 5 días”. (Diarios Patricio Taish 2011).

Foto 3.24. Fragmento del diario de P.T., 2011

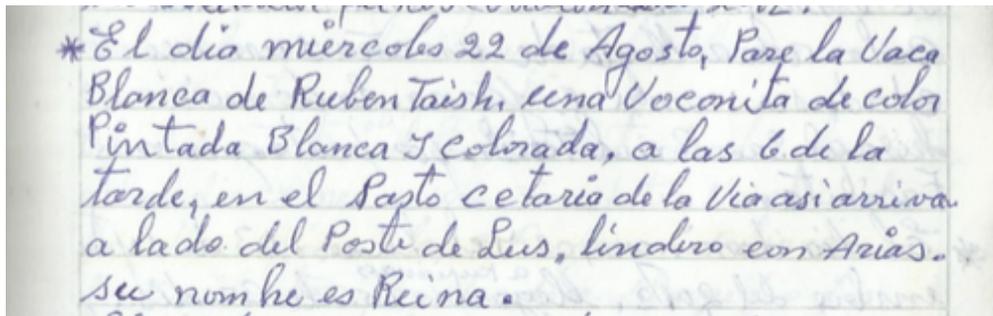


Foto de la autora

“El día miércoles 22 de agosto, pare la vaca Blanca de Ruben Taish, una vaconita de color pintada blanca y colorada, a las seis de la tarde, en el pasto cetaria de la vía hacia arriba, al lado del pasto de Luz, lindero con Arias. Su nombre es Reina.” (Diarios Patricio Taish 2011)

Foto 3.25. Fragmento del diario de P.T., 2011

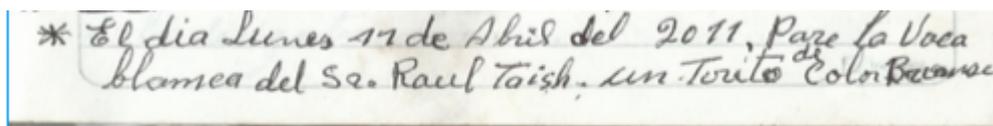


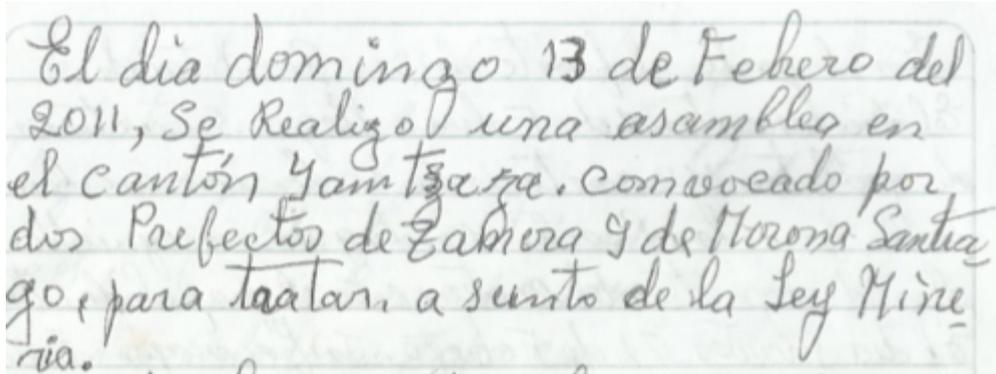
Foto de la autora

“El día lunes 11 de Abril del 2011. Pare la vaca blanca del Sr. Raúl Taish, un torito Color...” (Diarios Patricio Taish 2011)

Patricio fue uno de los miembros más activos de Cámara Shuar, antes de morir estaba escribiendo un guión. El participó y colaboró en las producciones como camarógrafo, guionista y actor (*Tsunki*). Durante el rodaje de *Tsunki*, Patricio lideró un interesante debate sobre las presencias no humanas y la relación que tienen los shuar con ellas. Recuerdo que vi a Patricio en el año 2015, en Intag, en unas jornadas en apoyo a la comunidad que estaba resistiendo a la militarización y a la invasión de CODELCO, empresa chilena que quiere también realizar minería a cielo abierto en esta comunidad cuya resistencia es un referente de lucha.

“El día Domingo 13 de febrero del 2011, se realizó una asamblea en el cantón Yantzaza, convocado por dos prefectos de Zamora y de Morona Santiago, para tratar asunto de la Ley Minera” (Diarios Patricio Taish 2011)

Foto 3.26. Fragmento del diario de P.T., 2011



El día domingo 13 de Febrero del 2011, Se Realizó una asamblea en el cantón Yantza. Convocado por dos Prefectos de Zamora y de Morona Santiago, para tratar a su vez de la Ley Minera.

Foto de la autora

Patricio estaba todo el tiempo registrando con la cámara, en compañía de Verence. Patricio fue un dirigente y defensor de la selva. Conocer a Patricio a partir de sus diarios, y recopilar una evidencia visual sobre sus escritos pudo permitirme conocer en qué medida un conflicto puede tener implicaciones en las vidas de las personas que no fueron consultadas o que se oponen a esta intervención en sus territorios.

Capítulo 4. Etsa sol-día, Nantu luna-noche: Cámara Shuar ahora (2018)

El proyecto de cine ETSA/NANTU Cámara Shuar, nace bajo la iniciativa de Verenice Benítez. Verenice estudió cine en Francia y también está vinculada al activismo ambiental. Cuando supo sobre los desalojos en la Cordillera viajó hacia la Amazonía sur, para realizar un documental que pueda contar lo que estaban afrontando las comunidades que se oponen a la megaminería. En el año 2013, conoce a Domingo Ankuash y llegan a un acuerdo. Verenice trabajaría con él y su comunidad en un proceso de formación audiovisual comunitaria para hacer videos sobre el conflicto en la Cordillera del Cóndor, a cambio, ella realizaría el guión para su primer largometraje de ficción *Nunkui (El espíritu de la huerta)*, basado en la historia de la familia Ankuash. Durante varias estancias en casa de Domingo, Verenice escribió en conjunto con la familia Ankuash el guión sobre la historia de Olga una pequeña niña shuar que se enfrenta a la violencia de una empresa trasnacional minera.

Verenice realizó varias estancias en la comunidad donde socializó el proyecto, al poco tiempo realizó una campaña de crowdfunding para conseguir cámaras, equipos de edición y dinero para la producción de los primeros cortometrajes. Verenice regresó de Francia por una temporada. Ahí conoció a la familia Ankuash, los modos de vida de los shuar, las razones por las cuales resisten, conoció también de la estructura política, organizativa, federativa. Al proyecto se sumaron varias personas, niños, jóvenes, adultos. Había un denominador común claramente posicionado en el grupo, la oposición a la megaminería.

El proceso de Cámara Shuar, es un proyecto emergente que nace en una coyuntura de conflicto y amenaza concretos, a pesar de tener una trayectoria relativamente corta (2013) han trabajado sobre todos los procesos en la producción audiovisual: formación, producción, distribución y exhibición de sus producciones en varias plataformas incluyendo su sitio web. Es un proyecto que nace con la colaboración de Verenice Benítez, cineasta y activista y otros colaboradores Luis Corral, Carolina Soler, William Sacher por mencionar algunos. Han trabajado en la producción audiovisual tanto el género documental como ficción, en este último caso priman las producciones vinculadas mitos o tradición oral del pueblo Shuar.

Cuando llegué, a la comunidad de Kupiamais, y tras varios meses de investigación de fuentes secundarias sobre el conflicto shuar y sobre el cine realizado por este colectivo, me llevé una sorpresa, Cámara Shuar estaba atravesando en una crisis desde el año 2016, en cuanto la producción, ellos hacen los rodajes y producciones de manera esporádica sólo cuando

Verenice está presente, y cuando hay recursos. A pesar de que Verenice dejó cámaras y equipos para la edición en los últimos dos años no se ha producido nada de manera autónoma y autogestionada, cuando busqué reuniones con los del colectivo me llevé la sorpresa de que no están trabajando como tal, no sienten que el proyecto es suyo ni funciona de manera endógena.

Durante los dos primeros meses fue complejo sostener una reunión colectiva, tuve conversaciones esporádicas y realicé video elicitación con algunos de los miembros de Cámara Shuar, que en su mayoría son familiares de Domingo.

En la comunidad se cuestiona el proyecto en el sentido en el que piensan que es un proyecto exclusivo de la familia Ankuash. Estos cuestionamientos han incidido directamente en que el proyecto siga avanzando, durante septiembre del 2017 se realizaron talleres de formación y producción liderados por Verenice y Luis Corral para tratar sobre un documental del despojo en Nankints. Para estos talleres se trabajó en coordinación con varios Centros que forman parte de la Asociación de Bomboiza. Lo que está de fondo he analizado no es que la comunidad piense que el proyecto audiovisual no tenga potencial para funcionar para la defensa del territorio, al contrario, saben que tiene potencial, en varias entrevistas y conversaciones me supieron manifestar que la comunidad de Kupiamais y la cultura shuar se ha dado a conocer gracias a las producciones de Cámara Shuar y que eso ha permitido sobretodo que personas en la ciudad sientan afinidad por el proceso de resistencia y se articulen a la lucha, como ha sido mi caso propio.

No hubo nadie que me diga que Cámara Shuar es perjudicial para la comunidad, el problema es que no funcionó de manera orgánica, pero no me dicen que se vaya el proyecto, lo que quieren es ellos también controlar, pero no saben, primero hay que formarse luego producir y luego si buscar fondos y eso, yo no tengo una intención de quedarme con el proyecto, pero aquí ha estado muy difícil poder hacer que funcione bien, mientras el conflicto avanza, mientras las mineras siguen tomando más y más territorio, en vez de sacar a la luz eso, se están peleando por el poder de quién es dueño y quién no.... (entrevista a Domingo Ankuash, Kupiamais, 2018)

Lo interesante en este conflicto fue que los shuar que se oponen a Cámara Shuar no piden que se disuelva el proyecto, sino que éste pase a manos del Centro Shuar y a la Asociación de Bomboiza. Es decir, hay una disputa por el poder, el poder que para los shuar yace en este proyecto. La pelea es también contra la familia Ankuash, por eso los problemas que Raúl tenía constantemente como vice síndico del Centro Kupiamais lo obligaron a renunciar a

Cámara Shuar y finalmente renunció a su posición como vice síndico del Centro para dedicarse exclusivamente a sus funciones como vicepresidente de la Asociación Shuar de Bomboiza y actualmente como dirigente de Territorio de la FICSH.

En general hay un reconocimiento sobre la efectividad del uso político del video para la defensa del territorio, además hay ya un manejo y usos básicos técnicos en tanto imagen y sonido, así como edición, el proyecto del que activamente son miembros, Angel Taish, Verónica Ankuash, Piedad Ankuash, Elena Taish, Gerardo Taish, Franklin Mankash, Raúl Taish, Nunkui Ankuash, da cuenta de una visión consensuada sobre la defensa del territorio y la oposición a la megaminería.

El proyecto nació para sacar a la luz lo que los periodistas de afuera no sacan a la luz todo de la verdad sobre lo que está pasando, para que todos podamos decir lo que pensamos nuestros criterios, para que el gobierno escuche no sólo que escuche a los campesinos. para ser escuchados por los gobiernos, vimos entre todos la película entre la comunidad, y vimos cómo nuestro mensaje estaba llegando a la ciudad. (Entrevista Angel Taish, Kupiamais, 2018).

Para resolver la situación de posible disolución del proyecto, Domingo y Verenice convocaron a una Asamblea, que se realizó en abril del 2018 y a la cual asistí en la comunidad de Kupiamais, siendo esta mi última estancia en territorio.

4.1. La Asamblea

Para terminar con el problema sobre los cuestionamientos del uso y manejo de recursos, así como de la “propiedad” del proyecto, Domingo propuso legalizar el proyecto a su nombre y no entregarlo al centro, esto basado en varias experiencias previas de trabajos frustrados y proyectos inconclusos a causa de entregarlos al Centro. Domingo explicó a los participantes su propuesta de legalizar Cámara Shuar y que para ello se debe conformar una especie de directorio del cual formarían parte sus hijos solamente.

También intervino Verenice:

¿Vengo dando talleres hace cuatro años... siento que mi tiempo y mi dinero se está yendo por el río, han pasado ocho meses desde que me fui la última vez, y me pregunto ustedes qué han realizado? les dejamos cámaras, les dejamos formación, quién ha hecho algo?, lo único que ha pasado es que han difamado...por eso ahora proponemos otro modelo, uno que pueda hacer que nosotros paguemos a los que van a participar.

...todos se han beneficiado de alguna forma, los que han participado me refiero, ahora que no solamente se beneficien así, sino que puedan aprender más y saber que esto que ya no es

gratis, como Piedad hizo, y muchos otros, ahora quien quiere participar va a trabajar.
(Intervención Verenice Benítez durante Asamblea Cámara Shuar, Kupiamais, 2018)

Muchos de los asistentes a la asamblea cuestionaron a Domingo y Verenice y no estaban conformes con la propuesta.

Eso está bueno, sino que no le apunto a eso a esta idea que ustedes están proponiendo, ese seminario que nos dan que nos regalan, a los socios eso está bien, pero la lucha no es eso, no es eso, aquí la lucha es que queremos que de verdad aprendan y que quede, osea que les nazca del corazón que les siembre, que funcione Cámara Shuar aquí, yo vine a este proyecto porque asesinaron a Freddy (Freddy Taish, su hermano) por el conflicto... yo, por ejemplo, he grabado lo que está pasando y yo quiero denunciar a la empresa, claro que quiero hacer eso, si yo siento desde mi corazón todo el daño que nos están haciendo. (Intervención Raúl Taish, Asamblea Cámara Shuar, Kupiamais, 2018)

Intervienen otros participantes, Elena Taish explica que la intención de Domingo no es apropiarse del proyecto sino hacer que funcione y en vista de que no funciona por iniciativa propia, Domingo puede direccionar los trabajos y motivarlos con un incentivo económico a grabar y denunciar lo que está sucediendo.

Domingo contesta y concluye la asamblea:

...ese era el pensamiento mío, cogerles capacitarles a manejar las cámaras, y yo asesorarles sólo cuando haga falta, que me muestren los productos, pero no hacen ni eso, antes de eso dicen de quién va a ser la cámara quién es dueño? comienzan la pelea, a decir que yo hago cosas o la Verenice en nombre de los shuar...yo no quiero ser dueño, pero sino cómo funciona esto compañeros? yo no vivo de esto...sostener la familia con el trabajo con la tierra, de eso vivo yo y eso ustedes más que nadie saben. (Intervención Domingo Ankuash, asamblea Cámara Shuar, Kupiamais, 2018)

Verónica Ankuash una de las menores en la asamblea dice:

Sí hemos algunos hecho producciones, Verenice, te respondo, la cámara se usó cuando hubo la fiesta en la Asociación, también en el Paro, en el último creo que en el 2016. Pero todavía no tenemos todos los conocimientos y sólo hemos recibido talleres en distintas fechas sin continuidad. (Intervención Verónica Ankuash, asamblea Cámara Shuar, Kupiamais, 2018)

Verónica contó, cómo ella y Raúl Ankuash hicieron, sin la ayuda de Verenice, el video sobre el asesinato de Tendetza. Nos contó, cuáles son sus tomas, él hizo el sonido, algunas tomas en el montaje son de Verenice, nos contó cómo fue haciendo el montaje para que el video tenga una narrativa audiovisual.

...Cámara Shuar fue creada para sacar todas las informaciones sobre los conflictos, sacar al aire, porque las otras fuentes de comunicación no sacaban. Cámara shuar sacó información a la luz, yo trabajé mucho, pero eso de nada sirvió, porque la gente está a favor de la minería, no sirvieron los esfuerzos, no vemos la reacción del pueblo. Vemos que sólo se peleaba la comunidad, entonces yo me desanimé. No entendía la comunidad por qué se creó Cámara Shuar, pensaban que el papá Domingo se iba a coger la plata, pero eso no es así. (Intervención Verónica Ankuash, asamblea Cámara Shuar, Kupiamais, 2018)

En esa Asamblea no se resolvió el conflicto, sin embargo, fue una instancia importante para poder aclararse entre ellos. Meses después hablé con Domingo y Verence y me contaron que resolvieron entregar Cámara Shuar al Centro.

Verence me contó que están en el proceso de finalización del documental de Nankints. Sucede algo curioso y es que al momento de producir la comunidad se integra sin problema, eso ocurre al momento de la producción de este último documental, todos colaboran, y participan activamente. Actualmente el documental está en fase de edición a cargo de Johnny Hidalgo, un colaborador externo de cámara shuar quien apoya a Verence en la formación y culminación del material.

Le pregunto a Verence sobre el futuro de Cámara Shuar, y qué hacer para que en este contexto funcione como un proyecto de contrainformación, le pregunto ¿qué rol juega Cámara Shuar en el conflicto?

Para mi es evidente que esto tiene que seguir funcionando con un equipo de colaboración externa que no sea sólo yo, porque yo tengo una formación en cine, yo no tengo las capacidades técnicas como para formar una red de comunicadores, mi interés es profundizar en el área de cine. Para mi si tiene mucho de potente incluso más potente que la formación coyuntural, pienso yo. Por eso me quedo en el área de cine con los shuar, para el área de comunicación necesitamos alguien. Lo que debemos hacer ahora es pensar en cómo pasar del proceso que hemos tenido en el cual el Domingo ha liderado desde su visión y de alguna forma ha acaparado el proyecto a que funciones orgánicamente con la comunidad. (Entrevista a Verence Benitez, Quito, 2018).

En mis últimas horas de estancia conversé con Elena, y me dice:

Claro que cuando estamos filmando y haciendo los videos todos nos interesamos, nosotros no estamos sólo luchando por nuestras familias, protegemos la selva, ¿aquí hay otros seres que no vemos, qué pasa si muere el río? ¿Qué pasa si tálamos la madera? Hay animales que también tienen que protegerse y esos animales son espíritus que están ahí dentro, ellos no pueden hablar, ellos no pueden decirle al presidente que la minería les hace daño, nosotros sí. (Entrevista a Elena Taish, Kupiamais, 2018).

A pesar de los conflictos internos por la continuidad del proyecto es importante tener en cuenta que los Shuar tienen una relación constante con el conflicto, es el conflicto el que les activa y a través del cual reproducen sus formas sociales de existencia. También es predominante el componente de oposición a la megaminería presente en todos los miembros del colectivo. Fue a través de la convivencia en la comunidad y del conocimiento de sus actividades diarias a partir de las cuales pude conocer que su oposición al conflicto yace en las afectaciones directas de la megaminería en sus modos de vida y en las formas en las que su pensamiento selvático predomina la reproducción de su vida social en sus relaciones con lo no humano, presentes en el chamanismo, en la toma de natem, en su relación con los sueños y con los animales y espíritus de la selva.

Conclusiones

En la actualidad Domingo y varios líderes todavía viven en la clandestinidad, los desplazamientos y los despojos siguen ocurriendo, las empresas continúan operando y al parecer la arremetida de este gran gigante minero será algo sin precedentes en la historia del pueblo Shuar. La respuesta actual de una nueva dirigencia de la FICSH en articulación con la CONAIE y CONFENAIE parece que están cobrando fuerza y han unificado una lucha en contra de las empresas y del Estado, por lo que al parecer la organización política shuar se está revitalizando a favor de la defensa del territorio.

En ese sentido, Cámara Shuar es un interesante caso de estudio, que nos permite conocer las formas en las que decoloniza el encuadre (Schiwy, 2011) entendido éste como la forma en la que se apropian de las herramientas audiovisuales, este caso nos ha permitido además, comprender el sentido de la lucha, así como los enormes desafíos e incluso inconsistencias de un intento por querer mantenerse al margen de esta máquina de “desarrollo” que terminará por afectar gravemente a este pueblo, vemos en las producciones que hay otra forma de producir, que los trabajos como AJA SHUAR, Tsunki o Iwianch dan cuenta de otra forma de construir imagen y relatos y que inclusive estas producciones son pensadas para la defensa del territorio sin ser producciones vinculadas directamente al conflicto minero, son las formas de ver y habitar el mundo las que se reflejan en estos cortometrajes y en ellas residen las formas ontológicas de su lucha y su resistencia.

Esta concepción de “lo audiovisual como actividad” es importante, pues nos permite tomar distancia de la tradición que indaga lo audiovisual solo en tanto sus productos, llamados (según quien los cree) “obras, películas, programas, videos”, etc.

Nos interesan los productos que resultan de la actividad audiovisual, pero no al punto de separarlos de la descripción de los procesos que le dan vida y de los procesos que estos suscitan, alientan o refuerzan. Dicho de otro modo: nos interesan las imágenes y sonidos tanto como dónde, cuándo y, sobre todo, quién, cómo y para qué fueron creados. (Polanco Uribe 2011, 26).

Si hubo un cine que fue comunitario y político (desde los setentas) ha sembrado sin duda una gran semilla, nos enfrentamos a un momento en el que los mestizos, los indígenas y los no humanos verdaderamente se conjugan en un proceso que busca a través del arte del cine generar resistencia, se está pensando en la comunicación como un eje primordial en las luchas y reivindicaciones sociales en la defensa por la madre tierra, por el territorio, es decir

hay un uso político de la imagen como agentes y mediadores entre las luchas de los pueblos tal y como lo predomina Pablo Mora en sus trabajos.

Cuando Domingo (Cámara Shuar), se refiere a que el Estado ha mitigado las reacciones antagónicas de los shuar que se oponen a la imposición de estos proyectos, se está refiriendo a cómo el Estado ha controlado los medios de comunicación masiva, cómo no existen canales de difusión de la lucha y la resistencia, ni información de lo que verdaderamente sucede al instalar proyectos de esta magnitud en zonas frágiles en términos ambientales y culturales. Por ello, la necesidad de generar un contra discurso a partir de la apropiación de estos medios para generar contenidos propios, dando así un quiebre o provocándolo en tanto la autoridad en los modos en los que los relatos de los que resisten pueden ser contados, para vivir sin miedo.

Actualmente, Cámara Shuar se enfrenta a una crisis, propia de procesos que se irán consolidando a lo largo del tiempo el problema radica en que el proyecto no se planteó de una forma orgánica y también en que en los shuar hay constantemente una pugna por el poder. Cuando Verence y Domingo realizan el proyecto, ella con un interés concreto de apoyar a la lucha y de realizar un guión basado en la historia de la familia Ankuash, él en su deseo por producir material comunicacional que sea una propuesta de contrainformación al discurso oficial del gobierno y de las empresas, se estaba construyendo una organización alternativa que requiere recursos, personal y tiempo para funcionar en el tiempo además de un permanente trabajo de formación, producción y difusión. Los procesos de formación en Cámara Shuar han sido esporádicos y la producción de material dejó de hacerse a finales del 2014, la producción pensada como algo esencialmente de los shuar sería también un error, los procesos de cine comunitario a nivel latinoamericano muestran justamente una fusión entre el trabajo de varios actores.

Los procesos de formación audiovisual participativa y comunitaria deben ser pensados como un camino a construirse en colectivo en un periodo de tiempo distintos a los tiempos de la producción mass media de cine y video, estos procesos conllevan espacios amplios de participación, consenso, toma de decisiones colectivas, formación y producción colectiva.

Si bien, hay una toma de los medios de producción audiovisual como una necesidad de construir relatos propios y de auto representación, esta “cámara en manos del otro”, en este caso los miembros de Cámara Shuar no ha terminado por ser pensada como una herramienta propia sin dependencia de agentes externos como Verence por ejemplo, por lo que la apuesta

está en lograr consolidar un proyecto con características endógenas y de auto organización capaces de dar vida propia al proyecto en la zona de incidencia.

A pesar de estos problemas organizativos Cámara Shuar es para los shuar, la posibilidad de contrarrestar la información sobre el conflicto en la Cordillera del Cóndor, son sus miembros quienes mantienen una relación diferente con su entorno, la instalación de mega proyectos extractivos resultan incompatibles con sus modos de habitar, de pensar y de relacionarse con su territorio y con los seres humanos y no humanos que habitan ahí. El ejercicio de producir y difundir sus producciones supone el ejercicio de un sentido cosmopolítica, esto se hace evidente en la incorporación de estas relaciones con lo no humano en sus producciones audiovisuales, son éstas una mediación para sus luchas y una extensión de sus relaciones, de su pluriverso.

Hay una necesidad del sistema de globalización neoliberal por determinadas materias primas, que hacen que empresas y Estados busquen los recursos expandiendo las fronteras extractivas sobre todo en zonas periféricas en el mundo, para que el capitalismo siga expandiéndose.

Los shuar se están enfrentando a este despojo a causa de la instalación de megaproyectos extractivos y se ha demostrado tanto su legitimidad en tanto incumplimiento de la normativa legal local así como, el impacto y afectaciones a nivel psicosocial y ambiental. La defensa del territorio de los shuar supone pensar en la posibilidad de otras formas de vivir y habitar el mundo tal como lo analicé basada en la perspectiva del pluriverso de Arturo Escobar y del Kawsak Sacha, Selva Viviente, la propuesta del pueblo de Sarayaku, estas propuestas al post extractivismo de búsqueda de un bienestar colectivo de los humanos y no humanos como alternativas al desarrollo y como una muestra de la interlocución entre los humanos y no humanos a partir del pensamiento Selvático del que habla Eduardo Kohn.

Mientras hice mi trabajo etnográfico me di cuenta de que no sólo bastaba con prestar atención a lo que hacían los shuar, aprendí a comunicarme y reconocer otras relaciones que mantienen los shuar con los espíritus de la selva, con las visiones de la ayuahuasca, con sus sueños, con los animales, comprendí que hay otro dominio del pensamiento, hay otra forma de comunicación que mantienen los shuar con lo no humano y que se hace presente en sus producciones audiovisuales y que en esa relación está la base de su lucha y de las valoraciones simbólicas que los shuar dan al territorio y por lo que la propuesta de Cámara Shuar es una manifestación del antagonismo de los shuar frente a la imposición del extractivismo a gran escala y la respuesta al despojo de sus territorios. Agradezco

profundamente a Rosa por haberme recibido en su casa y por compartir conmigo momentos muy íntimos que los guardaré para siempre, a Domingo, Emma y toda la familia Ankuash, a las niñas y niños de la comunidad, mis compañeros de largas caminatas por el territorio, agradezco su lucha, su fuerza y coherencia por ser las y los cuidadores de una selva que están en inminente amenaza por morir, junto a todo lo que coexiste con ella.

Bibliografía

- Álvarez, Pocho. 2014. *El Cine Comunitario en América Latina y El Caribe*, coordinado por Alfonso Gumucio. Quito: Consejo Nacional de Cinematografía y Ministerio de Cultura y Patrimonio.
- Bajas, María Paz. 2008. “La cámara en manos del otro. El estereotipo en el video indígena mapuche”. *Revista Chilena de Antropología Visual* 12. Santiago de Chile: Núcleo de Antropología Visual-UAHC.
- Bebbington, Anthony y Denise Humphreys. 2013. “Las tensiones Estado–indígenas. debido la expansión de la industria hidrocarburífera en el Chaco boliviano”. En *Industrias extractivas conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*. Lima: IEP, CEPES, GPC. Derechos de la naturaleza y la Constitución.
- Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial y de Acción Ecológica. 2017. Informe: “La Herida abierta del Cóndor: Vulneración de derechos, impactos socioecológicos y afectaciones psicosociales provocados por la empresa minera china Ecuacorriente S.A. y el Estado ecuatoriano en el proyecto Mirador” Quito: El Chasqui editores.
- Córdova, Amalia. 2005. “Miradas que interpretan. La cámara en manos del otro”. Tesis de grado en Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.
- Corral, Luis Jacobo. 2016. “Hegemonía y subalternidad. Los Shuar frente a la apertura minera a gran escala en el país.” Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Escobar, Arturo. 2012. “Cultura y diferencia: la ontología política del campo y el desarrollo” en [Wale'keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo, núm. 2](#). Girona: Cátedra UNESCO de Políticas Culturales y Cooperación de la Universidad de Girona y la Red Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica Bolívar de Colombia.
- Folchi, Mauricio. 2001. *Conflictos de contenido ambiental y ecologismo de los pobres: no siempre pobres, ni siempre ecologistas*. Barcelona: Fundació ENT.
- Ginsburg, Faye. 1994. “Embedded Aesthetics: Creating a Discursive Space for Indigenous Media”. *Cultural Anthropology* 9. Arlington: American Anthropological Association.
- Harner, Michael. 1994. *Shuar: pueblo de las cascadas sagradas*. (3era ed) Quito: Abya-Yala.
- Harvey, David. 2004. *El “nuevo” imperialismo: Acumulación por desposesión*. Socialist register. Buenos Aires: CLACSO.
- Ingold, Tim. 2012. “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”, *Etnografías Contemporáneas*. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de San Martín el 25 de octubre de 2012.
- Iñiguez, Juan Cordero. 2015. *Siervo de dios*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- León, Christian. 2015. “Poéticas y políticas del video indígena en el Ecuador”. Informe de Investigación, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/4313>
- Mora, Pablo. 2015. “Lo propio y lo ajeno”. En *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*. Bogotá: Cinemateca Distrital.

- Muenala, Alberto. 2016. "La auto representación en la práctica audiovisual de realizadores kichwa otavalos como estrategia para la continuidad histórica de su identidad étnico-cultura". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Rodríguez, Martha. 2012. "Testigo audiovisual de un etnocidio. En *Cuadernos de cine colombiano, Cine y video indígena: del descubrimiento al autodescubrimiento*. Bogotá: Cinemateca Distrital.
- Rubenstein, Steven. 2005. "Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state, Environment and Planning". D: Society and Space. Quito: FLACSO.
- Rubenstein, Steve. 2005. "La conversión de los shuar". En *Iconos* No.22; Flacso; Quito
- Sacher, W., Báez, M., Bayón, M., Larreátegui, F. y Moreano, M. 2016. "Entretelones de la Megaminería en el Ecuador. Informe de Visita de campo en la zona del megaproyecto minero Mirador, parroquia Tundayme, cantón El Pangui, provincia de Zamora Chinchipe" Quito: Acción Ecológica.
- Salazar, Ernesto. 1981. "The Federación Shuar and the colonization frontier". En *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Illinois: University of Illinois press.
- Schiwy, Freya. 2004. "La otra mirada. Video indígena y descolonización". *Miradas, Revista del audiovisual*. San Antonio de los Baños: Escuela Internacional de Cine y Televisión.
- Scott, James. 2004. *Los Dominados y el Arte de la Resistencia. Discursos Ocultos*. México: Ediciones Era.
- Taylor, Anne Christine. 2002. "História póscolombiana da Alta Amazonía". Em Carneiro da Cunha, Manuela (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Universidad de Coimbra.
- Tuhiwai Smith, Linda. 2016. *A descolonizar las metodologías*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Vacas-Oleas, Sebastian. 2013. "Ensuring Continuity by Change Long-term aims of new leadership in Amazonia The 'Cofán Experiment' and the Shuar Federation in Ecuador"; Disertación de maestría en antropología social; London School of Economics and Political Sciences, Department of Social Anthropology.
- Zamorano, Gabriela (2009). "Intervenir en la realidad: usos políticos del video indígena en Bolivia". *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia