

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2022-2024

Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y
Desarrollo

CHAKRALIDAD: MUJERES KICHWA Y RESISTENCIAS EN EL PASTAZA
AMAZONICO DE ECUADOR

Analuisa Quinteros Lizbeth Natalia

Asesora: Coba Mejía Lisset del Rocío

Lectores: Vallejo Real Ivette Rossana, Bravo Aguilar Andrea Cristina

Quito, julio de 2025

Dedicatoria

A todas las mujeres que resisten ante el avance del despojo desde la cotidianidad.

A mi abuela Martha, el núcleo de mi familia materna, quien solo pudo acceder a la educación primaria, y que, con lágrimas en los ojos, me contó sobre la tristeza que sintió al no poder estudiar más. ¡Esto es por ti, abuelita!

Epígrafe

Para una mujer *kichwa* sin *chakra* no es vida.

—Nancy Santi

Índice de contenidos

Resumen	9
Agradecimientos	11
Introducción	12
Capítulo 1. Estado del arte y Marco teórico	28
1.1. Estado del arte: la <i>chakra</i> Amazónica	29
1.1.1. Amenazas territoriales y la <i>chakra</i> : extractivismo agrícola y petrolero.....	35
1.1.2. <i>Chakra</i> , extractivismo y Cambio Climático.....	40
1.2. Marco Teórico: la importancia de “hacer <i>chakra</i> ” para (re)imaginar otras posibilidades de sostener la vida en territorios donde existen múltiples amenazas	43
1.2.1. Sostenibilidad de la vida, reproducción social y ecología simbólica	43
1.2.2. Acumulación por desposesión, colonialidad de la naturaleza y territorialidades superpuestas	45
Capítulo 2. Contexto de la Amazonía y Pastaza durante la segunda mitad del siglo XX	49
2.1. Las dinámicas de vida de los <i>Kichwa</i> de Pastaza antes de la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964)	50
2.2. Tierras baldías: la Ley de Reforma Agraria y Colonización	57
2.3. La década de los ochenta y noventa: colonización y petróleo.....	69
2.3.1. El oro negro.....	70
2.3.2. Carreteras y la colonización.....	76
2.4. La más grande titulación de tierras.....	78
Capítulo 3. Construir territorio a través de habitar y la <i>chakra</i>	82
3.1. Breve descripción de la capital de Pastaza	84
3.2. Moverse a la ciudad y hacer <i>chakra</i>	88
3.3. La frontera de colonización: las <i>chakras</i> semiurbanas de Canelos	101
3.4. Las <i>chakras</i> selváticas: <i>Teresa mama</i>	111
Capítulo 4. Transformaciones climáticas y rituales	119
4.1. ¿Qué es el clima y qué es el Cambio Climático?	120
4.2. Memorias de las mujeres <i>Kichwa</i> sobre el clima y la colonización	123
4.3. Los cambios actuales del clima y su relación con la colonización y los procesos extractivistas	126
4.4. Las transformaciones de los rituales de la <i>chakra</i> : el <i>paju</i> , el achiote, los <i>takis</i> y los <i>sasis</i>	135
4.4.1. El <i>paju</i>	135

4.4.2. El achiote	136
4.4.3. Los sasis, los <i>takis</i> y <i>Nunguli</i>	137
Conclusiones	143
Referencias	153

Lista de ilustraciones

Gráficos

Gráfico 2.1. Densidad demográfica en Pastaza antes y después de la Reforma Agraria65

Tablas

Tabla I.1. Información relevante sobre las mujeres que participaron en esta investigación.....22

Tabla 3.1. Cultivos tradicionales de la chakra92

Fotos

Foto 2.1. Vista aérea de las instalaciones en el Bloque 10, Villano.....74

Foto 3.1. Chakra de Nancy92

Foto 3.2. Futura Casa de Sanación de Nancy.....93

Foto 3.3. Bénica alimentándose de las semillas de su chakra96

Foto 3.4. Chakra de Bénica99

Foto 3.5. *Chakra* de Zoilita iniciando el ciclo ushun104

Foto 3.6. Zoilita feliz después de terminar la jornada en su *chakra*104

Foto 3.7. Plantas medicinales sembradas por la Fundación *Sacha Warmi*109

Foto 3.8. Plantas medicinales listas para ser plantadas en la chakra.....109

Foto 3.9. Chakra de Zoila C. convirtiéndose en ushun113

Foto 3.10. Limpiando la chakra114

Foto 3.11. Reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun*.....116

Foto 4.1. Nancy pintando mowakas139

Foto 4.2. Representación simbólica de la chakra en una mokawa141

Mapas

Mapa 2.1. Mapa antiguo de Pastaza elaborado a mano51

Mapa 2.2. Visión del Estado sobre los territorios amazónicos antes de la Reforma Agraria52

Mapa 2.3. En la Amazonía solo existen bosques tropicales.....54

Mapa 2.4. Las tierras baldías en Ecuador.....59

Mapa 2.5. Ya no son tierras baldías, ahora son poco productivas60

Mapa 2.6. Áreas de intervención del Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)61

Mapa 2.7. Importancia espacial de productividad.....63

Mapa 2.8. Tasas anuales de crecimiento demográfico en 197464

Mapa 2.9. Territorios superpuestos: bloques petroleros	72
Mapa 2.10. Carreteras y vías de comunicación en 1980.....	76
Mapa 3.1. Puyo, Canelos y <i>Teresa mama</i>	84
Mapa 3.2. Ubicación geográfica de la parroquia Tarqui.....	89
Mapa 3.3. Cobertura vegetal y uso de suelo	98
Mapa 3.4. Ubicación geográfica de Canelos en relación al Puyo	101
Mapa 3.5. Canelos y sus cinco barrios	102
Mapa 3.6. Vista aérea de <i>Teresa mama</i>	112
Mapa 4.1. Probabilidad de deforestación en Pastaza	129

Esta tesis se registra en el repositorio institucional en cumplimiento del artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior que regula la entrega de los trabajos de titulación en formato digital para integrarse al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador, y del artículo 166 del Reglamento General Interno de Docencia de la Sede, que reserva para FLACSO Ecuador el derecho exclusivo de publicación sobre los trabajos de titulación durante un lapso de dos (2) años posteriores a su aprobación.

Resumen

La *chakra* es un sistema de agricultura ancestral y de reproducción social propio de los pueblos indígenas. Para las mujeres *Kichwa* de Pastaza, la *chakra* no es solo un espacio de producción agrícola, sino también un territorio de vida, de afectos y de reproducción eco-simbólica. La *chakra* es sumamente importante para las mujeres. Ellas mantienen relaciones íntimas con las plantas y el espíritu de la *chakra*, *Nunguli*, quien se les presenta en sueños, o como animales y piedras en las *chakras*, y les muestra cómo sembrar para tener una *chakra* fértil o les advierte de posibles amenazas. De igual manera, una parte fundamental de “hacer *chakra*” es la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun*, proceso mediante el cual la *chakra* se convierte en selva, pues las mujeres también siembran bosque. En ese sentido, el manejo de las *chakras* no debe leerse desde la agricultura convencional. La *chakra Kichwa* se enmarca en los sistemas agroforestales ancestrales.

La *chakra* amazónica ha sido amenazada históricamente por diversas lógicas de desarrollo económico basadas en procesos de acumulación por desposesión: extractivismo y colonización. Como consecuencia de las invasiones a sus territorios, las mujeres han transformado sus prácticas rituales en las *chakras*, y sus *chakras per se*. Asimismo, la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun* depende del lugar de Pastaza donde habitan las mujeres. Así, en esta investigación analizo las estrategias agrícolas implementadas por las mujeres *Kichwa* cultivadoras de Pastaza para resistir ante dichos procesos. De igual manera, a lo largo de este trabajo muestro que la *chakra* tiene un papel trascendental en la vida de las mujeres, así como forma parte de sus sentidos de defensa y recuperación territorial. Así, propongo el concepto de chakralidad para analizar cómo las mujeres articulan prácticas territoriales, afectivas y espirituales de resistencia desde el cuerpo-territorio ante la transformación violenta de los espacios que habitan.

Los conceptos de “reproducción social”, “sostenibilidad de la vida” y “ecología simbólica” me permitieron reflexionar sobre el significado de las prácticas culturales que realizan las mujeres en sus *chakras*, al igual que comprender los rituales y espiritualidades que giran en torno a ellas. Por otro lado, los conceptos de “acumulación por desposesión” y “colonialidad de la naturaleza” me posibilitaron comprender los imaginarios del Estado sobre Pastaza, al igual que analizar los mecanismos implementados para establecerse dentro de la provincia. De igual manera, el concepto de “territorialidades superpuestas” de permitió analizar el territorio como un espacio

habitado por actores que tienen diferentes intereses o formas de imaginarlo, lo cual provoca que esté permanentemente en disputa. Es decir, el territorio es una construcción social y política cuyas fronteras son porosas.

Para la investigación, trabajé con seis mujeres *Kichwa* lideresas de Pastaza: Nancy, Bénica, Zoilita, Magdalena, Rosita y Zoila C. Ellas habitan en diferentes lugares de la provincia, sin embargo, por diferentes motivos, están en constante movimiento entre sus comunidades y el Puyo. Este trabajo no hubiera sido posible sin su sabiduría.

Agradecimientos

A la vida y a mí por sostenerme, especialmente en los momentos más difíciles.

A mi familia que siempre ha apoyado mis decisiones, muchas veces en contra de su voluntad.

A mis amigas, quienes no me retiraron su amistad por desaparecer durante la maestría.

A mis amigas y amigos de FLACSO, quienes me mostraron que el proceso de investigación no siempre es solitario.

A Waya y Ange, porque la vida siempre es mejor si estás acompañada de buenas amigas y un chaulafán.

A Ruby, quien me mostró diversas formas de habitar la vida. No lo olvides, amiga: errantes somos y en el camino nos encontraremos.

Introducción

La *chakra* se ubica dentro de los sistemas de agricultura ancestral pertenecientes a las poblaciones indígenas de América Latina. En las poblaciones *Kichwa* de Pastaza, la *chakra* es cultivada por las mujeres. Las prácticas culturales que ellas realizan en sus *chakras* son sumamente importantes para sostener todas las formas de vida: los *ayllus*, la memoria colectiva y, maravillosamente, la selva, pues en sus *chakras* las mujeres también siembran bosque. Esto es posible a través de la reproducción completa del ciclo *chakra-ushun-purun*, es decir, cuando la *chakra* llega a asimilar los forrajes de la selva¹.

La *chakra* tiene un valioso significado para las mujeres: es su espacio íntimo. En la *chakra*, ríen, lloran, aman, en fin, sienten. Las mujeres tienen relaciones íntimas con *Nunguli*, la energía y el espíritu dueña de la *chakra*. A través de los sueños y de los animales que habitan la *chakra*, *Nunguli* se comunica con ellas, les muestra cómo sembrar, al igual que les advierte de posibles amenazas. Las mujeres también ponen en práctica rituales para la siembra y la cosecha, como los *pajus*, la transmisión de energía de mujer a mujer para llegar a ser cultivadoras expertas; los *takis*, cantos que las mujeres realizan para controlar el clima y en los cuales se representan a ellas mismas como animales que habitan la selva y la *chakra*; los *sasis*, restricciones alimenticias y de actividades cotidianas, cuya obediencia garantiza la fertilidad de las cosechas; y el achiote, con el cual las mujeres se pintan el rostro para que la yuca beba su sangre (Guzmán 1997).

Durante décadas, el trabajo de las mujeres ha sido amenazado por la implementación de diversos proyectos que buscan el desarrollo económico de Pastaza, y de la Amazonía en general. Como consecuencia de las múltiples amenazas a sus territorios, las mujeres se han visto obligadas a transformar sus actividades agrícolas y prácticas culturales en las *chakras*, así como a cambiar las dinámicas de movilidad espacial de las mismas. Si bien las poblaciones indígenas tienen formas puntuales de habitar y moverse dentro de sus territorios —pues las *chakras* siempre han sido itinerantes— desde hace varios años las mujeres han migrado a los centros poblados por colonos, como el Puyo y sus alrededores, con el fin de acceder a educación para sus hijas e hijos. Aun así, se han encargado de reproducir, en la medida de lo posible, su vida en los bosques amazónicos, pues, a cualquier lugar que van, las mujeres “hacen *chakra*”.

¹ Reviso el ciclo *chakra-ushun-purun* a mayor profundidad en el capítulo tres.

Por otro lado, en las últimas décadas, el Cambio Climático se han convertido en una amenaza más de cercamiento territorial, ya que las inundaciones, sequías, incendios forestales, y otros, han provocado transformaciones en las actividades que realizan las mujeres en las *chakras*, limitando su trabajo. Sin embargo, ellas continúan con la reproducción de los rituales para controlar el clima, aun si el clima es cada vez más incontrolable.

A raíz de las reflexiones de las mujeres, de las prácticas culturales que realizan en sus *chakras* y de todos los significados, símbolos y afectos que giran en torno a ella, propongo el concepto de chakralidad. Este concepto me permitió mostrar la resistencia de las mujeres desde su cuerpo-territorio ante las transformaciones violentas de los espacios que habitan, pero que a su vez recuperan a través de sus prácticas culturales. En otras palabras, a través de la chakralidad es posible comprender la importancia de la *chakra* en los sentidos de defensa territorial de las mujeres *Kichwa* lideresas de Pastaza.

Planteamiento del problema

La *chakra* es una unidad de producción sostenible que abarca una gran diversidad de especies. En ella se desarrolla un modelo de conservación y diversificación de los recursos naturales del bosque (Vacacela 2005). Una de sus principales características es la tradición cultural que gira en su torno, como los ritos que acompañan los cultivos, el mantenimiento y la cosecha, lo cual está lleno de un profundo sentido espiritual (Gortaire 2015). En la *chakra* se siembra alimentos utilizados en ceremonias, como yuca para la *chicha* o *ayahuasca*; plantas medicinales, como ajo de monte, jengibre o tabaco; y árboles maderables (Toledo 2021), así como otros productos para el consumo de los *ayllus* y de los animales que habitan la *chakra*, y que también hacen *chakra*.

La llegada de la colonización (lo cual estableció el agro negocio) y de las compañías petroleras a Pastaza provocaron una acelerada reducción de los territorios indígenas. Consecuentemente, estos procesos se convirtieron en una amenaza hacia la reproducción de las prácticas culturales de las mujeres en sus *chakras*², al igual que los sistemas de conservación de la selva.

² Las misiones dominicas también causaron que las mujeres y sus actividades de agricultura en las *chakras* fueran consideradas propiedad de los hombres, y que ellas sean vistas únicamente como proveedoras de alimentos y servicios. Paradójicamente, el sometimiento de las mujeres impidió que los dominicos vieran los poderes de las *Yachaks*, como hablar con las plantas o invocar rituales sanadores en los distintos ciclos del cultivo de la *chakra* (Coba 2020), lo cual permitió que se continúe con la transmisión de conocimientos de generación en generación. Los dominicos fueron los primeros misioneros en llegar a Canelos, a principios del siglo XVII, después fueron

Las mujeres *Kichwa* de Pastaza son expertas en sembrar y conservar biodiversidad, en reconocer las temporadas de los bosques y en identificar el tiempo de maduración de las especies de plantas, de alimentos y del clima (Coba y Bayón 2022). Como mencioné anteriormente, para ellas sembrar bosque es igual de importante que producir alimentos, pues un pilar fundamental de su cosmovisión es la conservación de la selva viva (Hebdon, Calapucha y Coba 2018)³. De igual manera, las *chakras* “sostienen la existencia de un universo exclusivo de actuación y de poder de las mujeres [...]” (Coba 2020, 610). En muchos de los *takis*⁴ que componen sobre sí mismas, las mujeres hablan de la fortaleza del cuerpo, gracias al espíritu de la *chakra*, *Nunguli*⁵; de la capacidad de trabajar, y de la energía y sabiduría transmitida de mujer a mujer (Guzmán 1997) mediante los *pajus*⁶.

Las mujeres no ven la *chakra* como algo externo a ellas; en su conocimiento no existe una división entre cultura y naturaleza, propio de las sociedades Occidentales y occidentalizadas, aún si en múltiples ocasiones han tratado de imponerles esta forma de ver el mundo. La *chakra* forma parte de las mujeres, de su constitución de ser mujer cultivadora experta y fuerte. Si bien las actividades de las mujeres *Kichwa* en sus *chakras* han sido amenazadas por la ejecución de modelos de desarrollo de larga data⁷, para el análisis de esta investigación, tomé como punto de partida la Reforma Agraria (1964), pues es el primer evento contemporáneo que causó

reemplazados por los franciscanos y jesuitas, hasta que a finales del siglo XIX se reconstruyó la Misión Canelos (Coba s.f.).

³ Información tomada del Conversatorio “La *chakra* no es un mito, es un modo de producción”. Archivo mp3.

⁴ Canciones.

⁵ *Nungulli* es “la fuerza espiritual femenina de su suelo” (Reeve 1988, 40). Reeve (1988) señala que existen dos espíritus relacionados con las mujeres: la *chakra* amu, dueña de la *chakra* y manca allpa mama, madre del barro. Ambas son constitutivas de la feminidad y son quienes instruyen a las mujeres en las labores agrícolas y de cerámica (Belaunde 2005). La fertilidad y productividad de la *chakra* están bajo el control de *Nunguli*, *Chakra Amu* o *Chagra Amu*.

⁶ La fuerza que transmiten las abuelas y madres. El don de sembrar y producir con abundancia en la *chakra*. Se transmite mediante tabaco, la ortiga, o incluso al sacarle todos los cuyes de la mano de la persona de quien se quiere transmitir el *paju*.

⁷ Desde 1920 hasta 1970, en Pastaza se vivió una serie de procesos de colonización, reformas agrarias e incursiones petroleras y religiosas. La industria petrolera ingresó por primera vez al territorio a través de la compañía estadounidense Leonard Explotación, en 1923. Diez años después, la empresa firmó un contrato con el gobierno ecuatoriano y se le otorgó la concesión de 2,5 millones de hectáreas a cambio de construir la vía Baños-Puyo que conectaba con Ambato. Esta infraestructura facilitaría la penetración de los primeros asentamientos colonos (Ortiz 2004). En los años cincuenta las misiones religiosas, influenciaron los procesos políticos y organizativos de los pueblos indígenas. Un punto de inflexión se suscitó en 1956, cuando un grupo de misioneros evangélicos trató de contactar al pueblo Waorani y terminaron asesinados con lanzas. Esto marcó el comienzo de fuertes transformaciones socio-culturales para la población Waorani, y dio como resultado la consolidación de las relaciones del pueblo con los misioneros, y después con las empresas petroleras y el Estado (García-Torres 2017). Para finales del siglo XX, el Estado encomendó a la Iglesia Católica misiones no solo de evangelización, sino también de ciudadanización, con el objetivo de incorporar los grupos de parentesco a la lógica del Estado nacional (Coba 2020).

transformación radicales en los territorios amazónicos de Pastaza, y de la Amazonía en general, y, por ende, en los sistemas culturales de las poblaciones indígenas.

Cronología de los procesos extractivistas en Pastaza desde la segunda mitad del siglo XX

En los 60's y 70's, el Estado creó leyes de Reforma Agraria y Colonización (1964-1973), a través de la cual varias provincias de la Amazonía fueron calificadas como zonas de tierras baldías u “ociosas” que debían ser colonizadas, con el fin de afianzar la productividad agrícola de la tierra, así como para incorporar a las poblaciones amazónicas a la realidad nacional (Gondard y Mazurek 2001)⁸. En los 80's, los descubrimientos petrolíferos en la Amazonía Norte iniciaron la etapa del *boom* petrolero. Así, el Ecuador pasó de tener un modelo de desarrollo económico basado en la exportación de productos agrícolas, como el banano, a uno de exportación de hidrocarburos. Las dictaduras militares fomentaron este modelo de crecimiento económico al asumir políticas extractivistas nacionalistas. Desde los 80's a los 2000's, las transformaciones territoriales de la Amazonía fueron marcadas por la intensificación de las políticas de hidrocarburos⁹ y por la división del territorio en bloques (Rivadeneira 2004), lo cual impulsó la construcción de infraestructura para el transporte, pues se buscaba facilitar el ingreso de las compañías petroleras al corazón de la selva.

El nuevo siglo trajo consigo las viejas amenazas en nuevos moldes. En las últimas décadas se experimentó en la región latinoamericana una reprimarización de las economías, debido al *boom* de los *commodities*, lo cual inició el debate alrededor de un neo-extractivismo progresista¹⁰ (Suárez 2017; Svampa 2019a). Los gobiernos progresistas esparcieron narrativas que justificaron la profundización del extractivismo (Suárez 2017), al subrayar las ventajas comparativas que traían consigo los precios internacionales de los *commodities*, mientras negaban o ignoraban las asimetrías sociales, ambientales, territoriales y económicas de su exportación a gran escala¹¹ (Svampa 2019a, 2019b).

⁸ A diferencia de lo que sucedió en la Amazonía Norte (Sucumbíos y Napo), los pueblos indígenas del Centro-Sur lograron resistir —en gran medida— a estos planes colonizadores (Ortiz 2004).

⁹ Entre 1983 y 1995 se llevó a cabo ocho Rondas de Licitación Internacional para la Exploración y Explotación de Hidrocarburos en la Amazonía (Rivadeneira 2004).

¹⁰ El neo-extractivismo subrayaba un orden ideológico, económico y político derivado del boom de los precios internacionales de materias primas (Svampa 2019, 2019b) y de bienes de consumo demandados por países centro y potencias emergentes (Bravo 2015).

¹¹ En ese sentido, lo único que diferencia al extractivismo clásico del neo-extractivismo fue la transformación en el discurso y de los actores. Ahora la explotación de la naturaleza ya no serviría para llenar los bolsillos de las clases altas o de las compañías extranjeras, sino más bien le permitiría al Estado conseguir una mejor redistribución de la

En Ecuador, el Estado justificó las políticas de hidrocarburos y de minería al presentarlas como estrategias de interés nacional indispensables para erradicar la pobreza (Vallejo 2014). Su implementación como modelo económico provocó que se aceleraran las concesiones de territorios, los procesos licitatorios, la flexibilidad en normativas ambientales, así como retrocedió el cumplimiento de derechos colectivos (Vallejo y García-Torres 2017). En ese sentido, si bien el extractivismo clásico era visto por las corrientes progresistas y de izquierda como generador de pobreza, para los gobiernos progresistas, el extractivismo era indispensable para asegurar el crecimiento económico, al igual que para combatir la pobreza a nivel nacional. Así, en el “nuevo extractivismo”, el Estado tiene un papel protagónico y mayor control sobre el acceso a recursos naturales. Es más, frecuentemente se posiciona que solo el Estado puede “llevarlo adelante [el extractivismo] con eficiencia y con una adecuada redistribución de la riqueza que genera” (Gudynas 2013, 214).

Hasta la actualidad, en Pastaza, las nacionalidades indígenas han sido fuertemente afectadas porque en sus territorios se superponen diversos proyectos de desarrollo. Por un lado, bloques de exploración y explotación petrolera¹² (Vallejo 2014). Aun si el único bloque en fase de explotación es el bloque 10, ubicado en la comunidad *Kichwa* de Villano, la amenaza es latente. Por otro lado, los proyectos de desarrollo basados en la agricultura intensiva, ubicados principalmente en Puyo y sus periferias, se expanden de manera peligrosa hacia los territorios indígenas selva adentro.

Las poblaciones *Kichwa*, *Shiwiar*, *Achuar* y *Shuar* de Pastaza han logrado frenar el avance del extractivismo petrolero al unirse contra la ocupación violenta de sus territorios (Rodríguez 1998), siendo su primera victoria la circunscripción territorial —un poco más de 1,5 millones de hectáreas— obtenida en 1992. Aun así, muchas de sus prácticas culturales se han perdido, o están en riesgo de desaparecer, debido a que las generaciones jóvenes anhelan obtener el tipo de vida de las poblaciones colonas del Puyo. En otras palabras, han comenzado a ver el mundo natural como un bien pasivo que debe ser explotado y reconfigurado para obtener dinero y, de alguna manera, cubrir sus necesidades más apremiantes¹³.

riqueza para todas las poblaciones. Así, es evidente que el neo-extractivismo fue el desarrollismo heredado de las ideas clásicas de la modernidad.

¹² En la actualidad, únicamente el bloque 10 (en la comunidad *Kichwa* de Villano) está en funcionamiento.

¹³ Un ejemplo claro fue la tala indiscriminada de balsa durante la pandemia, lo cual provocó la inundación de las *chakras* ubicadas cerca de los ríos (Tapia 2021).

Otra amenaza presente en las últimas décadas son los cambios abruptos del clima y las consecuencias que traen consigo, como inundaciones, sequías, incendios y plagas, los cuales han transformado los ciclos de fertilidad del suelo. Las mujeres con quienes trabajé tienen una larga trayectoria en la defensa activa de sus territorios. Por su rol como lideresas han participado en foros y debates internacionales sobre el Cambio Climático. A través de toda su sabiduría, las mujeres interpretan el Cambio Climático como consecuencia de los procesos extractivistas y de colonización instaurados en la provincia. Sin embargo, a lo largo de mi investigación muestro que las mujeres continúan con los rituales (*sasis*, *pajus*¹⁴, *takis*) tanto para controlar el clima como para asegurar una cosecha fértil, al igual que con la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun*, en la medida de sus posibilidades.

Por lo expuesto, la pregunta de investigación es la siguiente ¿cómo las mujeres *Kichwa* de Pastaza, a través de sus trayectorias de movilidad, sostienen las *chakras* y reinventan sus prácticas agrícolas-simbólicas para administrar los cambios del clima desde la Reforma Agraria hasta la actualidad?

Objetivo general

Comprender las transformaciones históricas del sostenimiento de las *chakras* y del manejo del clima en contextos donde las amenazas territoriales son constantes

Objetivos específicos

- 1) Analizar la expansión extractivista en Pastaza desde la segunda mitad siglo XX y sus consecuencias en la creación de *chakras*
- 2) Analizar las prácticas ecológico-simbólicas diferenciadas en las *chakras*, a través de las trayectorias de movilidad de las mujeres y sus *chakras*
- 3) Registrar las memorias de los cambios del clima de mujeres que sostienen las *chakras* en sus trayectorias de vida

En esta investigación muestro que las mujeres han reactualizado sus prácticas agrícolas y culturales en las *chakras*, debido a las amenazas presentes en sus territorios: petróleo y colonización. Las mujeres, junto a sus familias y sus *chakras*, se han visto en la necesidad de

¹⁴El don de sembrar y producir con abundancia en la *chakra*. Se transmite mediante tabaco, la ortiga, o incluso al sacarle todos los cuyes de la mano de la persona de quien se quiere transmitir el paju. Esta fuerza o energía la transmiten las abuelas y madres.

migrar al Puyo, debido a sus actividades como lideresas defensoras de sus territorios, así como para asegurar el acceso de sus hijas e hijos a la educación. Ellas tratan de reproducir por completo el ciclo *chakra-ushun-purun*¹⁵, indispensable para preservar el sistema agroforestal de la selva, sin embargo, no siempre lo logran. En *Teresamama* es factible, en Canelos depende de la cercanía de las *chakras* al centro del pueblo, mientras que en Puyo es imposible, debido a la división del territorio en parcelas.

Así, las mujeres (re)actualizan sus prácticas agrícolas y culturales en las *chakras* de acuerdo a las circunstancias materiales y a sus propios procesos culturales de conocimiento. En ese sentido, ya no existe una *chakra* tradicional, la *chakra* es transformada por las mujeres, lo cual muestra, de igual manera, que lo ancestral no es estático en el tiempo. En otras palabras, las mujeres reactualizan las narrativas ancestrales de sus pueblos a través del sostenimiento de las *chakras*.

Por otro lado, la Amazonía se ha convertido en un tropo para hablar sobre Cambio Climático, precisamente por las dinámicas socio-ambientales y las características biofísicas presentes en los territorios. Sin embargo, en los trabajos sobre esta problemática, no existe mayor literatura alrededor del conocimiento de las mujeres y sus prácticas para mitigar sus efectos, o sobre cómo las sequías, incendios forestales, inundaciones o lluvias en exceso afectan sus actividades y prácticas culturales en las *chakras*¹⁶. Muchas veces se habla de las mujeres y de las poblaciones indígenas únicamente desde su vulnerabilidad, es decir, desde una posición de víctimas. Sin embargo, sus maneras de relacionarse con la naturaleza muestran formas propias de resistencia (IPCC 2019), y una profunda capacidad de agencia, que proponen colocar el sostenimiento de todas las formas de vida en el centro; esto, a su vez, permitirá mitigar la crisis climática actual (Svampa 2019).

De igual manera, en esta investigación muestro que las mujeres entienden el Cambio Climático como consecuencia de los procesos extractivistas y de colonización. Ellas aseguran que los cambios abruptos del clima son provocados por el enojo de los *supai*¹⁷, pues las generaciones

¹⁵El sistema *chakra-ushun-purun* es un hallazgo realizado por el Instituto Quichua de Biotecnología *Sacha Supai*, como se verá más adelante.

¹⁶ Cuando terminé el trabajo de campo (alrededor de mayo) las *chakras* en Pastaza se inundaron debido a las lluvias. En muchas comunidades, la lluvia arrasó con todos los cultivos, lo cual generó a su vez una crisis alimentaria.

¹⁷ Espíritus del bosque.

jóvenes han dejado de lado las enseñanzas de sus ancestras y ancestros para perseguir el estilo de vida de las poblaciones colonas.

Las mujeres, al sostener sistemas agroforestales ancestrales, entienden que las prácticas de agricultura intensiva de los colonos — uso de pesticidas y fertilizantes químicos, deforestación, monocultivos, entre otros— destruyen sus territorios ancestrales y contaminan la tierra. Como consecuencia de estas actividades, las olas de calor, las inundaciones y las plagas aumentan. Las mujeres hablan y entienden el Cambio Climático, no desde los discursos positivistas de Occidente, sino desde las afectaciones a sus actividades cotidianas y prácticas culturales en las *chakras*, debido a las transformaciones del clima.

Por otro lado, a lo largo de esta investigación muestro que los afectos que tienen las mujeres hacia sus *chakras* son mucho más profundos de lo que las poblaciones mestizas podamos llegar a imaginar. Así, propongo el concepto de chakralidad para, de alguna manera, aproximarme al significado de la *chakra* para ellas. Las mujeres tienen relaciones íntimas con sus *chakras*, son espacios que les produce seguridad y confianza; es un universo dentro del cual pueden ser ellas mismas; piensan y sienten la *chakra* como una extensión de su cuerpo; así como existe una relación simbiótica entre ellas, el espíritu de la *chakra*, *Nunguli*, y las plantas. En ese sentido, desde el concepto de cuerpo-territorio, muestro que las *chakras* forman parte de los sentidos de defensa territorial de las mujeres, es decir, las *chakras* les permiten resistir ante el avance de los procesos extractivistas en cualquier lugar de Pastaza que habiten.

Cinco conceptos me posibilitaron reflexionar sobre el tema de investigación. La “acumulación por desposesión” me permitió comprender las lógicas que históricamente han perseguido los gobiernos sobre los territorios amazónicos, es decir, los intereses subyacentes en la Reforma Agraria, la colonización y la división del territorio en bloques petroleros; y cómo estos procesos extractivistas han afectado las prácticas de vida de los pueblos *Kichwa* de Pastaza. De igual manera, el concepto de “territorialidades superpuestas” me permitió analizar por qué el Estado fomentaba la agricultura intensiva mientras dividía el territorio en bloques petroleros. De igual manera, me ayudó a interpretar el territorio como un espacio en disputa, derivado de las distintas formas de concebirlo y de habitarlo. Asimismo, el concepto de “colonialidad de la naturaleza” me permitió revisar las lógicas coloniales y capitalistas subyacentes en la conceptualización de la

naturaleza como un recurso mercantil que debe ser explotado hasta agotarlo, el cual está a merced de las demandas de consumo global.

Por otro lado, los conceptos de “sostenibilidad de la vida”, “reproducción social” y “ecología simbólica” me permitieron analizar e interpretar la importancia de las prácticas culturales de las mujeres en las *chakras*, así como los afectos que tienen hacia *Nunguli*, las plantas y los animales que habitan y que hacen *chakra*. Los conceptos me posibilitaron comprender que el trabajo de las mujeres en la *chakra* sostiene todas las formas de vida de la comunidad: los *ayllus*, la selva y la memoria colectiva de sus pueblos. Asimismo, me posibilitaron revisar formas de relacionamiento con la naturaleza basadas en el cuidado.

En este punto es preciso aclarar que, para las poblaciones indígenas, lo que nosotros conocemos como naturaleza no existe como tal, dicho sea de una vez, ya que la dicotomía cultura/naturaleza no forma parte de sus cosmovisiones. Para las poblaciones indígenas, el territorio no es solo vital, sino también viviente (García-Torres 2017), una red interrelacional en el cual habitan sujetos no humanos, o más-que-humanos, colmados de intenciones, lo cual convierte el territorio en un lugar sagrado (Coba y Bayón 2020). Solo a través de esta precisión es posible comprender a profundidad la importancia de la *chakra* en los sentidos de defensa territorial de las mujeres *Kichwa* de Pastaza.

Metodología y técnicas de investigación

Los pueblos de la Amazonía ecuatoriana han sido ampliamente estudiados por personas que buscan analizar las diversas formas de comprender la vida, así como por aquellas que únicamente quieren apropiarse de su riqueza epistemológica. El concepto de “conocimiento situado” (Haraway [1991] 1995) me permitió establecer mi responsabilidad y consciencia de que el conocimiento obtenido sería parcial, localizado y crítico, pues está viciado por mi posición social, experiencias de vida, creencias, valores, entre otros (Biglia 2014). Este análisis reflexivo me posibilitó no imponer categorías de análisis, así como reconocer mis limitaciones de entendimiento sobre algo tan valioso para las mujeres como lo son sus *chakras*¹⁸.

¹⁸ En este estudio cumplí con los siguientes principios del Código de Ética de FLACSO (2022): “no maleficencia”, “beneficencia”, “respeto a los derechos humanos, la dignidad y la diversidad de las personas” e “integridad científica”.

Utilicé una metodología cualitativa basada en entrevistas semiestructuradas y observación participante, ya que el análisis en profundidad es útil para la difícil tarea que requiere una representación adecuada del sujeto y el fenómeno de investigación (Ragin 2007). De igual manera, la epistemología feminista me permitió desarrollar una intervención ligada al respeto hacia las mujeres *Kichwa* con quienes trabajé, al igual que reconocer la sabiduría que me transmitieron como conocimiento legítimo (Biglia 2014), cuya difusión es nuestra obligación. Además de las entrevistas cualitativas semiestructuradas y la observación participante, también hice una revisión de fuentes históricas, en este caso mapas, con el fin de estudiar el imaginario y los intereses del Estado sobre los territorios amazónicos durante la segunda mitad del siglo XX.

Mapas históricos

El análisis de mapas históricos fue trascendental para analizar las transformaciones del territorio de Pastaza y de la Amazonía durante la segunda mitad del siglo XX. En los mapas pude evidenciar que, antes de las reformas agrarias, la Amazonía era una zona desconocida para los imaginarios nacionales. Durante los años de las reformas, la región pasa a ser considerada una zona de tierras poco productivas. Así, los campesinos de la Costa y Sierra que migraron reprodujeron sus prácticas de agricultura intensiva para “aprovechar” la productividad de la tierra, aún si los suelos amazónicos no eran aptos para ese tipo de agricultura.

Por otro lado, en la época del auge petrolero, la Amazonía es dividida en bloques, con el fin de facilitar la concesión de territorios a empresas hidrocarburíferas. Esto incrementó las amenazas a las poblaciones indígenas, pues trajo consigo la creación de infraestructuras, como carreteras, lo cual también facilitó el crecimiento y expansión de la población colona. En ese sentido, a través de los mapas, comprobé que el Estado no solo no comprendía las dinámicas de vida de las poblaciones indígenas amazónicas, si no también que los mapas fueron utilizados como herramientas para controlar el territorio a través de la colonización dirigida. Así, fue evidente que el imaginario productivista del Estado se superponía a la concepción de territorio de las poblaciones indígenas, es decir, a unos sentidos de territorialidad basados en la relacionalidad.

Entrevistas cualitativas semiestructuradas

Corbetta (2007) sostiene que el estilo de entrevistas semiestructuradas permite establecer los temas a tratar, así como formular preguntas abiertas, explicar su significado y pedir a las personas entrevistadas que aclaren o profundicen en un tema si es necesario —siempre y cuando vaya

acorde al objetivo de la investigación. Asimismo, posibilita establecer un estilo propio y personal para la conversación. En las entrevistas utilicé una grabadora, la cual estuvo encendida casi todo el tiempo, ya que es imposible determinar la relevancia de un tema mientras se desarrolla un trabajo de investigación, así como no es posible jerarquizar lo que las personas van a decir (Portelli 1992). Las entrevistas semiestructuradas me fueron útiles para comprender la percepción de las poblaciones indígenas sobre los proyectos de desarrollo impuestos en la provincia desde la segunda mitad del siglo XX. De igual manera, en las conversaciones casuales, en medio del trabajo en las *chakras*, obtuve la información más valiosa.

Chakras y mujeres Kichwa lideresas

Para cumplir con los objetivos de esta investigación, realicé un análisis comparativo entre *chakras* cultivadas en zonas urbanas, semiurbanas y selváticas. En este sentido, trabajé con seis mujeres *Kichwa*: 2 viven en Puyo, 3 en Canelos y 1 en *Teresa mama*, sin embargo, todas se mantienen en constante movilidad entre el Puyo y sus comunidades por diversas razones.

Tabla I.1. Información relevante sobre las mujeres que participaron en esta investigación

Nº	Mes de la visita	Nombre	Lugar donde vive actualmente	Comunidad <i>Kichwa</i> de donde proviene
1	enero 2024	Nancy	Tarqui, Puyo	<i>Kawsak Sacha</i>
2	abril 2024	Bénica	Tarqui, Puyo	<i>Sarayaku</i>
3	febrero 2024	Zoila C	Puyo	<i>Teresa mama</i>
4	febrero 2024	Rosita	Km 25 vía Puyo-Macas	Canelos
5	febrero 2024	Magdalena	Canelos	Canelos
6	marzo 2024	Zoilita	Canelos	Canelos

Elaborado por la autora.

Nancy es de la comunidad *Kawsak Sacha*, sin embargo, se movilizó hace cuatro años a Tarqui, parroquia cercana a Puyo, para asegurar la educación de sus hijas e hijos. En su casa, Nancy pinta *mokawas*¹⁹ utilizando los productos de la *chakra*, como la hoja de la papa china o el cutul del maíz. Tiene su *chakra* a pocos metros de su casa, en la cual planea hacer una casa de sanación. Por otro lado, Bénica es de *Sarayaku*, y vive en Tarqui hace quince años. Bénica tiene su *chakra* a veinte minutos de su casa caminando. Allí, además de sembrar productos para su alimentación y la de sus hijas e hijos, cultiva plantas ornamentales para venderlas en hoteles y restaurantes de

¹⁹ Artesanías hechas con barro que se encuentra en las orillas de los ríos.

Puyo. Tarqui está ubicado en el territorio donde alguna vez se consolidó la reconocida Hacienda del Té Zulay; territorio que ahora ha sido recuperado, en cierta medida, por poblaciones indígenas.

Por otro lado, Magdalena y Zoilita son hermanas y viven en *Palimbi*, Canelos. La *chakra* de Magdalena está ubicada detrás de su casa, cerca del centro del pueblo, mientras que la de Zoilita está ubicada a 45 minutos caminando selva adentro. Las dos cultivan productos para alimentar a sus familias. Asimismo, Rosita vive en el kilómetro 25 de la vía Puyo-Macas, cerca de la entrada a Canelos. Rosita es cofundadora de la fundación *Sacha Warmi*, la cual busca recuperar los saberes de las poblaciones *Kichwa*. Sus pilares fundamentales son naturaleza, cultura y salud. Por ello, en su *chakra* cultiva diversas plantas medicinales, las cuales utiliza para la elaboración de ungüentos, cremas o lociones donde se recuperan las bondades de la selva.

De igual manera, Zoila C tiene su *chakra* en *Teresa mama*, comunidad ubicada a cinco horas navegando el río Bobonaza. Zoila C nació en *Sarayaku*, pero desde pequeña su familia se trasladó a la comunidad de *Teresa mama*. Zoila C también tiene su casa en el Puyo, sin embargo, va todos los meses a su comunidad a cuidar su *chakra*, al igual que a visitar a su papá, tío y hermanos.

A lo largo de esta investigación muestro que las mujeres tienen amplios conocimientos sobre conceptos occidentales, como extractivismos, colonización y Cambio Climático. Esto se debe a que están involucradas de manera activa en temas de defensa territorial y han participado en talleres internacionales, incluso en las COPs. Es decir, son mujeres politizadas. No solo conocen estos conceptos, sino que los usan a su favor para defender sus territorios, que para ellas también son sus *chakras*, de todas las amenazas latentes. Las mujeres ven la pérdida de los ecosistemas selváticos como una consecuencia de los procesos extractivos y de colonización; ellas evidencian el Cambio Climático en la baja fertilidad de sus *chakras*, en la proliferación de plagas, en los cambios de los ciclos atmosféricos, y otros. Eh allí lo valioso de difundir sus saberes sobre la importancia de sostener este sistema agroforestal ancestral.

La información fue recabada a través de entrevistas cualitativas semiestructuradas, así como mediante un sin fin de conversaciones durante mis visitas a sus hogares y durante horas de trabajo en las *chakras*. En las *chakras* de Puyo fueron visitas cortas, pero numerosas, sin embargo, en las *chakras* de Canelos y en *Teresa mama* las mujeres me acogieron en sus hogares. Independientemente del tiempo de estadía, realizar las actividades en la *chakra* me permitió

acércame más a ellas, el conocimiento más enriquecedor lo obtuve allí, sembrando y macheteando. Mientras sacábamos la hierba mala y cosechábamos, las mujeres me contaban sus vidas, volvían a sus memorias para contrastar cómo era la selva y las *chakras* en su infancia y cómo es en su edad madura. Lamentablemente, las conversaciones siempre tuvieron un tono agridulce, debido a que, en la actualidad, la frontera extractivista se ha expandido de manera preocupante y los efectos del Cambio Climático son cada vez más nocivos.

Las líneas de vida en las *chakras*

El concepto de líneas, desarrollado por Ingold (2015) me fue útil para comprender, no solo la importancia de las *chakras* para las mujeres o la sabiduría que existe alrededor de ellas; sino también para analizar de qué manera las poblaciones colonas han impuesto su manera de concebir el mundo sobre los territorios indígenas (Thomas 2015).

En su libro, *Líneas. Una breve historia*, Ingold (2015) compara distintas actividades humanas que se han desarrollado a lo largo de líneas, así como su vinculación con la cultura material. Por un lado, el autor relaciona las líneas con la “construcción física de distintas prácticas humanas, por ejemplo, el habitar” (224). Al vincular las líneas al mundo material, comenzamos a ver la relación entre este mundo y el cuerpo de los seres humanos. Asimismo, establecemos la conexión con el lugar, es decir, con las formas de comprender las líneas dentro de un territorio donde se desarrollan determinadas prácticas, lo cual refleja la noción de experiencia y continuidad (Iturra 2012).

El concepto de líneas me permitió comprender que los seres humanos marcamos nuestro entorno, es decir, lo delimitamos. En Occidente se hace a través de líneas verticales y rectas. Sin embargo, en otras culturas encontramos líneas espirales o circulares, definidas o indefinidas. En ese sentido, es propio preguntarse ¿cómo fluye la vida por diferentes tipos de líneas? al igual que ¿cómo, durante la historia de la humanidad, se ha superpuesto unas líneas sobre otras? En el análisis se concluye que la línea recta de las sociedades occidentales se ha impuesto sobre otras a través de una dualidad imperante: hay líneas rectas y líneas que no lo son (Thomas 2015).

Debido a esta forma dicotómica de concebir la vida, se ha establecido que “en la modernidad la línea recta ofrece ‘razón, certeza, autoridad, un sentido de dirección’ sobre el cual discurrir en todo sentido” (Thomas 2015, 1). En otras palabras, la línea recta es percibida como un triunfo de

la razón “sobre las vicisitudes del mundo natural” (Iturra 2012, 226) y de todos aquellos que reconocen dicho mundo como sujeto digno de derechos, de respeto y de cuidado.

Por otro lado, las “líneas” me permitieron analizar las trayectorias de movilidad de las mujeres desde sus hogares, en medio de los bosques tropicales, hasta sus hogares en las periferias de Puyo. Asimismo, me ayudaron a comprender la complejidad de los sistemas agroforestales ancestrales. También me posibilitaron estudiar las carreteras y la división del territorio amazónico en bloques petroleros como sistemas de imposición propios de un modelo de pensamiento Occidental, el cual se superpone a los saberes ancestrales, íntimamente relacionados con el territorio, de las poblaciones *Kichwa* de Pastaza.

Estructura de la tesis

Este trabajo se divide en cuatro capítulos. En el primer capítulo presento las categorías de análisis y el marco teórico que guiaron el estudio. Por un lado, analizo los trabajos que se han escrito sobre la *chakra* amazónica en Ecuador. De manera especial, contrasto el trabajo de María Antonieta Guzmán (1997) sobre las poblaciones *Kichwa* de Canelos y el de Philippe Descola (1996), sobre las poblaciones *Achuar* de la Amazonía, ya que los dos ofrecen perspectivas ontológicas sobre las prácticas culturales y las formas de relacionamiento de las poblaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana con su territorio, el cual abarca ríos, la selva, los espíritus, plantas, y otros. Por otro lado, estudié de qué manera las amenazas territoriales afectan las actividades y prácticas culturales de las mujeres en sus *chakras*; y la relación entre extractivismos, *chakras* y Cambio Climático. De igual manera, analizo la importancia de la *chakra* para (re)imaginar otras posibilidades de sostener la vida en contextos donde existe múltiples amenazas territoriales.

El marco teórico se orienta en los ecofeminismos, los feminismos marxistas y la economía feminista. A través de conceptos como “sostenibilidad de la vida”, “reproducción social”, “ecología simbólica”, en diálogo con la “acumulación por desposesión”, “colonialidad de la naturaleza” y “territorialidades superpuestas” analizo la importancia de las actividades y prácticas culturales de las mujeres en sus *chakras* para la reproducción de la memoria colectiva, de los *ayllus* y del bosque. Estos conceptos también me permitieron estudiar el papel del Estado en los procesos de acumulación por desposesión desarrollados en la provincia.

En el segundo capítulo abordé el contexto histórico, político y social de Pastaza desde 1950 hasta los años 2000. Analizo las transformaciones de las *chakras* y de los procesos de reproducción social de las poblaciones *Kichwa* a raíz de la imposición de proyectos de desarrollo implementados o avalados por el Estado: la reforma agraria, la colonización y los proyectos petroleros. Estudio este capítulo a través del concepto de “acumulación por desposesión”, pues me permitió comprender de qué manera la expansión de la frontera extractiva despoja, no solo los territorios, sino también las formas de vida de los pueblos que se niegan a aceptar un desarrollo económico basado en la mercantilización de la naturaleza. De igual manera, el concepto de “territorialidades superpuestas” me permitió comprender los diferentes intereses y contradicciones que yacen sobre el mismo territorio, así como las diversas maneras de significarlo y habitarlo.

En el tercer capítulo estudio y contrasto las *chakras* urbanas (por nombrarlas de alguna manera), las *chakras* semiurbanas y las *chakras* selva adentro. En el análisis es guiado principalmente por el concepto de “sostenibilidad de la vida” y “reproducción social”, con el fin de comprender la importancia de conservar las prácticas de agricultura ancestral de las mujeres, no solo para continuar con la vida material de sus comunidades, sino también para preservar la memoria colectiva de sus pueblos y reproducir la selva, lo cual está estrechamente relacionado con el cuidado de los seres no humanos, o más-que-humanos, que habitan el territorio.

Durante el desarrollo del capítulo tres comencé a tener más claridad sobre el significado de las *chakras* para la vida de las mujeres, así como la relación de intimidad que tienen con las plantas y con el espíritu dueño de la *chakra*, *Nunguli*. Aquí empiezo a esbozar el concepto de chakralidad, con el cual busco definir la importancia de las *chakras* en los sentidos de defensa territorial de las mujeres *Kichwa* lideresas.

En el cuarto capítulo estudio las relaciones eco-simbólicas de las mujeres con sus *chakras*, al igual que reviso la relación de los rituales con el manejo del clima. El concepto de “ecología simbólica” me permitió analizar a qué responde los afectos de las mujeres hacia las plantas, la importancia de los rituales para la fertilidad de la *chakra*, así como el cariño y respeto hacia *Nunguli*. En este capítulo terminé de consolidar el concepto de chakralidad. Por otro lado, el concepto de “colonialidad de la naturaleza” me permitió comprender cómo han afectado las diferentes amenazas territoriales, incluido los efectos actuales del Cambio Climático, las prácticas

culturales de las mujeres en las *chakras*, ya que los proyectos de desarrollo económico y la colonización se derivan de relaciones históricas de poder que subordinan los saberes de las poblaciones indígenas amazónicas e imponen dinámicas extractivistas en el territorio. En ese sentido, el concepto me permitió interpretar la relación que evidencian las mujeres entre la expansión de la frontera extractiva y colona hacia sus territorios ancestrales y los cambios abruptos del clima.

En las conclusiones muestro la importancia del trabajo de las mujeres en sus *chakras* para continuar con la reproducción de distintas formas de vida que son parte de su identidad cultural. En otras palabras, muestro que, a través de “hacer *chakra*”, las mujeres también hacen mundo y hacen selva. Así, es evidente que las *chakras* no son solo espacios de reproducción agrícola, sino también territorios de vida, de afectos y de reproducción eco-simbólica. Por los significados y símbolos alrededor de la *chakra*, argumento que forma parte de los sentidos de defensa territorial de las mujeres frente a amenazas como el extractivismo agrícola y petrolero, los procesos de colonización y los efectos del Cambio Climático.

La investigación contribuye a los debates sobre las prácticas cotidianas de resistencia frente al extractivismo en los territorios amazónicos, al visibilizar cómo las mujeres, desde sus saberes y relaciones de intimidad con el universo de la *chakra*, construyen formas de defensa territorial que desafían lógicas de despojo y resignifican el habitar desde el cuidado de lo sagrado, que para ellas es todo lo que configura sus territorios.

Capítulo 1. Estado del arte y Marco teórico

La *chakra* ha sido amenazada por diversos actores que buscan obtener el control de los recursos naturales que yacen bajo tierra o que configuran los bosques tropicales. Esto se debe a que la Amazonía ha sido objeto de procesos de acumulación originaria de larga data y de otros más contemporáneos.

Si bien existe una vasta literatura sobre los procesos extractivistas en el Oriente ecuatoriano, poco se ha escrito sobre la *chakra* en estos contextos; es decir, sobre las afectaciones que causan este tipo de amenazas territoriales a las mujeres indígenas y a sus actividades en las *chakras*.

Asimismo, escasamente se ha estudiado sus prácticas culturales en las *chakras* como una forma de resistencia frente al avance de la frontera extractivista. Por otro lado, si bien existe un sin número de estudios sobre los efectos del Cambio Climático en las dinámicas de vida de los pueblos indígenas, pocos son los trabajos donde se analiza cómo las mujeres construyen conocimientos sobre el Cambio Climático, o que muestren que el trabajo que realizan en las *chakras* contribuyen a mitigarlo. De esa carencia nace esta investigación, pues difundir el valioso trabajo de las mujeres en las *chakras* permite posicionar la importancia de las prácticas agrícolas ancestrales en la defensa territorial.

Este capítulo tiene cuatro puntos de análisis. Primero, revisé la literatura que se ha escrito sobre la *chakra* amazónica del Oriente ecuatoriano, para lo cual contrasté los trabajos de María Antonieta Guzmán (1997) y Philippe Descola (1996), dos antropólogos que estudiaron durante años los sistemas de vida de las poblaciones *Kichwa*, en Pastaza, y *Achuar*, en Morona Santiago, respectivamente. Asimismo, revisé distintos trabajos que muestran la relevancia de las actividades de las mujeres en las *chakras* para sostener los sistemas de vida de las poblaciones indígenas de la Amazonía.

Segundo, revisé la literatura alrededor del extractivismo, pues es el modelo de desarrollo económico de larga data impuesto en la Amazonía. De igual manera, examiné los trabajos que se han efectuado sobre la relación entre los procesos extractivistas y las afectaciones a las prácticas culturales de las mujeres en las *chakras*, mostrando que este campo no ha sido ampliamente estudiado. Si bien existen trabajos donde se establece que los monocultivos son un tipo de extractivismo, muchas veces se enfocan en analizar la deforestación como consecuencia de las dinámicas de la agroindustria, algo sumamente importante, sin embargo, no se ha revisado a

profundidad cómo los procesos extractivistas han afectado todo lo que gira alrededor del universo de las *chakras*.

Tercero, analicé la relación entre *chakras* amazónicas, extractivismo y Cambio Climático. Por un lado, revisé la literatura sobre Cambio Climático, específicamente, estudié cómo los cambios extremos del clima afectan las dinámicas de vida de las poblaciones indígenas. En esta sección propongo que las mujeres *Kichwa* comprenden el Cambio Climático como una consecuencia directa del extractivismo y de los procesos de colonización, y evidencian que este fenómeno se ha convertido en una amenaza creciente para continuar con la reproducción de sus formas de vida en la selva y con sus prácticas culturales en las *chakras*.

Cuarto, revisé de qué manera las actividades de las mujeres en sus *chakras* posibilitan imaginar otras posibilidades de sostener la vida en contextos extractivistas. Por un lado, los conceptos de sostenibilidad de la vida, reproducción social y la ecología simbólica me permitieron analizar la importancia del trabajo que realizan las mujeres en sus *chakras* para reproducir la vida material y cultural de sus comunidades. Por otro lado, los conceptos de acumulación por desposesión, colonialidad de la naturaleza y territorialidades superpuestas me posibilitaron estudiar cómo los territorios *Kichwa* de Pastaza han sido manipulados por el Estado, con el único objetivo de conseguir el tan apreciado desarrollo (mal desarrollo diría Vandana Shiva) económico. En ese sentido, argumento que las prácticas culturales de las mujeres en sus *chakras* son un claro ejemplo de formas de ver el mundo donde se coloca el sostenimiento de la vida sobre la reproducción del capital, desafiando así lógicas impuestas por el sistema dominante.

1.1. Estado del arte: la *chakra* Amazónica

Guzmán (1997) trabajó durante varios años con poblaciones indígenas *Kichwa* en Canelos, Pastaza; mientras que Descola (1996) trabajó con poblaciones *Achuar*, en Morona Santiago. Tanto Guzmán como Descola han contribuido en la crítica hacia conceptualizaciones occidentales sobre las prácticas culturales, humanas y sociales como separadas de la naturaleza (Sempértegui 2022).

Por un lado, Guzmán (1997) estudió la siembra de yuca, la pesca y la caza, como actividades que no son importantes solamente para la economía de subsistencia de las poblaciones *Kichwa*, sino que además juegan un papel trascendental en la constitución de la persona, al igual que en las relaciones sociales y en la creación de lugares identificados como grupos particulares. En otras

palabras, “se establece [...] una identificación entre el productor y el producto en una dinámica en la que se constituyen mutuamente” (10). Además, a través de estas actividades, hombres y mujeres establecen contacto con las fuerzas espirituales de la *chakra* y el bosque. Así, el cultivo de la yuca, la pesca y la caza suponen la posesión de cualidades especiales y un conocimiento amplio que se recibe generalmente por los parientes, lo cual reafirma el sentido de comunidad y la relación con los *ayllus*.

Guzmán (1997) comparte una hermosa metáfora donde se destaca la relación de las mujeres con sus productos, así como con sus *ayllus*:

En un relato mítico llamado *Ishtirilla huarmi* (Mujer Estrella) se señala también la relación entre la capacidad de cultivar de la mujer y su vínculo familiar [...]. La mujer estrella y su esposo iban a hacer una nueva chacra; después de que él hubiera talado unos pocos árboles, ella le sugirió no trabajar más e ir a la casa a descansar. Cuando volvieron al día siguiente, su esposo se quedó asombrado al ver que ya todos los árboles estaban tumbados. Algo parecido sucedió cuando ella iba a sembrar. La mujer preparó las estacas de yuca, las cortó, las repartió por el terreno y, ni bien había comenzado a sembrar, se retiró a su casa. A la mañana siguiente, el terreno estaba cubierto de yucas, papas chinas y camotes preciosos. La mujer estrella, de este modo, podía hacer una chacra sólo en tres días gracias a la ayuda de sus parientes, que bajaban del cielo y le ayudaban a talar y sembrar. Desgraciadamente, ella y su esposo comenzaron a tener problemas, razón por la que ella decidió separarse y regresar con su familia; entonces él pudo comprender que sólo gracias a ella pudieron tener una chacra tan bonita en tan corto tiempo (109).

Este relato mítico muestra que, aunque los hombres ayudan a talar árboles para el establecimiento de una *chakra*, la *chakra* como tal es un espacio íntimo y exclusivo de las mujeres; un universo femenino. Ellas logran tener buenos sembríos gracias a su capacidad de sembrar y a las fuerzas familiares y espirituales vinculadas a ellas (Guzmán 1997). *Nunguli*, la dueña de la *chakra*, ser de poder, de abundancia y fertilidad, provee de sus dones a mujeres fuertes, quienes guardan los secretos de las plantas alimenticias y medicinales. *Nunguli* les transmite el aliento de vida, “la fuerza vital interna que hace parte de cada uno de los seres de la sociedad de la *chakra*”. *Nunguli* representa el poder de la *chakra* y el universo de poder de las mujeres, su fuerza y su autonomía (Coba s.f., 63).

Entre los rituales que existen alrededor de la *chakra*, el achiote es indispensable. Al momento de sembrar, las mujeres pintan las estacas de yuca y su mentón con la pulpa roja del achiote, con el fin de asegurar el crecimiento efectivo de las plantas. Las mujeres suelen “pintarse la quijada de rojo para que la yuca beba su sangre y crezca” (186) de manera correcta, es decir, que produzca tubérculos gruesos. De esa forma, las mujeres “dan vida” a la yuca. Para la siembra, las mujeres colocan una pila de estacas de yuca cubiertas con hojas de papaya —o de cualquier otra planta que “cargue” con abundancia— en el centro de la *chakra*, luego las cortan en pedazos más pequeños y las distribuyen en todo el espacio (Guzmán 1997).

Las *chakras* son móviles; las familias disponen de dos o tres *chakras* localizadas en distintos lugares del territorio *Kichwa*, las cuales se siembran en diferentes épocas del año. La primera cosecha se realiza seis meses después de la siembra, mientras que las *chakras* de más de dos o tres años se dejan de cultivar y cosechar, lo que permite que el bosque las cubra. Las áreas de barbecho entre las casas y las *chakras* se denominan *purun* (Guzmán 1997). En esta breve descripción de los ciclos de la *chakra*, vemos que la autora se refiere al ciclo *chakra-ushun-purun*²⁰, un sistema de reproducción regenerativo, que aporta a la biodiversificación de los bosques, el cual sostiene una serie de relaciones de reciprocidad entre *ayllus* y ecosistemas (Coba s.f.).

En el trabajo de Guzmán (1997) evidenciamos que la interrelación entre ciertas actividades productivas se establece a través de las construcciones simbólicas del género, y entre producto y producto. Los productos que las mujeres producen en sus *chakras* cristalizan su capacidad de trabajar, al igual que son una prueba de las habilidades que ellas han aprendido de sus parientes femeninos. Tomando como ejemplo uno de los productos fundamentales que se cultivan en la *chakra*, la autora sostiene que “la yuca es parte de la mujer y materializa las habilidades que ella ha desarrollado con la ayuda de su familia o *ayllu*. Esta parte de ella subraya su identidad de mujer capaz y diestra” (108).

²⁰ Segarra et al. (2022) retoman el proceso de creación de una *chakra*, el tipo de agricultura itinerante, así como las otras dos partes del ciclo: el *ushun* y el *purun*. Los autores comparten que la *chakra* se siembra y cosecha entre 2 y 4 años, dependiendo del suelo y la cantidad de nutrientes que contenga. Después de ese tiempo, los predios son abandonados por otros antiguos, los cuales han estado en descanso por varios años y donde se ha producido un realce de vegetación. Este proceso se conoce como ciclo *chakra-ushun-purun*. En áreas con mayor crecimiento demográfico, las *chakras* se encuentran lejos de los centros poblados, en zonas de bosque, cerca de ríos, y cerca de sitios de caza. Cuando la familia crece, y no hay espacio suficiente para establecer nuevas *chakras*, las personas se mudan a otros terrenos y forman nuevas comunidades.

Por otro lado, en el trabajo de Descola (1996), el tema central de estudio es la relación entre cultura y naturaleza, mediante el análisis del sistema de clasificación *Achuar*. El intercambio, la producción, las relaciones de parentesco, al igual que las concepciones de género son temas secundarios (Guzmán 1997). Descola (1996) analiza “las relaciones entre el hombre y su medio ambiente, bajo el aspecto de las interacciones dinámicas entre las técnicas de socialización de la naturaleza y los sistemas simbólicos que las organizan” (párr. 5). Es decir, el autor estudia los procedimientos mediante los cuales la práctica social de la naturaleza se articula, al mismo tiempo, a la idea que una sociedad puede tener de sí misma, en la idea en que tiene sobre el medio ambiente y la idea que tiene de su intervención en dicho medio ambiente.

Descola (2002) propuso un giro en las visiones deterministas y duales hacia el paradigma de una antropología de la naturaleza, en la cual la unicidad entre cultura y naturaleza se enfatiza. A diferencia de las ontologías occidentales, en donde se establece una estricta separación entre el mundo humano, el biofísico y el sobrenatural, Descola muestra cómo en diversas ontologías locales se concibe vínculos de continuidad en estas tres esferas, expresado a través de rituales y símbolos, y plasmado en relaciones sociales que se diferencian del tipo moderno capitalista (Vallejo y Sánchez 2011).

El trabajo de Descola (1996) me posibilitó comprender de manera profunda el concepto de ecología simbólica, fundamental para analizar las prácticas culturales de las mujeres en las *chakras*, pues la “naturaleza” deja de ser concebida como un conjunto de fenómenos que ocurren independientemente de la acción humana, para ser (re) imaginada como una representación de las relaciones de una sociedad con su medio ambiente natural. En su libro, *La selva culta*, el autor aborda temas relacionados a la casa, el huerto, la selva y el río, con el fin de diferenciar las modalidades de socialización de la naturaleza. Al igual que con los *Kichwa* de Pastaza, en las poblaciones *Achuar*, la *chakra* es un espacio exclusivo de trabajo femenino.

Para Descola (1996), el *aja* (la *chakra*) “forma un espacio temporariamente sustraído a la jungla invasora. Espacio desviado, se podría decir, cuando la acción humana ha sustituido un ecosistema natural por este ecosistema artificial que es como un modelo reducido de la selva” (195). Al igual que los *Kichwa* de Pastaza, los *Achuar* practican una agricultura itinerante sobre porciones de la selva que, aparentemente, nunca han sido desbrozadas. Sin embargo, al practicar este tipo de agricultura, es muy probable que se tome como selva primaria lo que en realidad es una selva

secundaria muy antigua, de la cual ningún aspecto en su configuración permite identificarla como tal.

Al mostrar el proceso mediante el cual el *aja* se convierte de nuevo en bosque tropical, Descola (1996) se refiere, de manera indirecta, a la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun*, pues el autor señala que, tan pronto como el *aja* se deshiera, se convierte en *arut aja*; cuando la vegetación secundaria sobrepasa la altura de los hombres, se convierte en *tsuat pantin*; hasta que se vuelve indiscernible de la selva. Sobre el mejor lugar para establecer una *chakra*, Descola apunta que es preferible encontrar una terraza plana, bien drenada, no inundable ni pedregosa, cubierta de bosque primario, pero desprovista de árboles muy gruesos, cuya tala representaría una inversión de tiempo y trabajo importante. Sin embargo, encontrar sitios con estas características es poco probable en los territorios amazónicos.

La creación de una *chakra* es sumamente importante para el establecimiento de la familia, ya que la construcción de una casa, o la instalación definitiva, solo sucede cuando la *chakra* garantiza la satisfacción de las necesidades alimenticias de todos sus integrantes. Es decir, después de que la yuca está lista para ser cosechada, alrededor de 8 a 10 meses después de ser cultivada (Descola 1996).

El espíritu femenino equivalente a *Nunguli* en el *ajá Achuar* es *Nunkui*, madre y creadora de las plantas cultivadas. Al igual que con las mujeres *Kichwa*, la condición necesaria para establecer una *chakra* fértil es mantener un trato armonioso, directo y permanente con *Nunkui*. La historia de *Nunkui* es ampliamente conocida, a pesar de que en estas comunidades se presta poco interés a los mitos:

creadas por la magia del verbo de *Nunkui*, las plantas cultivadas son igualmente concebidas como su prole. En esa calidad, *Nunkui* ejerce sobre ellas hasta ahora una autoridad materna indiscutida, autoridad que las mujeres deben tomar en cuenta para sus trabajos del huerto. Pero esta función parental no se ejerce sobre objetos inertes, pues son muchas las plantas cultivadas que poseen un *wakan* (alma o esencia propia) y por consiguiente una forma de existencia autónoma. Este pequeño pueblo de las plantas establece en su seno relaciones de sociabilidad idénticas a las de los humanos (párr. 132).

Lo señalado evidencia las relaciones de sostenibilidad y cuidado que las poblaciones indígenas establecen con todos los seres que habitan sus territorios, en este caso las *chakras*. Así, el territorio no es solo un espacio vital, en términos de subsistencia, sino también viviente, repleto de seres colmados de intenciones, cuyo respeto y cuidado garantiza la reproducción de todas las formas de vida que lo habitan (García-Torres 2017; Coba y Bayón 2020).

Tanto Guzmán como Descola posibilitan imaginar el universo de la *chakra* y la relación simbiótica entre ella y las mujeres cultivadoras. A través de la interpretación de los mitos y los rituales en la *chakra*, me fue posible acercarme, de alguna manera comprender, su importancia para las mujeres, al igual que lo trascendental de reproducir sus prácticas culturales en estos espacios femeninos.

De igual manera, los trabajos de Guzmán y Descola muestran que, en las cosmologías amazónicas, no se ve a la naturaleza como una realidad exterior que los humanos ordenan, transfiguran y transforman; los seres no humanos son concebidos como si fueran poseedores de algunos atributos de la humanidad y de las leyes que los rigen. En ese sentido, la mayoría de animales, plantas y fenómenos meteorológicos son percibidos como personas dotadas de vida y un alma autónoma (de fuerza y energía), con los cuales se establece relaciones intersubjetivas mediante conductas rituales que permiten la eficacia simbólica en las distintas formas de socialización de la naturaleza, como las prácticas de cacería, pesca y manejo del bosque (Vallejo y Sánchez 2011).

Existen numerosas investigaciones que muestran el carácter prioritario de hacer *chakra*. En el trabajo de Zurita, Peñuela y Schwarz (2021a) se muestra que, entre los *Kichwa* de la Amazonía, el manejo de agro diversidad en las *chakras* reafirma el prestigio de la mujer dueña del mismo. En otro estudio, Zurita, Peñuela y Schwarz (2021b) analizaron el patrimonio alimentario de la población *Kichwa* del Alto Napo. En su trabajo señalan que los alimentos son objetos llenos de conocimiento, ya que portan historia e identidad cultural de un grupo social. Así, estudiaron las transiciones alimentarias, el uso de la tierra, plantas y dietas de las poblaciones indígenas *Kichwa* de Tena.

Por otro lado, el IQBSS (2008) estudió a profundidad los sistemas agroforestales de los pueblos indígenas *Kichwa* de Pastaza ubicados en la zona fronteriza con Perú: Lorocachi, Victoria, Nina Amarun, situados en la cuenca baja del río Curaray; y Yana Yacu, en la cuenca baja del río

Pinduc. En el estudio se muestra la importancia del conocimiento ancestral para la conservación de la biodiversidad. De igual manera, se sostiene que el trabajo de las mujeres en las *chakras* refleja un amplio conocimiento de la biodiversidad agrícola, así como la práctica de la espiritualidad para el bienestar comunitario y la reproducción social. También se muestra el proceso necesario para establecer una *chakra* desde la visión de las mujeres *Kichwa*²¹, como la selección de semillas, los aspectos religiosos, la siembra diversificada de especies y la rotación de cultivos.

Asimismo, Zurita et al. (2018) estudiaron cómo la diversidad alimentaria de la *chagra Kichwa* contribuye al bienestar sociocultural, al igual que a la conservación de la biodiversidad, de los conocimientos asociados a su manejo, y al uso social de los alimentos. En su trabajo reagrupan las representaciones, prácticas y discursos relacionados con la producción, intercambios no comerciales y comerciales, distribución, preparación y consumo de los alimentos de la *chakra*.

La literatura revisada me permitió comprender que, al reproducir la *chakra* amazónica, las mujeres reproducen todas las formas de vida que sostienen a sus pueblos, tanto de manera material como espiritual y cultural. Es decir, las mujeres son productoras de relaciones humanas y más-que-humanas (Sempértegui 2022). En ese sentido, su trabajo en las *chakras* es esencial para continuar con la memoria colectiva de sus comunidades, la seguridad alimentaria, la reproducción de los bosques tropicales y los significados alrededor de ser mujeres cultivadoras. Sin embargo, los modelos de desarrollo establecidos en Pastaza amenazan la continuidad de la *chakra*, como apunto en el siguiente apartado.

1.1.1. Amenazas territoriales y la *chakra*: extractivismo agrícola y petrolero

En 2011, Alberto Acosta publicó un artículo donde manifiesta su sorpresa al no encontrar una definición concreta de extractivismo, aun si es una modalidad de acumulación que empezó a fraguarse hace más de 500 años²² (Acosta 2011; Forero 2023). Forero (2023) muestra que el

²¹ En 2022, PAKKIRU, antes OPIP, publicó un diagnóstico de zonificación del territorio de la nacionalidad *Kichwa* de Pastaza, en el marco del *Kawsak Sacha*. En él se establece que la *chakra* es un espacio fundamental para las familias y la comunidad, pues es donde se cultivan los alimentos para consumo e intercambio. En Pastaza, por lo general las *chakras* están ubicadas en las cercanías de las comunidades y su superficie depende de la capacidad de las familias para el desarrollo de las actividades de cuidado (Segarra et al. 2022).

²² Gudynas señala que el término tiene como origen la expresión portuguesa *extractivismo* empleada para referirse a la extracción de caucho por parte de los *siringueiros* en la selva de Brasil. La resistencia desplegada por ellos frente a los grandes propietarios durante los 70 y 80 permitió la creación de reservas “extractivistas”, donde dicha actividad se desarrollaba con un enfoque de conservación, es decir, de aprovechamiento sustentable de la selva (Forero 2023).

concepto comenzó a adquirir popularidad durante la segunda década del siglo XXI, con el objetivo de analizar el giro a la izquierda latinoamericano, el *boom* de los *commodities*, la expansión de la frontera extractiva y los conflictos socioambientales.

Wagner (2020, 523 citado en Forero 2023, 188) señala que el extractivismo es definido como

la explotación de grandes volúmenes de recursos naturales, que se exportan como *commodities* y generan economías de enclave (localizadas, como pozos petroleros o minas, o espacialmente extendidas, como el monocultivo de soja o palma). Requiere grandes inversiones de capital intensivas, generalmente de corporaciones transnacionales. Presenta una dinámica de ocupación intensiva del territorio, generando el desplazamiento de otras formas de producción (economías locales/regionales) con impactos negativos para el ambiente y las formas de vida de poblaciones locales.

En ese sentido, el extractivismo es: un conjunto determinado de actividades económicas con diversos efectos negativos en los ámbitos sociales, económicos y ambientales; un patrón de acumulación; y un modelo de desarrollo. Ahora, si bien se considera como objeto de extractivismo a aquellos bienes producidos por la naturaleza y no por los seres humanos, el agro negocio también debe ser visto como extractivismo en la medida que convierte los bienes renovables en no renovables como resultado de una “tasa de extracción” que excede la “tasa ecológica de renovación” (Forero 2023).

Por otro lado, en el siglo XXI surgió el neo-extractivismo, en el cual se amplió la frontera extractiva. Una de sus principales características es la inclusión de territorios nuevos, antes considerados improductivos o no valorizados por el capital (Svampa 2021). Esto se encuadra en los procesos capitalistas de “acumulación por desposesión” descritos por Harvey (2014), pues la expansión geográfica del capital es la única manera en la que puede reconstruirse, de otra forma se solidifica.

Estas dinámicas de explotación y apropiación de la naturaleza abarcan un sinnúmero de modalidades, desde

las nuevas formas de minera a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética (las energías extremas, como el *fracking* y la explotación *offshore*), la construcción de grandes represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructura (hidrovías, puertos, corredores biocénicos, entre otros), hasta la expansión de modelos agroalimentarios vinculados a la

monoproducción, como la soja, la hoja de palma e incluso los biocombustibles, la sobreexplotación pesquera y los monocultivos forestales (Svampa 2021, 4).

Es importante comprender que el neo-extractivismo no es igual al extractivismo presente en la región durante el siglo XX. En el extractivismo clásico, el Estado se beneficiaba de las rentas generadas, así como hacía posible su funcionamiento²³, no obstante, los actores centrales eran las empresas transnacionales. El neo-extractivismo es visto como la evolución del capitalismo moderno, donde el Estado capitalista posee la gestión y el control de los proyectos extractivistas, así como es el principal beneficiario de su renta (Gudynas 2013). Esto evidencia que el capitalismo no puede existir sin el extractivismo, pues el extractivismo es un fenómeno estructural históricamente vinculado a la modernidad capitalista (Acosta y Cajas 2016; Machado 2015; Zibechi 2016, 2019).

El neo-extractivismo fue visto por los gobiernos progresistas como una estrategia que garantizaría la soberanía y el desarrollo nacional, así como permitiría conseguir la reducción de la pobreza a nivel nacional, una mayor participación social y otro comienzo para el desarrollo económico del país. Entonces, las dinámicas del nuevo extractivismo (o extractivismo contemporáneo) se subordinan a un interés nacional imaginario, es decir, el extractivismo se convierte en un proyecto de desarrollo económico. Así, los actores “dignos” de explotar la naturaleza ya no son las empresas extranjeras, sino los Estados progresistas (Svampa 2009, 2013, 2017, 2019b, 2021; Sempértegui 2020 Meschkat 2015; Burchardt 2016; Gudynas 2011, 2011b, 1999; Acosta 2008). En Ecuador, el neo-extractivismo se llevó a cabo por Rafael Correa²⁴.

En ese sentido, el neo-extractivismo no es una estrategia neoliberal, propio de las dinámicas presentes en el extractivismo clásico, sin embargo, tampoco puede ser entendido como una alternativa de desarrollo que mejora la calidad de vida y la autonomía de las poblaciones. Los

²³ Gudynas (2011) analizó las principales dinámicas extractivistas dentro del capitalismo, su relación con el Estado y el deterioro de la naturaleza. El autor señala que en el extractivismo del siglo XX el Estado era subsidiario y aseguraba ciertas reglas que protegían a las empresas extractivistas, como el libre flujo de capitales, la concesión de zonas de explotación, permisos indispensables, o solamente no aplicaba controles ni regulaciones. Sin embargo, se sostiene que el extractivismo contemporáneo se defiende en el desarrollo económico, mientras nutre la idea de apropiación de la naturaleza para el beneficio de toda la población.

²⁴ Bravo (2008) analizó el papel del Estado en la reproducción de las dinámicas capitalistas del uso intensivo de la tierra en Pastaza, así como su impacto en la deforestación de los bosques tropicales. En su estudio se muestra que grandes extensiones de bosque primario se convirtieron en espacios para ganadería y producción de pasto, así como se intensificó la producción de monocultivos, como café, cacao, palma africana, té y naranjilla. Como consecuencia de estas dinámicas, la biodiversidad de muchas *chakras* tradicionales se redujo en un 91%.

territorios donde se implementan los procesos extractivistas se convierten en zonas de sacrificio, ya que las poblaciones locales deben someter sus vidas, íntimamente relacionadas a los espacios geográficos que habitan, en aras del desarrollo nacional (Gudynas 2013), especialmente si se trata de extractivismo petróleo o minero.

Diversos estudios muestran las contradicciones y desafíos que suponen los modelos económicos basados en la mercantilización de la naturaleza. En varios trabajos se ha analizado si, en efecto, el neo-extractivismo generó un impacto positivo en el desarrollo económico en los países especializados en exportación de materias primas o si únicamente contribuyó a profundizar las disparidades sociales (Acosta 2016, 2012, 2008; Burchardt 2016, 2014; Svampa 2009, 2021; Gudynas 2015). En los estudios se demuestra que la pobreza está relacionada con la existencia de una riqueza significativa de recursos naturales.

Desde el campo de la ecología política, en numerosos estudios se analiza la relación entre el deterioro de la naturaleza, los proyectos extractivistas y neo-extractivistas y la ambientalización de las luchas sociales (Svampa 2012, 2008, 2013, 2017; Sempértegui 2020, 2023; Machado 2015; Burchardt 2014; Riofrancos 2017; Gudynas 1998, 2011b). De igual manera, en diversas investigaciones se refleja la incompatibilidad de los proyectos extractivistas, impulsados o avalados por el Estado, con las dinámicas de vida de las comunidades de la Amazonía ecuatoriana donde fueron implementados (Acosta 2008; García, Vallejo y Cielo 2014; Vallejo y Cielo 2015; Fountain 2007; Van Teijlingen et al. 2017; López 2004; Martínez 2003; Gudynas 2017; Sempértegui 2020).

Si bien los estudios sobre el impacto negativo del extractivismo y del neo-extractivismo en los territorios amazónicos son numerosos, existen pocos trabajos donde se analiza, de manera directa, las transformaciones de las actividades y prácticas culturales de las mujeres en las *chakras* en contextos extractivistas (Toledo 2021; Almeida 2017; Arias et al. 2016; Flores 2024; Estrella 2021; Saritama 2023; Riebe, Sedar y Xiong 2023); o la agencia de las mujeres amazónicas frente la ocupación violenta de sus territorios (Vallejo y García-Torres 2017; Sempértegui 2019, 2020, 2022; Shiva, Flores y Martínez 2012; Yánez 2014; Svampa 2021). Con mayor frecuencia, el centro de análisis ha sido los monocultivos como mecanismos de desposesión, pues su implementación ha generado una fuerte dependencia alimentaria y económica de las poblaciones

indígenas hacia el mercado²⁵ (Zurita, Peñuela y Schwarz 2021; Riofrancos 2017; Bravo 2008; Hidalgo 2020; Gamboa 2000), así como la deforestación de sus territorios.

Sobre el extractivismo agrícola, Lescano (2014) e Hidalgo (2020) analizaron la relación entre el *boom* de *commodities* y la especialización de cultivos para exportación, como la malanga (papa china), en las *chakras* de Pastaza. De igual manera, Gamboa (2000) estudió de qué forma el cultivo de palmito provocó cambios en las técnicas de agricultura tradicional, mostrando los daños ambientales causados debido a la intensificación de la producción para la exportación²⁶.

Los trabajos revisados me permitieron comprender que las amenazas extractivistas²⁷ que enfrentan las poblaciones indígenas no solo vulneran sus derechos de propiedad, sino también ponen en riesgo sus prácticas culturales, ya que estas poblaciones están íntimamente relacionadas con sus territorios. Ahora, es importante señalar que el extractivismo petrolero tiene dinámicas diferentes de despojo que el extractivismo agrícola, pues los lugares donde se asientan estos proyectos se convierten en zonas de sacrificio. Donde hay explotación petrolera es imposible sostener otras maneras de hacer vida porque el petróleo contamina todo: la tierra, el aire y el agua. Por otro lado, en lugares donde existe extractivismo agrícola es posible resistir y penetrar la frontera extractiva desde las actividades que se realizan de manera cotidiana, como muestro en el capítulo tres.

²⁵ La fundación RUNA (2024) publicó un manual sobre el manejo sostenible de wayusa para agricultores familiares. En él se comparte información sobre cómo reproducir eficientemente wayusa (siembra, cuidados y cosecha) en las *chakras*, para obtener certificaciones, como comercio justo, premio social y certificación orgánica. Asimismo, se especifica el valor de la wayusa en el sistema internacional, y se analiza la importancia del desarrollo de un cultivo orgánico, sustentable y con responsabilidad social.

²⁶ Játiva (1998) analizó los principales países de exportaciones e importación de palmito hasta 1998, en donde Estados Unidos y la Unión Europea, en especial Francia y Alemania, consumían alrededor del 75% del total de palmito mundial; mientras que los principales proveedores eran Costa Rica, Colombia, Brasil, Ecuador y Venezuela. También se señalan las afectaciones a la naturaleza en la Amazonía, como consecuencia de la intensificación de producción del monocultivo. A finales de los años 90, el cultivo de palmito abarcó 4000 hectáreas: 3200 en el litoral y 800 en la Amazonía; Napo y Sucumbíos fueron mayormente afectadas. Para los años 2000, se estableció una proyección de 1500 hectáreas de siembra de palmito en la región amazónica.

²⁷ Por otro lado, existen investigaciones donde se deja de lado los conflictos provocados por el extractivismo y neo-extractivismo y se apuesta por un modelo pos-extractivista. Crespo (2020) comparte la urgencia de encontrar alternativas de desarrollo que se antepongan a un paradigma que destruye la vida y su reproducción. En su trabajo, se señala que estas propuestas no son nuevas, más bien siempre han nacido desde los territorios amenazados por proyectos extractivistas, desde experiencias concretas de culturas oprimidas y marginalizadas, cuyas prácticas ancestrales defienden “la convivencia armónica de los seres humanos con la naturaleza” (35). Se concluye que, en los modelos de desarrollo pos-extractivistas, la participación comunitaria en el eje central, al igual que la entrega de tecnologías que se adapten, de forma eficiente, a un contexto y una realidad particular.

1.1.2. *Chakra*, extractivismo y Cambio Climático

A través de los años, el estudio del Cambio Climático ha adquirido un papel protagónico en los círculos políticos, económicos y académicos a nivel global. Si bien es un fenómeno que tiene una amplia trayectoria de análisis, hace poco comenzó a ser un tema de discusión en la opinión pública, debido a los peligros que representa para la supervivencia de los seres humanos. Entre las principales consecuencias del Cambio Climático encontramos el aumento del nivel del mar, la acentuación del ciclo hidrológico y el aumento de eventos climáticos extremos (Guhl 2008).

El Cambio Climático es un concepto mediante el cual se muestra que las actividades humanas están causando cambios en el clima nunca antes vistos. Muchos de los estudios que existen sobre este fenómeno son desarrollados por las agencias pertenecientes a la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change). A partir de informes cuantitativos se muestra que los Gases de Efecto Invernadero aumentan como consecuencia de la quema y uso de combustibles fósiles, como el petróleo, el gas natural y el carbón. Estos informes —aun si recogen una gran variedad de aspectos sociales, económicos, políticos y ecológicos— son elaborados por especialistas en meteorología (ONU 2024), lo cual hace que su lectura y comprensión no sea sencilla.

De igual manera, en muchos de estos informes únicamente se compara la situación del clima actual, con los convenios internacionales firmados entre países, como el Acuerdo de París, en 2015 (PNUMA 2023), o la Conferencia de las Partes, en Copenhague, en 2009 (Gamboa-Bernal 2009). Todos estos factores limitan el alcance del público en general. Por otro lado, diversos estudios reflejan cómo las poblaciones indígenas sufren en mayor medida los efectos del Cambio Climático, debido al tipo de relaciones que tienen con la naturaleza, que para ellos también en su territorio (Ulloa 2011; Puenayán 2011).

Las *chakras*, y otros sistemas agroforestales ancestrales, son fuertemente amenazados por el Cambio Climático, pues las inundaciones, sequías prolongadas e incendios destruyen los cultivos (Manos Unidas 2024), lo cual es preocupante tanto para poblaciones que tienen una economía de mercado, como para aquellas donde se practica una agricultura de subsistencia.

Si bien las poblaciones indígenas tienen diferentes maneras de referirse a los cambios abruptos del clima, es interesante que los líderes y las lideresas han adoptado el concepto de Cambio Climático para posicionar sus luchas en el sistema internacional y para defender sus territorios

frente a las poblaciones mestizas. En su libro *El nativo ecológico*, Ulloa (2001) muestra que los movimientos ambientalistas e indígenas en Colombia han construido identidades ecológicas — aquellas asociadas al vivir en comunidad y tener una relación armónica con la naturaleza— con el fin de confrontar la crisis ambiental. A raíz de esta apropiación, las poblaciones indígenas ahora son vistas como actores políticos ecológicos encargados de proteger el medio ambiente y de dar esperanza a la crisis ambiental.

Sin embargo, es importante recalcar que las poblaciones indígenas, en realidad, no defienden la naturaleza desde un punto de vista ecologista (Ulloa 2002, 2011; Viveiros de Castro 2010). Para ellas, la defensa del mundo natural se enmarca en la defensa de sus territorios ancestrales, espacios donde se reproducen tanto las vidas humanas como las vidas más-que-humanas, las cuales forman parte del tejido social de sus pueblos (Sempértegui 2019, 2022; Svampa 2019) como nuestro a lo largo de esta investigación.

Las mujeres *Kichwa* conocen perfectamente el concepto de Cambio Climático, lo utilizan todo el tiempo, no obstante, en el capítulo cuatro nuestro que no siempre hablan de Cambio Climático para referirse a cómo los cambios actuales del clima limitan sus actividades en las *chakras*. Ellas comparten que el clima ha cambiado debido a las dinámicas extractivistas y a los procesos de colonización presente en sus territorios desde hace décadas. Esto evidencia que el clima es una construcción social, el cual depende de las realidades culturales, históricas, políticas y económicas de cada población (Ulloa 2011).

Las mujeres *Kichwa* mantienen relaciones cercanas con el clima; mediante ciertos rituales que realizan en sus *chakras* pueden controlarlo. Ellas están de acuerdo en que, en las últimas décadas, las transformaciones climáticas son incontrolables, pues el clima varía de tal manera que en un periodo de tiempo reducido puede haber sequías o inundaciones. Puenayán (2011) señala que las poblaciones indígenas, al tener una relación íntima con el ecosistema en el que están inmersos, conocen ampliamente el comportamiento del clima. De esta manera pueden identificar los cambios observados y vividos, al igual que analizar cómo han afectado su cultura.

Asimismo, Ulloa (2011) sostiene que los discursos y representaciones sobre el Cambio Climático ponen a dialogar diversas prácticas e ideas relacionadas con los ecosistemas y con la naturaleza. En otras palabras, existen numerosas formas de conocer, interpretar, percibir, representar, actuar y reaccionar frente el tiempo atmosférico, los fenómenos y cambios climáticos. Esto permite

comprender que la construcción científica del clima (la climatología) es *per se* una construcción social, la cual se enmarca en epistemologías occidentales (Rossbach de Olmos 2011).

Bajo la premisa del clima como una construcción social, Heyd (2011) analiza la relación entre cultura y Cambio Climático, mientras que Ulloa (2011) estudia las construcciones culturales sobre el clima en Colombia. De igual manera, varias investigadoras e investigadores han tratado de comprender la relación entre cultura y Cambio Climático mediante el estudio de las prácticas culturales de pueblos indígenas. Sakakibara (2011) analiza la relación entre los tambores iñupiat y el calentamiento global. Orlove et al. (2011) interpretan el conocimiento climático indígena en el sur de Uganda, mientras que Ramos, Tenorio y Muñoz (2011) estudian la percepción y los conocimientos tradicionales de los nasas frente al Cambio Climático. Asimismo, Tupaz y Guzmán (2011) analizan la relación entre el tiempo y el clima en la visión andina del pueblo de los pastos, en Ecuador y Colombia. Al igual que en los trabajos señalados, en el cuarto capítulo de esta investigación analizo la relación entre procesos extractivistas, colonización, transformaciones climáticas y *chakras*.

La Amazonía se ha convertido en un tropo de análisis sobre el Cambio Climático, principalmente por el papel que juega la biosfera amazónica en combatir sus efectos (United Nation Permanent Forum on Indigenous Issues 2007), tanto porque almacena enormes cantidades de carbono (OCTA 2014), como por el avance preocupante de la deforestación y la fragmentación de los bosques (United Nation Permanent Forum on Indigenous Issues 2007).

Existen diversas investigaciones cuyo centro de análisis recae en mostrar la necesidad de adoptar los sistemas de relacionamiento de las poblaciones indígenas con la naturaleza, con el fin de contrarrestar los efectos del Cambio Climático (WWF 2021; The Nature Conservancy 2019; PNUMA 2024; Schauenberg 2023; OCTA 2014). Sin embargo, las investigaciones donde se analiza la relación entre mujeres y Cambio Climático, por lo general, tratan sobre su vulnerabilidad frente a los cambios extremos del clima (Seymour 2020; United Nation Climate Change 2022; ONU Mujeres 2022; ACNUR 2022; Rigon 2022; Muñoz y Güiza 2017). Por esta razón, es sumamente importante difundir la relación simbiótica entre mujeres y *chakra*, ya que refleja la posibilidad de sostener relaciones armónicas con el mundo natural, cuya destrucción está generando la actual crisis climática.

1.2. Marco Teórico: la importancia de “hacer *chakra*” para (re)imaginar otras posibilidades de sostener la vida en territorios donde existen múltiples amenazas

En esta investigación estudio el manejo y los afectos de las mujeres hacia sus *chakras* a través de conceptos enmarcados en los ecofeminismos, la economía feminista y el feminismo marxista, en dialogo con la antropología simbólica y los estudios decoloniales. En este apartado abordo los conceptos que me permitieron interpretar los datos cualitativos, así como desarrollar y sustentar los argumentos principales.

1.2.1. Sostenibilidad de la vida, reproducción social y ecología simbólica

El sistema capitalista ha provocado que las personas y las sociedades ignoren su inserción en la naturaleza, lo cual oculta el papel del medio ambiente en la supervivencia humana. Esta posición entra en conflicto cuando se encuentra con un modelo de desarrollo que pone la vida en el centro. Herrero (2016) sostiene que es una ficción cultural defender que los seres humanos pueden vivir emancipados de la naturaleza o de otras prácticas necesarias para el sostenimiento de la vida, como las tareas de cuidado.

Cuando nos detenemos a pensar en todo aquello que sostiene materialmente la vida, comenzamos a ver otros modelos de desarrollo. En los ecofeminismos evidenciamos la relación que cada individuo mantiene con la naturaleza para subsistir (ecodependencia) y la profunda dependencia que tenemos hacia otras personas para asegurar nuestra supervivencia (interdependencia). En ese sentido, lo que hace que una vida (humana o no humana) “posible” se transforme en una vida cierta, es que a su alrededor se garanticen las condiciones necesarias y armoniosas de ecodependencia e interdependencia (Herrero 2013, 2021).

Así, la ética del cuidado, abordada desde los ecofeminismos, “amplía el conjunto de sujetos dignos de cuidado de nuestra consideración moral al mundo no humano” (Puleo 2011, 63). Esto es evidente en poblaciones donde el trabajo de cuidado está íntimamente imbricado a valores y sentimientos solidarios y relacionales, algo que en el sistema capitalista no existe.

De igual manera, Mies ([1999] 2018) sostiene que las mujeres son pilares importantes para la reproducción social de sus comunidades porque, al ser quienes producen vida, están unidas a la producción de los medios de subsistencia de estas nuevas vidas:

La primera división del trabajo por sexo, concretamente aquella creada por las actividades agrícolas de las mujeres y la caza esporádica de los hombres, tiene probablemente su origen en el hecho de que las mujeres eran necesariamente responsables de la producción de la subsistencia diaria. La recolección de plantas [...] fue desde el principio una actividad colectiva de las mujeres (120).

En ese sentido, la relación de las mujeres con la naturaleza no debe interpretarse desde una perspectiva esencialista —ya que esto ha servido frecuentemente para legitimar nuestra subordinación frente a los hombres; sino como el resultado de una construcción histórico-cultural basada en la división sexual del trabajo (Sempértegui 2020).

Por otro lado, Federici (2005) sostiene que debemos ver la reproducción social de las poblaciones más allá de la satisfacción de las necesidades materiales, como vivienda, alimentación, cuidado físico o procreación. Es imperante que se tome en cuenta otras esferas que aseguran la reproducción de la sociedad. Vega (2019) señala que una dimensión fundamental que enmarca el concepto de reproducción social es la garantía del mantenimiento de la memoria colectiva y de los símbolos culturales que dan sentido a nuestra existencia y que, a su vez, nutren nuestras luchas.

Mies ([1999] 2018) sostiene que la relación de las mujeres con la naturaleza no recae únicamente en dinámicas productivas, como la agricultura de subsistencia, sino también de reproducción social, dado que las mujeres cultivan para compartir en comunidad y en su labor alimentan las tradiciones que recibieron de sus madres y abuelas. Así, al cultivar, no solo garantizan el sostenimiento material, sino también transmiten conocimientos que pasarán de generación en generación, es decir, continúan con la historia y las narrativas de sus pueblos, pero sobre todo de las mujeres que las precedieron.

Por otro lado, el concepto de “ecología simbólica” me permitió analizar los afectos de las mujeres hacia todo lo que configura el universo de la *chakra*. Guzmán (1997), sostiene que la *chakra* forma parte de la identidad cultural de las mujeres *Kichwa*, ya que, en su cosmovisión, el mundo natural (animales, bosques, ríos, plantas) tiene alma, una fuerza vital que las comunidades necesitan para fortalecer sus cuerpos. En ese sentido, mientras las mujeres sean capaces de cultivar la tierra, sus pueblos seguirán vivos. Así, existe una relación constitutiva entre personas, su cuerpo y las cosas que producen, es decir, existe una personificación de su trabajo en lo que crean.

Pero la relación de las mujeres con la *chakra* va más allá del cuidado a sus *ayllus* o el sostenimiento de la memoria colectiva de sus pueblos; ellas mantienen relaciones personales con las plantas, con *Nunguli* y los animales que habitan y siembran la *chakra*. Descola (2002) sostiene que estas relaciones aseguran la vitalidad de la misma. Específicamente con las plantas, las mujeres tienen un vínculo basado en el cuidado y cariño que simula la maternidad; para ellas son sus *wawas*, por lo cual sus cultivos necesitan el mismo cuidado que un bebé humano.

Descola (2002) señala que, para las poblaciones indígenas de la Amazonía, lo que las sociedades occidentalizadas conciben como naturaleza no es algo que sea externo o distinto a ellas. En su cosmología, algunos animales y plantas comparten facultades, comportamientos y códigos morales idénticos a los de los humanos. Estos atributos les asegura una conciencia reflexiva e intencionalidad, lo cual los hace capaces de comunicarse con otras especies y con los humanos.

Los conceptos señalados me permitieron analizar los afectos, espiritualidades y relaciones de reciprocidad entre mujeres y *chakras*, al igual que me posibilitaron interpretar la importancia de su manejo para reproducir la vida material, social, ecológica y simbólica de sus comunidades; vidas que están íntimamente relacionadas con el cuidado, respeto y protección de sus territorios.

1.2.2. Acumulación por desposesión, colonialidad de la naturaleza y territorialidades superpuestas

Federici (2005) sostiene que el capitalismo se mantiene a través de procesos de acumulación originaria basados en la colonización y esclavitud. Harvey (2004, 2014) propone que en los procesos de “acumulación por desposesión”, el Estado ocupa un papel importante, ya que es el marco institucional y territorial que los garantiza. En otras palabras, el Estado es fundamental porque utiliza sus poderes —el uso legítimo de la violencia, la creación de leyes e instituciones y otros— para imponer dispositivos que perpetúan una lógica de desarrollo económico basado en la falsa idea del crecimiento ilimitado.

Para lograr el sostenimiento del capital, la expansión geográfica hacia nuevos territorios es sumamente importante. Sin el desarrollo geográfico desigual, el capital se habría solidificado hace mucho tiempo y habría caído en caos. En otras palabras, la expansión geográfica es “un medio clave para la reinvención periódica del capital por sí mismo” (Harvey 2014, 149).

Harvey (2004) sostiene que la acumulación primitiva revela

un amplio abanico de procesos, que incluye la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión al acceso de bienes comunales; [...] la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluido los recursos naturales) (116).

En ese sentido, la naturaleza es constantemente reformada y reconfigurada por las acciones del capital, lo cual la convierte en una “estrategia de acumulación” (Harvey 2014, 243). Como es evidente, la mercantilización de la naturaleza trae consigo su degradación y pone en peligro el sostenimiento de formas alternativas de producción y consumo (Harvey 2004, 2014), ya que las relaciones comunales y la autonomía de las personas se debilitan²⁸ (Federici 2005). Esto es lo macabro de los modelos de desarrollo basados en la acumulación originaria; no solo destruyen los territorios donde se asientan o hacia donde se expanden, sino también la capacidad humana de crear otras maneras de relacionarse con la naturaleza más allá de las que impone y dicta el capital²⁹ (Harvey 2014).

Por otro lado, a través del concepto “colonialidad de la naturaleza”, me fue posible analizar las lógicas de pensamiento y poder que justifican la explotación del mundo natural. Alimonda (2010, 2011) señala que no se puede hablar de acumulación originaria sin tomar en cuenta el contexto social, histórico y cultural de América Latina, el cual está íntimamente relacionado con el colonialismo. A partir de la imposición de este sistema político-económico, se configuró una relación desigual entre seres humanos y naturaleza.

En el pensamiento hegemónico global y en las élites dominantes, la naturaleza es conceptualizada como un espacio subalterno que debe ser apropiado, explotado y reconfigurado según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes, regímenes que necesariamente se reproducen a través de “economías de rapiña”. Los territorios que han sido destinados a sostener

²⁸ Mies ([1999] 2018) asegura que, sin la explotación desmedida de los recursos naturales y la constante expansión de los mercados, el capitalismo no podría continuar con los procesos de acumulación originaria, procesos basados necesariamente en la destrucción de los territorios donde se acentúa y en la violencia hacia sus pueblos.

²⁹ Como se verá a lo largo de esta investigación, los procesos de “acumulación por desposesión” llevados a cabo en la Amazonía también han afectado la autonomía de las mujeres y sus prácticas de sostenibilidad y aprovisionamiento (Vallejo, García y Cielo 2015).

este tipo de economías se conocen como “zonas de sacrificio” (Alimonda 2010); esta categoría permite nombrar “un proceso, general y extendido con el tiempo, de desvaloración de otras formas de producción y de vida, diferentes a la economía dominante” (Svampa 2021, 10).

Si bien el extractivismo petrolero produce dinámicas de despojo más intensas y visibles, Alimonda (2011) analiza especialmente el extractivismo agrícola como una forma de transformación y apropiación del territorio igual de preocupante. El autor resignifica el concepto de monocultivo para analizar cómo la naturaleza es reconstruida a raíz de la producción de una única especie debido a su alta demanda en el mercado nacional e internacional. Como es de esperarse, la pérdida de un sistema de policultivos trae consigo la desaparición de los saberes asociados a él:

junto con la desaparición de la agricultura biodiversificada, se da también una pérdida, una clausura, de los saberes campesinos asociados con ella. Los humanos que interactúan con los monocultivos están aprisionados, de alguna forma, con un tipo de pensamiento único altamente especializado, y han perdido las habilidades y los conocimientos detallados de la naturaleza que permiten las prácticas agro-ecológicas multiculturales (39).

En ese sentido, adoptar la especialización de cultivos en sociedades donde existen sistemas de agricultura integral revela los mecanismos de acumulación por desposesión llevados a cabo por el imaginario social dominante. Ser conscientes de ello, identificar estos patrones, es sumamente importante para desarrollar nuevas estrategias de resistencia.

Por otro lado, el concepto de “territorialidades superpuestas” me permitió analizar los diferentes significados y formas de habitar un territorio. Agnew y Oslender (2010) cuestionan la soberanía idealizada del Estado-nación como rígidamente vinculada a una noción de territorialidad transparente marcada por fronteras establecidas. En ese sentido, los autores estudian la intersección de fuentes de autoridad territorial diferentes a la autoridad del Estado y muestran que el territorio no solo está repleto de fronteras porosas, sino también que es una construcción social y política. Así, el tema de análisis es la contestación política del territorio.

La noción de superposición ha sido ampliamente estudiada, pues las sociedades están construidas a base de “múltiples redes de poder socioespaciales superpuestas y en intersección” (Man 1986, 1 citado en Agnew y Oslender 2010, 193). Así, los autores analizan cómo los movimientos sociales desafían el tejido espacial establecido por la política del Estado, pues, para las poblaciones

afrodescendientes e indígenas, sus maneras de relacionarse con el espacio físico y la naturaleza son diferentes a la lógica del Estado moderno.

Para estas poblaciones, “sus territorialidades históricas —basadas en las relaciones sostenibles y mágico-religiosas con su entorno— han existido durante siglos” (Agnew y Oslender 2010, 197). En ese sentido, el territorio no debe ser comprendido solo como el espacio donde se articula el conflicto de forma física, sino también como el lugar simbólico donde se disputan las representaciones e interpretaciones presentes en el conflicto (García-Torres 2017).

Los conceptos señalados me posibilitaron comprender cómo se ha transformado el territorio y las dinámicas de vida de las poblaciones *Kichwa* de Pastaza a raíz de los intereses y del modelo de desarrollo impuesto por el Estado, los cuales responden a lógicas que conceptualizan la naturaleza como un bien que debe ser explotado hasta agotarlo. De igual manera, estos conceptos me permitieron analizar las formas de resistencia y de defensa de las poblaciones *Kichwa* de sus territorios sagrados, los cuales forman parte de su identidad cultural.

Capítulo 2. Contexto de la Amazonía y Pastaza durante la segunda mitad del siglo XX

En la historia nacional, la Amazonía ha sido presentada de dos maneras: como un espacio vacío, insignificante, o como un lugar mítico caracterizado por su naturaleza impenetrable y salvaje. Estos imaginarios persisten hasta nuestros días, incluso si la región amazónica, aparentemente excluida, ha sido un lugar estratégico debido a su ubicación geopolítica y a la riqueza de sus recursos naturales (Sempértégui 2022).

Desde la segunda mitad del siglo XX, los procesos de acumulación por desposesión se llevaron a cabo mediante la creación de diversas leyes que fomentaron la productividad de las tierras, así como a través de concesiones territoriales a compañías petroleras. Las leyes de Reforma Agraria y Colonización (1964-1973) posibilitan analizar el imaginario social del país en ese momento, entre otros, que el territorio amazónico era interpretado como un lugar repleto de tierras baldías, si se quiere ociosas, que debían empezar a ser productivas en cuanto a dinámicas de agricultura intensiva. Una de las consecuencias de las reformas agrarias y la colonización fue la migración masiva de personas provenientes de la Costa y la Sierra, lo cual afectó las actividades culturales de las poblaciones amazónicas. Por un lado, el racionamiento del Estado refleja un profundo desconocimiento de las culturas que habitaban el Oriente ecuatoriano. Por otro lado, muestra el modelo de desarrollo económico que imperó durante la segunda mitad del siglo XX, pero que se mantiene hasta la actualidad.

En Pastaza, las actividades de las mujeres *Kichwa* fueron especialmente afectadas por las dinámicas impuestas por el Estado debido a que ellas son quienes se encargan de manejar los sistemas agroforestales ancestrales. Su trabajo es de vital importancia para la reproducción social de sus comunidades, no solo porque garantiza la seguridad alimentaria de los *ayllus*, sino también por las cosmovisiones que giran alrededor de la *chakra*: los rituales, los espíritus y la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun*, es decir, la transformación de la *chakra* en bosque.

En los noventa, las poblaciones indígenas de Pastaza lograron obtener la circunscripción territorial gracias a la marcha de Puyo a Quito. La histórica marcha consiguió la titulación colectiva de sus territorios ancestrales, así como mostró la resistencia de los pueblos originarios de Pastaza a los proyectos de un Estado que no comprendía ni respetaba sus formas de vida y de relacionamiento con los bosques tropicales. Sin embargo, aun con las adjudicaciones territoriales,

el modelo de desarrollo extractivista y los procesos de colonización presentes en la provincia continúan afectando las dinámicas de vida de los *Kichwa* de Pastaza.

El debate teórico en este capítulo recae en una discusión entre producción y reproducción. El concepto de “acumulación por desposesión” me permitió analizar los procesos de colonización como una manifestación del imaginario del Estado, el cual buscó posicionar las dinámicas de producción capitalista en la provincia, a través del despojo de sus pueblos originarios. Dichas dinámicas entraron en conflicto cuando se enfrentaron al mundo de las poblaciones *Kichwa* de Pastaza: su cosmovisión sobre la selva y las íntimas relaciones con el territorio. A breves rasgos, sugiero que este conflicto es la razón por la cual las poblaciones *Kichwa* de Pastaza son silenciadas o ignoradas por el Estado, pues su armonía, respeto e interrelación con el mundo natural no pueden ser comprendidos desde los imaginarios capitalistas.

Para el análisis, primero reviso cómo era la Amazonía antes de la Reforma Agraria. Segundo, estudio las dinámicas de vida de las poblaciones *Kichwa* de Pastaza durante la reforma agraria y durante la división de sus territorios ancestrales en bloques petroleros. Por último, analizo los beneficios y consecuencias de la circunscripción territorial. La metodología utilizada para este capítulo fue la revisión de mapas históricos, los cuales me permitieron comprender visualmente el imaginario del Estado alrededor de la región amazónica. Asimismo, me permitieron analizar cómo el Estado atrajo el interés de las poblaciones de la Costa y de la Sierra hacia el Oriente, y las consecuencias de ello.

2.1. Las dinámicas de vida de los *Kichwa* de Pastaza antes de la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964)

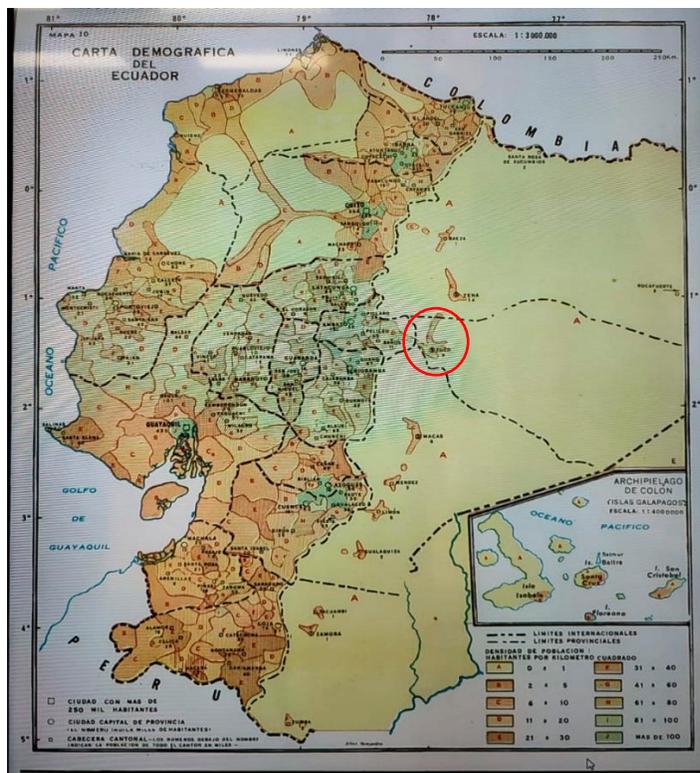
Pastaza es la provincia más extensa del Ecuador, con 29 375 Km², y se ubicada en la Amazonía Centro-Sur (Criollo 2007). Tiene cuatro cantones y diecisiete parroquias rurales (GAD de Pastaza 2012). Limita al Norte con la provincia de Napo y Orellana, al Sur con Morona Santiago, al Oeste con Tungurahua y al Este con Perú. Su territorio inicia en las estribaciones de la Cordillera Oriental y Los Llanganates. La zona incluye bosques compactos, los cuales forman pendientes que llegan al río Pastaza (Ortiz-T 2012). Posee la mayor reserva de fuentes hídricas del Ecuador, al igual que la más grande reserva de boques tropicales secundarios y de biodiversidad (Santi 2015).

La gran mayoría de mapas dibujados por seres humanos apenas sobrevivieron al contexto inmediato de su producción. Suele tratarse del contexto de un cuentacuentos en que la gente describe las travesías que emprendió o emprendieron personajes de leyenda o míticos, frecuentemente con el propósito de proporcionar indicaciones para que otros puedan seguir los mismos senderos (123).

El análisis de este mapa me permitió comprender las distintas “miradas superpuestas” que pueden existir sobre un territorio en particular. Aquí, el dibujante muestra la cercanía de Pastaza con los principales puntos económicos y políticos del país, posiblemente para estimular la migración hacia la provincia o mostrar su importancia para la sociedad mayor.

Antes de los años cincuenta, el Estado ecuatoriano desconocía la realidad de la región amazónica, como muestro en el mapa 2.2.

Mapa 2.2. Visión del Estado sobre los territorios amazónicos antes de la Reforma Agraria



Fuente: Biblioteca Nacional Aurelio Espinoza Polit (1950).

La región amazónica tiene una superficie total de 130 035 Km², lo cual representa el 46,2% del territorio nacional (CONAIE 1989). Comprende tres zonas diferenciadas: pie de monte, cordillera y llanura amazónica; cuenta con bosques tropicales y una temperatura promedio de 24°C a 25°C.

Está conformada por las provincias de Sucumbíos, Napo, Orellana, Pastaza, Morona Santiago y Zamora Chinchipe (Barrera 2014). En la Amazonía cohabitan varias nacionalidades indígenas, las cuales se han ido expandiendo o reduciendo a lo largo de los años.

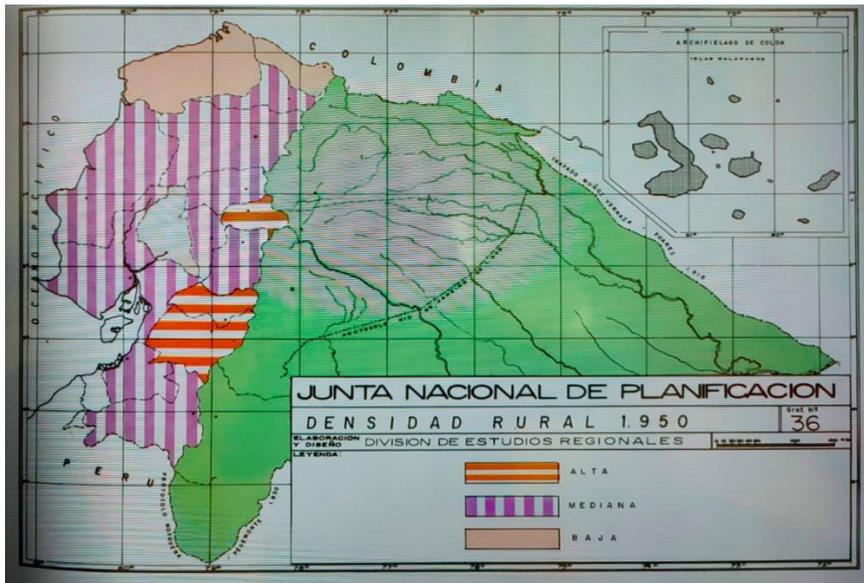
A pesar de las dinámicas demográficas, en el mapa 2.2. observamos que la Amazonía era para el Estado una zona con niveles muy bajos de población, ya que el indicador de densidad poblacional sugiere que todas las provincias del Oriente pertenecen a la categoría A, es decir de 0 a 1 habitantes por kilómetro cuadrado, contrario a las provincias de la Costa y la Sierra. Pastaza se convirtió en provincia en 1959 (Gobierno de la Provincia de Pastaza 2018)³⁰. El primer censo poblacional, realizado en 1962, reflejó una población de 13 693 personas (INEC 2002) en un espacio geográfico de 29 375 Km² (Criollo 2007). En el mapa se muestra que la población se concentraba en el Puyo y que era escasa, prácticamente inexistente, en comparación con el territorio de la provincia.

En el mapa no se refleja que una gran cantidad del territorio de la región estaba repleto de bosques tropicales y tampoco que las poblaciones indígenas que los habitaban se encontraban en movilidad constante debido a sus dinámicas de vida. En decir, ocupaban, sembraban y habitaban todo el territorio en diferentes épocas del año (Kingman 2006).

El análisis del mapa posibilita comprender que, para el Estado, la región amazónica era un lugar con casi nula densidad poblacional, contrario a otras ciudades del territorio nacional, las cuales estaban, en mayor medida, habitadas por poblaciones mestizas. En otras palabras, los territorios amazónicos no eran imaginables para el Estado y, por ende, tampoco lo era el sujeto indígena, mucho menos la *chakra*, el *ushun* y el *purun*. Y, de igual manera, antes de la provincialización de Pastaza, las poblaciones indígenas tampoco conocían nada de los intereses o de la realidad nacional. Su inmersión en los temas del Estado inició a partir de los años sesenta, con la expansión de la frontera de colonización.

³⁰ Pastaza y Napo se convirtieron en provincias el mismo año.

Mapa 2.3. En la Amazonía solo existen bosques tropicales



Fuente: División de Estudios Regionales (1950).

La lectura del mapa 2.3. es sugerente. En él, el Estado muestra la densidad rural hasta 1950, sin embargo, solo se analiza la Costa y la Sierra; la Amazonía es una zona vasta de vegetación. Es decir, las zonas productivas son las no indígenas. Al analizar este mapa, pensaríamos que en el Oriente ecuatoriano prácticamente no existían poblaciones, solo bosques tropicales, contrario a lo que se evidencia en el mapa 2.2. Al leer el mapa, es evidente que el Estado comienza a proponer que la Amazonía es una región donde solo existen tierras baldías, discurso que utilizaría después para estimular la colonización dirigida.

Barrera (2014) explica que este fenómeno responde a que, durante años, la Amazonía fue vista como una frontera, un lugar alejado de los polos políticos y económicos nacionales; un espacio territorial poco poblado, si se quiere abandonado, que debía ser apropiado, añadido a la lógica del Estado de cualquier manera, para fomentar su productividad.

Sobre esto, Whitten ([1981] 1989, 44) señala que “en completo contraste con las ideologías indígenas del Oriente se encuentra la actual filosofía del trabajo que, desde un punto de vista nacionalista, reclama la ‘tierra’, vista, en el Ecuador, como un recurso natural inexplorado, cubierto de un bosque indeseado”. A la par, Alimonda (2011) sostiene que los bosques amazónicos fueron incorporados a los territorios de jurisdicción de los Estados, debido a su “excentricidad”, es decir, por ser inexplorados y desconocidos.

Bill Saants, actual dirigente del Territorio de PAKKIRU (antes OPIP) recuerda a sus ancestros y los conocimientos que le transmitieron sobre cómo era la vida antes de las reformas agrarias: “había asentamientos libres, había movimientos migratorios entre cada nacionalidad, una convivencia mucho más armónica entre nosotros. Cada nacionalidad podía cuidar sus delimitaciones ancestrales y no había conflicto entre pueblos” (entrevista a Bill Saants, Puyo, 31 de enero de 2024).

De igual manera, Rosita recuerda las palabras de su madre:

mi mamá dice antes vivíamos allá adentro [refiriéndose a la selva]. Y de allá, adentro, teníamos otras purinas más lejos porque para la gente es lindo ir a la selva, ir de casería, de pesca, ir a hacer *chakra*. O sea, eran libres. La vida era en armonía. Antes mi mamá tenía tres *chakras*. Una *chakra* donde tenía que estar comiendo, ya produciendo. Otra *chakra* que ya estaba por producir y otra que estaba recién sembrando. Nunca podía faltar (comunicación personal, Canelos, 2 de febrero de 2024).

Purina significa caminar o viajar. Las purinas eran el lugar donde vivían las poblaciones *Kichwa* antes de las reducciones. La gente que poblaba el territorio de la misión dominica no vivía agrupada de manera permanente en los pueblos fundados por los misioneros, como sucedió en otras provincias. En Pastaza se desarrolló un patrón especial de movilidad, en el cual se combinaba la dispersión temporal de la población en el territorio de jurisdicción dominica con la concentración transitoria de la gente alrededor del centro del pueblo (Coba s.f.).

Las poblaciones residían durante buena parte del año en sus hogares ubicados selva adentro. Cuando los misioneros regresaban, la gente se trasladaba a las zonas de sus *ayllus* en el centro poblado. Hasta finales del siglo XIX, las purinas eran el lugar de residencia de los *Kichwa* de Canelos; la estadía en el pueblo se reducía a un periodo de dos o tres meses, todo dependía de la duración de las visitas de los misioneros. Apenas los religiosos abandonaban el pueblo, las familias emprendían el viaje de regreso a sus purinas, en donde permanecían hasta la nueva visita, cuatro o seis meses más tarde (Guzmán 1997).

Esta dinámica de movilidad, como argumentó Rosita, sucedía porque a los *Kichwa* les gustaba vivir en sus fincas, en sus purinas, ahí tenían las *chakras*. Con frecuencia, en el centro poblado

tenían las casas y las *chakras* en las purinas³¹ (Coba s.f.). Estar en el pueblo y viajar a sus purinas era vital para la población, a pesar de las diferencias cualitativas. El pueblo era considerado un espacio social vinculado a la misión dominica y a la sociedad mayor, lo cual implicaba una organización del espacio físico diferente a las purinas, comenzando por el hecho de que, debido a la densidad poblacional, las casas quedaban relativamente cerca una de otra, además de que el bosque que las rodeaba no era muy tupido (Guzmán 1997).

A raíz de los recuerdos de Rosita y Bill, pude notar que, contrario al imaginario del Estado, la Amazonía no era un territorio abandonado o improductivo, como se impone en los mapas analizados. En la región amazónica cohabitaban poblaciones que tenían sus propias formas de reproducción social³², las cuales relacionaban la vida en la selva con la libertad y con el sentido de comunidad. Evidentemente, se trata de poblaciones donde la división naturaleza-humanidad es transgredida constantemente (Sempértégui 2022).

Como señalé en el capítulo uno, las actividades de las mujeres en las *chakras* contribuyen a la reproducción cultural de sus comunidades, pues se siembra yuca para la chicha; ayahuasca, para ceremonias y rituales ancestrales; y otras plantas cuyas propiedades son sanadoras, como el ajo de monte o el jengibre. Las mujeres, al compartir los productos de sus *chakras* en la comunidad, reproducen el sentido de relacionalidad y reciprocidad. Esto contribuye a la capacidad cooperativa humana, así como refleja la capacidad de pensar en el mañana, aprender unas de otras, y de experiencias pasadas, y la capacidad de traspasar sus conocimientos de generación en generación (Mies ([1999] 2018).

En otras palabras, a través del manejo y de la reproducción de las *chakras*, las mujeres continúan con la historia de sus pueblos. Sin embargo, el desconocimiento del Estado sobre las formas de vida en los territorios amazónicos silenció abruptamente el maravilloso y valioso trabajo de reproducción social que realizan las mujeres.

³¹ El periodo de las purinas también era un tiempo de visitas a los familiares que tienen sus casas en las proximidades o que viven en pueblos cercanos. En dichos viajes, las familias reafirman los lazos que los unen con otra gente, además de contar con la posibilidad de obtener productos difíciles de conseguir en sus pueblos, como huevos de tortuga, materiales necesarios para la elaboración de cerámica, tipos de resina, entre otros.

³² En el trabajo de Valarezo (2002), sobre leyendas, mitos y tradiciones de la Amazonía durante la primera mitad del siglo XX, se establece que los pueblos ancestrales tenían tradiciones muy parecidas. Al ser nómadas por naturaleza, establecían sembríos temporales para asegurar sus alimentos. Estos sembríos se implementaban cerca de casas provisionales, en donde no vivían por más de tres años. Cuando se cumplía el tiempo, se movían a cinco o seis kilómetros de distancia, construían nuevas casas y *chakras*, y las volvían a abandonar.

A partir de lo revisado, destaco varios puntos importantes. Primero, antes de 1960, las poblaciones *Kichwa* de Pastaza vivía de manera libre y armoniosa, estableciendo sus propios linderos ancestrales entre nacionalidades indígenas. Segundo, las casas y las *chakras* eran itinerantes, móviles, pues las familias no permanecían por mucho tiempo en un solo lugar. Tercero, los mapas elaborados por instituciones del Estado ocultan las dinámicas de reproducción social de los *Kichwa* de Pastaza. Para el Estado, la región amazónica era un lugar de libre acceso, poco poblado y lleno de tierras con niveles de productividad nulos o muy bajos, lo cual también fue una estrategia para esbozar los planes futuros que tenía para la región. En ese sentido, si no se reconocía las prácticas de vida de las poblaciones indígenas, mucho menos las dinámicas de agrobiodiversidad desarrolladas por las mujeres.

Durante la década de los sesenta y setenta, el Oriente ecuatoriano fue el centro de operaciones del Estado, ya que le permitiría solucionar, por lo menos de manera temporal, la presión económica y social que se vivía en la Costa y la Sierra, debido a los conflictos de desigualdad provenientes de la tenencia de tierras, herencia de las dinámicas coloniales (Jordán 2003). Evidentemente, las intervenciones del Estado afectaron las prácticas de vida de las poblaciones indígenas. En Pastaza, las prácticas culturales de las mujeres *Kichwa* en sus *chakras* también sufrieron transformaciones.

2.2. Tierras baldías: la Ley de Reforma Agraria y Colonización

La Amazonía ha sido vista como una fuente inagotable de recursos naturales “dignos” de ser explotados, lo cual se suscitó desde la búsqueda y extracción de oro, el auge de la cascarilla y el caucho, hasta las actividades petroleras, mineras y la creación de infraestructura para avanzar hacia el corazón de la selva (Barrera 2014).

De igual manera, la colonización debe entenderse como una manifestación de las dinámicas de “acumulación por desposesión” perpetradas por el Estado, ya que el crecimiento poblacional de Pastaza, y de la Amazonía, provocó el despojo de las poblaciones indígenas. Al facilitar la apropiación de sus territorios ancestrales, el Estado también modificó las prácticas de vida de las poblaciones indígenas, así como sus maneras de relacionarse con sus territorios.

Jordán (2003) sostiene que la creación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964 tuvo como fin corregir los defectos de la estructura agraria y de distribución, al igual que buscó

fomentar la utilización productiva de la tierra³³. Sin embargo, varios estudios señalan que la Ley de Reforma Agraria fue creada únicamente porque se pensaba que el sistema económico de la primera mitad del siglo XX provocaría el agotamiento de las mejores tierras del callejón interandino del país, así como incrementaría el riesgo de que las extensiones de tierra en la Costa se convirtieran en eriales.

Como complemento de la redistribución de la propiedad rural, también se impulsó la colonización de “tierras baldías” (Ortiz-T 2011). En ese sentido, tanto con la ley de Reforma Agraria como con los procesos de colonización se buscó convertir el sector agrícola en un negocio productivo a nivel nacional, así como fomentar la movilidad social y el desarrollo económico (Jordán 2003).

La creación y aplicación de la reforma fue un proceso complejo y lleno de tensiones entre las clases altas de ese entonces. Casi todos los intentos de Reforma Agraria fueron obstaculizados por terratenientes —agrupados en asociaciones de ganaderos y cámaras de agricultura— quienes pedían (o exigían) que la reforma fuera sustituida por la colonización de la Amazonía, pues consideraban que ello aliviaría la presión en la Sierra sin afectar sus propiedades (Ortiz 2011). En otras palabras, las políticas se implementaron para

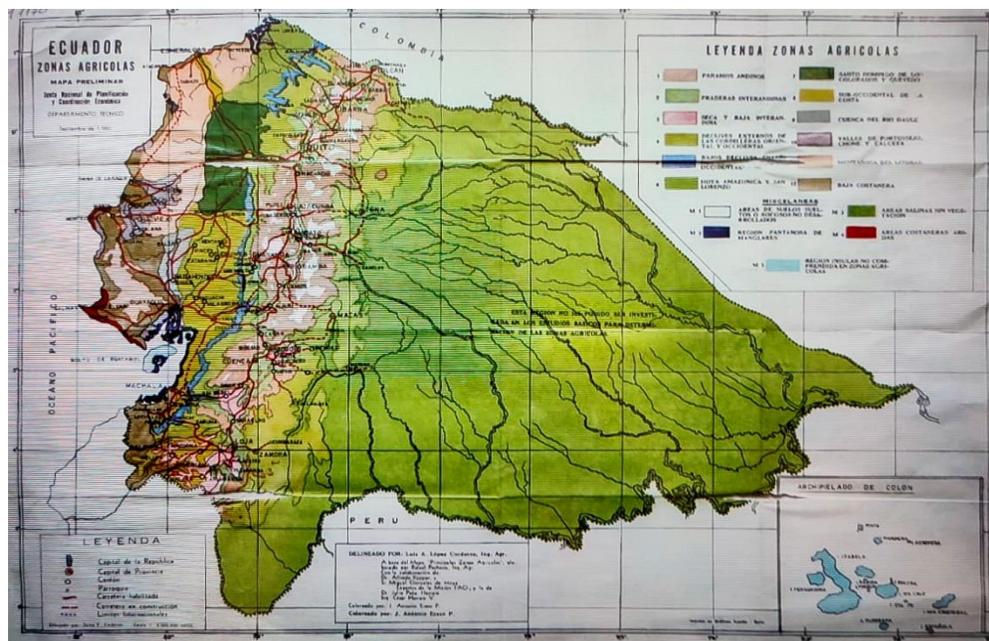
fortalecer el proceso de modernización del agro en beneficio de la burguesía terrateniente, [...] [y] desviar la presión de los campesinos de la Sierra y la Costa hacia los nuevos focos de colonización, ubicados fundamentalmente en la región amazónica ecuatoriana (Salgado Ruíz 1998, 34).

Federici (2005, 6) sostiene que “cuando el capitalismo se ve amenazado por una gran crisis económica, la clase capitalista tiene que poner en marcha procesos de ‘acumulación originaria’, es decir, procesos de colonización y esclavitud a gran escala”. En ese sentido, la ley de Reforma Agraria y Colonización se creó con el fin de mitigar los conflictos internos de la clase dominante, lo cual se llevó a cabo a través del despojo de los territorios ancestrales pertenecientes a los

³³ Es importante subrayar que la primera vez que se declaró a la Amazonía como territorio de nadie fue mediante la Ley de Comunas, en 1937. Esta ley fue diseñada para promover la asimilación de las poblaciones indígenas, al igual que fue el primer intento por fortalecer la modernización agrícola productiva. En el mismo año, se expidió la ley de titulación de terrenos del Oriente, con la cual se buscó resolver controversias sobre el dominio y posesión de las tierras. Al igual que con la Reforma Agraria, el principal objetivo del Estado fue parcelar extensas tierras improductivas para convertirlas en propiedades agrícolas (Coba s.f.).

pueblos originarios de la Amazonía. Los mapas a continuación permiten analizar el papel que jugó el Estado en la resolución de dicho conflicto.

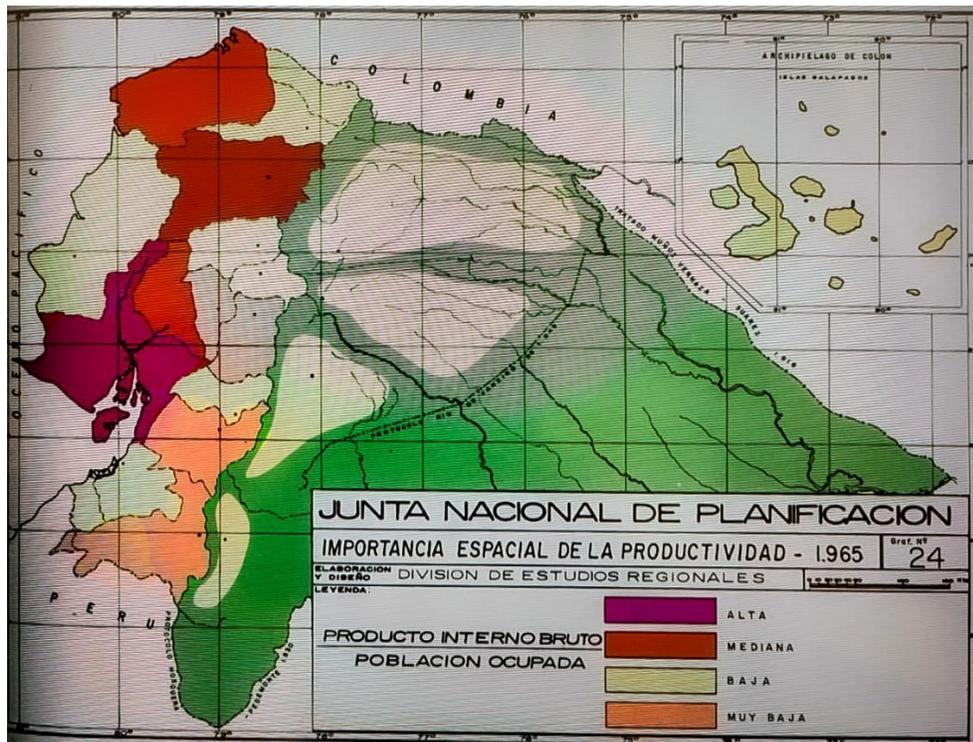
Mapa 2.4. Las tierras baldías en Ecuador



Fuente: División de estudios regionales (1964).

En el mapa 2.4. se muestra las zonas agrícolas en el Ecuador. Como se puede observar, la región amazónica era prácticamente inexistente para el imaginario del Estado, pues, mientras existe una descripción amplia y detallada de la región Costa y Sierra, el Oriente no cuenta con información específica. A través de este mapa, el Estado declara de manera oficial que la Amazonía está repleta de tierras baldías.

Mapa 2.5. Ya no son tierras baldías, ahora son poco productivas



Fuente: División de estudios regionales (1965).

Contrario al mapa 2.4., en este mapa podemos ver que la Amazonía ya no es un lugar repleto de tierras baldías, ahora son tierras con bajos niveles de productividad. De manera sutil, se muestra el interés del Estado en fomentar la migración hacia la Amazonía, con el fin de garantizar la eficiencia de los territorios, ya que solamente las poblaciones colonas pueden cumplir con este objetivo. Así, a través de criterios que estimulaban un modelo de desarrollo económico basado en la producción intensiva de la tierra, el Estado promovió la colonización dirigida hacia estas tierras baldías³⁴.

Clastres (1978 citado en Coba s.f.) propone que las sociedades amazónicas no eran improductivas, sino más bien estaban “en contra de la producción”, pues no existía una esfera especializada para la ganancia como tal, es decir, no reproducían vidas reducidas a su potencial económico. Sin embargo, el Estado no era el único que desconocía unas dinámicas de vida en particular; las poblaciones indígenas tampoco comprendían el estilo de vida de la sociedad

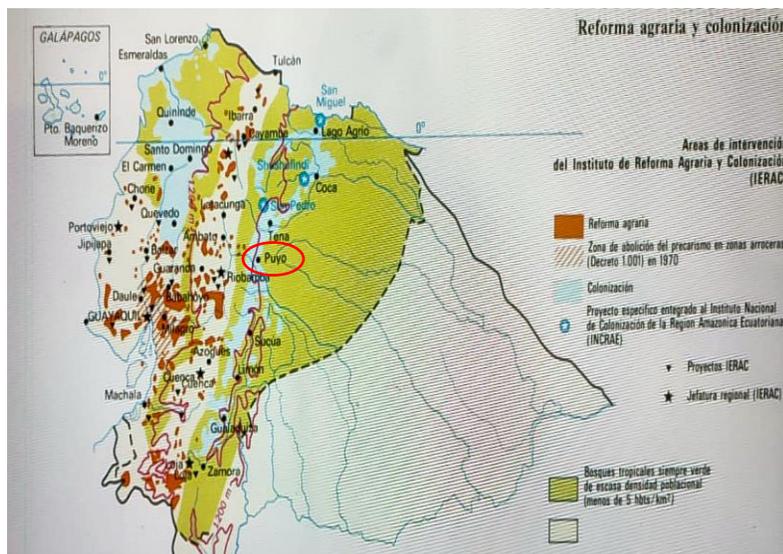
³⁴Las y los campesinos que migraron hacia el Oriente era personas empobrecidas, quienes buscaron mejores oportunidades de vida. Entre las obligaciones establecidas por el Estado para otorgar las tierras se encontraba la quema de las parcelas, con el fin de garantizar su productividad.

mayor, de alguna manera, no dimensionaban (no del todo) el peligro que representarían en el futuro los colonos.

Pero el mapa también sugiere que, contrario al mapa 2.4., ya existe un imaginario nacional del sujeto indígena, ahora es considerado poco productivo. Esto sucede porque el sujeto indígena es imaginado por el Estado como campesino, sin embargo, sus dinámicas de trabajo son diferentes al campesinado de la Costa o al campesinado indígena de la Sierra, pues no trabajaban por un jornal o cultivaban para la venta. Son pueblos indígenas con otras prácticas y conocimientos, pues el mundo amazónico no es rural ni campesino, son pueblos ancestrales que tienen otras formas de vida y de relacionarse con el territorio (entrevista a Lisset Coba, Quito, 3 de diciembre de 2024).

Con la Reforma Agraria de 1964, las haciendas sufrieron cierta reducción, no obstante, esto fue irrisorio. Hasta finales de los años sesenta, las adjudicaciones representaron solo el 2,8% de la superficie agrícola declarada en el Censo Agropecuario, es decir, 7 949 500 ha. Frente al escaso impacto redistributivo, al igual que a la agudización del minifundio, el 9 de octubre de 1973 se decretó una nueva Ley de Reforma Agraria y Colonización, con la cual se aceleró y profundizó el proceso de modernización y colonización (Salgado Ruíz 1998).

Mapa 2.6. Áreas de intervención del Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)



Fuente: IERAC (1970).

En el mapa 2.6. se muestra en color tomate las zonas donde se implementó la Reforma Agraria, mientras que, en celeste, las principales zonas de colonización, y en color verde se muestra los bosques tropicales. En el mapa se señala que la mayoría del territorio amazónico está repleto de “bosque tropical siempre verde de escasa densidad poblacional (menos de 5hbts/km²)”. Las zonas pobladas se encuentran en las cabeceras cantonales, habitadas principalmente por colonos.

El mapa fue elaborado por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), institución creada con el fin de fomentar proyectos de desarrollo basados en la productividad de la tierra a nivel nacional. Para afianzar y materializar la presencia del Estado en la región amazónica, también se creó el Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE), el cual, a través del asentamiento de poblaciones colonas, buscó “reafirmar” la integridad nacional³⁵ (Torres 1987). Las estrellas celestes en el mapa señalan las tres provincias donde se situaron proyectos específicos integrados al INCRAE en un inicio: Sucumbíos, Napo y Orellana.

Por un lado, el mapa muestra que los territorios amazónicos fueron reducidos a una categoría funcional dentro del discurso estatal, cuyo valor se mide en términos de productividad. En otras palabras, para el Estado, el mundo natural no es “útil” o “servible” a menos que se convierta en mercancía. Es evidente que la naturaleza es constantemente reconfigurada por las acciones del capital. Al conceptualizarla como un recurso disponible para la acumulación, se la despoja, no solo de sus significados ecológicos, sino también culturales y simbólicos, y se la subordina a las exigencias del mercado (Harvey 2014).

Por otro lado, al crearse instituciones para efectuar proyectos de desarrollo, implícitamente se establece que la Amazonía es una zona subdesarrollada. En ese sentido, estas dinámicas de producción se sustentan en una metáfora: “la del Estado como un organismo en el que el subdesarrollo, la degeneración y la decadencia es su peor enemigo” (Martínez-Sastre 2014, 13). Así, los territorios amazónicos debían ser reconfigurados en nombre del desarrollo y el progreso.

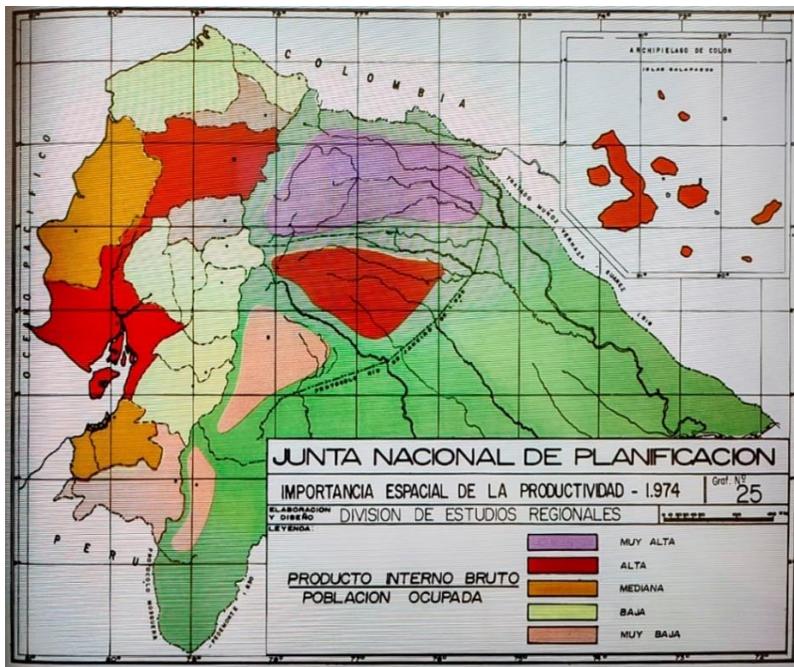
³⁵ Entre los principales proyectos de desarrollo establecidos por el INCRAE encontramos el dotar de infraestructura básica a la región, en coordinación de las instituciones seccionales; estimular el desarrollo agro-industrial, con la creación de empresas de economía mixta, que sirvieran de polo para el desarrollo de la colonización; crear granjas estatales o mixtas, con la intervención del Ministerio de Agricultura y Ganadería, para investigación agropecuaria; facilitar fertilizantes, semillas y herramientas tecnológicas agrícolas y pecuarias; entre otros (Torres 1987). En ese sentido, es evidente que el desarrollo de la Amazonía, para la época, se basó en un desarrollismo agro-industrial.

En Pastaza, la llegada de población colona fue un tanto impresionante:

los colonos avanzaban desde Puyo a Canelos. Camionetas del Estado repletadas con campesinos empobrecidos que nunca habían pisado la selva, a quienes se les entregaba un machete y se los lanzaba a su suerte en territorios indígenas, llegaban al Pastaza debido a la malhecha repartición de latifundios en la sierra que les desplazaba a las tierras bajas (Coba s.f., 208).

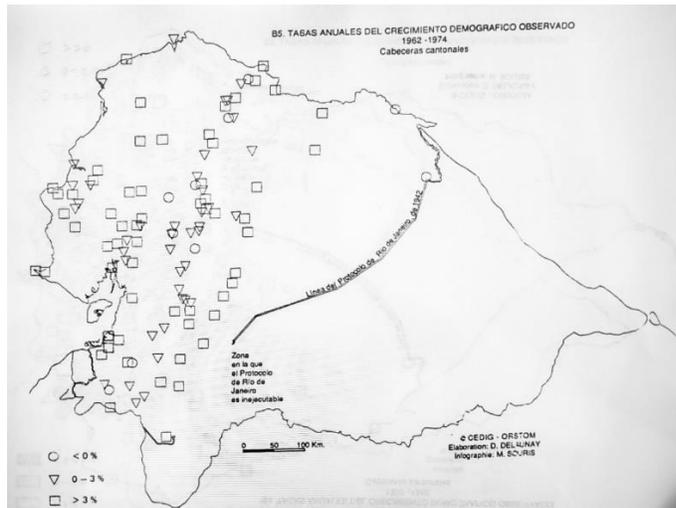
Gondard y Mazurek (2001) sostienen que las reformas agrarias se concentraron en las provincias del núcleo histórico del país. Sin embargo, la colonización afectó en mayor medida a las provincias periféricas, las cuales agrupaban menor densidad poblacional y estaban poco articuladas al territorio nacional. En la Amazonía, en el periodo de 1964 a 1980, del total de adjudicaciones de tierras, el 71,5% correspondía a la colonización, mientras que el 28,5% a las reformas agrarias (Salgado Ruiz 1988). En el estudio de Gondard y Mazurek (2001), y con poca variación con el mapa 2.6., se muestra la clasificación de las provincias con mayor grado de colonización: Pastaza, Napo-Sucumbíos, Morona-Santiago, Pichincha, Esmeraldas, Manabí, Zamora-Chinchipec, y otros.

Mapa 2.7. Importancia espacial de productividad



Fuente: Biblioteca Nacional Aurelio Espinoza Polit (1974).

Mapa 2.8. Tasas anuales de crecimiento demográfico en 1974

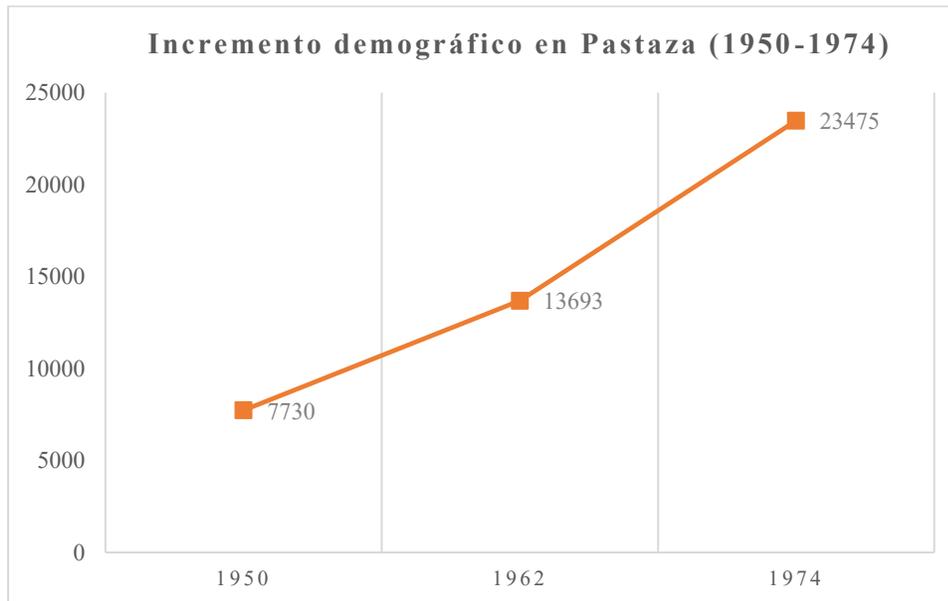


Fuente: CEDIG (1974).

La comparación entre el mapa 2.7. y 2.8. es interesante. En el primero se establece que el territorio de Pastaza pasó de tener niveles bajos de productividad a altos y en el segundo que la población aumentó más del 3% entre 1962 y 1974³⁶. El crecimiento poblacional sucedió de manera parcializada: la población rural decreció, mientras que la población urbana se expandió en cantidades desproporcionales. Hasta 1962, en Pastaza se registró una población total de 13 693 habitantes, de los cuales 11 403 vivían en zonas rurales y 2 290 en zonas urbanas. Es decir, la población urbana representaba el 16,72% de la población total de la provincia (Gondard, León y Sylva 1988).

³⁶Hasta 1950, la región amazónica presentaba una población de 46.471 habitantes; para 1974, esta cifra casi se cuadruplicó, llegando a 173.469 habitantes (Gondard, León y Sylva 1988).

Gráfico 2.1. Densidad demográfica en Pastaza antes y después de la Reforma Agraria



Elaborado por la autora a partir de INEC (1950, 2010).

En el gráfico 2.1. observamos que, para 1974, la población urbana incrementó de 13 693 a 23 475 habitantes, es decir, un 24,07%; y siguió aumentando hasta ser mayor que la población rural (GAD de Pastaza 2019). Al comparan el mapa 2.7., con el 2.8. y el gráfico 2.1. observamos que el crecimiento poblacional urbano³⁷ es representativo para la provincia. Así, es evidente que los colonos fueron quienes pusieron a “trabajar la tierra”.

Al revisar la realidad de los territorios amazónicos, es indiscutible que el Estado ecuatoriano desempeñó un papel fundamental en el establecimiento de las actividades extractivas en la provincia, ya que se sirvió de sus poderes para privatizar determinados bienes. Así, los Estados —con su poder para definir la propiedad privada, crear leyes, ejercer legítimamente la violencia y otros— son el marco donde se configuran los procesos de “acumulación por desposesión” (Harvey 2004).

A propósito de esto, Ruíz (1987, 9) sostiene que

la falta de apropiación privada de la tierra ha sido vista desde la lógica del colonizador como un abandono y/o vagancia; mientras que al Estado le ha servido para sustentar la tesis de que los territorios de la Amazonía son ‘baldíos’ y justificar el proceso y la apertura de la frontera agrícola.

³⁷La mayoría de colonos provenían de Tungurahua (37,9%), Chimborazo (18%), Pichicha (8,4%) y Cotopaxi (4,7%). En total, las cuatro provincias representaron el 69% de la población inmigrante (Urriola 1987a).

Esta diferente visión respecto a la apropiación y utilización de los recursos ha traído serios problemas y amenazas a la supervivencia de los distintos grupos étnicos.

Las leyes de Reforma Agraria y los procesos de colonización posibilitan comprender que “la transición al desarrollo capitalista fue y sigue siendo vitalmente dependiente de la actitud del Estado” (Harvey 2004, 116). Los procesos extractivistas y de colonización transformaron profundamente, y de manera perjudicial, las formas de vida de las poblaciones locales donde se instauraron, así como sus maneras de relacionarse con el territorio. Una de las consecuencias fue la desaparición de dinámicas de producción y consumo alternativas. De igual manera, la mercantilización de la naturaleza condujo a una creciente degradación de los hábitats, ya que bloqueó cualquier forma de producción agrícola que no fuera intensiva en capital (Harvey 2004).

Las políticas extractivas del Estado ecuatoriano ponen en evidencia la persistencia de la “colonialidad de la naturaleza”. Una vez más, “ante las élites dominantes gubernamentales, la naturaleza aparece como un espacio subalterno a ser explotado, arrasado y reconfigurado según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes” (Vallejo 2014, 121).

Para Luis Vargas, fundador y miembro de las organizaciones indígenas OPIP, CONFENIAE y CONAIE, los proyectos de desarrollo establecidos por el IERAC afectaron sustancialmente las prácticas culturales de las poblaciones indígenas de Pastaza.

Desde el año 1960 se empezó en forma masiva a colonizar diferentes partes de la Amazonía, especialmente aquí en Pastaza. Yo me acuerdo, estaba la oficina del IERAC en Puyo, desde ahí había un grupo de topógrafos. El colono formado en asociación de colonos. Ellos iban donde el director del IERAC para solicitar al equipo topográfico para que les pueda dar linderando sus tierras. Así fue en 10 de Agosto, Fátima, Veracruz, Shell, Madre Tierra. En aquel entonces, prácticamente no había organización indígena, desconocíamos. Entonces iban los topógrafos a hacer linderación. Además, los topógrafos sabían fijar cuál era el terreno más plano, inclusive hacían titular esos territorios a nombre de ellos mismos o de sus familias (entrevista a Luis Vargas, Puyo, 2 de febrero de 2024).

Como consecuencia de estas dinámicas, que convierten la naturaleza en mercancía, en Pastaza se ha expandido la frontera agrícola al mismo tiempo que la frontera de colonización, especialmente en las zonas más altas, como Arajuno y Canelos. Los giros más violentos se produjeron en las asociaciones *Kichwa* cercanas a los ejes viales carrozables: Río Anzu, Santa Clara y San Jacinto

de Pindo³⁸ (Ortiz-T 2016). Las formas de economía tradicional de subsistencia de estas poblaciones fueron reemplazadas por una economía basada en la explotación agrícola³⁹ y ganadera⁴⁰ (Hurtado 1987; Wasserstrom y Southgate 2013). Es decir, las dinámicas de colonización se tradujeron en “un abandono drástico de las prácticas productivas tradicionales, suspensión de los ciclos agrícolas, y, especialmente, incorporación parcial al modelo agrícola dominante [...], así como en la práctica de monocultivos comerciales” (Ortiz-T 2016, 282).

En la provincia, el Estado adjudicó hasta 65,35 ha por beneficiario (Gondard y Mazurek 2001). Entre 1964 y 1978, 1 734 familias colonas recibieron 73 143 hectáreas⁴¹. Para Zoila C, la llegada de las poblaciones colonas a Pastaza representó una gran amenaza porque “los mestizos decían toma tu comidita y a mí me das este pedazo de tierra. Y la gente por miedo se iba, huía a la selva, como sucedió en San Jacinto” (comunicación personal, Puyo, 4 de febrero de 2024). La reflexión de Zoila C resuena con lo planteado por Muratorio (2008), quien señala que las poblaciones indígenas de la Amazonía se vieron forzadas a “volar al bosque para alcanzar la libertad” (88; traducción propia). Una libertad que se les fue negada desde la conquista española.

Rosita asegura que las poblaciones colonas influenciaron en las dinámicas de vida de las poblaciones indígenas con quienes convivían. En una de nuestras conservaciones, me comentó que “cuando la gente fue a vivir cerca de la población [colona], poco a poco fueron abandonando sus costumbres, sus formas de alimentarse y de economía. Ahora la gente hace *chakra*, algunos, solo para vender, siembra yuca y plátano” (comunicación personal, Canelos, 2 de febrero de 2024).

³⁸ En 1945, una comitiva demandó al gobierno de Velasco Ibarra la legalización del territorio San Jacinto como comuna, para detener la apropiación de las tierras por parte de las migraciones colonas (Castillo 2022).

³⁹ La mayoría de plantaciones comerciales se sitúan en Napo, Orellana y Sucumbíos. Sus métodos de cultivo recaen en el uso intensivo de agroquímicos, como fertilizantes y pesticidas. Pastaza y Morona Santiago presentan menor presencia de este tipo de plantaciones comerciales (Ortiz-T 2016).

⁴⁰ El uso agropecuario de la tierra y su expansión ha provocado la tala de cinco millones de hectáreas de bosque en los últimos 25 años, al igual que el abandono de 40% de las tierras debido a la pérdida de fertilidad y la erosión (Hurtado 1987).

⁴¹ Entre 1997 y 2003, el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) realizó 372 adjudicaciones de tierras a ciudadanos, y en casos aislados a comunidades indígenas y gremios de colonos o artesanos. En ese momento también existía un proceso de expropiación del predio La Morabia, alrededor de 400 hectáreas, para adjudicación a organizaciones indígenas y de colonos (Beltrán 2004).

Zoila C comparte el mismo criterio que Rosita:

Ahora ya no tenemos *chakra*, los jóvenes ya no hacen... Yo a los siete, ocho años, ya tenía *chakra*. Ya sabía hacer *chicha*. Viendo que mi mamita hacía, yo sabía hacer *mokawas*. Ahora pregúntame si mi hija sabe, si mi hijo sabe tumbar árboles o pescar. No saben nada (comunicación personal, Puyo, 2 de febrero de 2024).

Cerca del Puyo, las poblaciones *Kichwa* se dedicaron a la cría de ganado⁴² (Wasserstrom y Southgate 2013), actividad financiada primero por el Banco Nacional de Fomento (BNF)⁴³ y después por el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA)⁴⁴ (Ruíz 1987). Para alimentar el ganado, era necesario preparar y limpiar los pastos. Ya que en la selva no existía forrajes naturales, los pastos eran recabados de los bosques. La cría de ganado “empujó el sistema económico de los Runa hacia un nivel más intenso de evolución agrícola” (Macdonald ([1981] 1989) 185), lo cual trajo serias consecuencias para la selva. Hasta 1975 se continuaban tumbando bosques y sembrando pasto de una manera “ecológicamente desastrosa” (194).

Los procesos de desarrollo impuestos por el Estado no solo borraron de manera violenta la presencia de las comunidades indígenas en los territorios, sino también “invisibilizaron los múltiples mundos que existen en la Amazonía como un espacio de vida, mundos que constituyen una parte esencial en las relaciones afectivas de los pueblos indígenas con la selva” (Sempértegui 2022, 164).

Federici (2005) sostiene que, en las sociedades capitalistas, solo la producción para el mercado es considerada una “actividad creadora de valor”. En ese sentido, el trabajo de reproducción, el trabajo de las mujeres en las *chakras*, carece de él. Las *chakras* son útiles únicamente si se privatizaban o si se siembran para obtener ganancias. Así, la naturaleza es vista como un medio de acumulación y explotación (Harvey 2014); es decir, se ignora sus funciones ecosistémicas, así como las espiritualidades y significados alrededor del territorio. Esta dicotomía entre producción

⁴² Entre 1965 y 2000, la deforestación por actividades ganaderas, petroleras y otras, abarcó el 7,7% del territorio provincial, es decir, 228,800 hectáreas (Wasserstrom y Southgate 2013).

⁴³ El BNF incrementó el volumen del crédito a más de 100% y favoreció su distribución a los sectores sin títulos de propiedad y con propiedad comunal, especialmente para las actividades ganaderas (más del 80% de recursos) (Uriola 1987). De 1972 a 1976, abrió una línea de crédito especial para la población del té (Fuentelba 1987).

⁴⁴ Entregaba créditos o asignaciones no reembolsables a sectores agrícolas “marginales” de las políticas bancarias, por no contar con recursos económicos suficientes para devolver el crédito o por desarrollar actividades no rentables. Su apoyo a estos sectores constituyó un vehículo de desarrollo económico de producción e integración a la dinámica mercantil, de la cual estaban marginados por la intensificación del autoconsumo (Fuentelba 1987).

y reproducción me permitió comprender que las prácticas culturales de las mujeres en sus *chakras* eran incompatibles con la visión de desarrollo económico del Estado capitalista.

En Pastaza, los procesos de colonización provocaron la reducción tanto espacial como demográfica de sus pobladores originarios, lo que también se traduce en la pérdida de sus prácticas culturales. Así, el Estado, a través de los colonos, no solo cercó el territorio, sino también redujo otras posibilidades de sostener la vida. Esto evidencia lo que realmente está en riesgo si los procesos de despojo avanzan: la reproducción de la vida en sus múltiples formas (Sempértégui 2022).

Pero las poblaciones indígenas no perdieron territorios únicamente por las adjudicaciones hechas a las poblaciones colonas. Otra manera de expropiación territorial fueron los sistemas nacionales de áreas protegidas establecidos por el Estado, como los parques nacionales. El Estado, al concebir una idea abstracta de conservación, la cual separa la naturaleza de los seres humanos, ha despojado a nacionalidades enteras de sus territorios (RAISG 2023). En ese sentido, es evidente que los procesos de acumulación por desposesión no sucedieron únicamente mediante el desarrollo económico basado en la explotación y mercantilización de la naturaleza, sino también a través del ecologismo, del discurso de la conservación.

A raíz de los procesos de colonización, de las leyes de reforma agraria y de los discursos de conservación, las poblaciones indígenas comenzaron a comprender el significado de frontera, pues antes no existía el concepto de propiedad privada, es decir, la noción de que había lugares prohibidos o permitidos de transitar o habitar.

2.3. La década de los ochenta y noventa: colonización y petróleo

Es imposible hablar de petróleo sin tomar en cuenta los procesos de colonización, pues él primero intensificó las dinámicas del segundo. La exploración y explotación de hidrocarburos provocó la creación de infraestructura que facilitara el acceso hacia los yacimientos. La creación de vías de comunicación, los desbroces masivos y la llegada de mano de obra asalariada⁴⁵ constituyeron una amenaza más para el continuo de la vida armoniosa en la selva (Martínez-Sastre 2014).

⁴⁵ Población colona en mayor medida, pues a las poblaciones indígenas no eran tomadas en cuenta para el trabajo ni para los beneficios de la renta de hidrocarburos (Martínez-Sastre 2014).

2.3.1. El oro negro

Los recursos provenientes de la exportación de hidrocarburos contribuyeron al proceso de modernización capitalista (Hurtado 1987). Si bien la explotación y exportación de petróleo data de los años veinte, es en los años setenta cuando adquiere una importancia significativa para la economía del país. Fue un fenómeno tan marcado, que en esa década el Ecuador se hizo dependiente de los ingresos derivados de los recursos hidrocarburíferos. En 1972, la dictadura militar de Rodríguez Lara aplicó una política nacionalista de reservas petroleras pertenecientes a empresas transnacionales, así como modificó la Ley de Hidrocarburos y ratificó la creación de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE). De igual manera, el Ecuador ingresó a la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) (FUHEM 2009).

En Pastaza, las principales transformaciones del territorio también estuvieron relacionadas a dicho proceso (Hurtado 1987), pues con la llegada de agentes externos se intensificaron, así como se modificaron, las dinámicas del espacio donde fueron situados. En otras palabras, “los ríos dejaron de tener sentido y los bosques se fragmentaron, afectando la lógica y la dinámica de la flora y la fauna, y, por tanto, del uso de los recursos” (Kingman 2006, 221).

Durante las décadas neoliberales de 1980 y 1990, el Estado realizó múltiples concesiones a empresas petroleras (Coba 2020) transnacionales; entregándoles bloques de 200 000 hectáreas a cada una para su exploración y explotación (FUHEM 2009). Esto expandió la frontera extractiva petrolera hacia los territorios *Kichwa* de Pastaza, *Shuar* de Morona Santiago, *Waorani* y el Parque Nacional Yasuní (Territorio Indígena y Gobernanza 2021). Asimismo, después de veinte años de haberse implementado las reformas agrarias, las migraciones a la región amazónica se multiplicaron, lo cual acorraló a los pueblos originarios⁴⁶ (Coba 2020) aún más que en la década pasada.

Entre 1986 y 1996 se llevó a cabo la V Ronda Petrolera, mediante la cual se concesionó 800 000 ha a cuatro compañías: la inglesa British Gas; la empresa brasileña Braspetro; Tripetrol de Ecuador; y el consorcio Arco (UU.EE)-Agip (Italia) (Ortiz-T 2019). Los bloques petroleros 10, 17, 21, 23, 24 y 28 fueron repartidos. Además, se planteó concesionar los bloques 22, 26, 29, 30,

⁴⁶ Es importante mencionar que los territorios de Pastaza se incorporaron tardíamente a la lógica de explotación hidrocarburífera, aun si las primeras operaciones sucedieron en la provincia a principios del siglo XX (Ortiz-T 2019).

32, 33, 34, 35, 36 y 37 para exploración sísmica, lo cual representaba alrededor de 1'88 749 ha de territorios amazónicos (Ortiz-T 2016).

La V Ronda Petrolera se suscitó porque el Estado ecuatoriano no contaba con los recursos económicos, administrativos o militares necesarios para establecer una presencia efectiva en la Amazonía. Así, otorgar licitaciones a empresas petroleras fue otra manera de adentrarse en el territorio; una nueva posibilidad de colonización, de civilización, de ejercer control sobre las poblaciones indígenas, al igual que de integrar la región a las dinámicas de la economía nacional (Aguilar 2023).

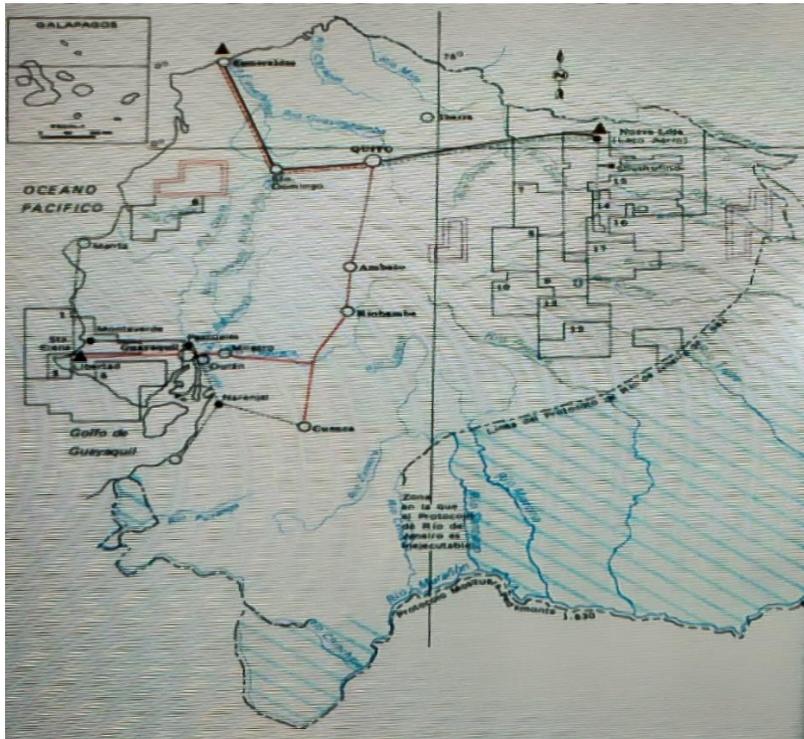
Resulta complicado no comparar esta visión del Estado con el imaginario social impuesto durante la conquista española. Mies ([1999] 2018) sostiene que “a medida que los conquistadores europeos ‘penetraban’ en las ‘tierras vírgenes’, esas tierras y sus habitantes eran ‘naturalizados’, se les declaraba territorios salvajes, naturaleza silvestre, a la espera de ser explotados y domesticados por los civilizadores masculinos” (153). Aquí, es claro que el Estado es quien adopta el papel de civilizador masculino, mientras que las tierras vírgenes amazónicas se encuentran a la espera de ser domesticadas en nombre del progreso material.

Los presidentes que gobernaron el país durante la segunda mitad del siglo XX, en especial Guillermo Rodríguez Lara, insistían en estimular el desarrollo de todas las poblaciones que configuraban la nación. Sin embargo, este desarrollo sería alcanzado únicamente a través de la creación de infraestructura y producción comercial (Whitten 1987). Los discursos nacionalistas que dirigieron la colonización hacia las tierras amazónicas también se comprenden a través del concepto de “ideología inclusiva de la exclusión”. Mediante estos discursos, las y los ecuatorianos fueron presentados como un gran pueblo mezclado (mestizos), poseedor de una historia, cultura y lengua común. Al establecer el imaginario social de un pueblo homogéneo, primero se excluyó a las poblaciones que no se ajustaban a dicho imaginario, para después incluirlas de manera forzada (Stutzman 1981).

En ese sentido, el favoritismo al paradigma del mestizaje estableció un sistema persistente de exclusión a los no mestizos (Whitten 1884) o no “nacionalistas”, debido a que sus dinámicas de vida no correspondían a la lógica productivista de la nación (Whitten [1981] 1989). Su exclusión debe ser entendida como una consecuencia de su permanente rechazo hacia la legitimidad de un

Estado que reclamaba su soberanía sobre su existencia⁴⁷ (Stutzman 1981). Con el objetivo de reclamar su legitimidad sobre la región amazónica, el Estado optó por imponer una nueva estrategia de control: dividir el territorio en bloques y concesionarlos a compañías petroleras, como muestro en el mapa 2.9.

Mapa 2.9. Territorios superpuestos: bloques petroleros



Fuente: Biblioteca Aurelio Espinoza Polit (1990).

En el mapa 2.9. observamos bloques petroleros en los territorios de Sucumbios, Napo y Orellana. Esto se debe a que el petróleo localizado en la zona norte era considerado liviano, es decir, de buena calidad y más accesible “en la medida de que la zona estaba habitada por las nacionalidades siona, confan y tetes, que no eran tradicionalmente guerreras, por lo cual se facilita el ingreso de las misiones exploratorias y de la operación petrolera posteriormente” (FUHEM 2009, 2).

⁴⁷Whitten ([1981] 1989) sostiene que a las poblaciones que no responden a los intereses del Estado son consideradas inferiores y “carentes de puntos de referencia de identidad nacional” (16).

El mapa 2.9. sugiere que, si bien las prácticas de agricultura intensiva y la explotación de hidrocarburos no pueden coexistir en el mismo territorio —debido a la contaminación desmedida que genera la búsqueda de petróleo— la Amazonía sigue siendo concebida como un espacio que debe ser productivo. Ya sea a través del extractivismo agrícola o del petrolero, en el imaginario del Estado prevalece la idea de que la tierra debe ser explotada. Evidentemente existe una contradicción entre el Estado y sus políticas de desarrollo. Así, podemos ver que un actor puede tener distintos intereses sobre un territorio en particular; intereses que se superponen (Agnew y Oslender 2010).

Por otro lado, el Estado, al dividir los territorios amazónicos en bloques petroleros, consolida de manera definitiva el capitalismo en la región, ya que cuadricular supone explotar la tierra con mayor facilidad. Indiscutiblemente, el territorio es conceptualizado como un bien negociable y funcional a las lógicas del mercado.

Las líneas que dividen el territorio en bloques son un conjunto de delimitaciones imperiales impuestas sobre territorios que no comprenden la rectitud del pensamiento occidental, como se refleja en la siguiente cita de Ingold (2015):

de tiempo en tiempo a lo largo de la historia [...] los poderes imperialistas han intentado ocupar el mundo habitado, lanzando sobre éste una red de conexiones que a sus ojos es una superficie en blanco más que un tejido de senderos. Estas conexiones son líneas de ocupación. Facilitan el paso de personas y material a los lugares de asentamiento y explotación, así como el regreso de riquezas extraídas de los mismos. A diferencia de los senderos que se forman deambulando, tales líneas se piensan y construyen en relación al tráfico de entrada y salida que se cree va a transitar por ellas. Son normalmente rectas y regulares y sólo se entrecruzan en puntos nodulares de poder (121).

La infraestructura creada para llevar a cabo la explotación de petróleo afectó profundamente los ecosistemas amazónicos, como muestro en la foto 2.1.

Foto 2.1. Vista aérea de las instalaciones en el Bloque 10, Villano



Fuente: Instituto Amasanga (s.f.).

En Pastaza se concesionó el bloque 10 a la compañía Agip Oil, ubicado en la comunidad de Villano, territorio *Kichwa*. En la foto 2.1. observamos que los campamentos petroleros son un cuerpo extraño en medio de los bosques tropicales; algo que no cuadra bien, que no está en armonía con el ecosistema que los rodea. La foto posibilita comprender el papel de las poblaciones indígenas en la defensa activa de sus territorios ancestrales. Gracias a su resistencia, de los 63 pozos petroleros que existen en Pastaza, el 75% permanece en fase de exploración (Trujillo 1988; Ortiz-T 2016).

El extractivismo agrícola y petrolero y los procesos de colonización han afectado la sostenibilidad de las poblaciones indígenas, en especial su seguridad alimentaria. Las transformaciones del territorio afectan directamente al manejo de las *chakras*.

Leonardo Viteri, miembro de la OPIP desde sus inicios, sostiene que, antes de la llegada de las compañías y del Estado,

las *chakras* eran mucho más diversas, mucho más diversificada la producción. Había más comida, más frutas, tubérculos, hortalizas, todo. Había mejor alimentación. Hay muchos testimonios de que [la exploración y explotación] afectaron la calidad del suelo. Empezó a dañarse la tierra, los productos a caerse cuando estaban en medio del desarrollo. Los plátanos, la yuca ya no daban

unidades grandes. Se empezaron a morir las plantas, incluso algunas plagas surgieron. La gente lo atribuye a la actividad petrolera, incluso la gente de Villano hasta ahora atribuye ciertas debilidades, cambios que ha habido en el suelo debido a esa actividad (entrevista a Leonardo Viteri, Puyo, 2 de febrero de 2024).

Asimismo, Zoila C sostiene que el ingreso de las petroleras generó problemas para la siembra y cultivo de las *chakras*, debido a que a las compañías no les importaba si existía vida en los territorios que fueron escogidos como zonas de sacrificio:

donde sembrábamos nuestros *chakras* ellos hacían base. Se robaban los productos, las gallinas. En Lago Agrio, donde tiene que estar la *chakra* están pozos de petróleo. Tampoco se puede hacer *chakra* alrededor porque la chimenea está ahí y bota el humo. Acaba con los seres vivos, pobrecitos. Todos ahí mueren, grillos, mariposas. No solo los ahuyenta el calor, también es el ruido de las máquinas que nunca para (comunicación personal con Zoila C, Puyo, 4 de febrero de 2024).

En efecto, en las comunidades de la Amazonía Norte donde existe extractivismo petrolero se han transformado los roles económico-productivos y reproductivos, la relación con la naturaleza y el territorio, así como las formas de sostenimiento de las familias. Para las mujeres ha significado la pérdida de autonomía en el manejo de sus *chakras*⁴⁸, lo cual muestra cómo la “producción capitalista atada al extractivismo [...] irrumpe y subordina a formas económicas de reproducción simple” (Vallejo, García y Cielo 2015, 155).

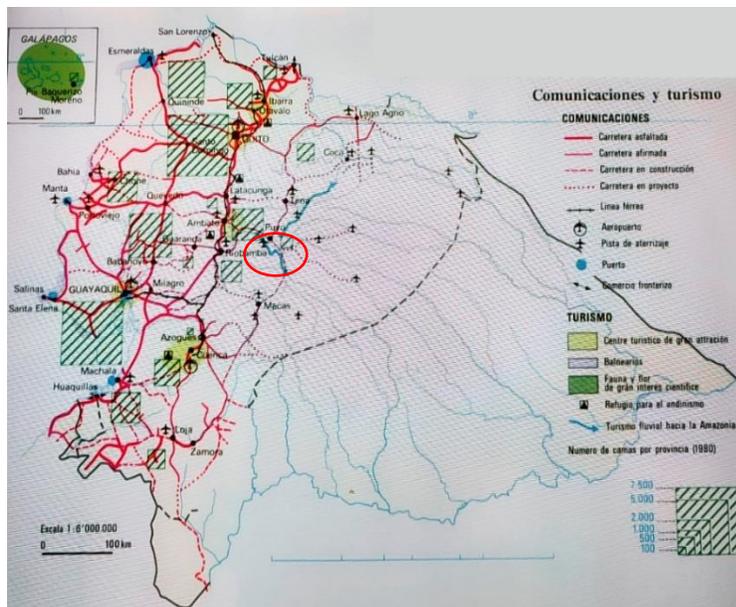
Como es evidente, la alteración del territorio implica también una transformación en la identidad cultural, ya que ambos están intrínsecamente conectados dentro de las cosmovisiones de los pueblos amazónicos. En ese sentido, el territorio no es solo un espacio físico, sino también un componente vital de su memoria colectiva y espiritualidades (Agnew y Oslender 2010; García-Torres 2017). Lamentablemente, el extractivismo petrolero introdujo nuevas amenazas a la provincia, entre ellas, las carreteras.

⁴⁸ Para profundizar en esta problemática, sugiero revisar el trabajo de Cielo, Coba y Vallejo (2016) acerca de la Ciudad del Milenio construida en Playas del Cuyabeno.

2.3.2. Carreteras y la colonización

Las carreteras fueron un instrumento de integración administrativa y política que muchas veces buscó favorecer los intereses de los grupos de presión (Caspa 2022). A lo largo de la historia, la creación de infraestructura para el transporte se ha insertado al ciclo de circulación del capital extractivo, ya que la minería, la exploración y explotación petrolera y la agroindustria necesitan de vías aéreas y terrestres para expandirse (Hurtado 2017). En Pastaza, durante la década de los ochenta y los noventa, el avance de los procesos extractivistas solidificaron la construcción de carreteras y aeropuertos.

Mapa 2.10. Carreteras y vías de comunicación en 1980



Fuente: anónimo (1990).

Hasta 1947, en Pastaza únicamente existía la carretera Baños-Puyo (Coba s.f.), sin embargo, esto fue cambiando a medida que se instauraban proyectos de desarrollo en la provincia. En el mapa 2.10, las líneas rojas gruesas representan carreteras asfaltadas y las líneas rojas delgadas, carreteras afirmadas (no pavimentadas). Las líneas rojas entrecortadas constituyen las carreteras en construcción y las puntiagudas, en proyectos de construcción. El mapa muestra que las carreteras asfaltadas y afirmadas conectaban la Costa con la Sierra. Por el contrario, en la región Amazónica predominaban las carreteras en proyectos de construcción. Incluso las carreteras que conectaban las capitales de las provincias del Oriente con la región Sierra solo se encontraban

afirmadas. De igual manera, el acceso a la selva era posible solo a través de vías fluviales o aéreas, lo cual ha cambiado a lo largo de los años.

La construcción de carreteras fue vital para mantener las actividades extractivistas en la provincia. Mejorar la infraestructura para el transporte es sumamente importante en los procesos de acumulación originaria, pues, para el capital, el tiempo es dinero (Harvey 2014).

Indiscutiblemente, la innovación técnica y tecnológica del transporte han estado geográfica e históricamente determinadas por el capitalismo (Harvey 2007 citado en Hurtado 2017).

Al igual que con los bloques petroleros, los senderos de las carreteras son representaciones del poder que se impone sobre los territorios amazónicos. Ingold (2015) señala que las líneas dibujadas en el territorio de un país se imponen sobre las poblaciones que se tejen en él. En ese sentido,

las líneas de ocupación [...] dividen cortando la superficie ocupada por bloques territoriales. Las líneas fronterizas, encargadas de restringir el movimiento más que facilitararlo, pueden irrumpir gravemente en las vidas de los pobladores cuyas sendas tengan que cruzar (Paasi 2004, 176 citado en Ingold 2015, 121).

Lo planteado por Ingold (2015) se comprende de mejor manera en la siguiente reflexión de Leonardo Viteri:

la construcción de vías impulsó una ola de colonización, que rebasó incluso la colonización dirigida por la colonización espontánea con gente de otras provincias de la Sierra y de la Costa. En Pastaza era menos agresivo, aquí no había temas petroleros y había menos carreteras. Desde que nos organizamos nos opusimos a la creación de carreteras (entrevista a Leonardo Viteri, Puyo, 2 de febrero de 2024).

En Pastaza, la carretera principal conectaba únicamente la Sierra con su capital, Puyo. Como comentó Leonardo Viteri, no existían carreteras que penetraran hasta el centro de la provincia⁴⁹. A pesar de que la infraestructura para el transporte era escasa, los procesos de colonización aumentaron. Para 1982, la población urbana incrementó un 35,25%, mientras que en los noventa, un 49,1% (GAD de Pastaza 2019).

⁴⁹Hasta el día de hoy, el acceso a territorios indígenas en Pastaza es, en gran medida, aéreo y fluvial. No existen vías terrestres que vayan hasta el corazón de la selva, contrario a lo que sucede en Orellana y Sucumbíos. Gracias a esto, Pastaza no ha sufrido exponencialmente el *boom* petrolero iniciado en los años setenta (Tapia 2023).

Como respuesta a las amenazas extractivistas que se configuraban en la provincia, se consolidaron diversas organizaciones políticas indígenas, como la OPIP (Coba 2020). Esta organización lideró una de las movilizaciones sociales más importantes del siglo XX, mediante la cual se colocó al Oriente ecuatoriano en el foco de la opinión pública nacional.

2.4. La más grande titulación de tierras

La circunscripción de territorio sucedió gracias a la marcha de 1992, primera movilización que unió políticamente a clanes amazónicos diversos (CONAIE 1989). *Allpamanda Causaimanta Jatarishun*⁵⁰ (García 2014) —como también es conocida por los pueblos originarios— es un referente del poder de movilización de las organizaciones indígenas (Torres 1993; CONAIE 1989).

Bill Saants, afirma que la marcha y la titulación “se efectuaron con el fin de defender nuestros territorios, ya que nos encontrábamos en la era de la invasión petrolera. Otra amenaza fue la invasión de las ciudades, la colonización” (entrevista a Bill Saants, Puyo, 31 de enero de 2024).

En efecto, durante la reunión con el Presidente Rodrigo Borja, los dirigentes indígenas se expresaron “en contra de una irracional colonización de la Amazonía por parte de las petroleras transnacionales, agroindustriales y ganaderas que destruyen el frágil ecosistema” (Torres 1993, 205). La respuesta del gobierno consistió en una doble estrategia. Por un lado, invalidó la idea de territorialidad propuesta por las nacionalidades indígenas. Por otro lado, aprobó la adjudicación de tierras a 148 comunidades, resultando, así, en una concesión histórica (Barrera 2001). A pesar de la recuperación de una gran parte de sus territorios, las adjudicaciones no sucedieron como se esperaba.

Se consiguió la titulación parcial de las tierras, el 60% del territorio demandado, mientras que el 40% restante quedó en manos del aparato militar, ya que era considerado zona de seguridad nacional (Territorio Indígena y Gobernanza 2021). La colonización de las áreas fronterizas con Perú se convirtió en una prioridad para la seguridad del país. Estas “fronteras vivas” tenían como objetivo asentar población colona para conseguir la posesión efectiva de los territorios, así como afianzar el sentimiento de pertenencia a la nación (Martínez-Sastre 2014).

⁵⁰Por la vida, por la tierra, levantémonos.

Las declaraciones del gobierno no satisficieron a los dirigentes indígenas, quienes consideraban que la franja de seguridad impuesta era demasiado extensa y que atentaba contra la integridad de sus territorios (Ortiz-T 2016), pues la división territorial sucedió sin que se tomara en cuenta los límites interétnicos entre cada nacionalidad (Pueblo Originario *Kichwa* de Sarayaku 2021).

Bill Saants sostiene que esto ha provocado conflictos entre las poblaciones indígenas hasta hora:

ha causado malestar porque los puntos de las escrituras [cuando se llevó el proceso de legalización y reconocimiento] nunca llegaron a territorio. No se respetó los linderos ancestrales de cada nacionalidad. Todo se resolvió desde el gobierno. Es decir, se dio el proceso de legalización, pero no de reconocimiento en el sentido de que no se respetó las bases culturales de las poblaciones ancestrales (entrevista a Bill Saants, Puyo, 31 de enero de 2024).

Los problemas presentes en proyectos de conservación, como Socio Bosque, proviene de dichas delimitaciones territoriales. De igual manera, existen inconvenientes porque, antes de 1992, el IERAC adjudicó títulos de propiedad a algunas comunidades indígenas y de colonos de manera esporádica (Criollo 2007).

Asimismo, aunque en la adjudicación territorial propuesta por el Estado se estableció la protección de los ecosistemas amazónicos, se instituyó la salvedad de ejecutar proyectos de infraestructura necesarios para el desarrollo económico del país; que los recursos naturales que yacían debajo del suelo pertenecían al Estado; y que el gobierno y sus instituciones podían acceder al territorio para cumplir sus funciones (Arcos 2016). Así, es evidente que las resoluciones del gobierno fueron contradictorias: se aseguraba el respeto de los derechos de los pueblos indígenas de Pastaza, mientras, al mismo tiempo, se los vulneraba. Es decir, el Estado respetaba sus dinámicas de vida siempre y cuando no afectaran al interés nacional.

La marcha tampoco consiguió el reconcomiendo del auto gobierno y la paralización de las operaciones petroleras (Ortiz-T 2019). Aun así, logró la más grande titulación de territorios colectivos en el país, legalizando alrededor de 1 115 174 ha continuas (Coba 2020; Whitten 2008) pertenecientes a las poblaciones *Shiwiar*, *Achuar*, *Kichwa* y *Zapara* (Territorio Indígena y Gobernanza 2021). Este fue también el único caso donde se consiguió materializar los derechos territoriales, a través de la legalización con título de dominio⁵¹ (Báez 2004).

⁵¹ Para el 2008, el 64% de la RAE formaba parte de los territorios de los pueblos indígenas; el 52% de ellos ya titulados (García 2014). En toda la región amazónica, alrededor de seis millones de hectáreas de bosque nativo se

Gracias a la circunscripción territorial, los pueblos indígenas de Pastaza lograron obtener instrumentos “legítimos” frente a las sociedades colonas y al Estado, lo cual les permitió defender sus prácticas ancestrales, es decir, sus formas tradicionales de reproducción social, fortaleciendo así su autonomía.

Andrea Bravo, investigadora experta en temas socioambientales, sostiene que “todas las movilizaciones y luchas llevadas a cabo por la OPIP han logrado que Pastaza sea la única provincia donde ha aumentado la reforestación” (entrevista a Andrea Bravo, Quito, 28 de noviembre de 2023). En efecto, desde 1985 hasta el año 2000, en Pastaza se evidenció un decrecimiento de la deforestación (-0,09%) y una regeneración natural de los bosques secundarios (Santi 2015). En la conservación del bosque tropical podemos ver lo trascendental de reproducir el ciclo *chakra-ushun-purun* para mantener el equilibrio ecosistémico.

Leonardo Viteri señala que las dinámicas de agricultura itinerante jugaron un papel fundamental en el proceso de reconocimiento de tierras por parte del gobierno, gracias a la movilidad de las *chakras* y a las prácticas de conservación del bosque.

La *chakra* se siembra de manera rotativa. Las *chakras* que ya se habían remontado sirvieron para justificar nuestra presencia en todo el territorio, ya que son móviles. Además, donde estuvieron nuestros ancestros habían hecho *chakra*. Todo eso era justificado como parte de nuestros ancestros, de nuestro territorio. Así esté cuarenta, cincuenta años remontada [...] había sido intervenido por acción humana. Pero para el Estado, sino estaba una *chakra* ahí, entonces eran tierras baldías, tierra de nadie (entrevista a Leonardo Viteri, Puyo, 2 de febrero de 2024).

Lo compartido por Leonardo Viteri permite comprender la importancia de las *chakras* para la conservación de los territorios ancestrales. Indirectamente refleja lo valioso del trabajo de las mujeres para la reproducción social de sus comunidades.

En ese sentido, lo que se opuso a los procesos de expansión capitalista y de colonización de Pastaza no fue únicamente el orden económico de las poblaciones indígenas de la provincia, sino la totalidad de sus sistemas socioculturales (Ruíz 1987). Federici (2005, 20) señala que “la amenaza del capitalismo sobre la reproducción de nuestras vidas, por muy violenta y profunda

mantuvieron en buen estado. En 2001, esto representó el 51% de los bosques nativos del país y el 85% de los amazónicos. Hasta la actualidad, en Pastaza se encuentra la mayor cantidad de territorios ancestrales (Ortiz-T 2019).

que sea, no puede domesticar nuestra rebelión: esta rebelión resurgirá una y otra vez, y aparecerá en la agenda de la humanidad hasta que se haya acabado con ella”.

En distintos momentos se manifiestan fuerzas extraordinarias que desafían la imposición de un modelo de vida centrado exclusivamente en la acumulación originaria del capital. La lucha de las poblaciones indígenas de Pastaza es un claro ejemplo de ello. El Estado puede tratar de imponer diversos proyectos de desarrollo basados en la mercantilización de sus territorios, invisibilizando los significados espirituales y colectivos; sin embargo, siempre encontrará resistencia.

A lo largo del capítulo he mostrado el imaginario social del Estado sobre los territorios indígenas de Pastaza durante la segunda mitad del siglo XX, argumentado que los procesos extractivistas establecidos respondían a la lógica de un Estado capitalista que buscó impulsar la productividad de la tierra de cualquier manera. Para ello, creó leyes agrarias, otorgó licitaciones y fabricó infraestructura, la cual facilitó la mercantilización de la naturaleza. Sin embargo, el extractivismo agrícola y petrolero no pueden coexistir en el mismo espacio geográfico, debido a la contaminación desmedida que genera la exploración y explotación de petróleo. Esto demuestra una contradicción entre el Estado y sus políticas de desarrollo.

Antes de los años cincuenta, el Estado desconocía al sujeto indígena. Para los sesenta esto cambia; ahora el sujeto indígena es concebido como un ser poco productivo. Esto se debe a que, para el Estado capitalista, solo la producción para el mercado es considerada una actividad creadora de valor. Evidentemente, las prácticas culturales que posibilitan la reproducción social de las poblaciones indígenas carecen de él, por lo cual son invisibilizadas.

Mediante los procesos extractivistas y de colonización, el Estado logró establecer dinámicas de acumulación originaria en los territorios *Kichwa* de Pastaza, lo cual transformó las formas de vida de las poblaciones indígenas, especialmente de aquellas que habitaban cerca de los centros poblados por colonos. Esto demuestra que los procesos de acumulación originaria no solo destruyen el territorio, sino también anulan otras posibilidades de crear vida y de establecer relaciones armónicas con el mismo. Sin embargo, los *Kichwa* de Pastaza siguen resistiendo ante estas dinámicas de despojo. Una de las múltiples prácticas de resistencia de las mujeres se evidencia en el manejo de sus *chakras*, lo cual profundizo en el siguiente capítulo.

Capítulo 3. Construir territorio a través de habitar y la *chakra*

Como expliqué en el capítulo dos, Pastaza ha vivido procesos de configuración territorial que respondía a las políticas de desarrollo establecidas por los gobiernos de turno. Estas políticas tuvieron un impacto en las poblaciones indígenas de la provincia, pues mientras más se expandía la frontera de colonización y extractiva hacia los bosques tropicales, mayor era el despojo de los pueblos originarios. Sin embargo, no solo les fueron arrebatados varios de sus territorios sagrados, dichos procesos también influenciaron en sus formas de habitarlos.

Los procesos extractivistas y de colonización colocaron a las poblaciones *Kichwa* en una posición vulnerable y contradictoria. Por un lado, al apropiarse de sus territorios fueron obligadas a retroceder más y más hacia los bosques tropicales. Por otro lado, también se vieron forzadas a migrar a los centros urbanos para tener acceso a educación. Saber leer y escribir es sumamente importante para las poblaciones indígenas, puesto que en diversas ocasiones los *jahuallacta*⁵² las han estafado o han intentado hacerlo. La educación es trascendental para que no les quiten sus territorios mediante promesas y artilugios.

Las mujeres con quienes trabajé también se movilizaron a las periferias del Puyo debido a las actividades políticas dentro de las cuales están inmersas. Al migrar llevaron consigo todo lo que consideraban valioso: sus familias y, por supuesto, sus *chakras*, pues, en los lugares donde se asientan, las mujeres se aseguran de sembrar selva. Sin embargo, a lo largo del capítulo muestro que, mientras más cerca se encuentran de las zonas pobladas, menor es la diversidad de productos que siembran en sus *chakras*, al igual que la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun* es limitada. Esto demuestra que las *chakras* urbanas del Puyo, semiurbanas de Canelos, y selváticas, de *Teresa mama*, no son homogéneas. Los sistemas agroforestales ancestrales se van adaptando acorde a las necesidades y las circunstancias materiales de las mujeres. En ese sentido, lo ancestral no es estático en el tiempo, se reinventa.

De igual manera, en este capítulo muestro que las mujeres, al moverse, redefinen y reconstruyen sus territorios sagrados. En otras palabras, que el territorio se crea a través de la movilidad. Por otro lado, aquí comienzo a esbozar el concepto de chakralidad, mediante el cual busco posicionar

⁵²El término se utiliza para designar a las personas que vienen de la sierra, que hablan español, cuya principal característica es su afán por apropiarse de las tierras de las poblaciones indígenas y establecer relaciones de explotación (Reeve 1988). Se llama así no solo a las poblaciones colonas, sino también a sus antecesoras: misiones religiosas, militares, comerciantes, etc. (Guzmán 1997).

que la *chakra*, al ser un espacio donde las mujeres crean relaciones de reciprocidad, cuidados y afectos, forma parte de sus sentidos de defensa territorial.

Las mujeres tienen un cariño profundo hacia sus *chakras*, sienten orgullo de la buena calidad de los productos que cosechan, lo que también demuestra que son mujeres fuertes y fértiles; la *chakra* se les presenta en los sueños, a través de *Nunguli*, la *chakra mama*, y les da consejos para la siembra o les advierte de posibles peligros. A raíz de esta íntima relación, las mujeres sienten tristeza al ver cómo el avance de los procesos extractivistas hacia sus territorios ancestrales afecta, no solo a sus *chakras*, sino también a las formas en que las nuevas generaciones se relacionan con el mundo natural que habitan.

Para el análisis de este capítulo recurrí a los conceptos de sostenibilidad de la vida y de reproducción social, los cuales fueron fundamentales para comprender las relaciones de respeto, reciprocidad y cuidado que se tejen entre las mujeres y sus *chakras*. Estos enfoques me posibilitaron interpretar no solo los vínculos materiales y afectivos que sostienen estos espacios, sino también la importancia de las prácticas culturales que allí se desarrollan, ya que en las *chakras* las mujeres reproducen tanto la vida material como la memoria colectiva y los saberes ancestrales que configuran la identidad de sus pueblos.

El punto de partida son las *chakras* urbanas, por nombrarlas de alguna manera, aquellas localizadas en los centros poblados por colonos, como Puyo. Enseguida analizo las *chakras* semiurbanas, ubicadas en la comunidad *Kichwa* donde se traza la frontera que separa la vida colona de los mundos indígenas: Canelos. Mi ruta de territorialidad termina en las *chakras* selváticas de *Teresa mama*.

Puyo es la ciudad más dinámica de la región amazónica; durante 1880 comenzó a formarse como un nexo para el intercambio entre la Sierra y la Amazonía. Su crecimiento fue estimulado por sucesos internacionales, como el auge de la explotación del caucho amazónico y la exploración y explotación petrolera (Whitten 1984, 1985).

La palabra Puyo proviene del vocablo *Kichwa Puyu*, que significa nublado, nube o neblina. Hay dos versiones sobre su fundación: una oficial (la más conocida y difundida) y una controversial. En la primera se asegura que el Puyo fue fundado por el Padre Álvaro Valladares, el 12 de mayo de 1899⁵⁵ (Whitten 2008). Sobre esta versión existen varias críticas, pues también se afirma que el Puyo se fundó 10 años antes por el Padre Pedro Guerrero y Sosa. Aunque no existe registros, se piensa que los fundadores llegaron al lugar por el margen derecho del *Puyu-yacu*⁵⁶ y que los primeros colonos se radicaron en Mera (Ledesma 1996).

La segunda versión corresponde a las narrativas de las poblaciones indígenas, quienes sostienen que la zona de Puyo estaba poblada mucho antes de la llegada de los colonos. A propósito de ello, Alfonso Chango, investigador, señala que

los primeros habitantes en la ciudad de Puyo fueron los Canelos Quichuas, con la integración de esposos Shirapas, según la demostración entre pueblos. Lo hicieron bajo el criterio de fundar una nueva llacta que preservaría la paz y tranquilidad entre los Shirapas y Canelos Quichua, las dos grandes nacionalidades de este tiempo (Ledesma 1996, 49).

En el trabajo de Urriola (1987b) se señala que el Estado consolidó su jurisdicción en Pastaza a través del establecimiento de una amplia red de servicios públicos en el Puyo:

La mayor parte de la población económicamente activa inserta en relaciones de trabajo salariales, se encuentra en la administración y servicios públicos, que estimulan las tendencias a la conformación de centros de poblaciones con características urbanas, especialmente en el sector de colonización. Corresponde también al Estado un papel gravitante en la extensión de las relaciones de producción capitalistas, que repercuten favorablemente en la ampliación de las relaciones mercantiles y en los patrones de asentamiento urbano. Por otra parte, si se considera que esta región está habitada por importantes grupos indígenas, cabe concluir que su presencia cumple otro

⁵⁵ Esto consta en la carta autógrafa del Padre Valladares, escrita en 1937 (Ledesma 1996).

⁵⁶ Río Nublado.

objetivo no menos importante: favorecer la integración social cultural de la región amazónica al Estado nacional (Urriola 1987b, 5-6).

La concentración migratoria en el Puyo también se suscitó porque no existía una red articulada de centros poblados en la región. Esto permite comprender la tasa de crecimiento demográfico de Pastaza (3,7%) entre 1974 y 1982. La población urbana, principalmente la de la capital, creció un 8,54% al año, mientras que la rural, un 2,14%⁵⁷ (Urriola 1987b).

En cuanto al sector productivo, solo las poblaciones cercanas a las vías principales desarrollaron dinámicas de agricultura mercantil, sembrando caña de azúcar y té. En las zonas periféricas, las poblaciones se dedicaron a la ganadería, como actividad mercantil, y a la agricultura, como actividad de autoconsumo, exceptuando la siembra de naranjilla, la cual se destinaba al mercado. También se evidenció la incorporación de agroquímicos (Urriola 1987b). Como es evidente, una agricultura especializada en producir excedentes de determinados productos supone una simplificación radical de los agroecosistemas, lo cual provoca al mismo tiempo la pérdida de biodiversidad y una mayor vulnerabilidad del complejo ecológico (Alimonda 2011).

Las dinámicas de producción capitalista, especialmente en las zonas de colonización, provocaron un incremento en la explotación ganadera. 89% de las tierras intervenidas se destinó a la cría de ganado, lo cual desplazó los cultivos por pastizales. Asimismo, la explotación de madera constituyó una fuente importante de generación de ingresos. Como es de suponer, los bosques tropicales ubicados en las zonas señaladas sufrieron grandes transformaciones (Urriola 1987b).

Según el MAG, en la década de los 80's se deforestó alrededor de 1 600 y 2 200 ha por año en la provincia (Urriola 1987b). Sobre las dinámicas de explotación maderera, Leonardo Viteri me comentó que, hasta la actualidad,

el tema maderero sigue siendo un problema y también la construcción de carreteras que está haciendo el Consejo Provincial para extraerla. Cualquier carretera que vaya más allá de nuestra planificación es mortal. En este momento están construyendo carretera hacia *Tuñañpari* [territorio *Waorani*]. Eso va a ser un desastre. Los planes de manejo no lo aplican bien, y la comunidad debe saber para poder restringir ciertas cosas, pero desde el momento están sacando madera los trabajadores y la gente misma (entrevista a Leonardo Viteri, Puyo, 2 de febrero de 2024).

⁵⁷ Para el año 2000, Shell se convirtió en uno de los centros con mayor crecimiento demográfico (Urriola 1987b).

En el argumento de Leonardo Viteri evidenciamos la contraposición subyacente entre la perspectiva económica política del Estado-nación y la visión de una población cuya identificación cultural se basa en la protección y regeneración de sus territorios sagrados. En otras palabras, existe una dualidad en los patrones de poder, en donde la manipulación del paradigma de la eficiencia burocrática y la actividad comercial contrastan con el imaginario sociocultural del Alto Amazonas⁵⁸ (Whitten 1985).

Como mencioné en párrafos anteriores, las mujeres que vivían en los alrededores de Puyo tuvieron que adaptar sus *chakras* a las lógicas de producción capitalista de las poblaciones colonas. Whitten (1987) señala que las poblaciones indígenas “se dedicaron a la agricultura pionera, talando bosque y abriendo chacras más allá, o en los bordes mismo, de su propio territorio; de esa manera, permitieron que las crecientes plantaciones alteraran fundamentalmente el ecosistema” (262).

En *Pasu Urcu* (actual Arajuno), los colonos dividieron los territorios colectivos en lotes privados; solo una sección quedó como tierra comunal: La Isla. Durante los años 60, la mayoría de familias *Kichwa* sembraron sus *chakras* allí, cortando bosque para continuar con las dinámicas de producción agroindustrial. Debido a la introducción de estas prácticas agrícolas, las mujeres dejaron de lado los cultivos tradicionales para sembrar en su lugar grandes *chakras* de naranjilla. Asimismo, utilizaron pesticidas y fertilizantes químicos, los cuales afectaron gravemente la fertilidad del suelo (Whitten 1987).

Además de la transformación del sistema de policultivos de la *chakra*, también se evidenció afectaciones en su ubicación espacial. Si las familias vivían en lugares poblados por colonos, la *chakra* se extendía para afuera desde la cocina, mientras la parte anterior de la casa (la que daba a la calle), se mantenía “limpia”. Por otro lado, si las familias habitaban en lugares aislados o cerca de ríos, la *chakra* se extendía en todas direcciones (Whitten 1987).

Para Zoila C, no hay duda de que la colonización afectó las prácticas culturales de las mujeres *Kichwa* en sus *chakra*, pero no únicamente de las poblaciones que vivían cerca o en los principales centros poblados.

⁵⁸ En ese sentido, “los proyectos de una economía que busca una mayor producción comercial basada en la extracción de madera, la cría de ganado y la caña de azúcar, son proyectos de desarrollo que impregnan todos los aspectos de la vida social, ecológica y económica [de las personas donde estos proyectos se desarrollan]” (Whitten 1984, 54; traducción propia).

Afecta la *chakra* porque los mayores murieron y los jóvenes no dedican mucho tiempo a las *chakras*, al sembrío. Piensan que ir al Puyo, a la ciudad, es bueno. Salen de sus pueblos y se quedan allá, viven allá. No saben el sacrificio. Allá no trabajan para ellos, sino para otras personas y quieren trabajar de lo que sea (comunicación personal, Puyo, 2 de febrero de 2024).

Es evidente que los procesos de colonización generaron una profunda crisis en las dinámicas de reproducción social de las poblaciones *Kichwa*. Las actividades productivas impuestas sobre el territorio de Pastaza no solo les despojaron de sus formas tradicionales de sustento, sino también fragmentaron las relaciones de cuidado, reciprocidad y respeto que tenían con el mismo. Las y los jóvenes han sustituido sus modos de vida y de relacionarse con sus territorios ancestrales por lógicas centradas en la capacidad de trabajar y producir (Federici 2005).

Sin embargo, las mujeres que formaron parte de esta investigación continúan reproduciendo sus prácticas culturales, pues son conscientes de que olvidarlas representa un peligro para sus pueblos. En el siguiente apartado analizo a mayor profundidad aquellas dinámicas de reproducción social y de sostenimiento de la vida que están íntimamente relacionadas con el manejo de sus *chakras*. De igual manera, estudio las formas en las que las mujeres construyen territorios sagrados en los alrededores del Puyo.

3.2. Moverse a la ciudad y hacer *chakra*

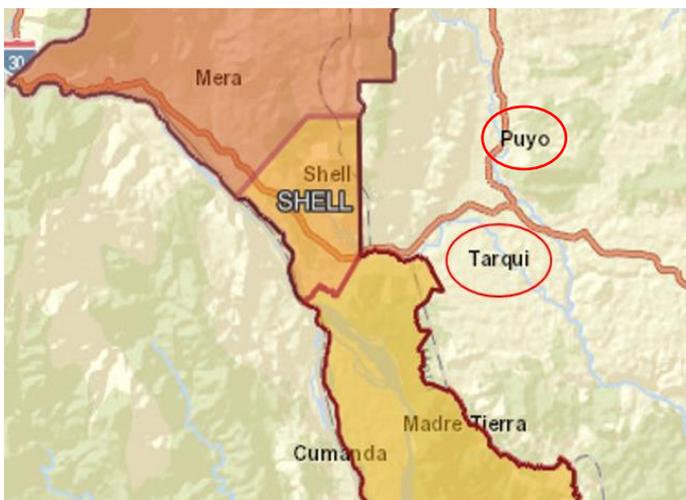
En este apartado analizo las trayectorias de movilidad de Bénica y Nancy, mujeres *Kichwa* que viven en Tarqui, parroquia aledaña a Puyo, ubicada en lo que alguna vez fue la Hacienda del té Zulay. Asimismo, estudio de qué manera las mujeres han adaptado las *chakras* a sus circunstancias y necesidades materiales. Así, el análisis recae en comprender cómo las mujeres sostienen la vida y reproducen la memoria colectiva de sus pueblos en *chakras* que podemos denominar “urbanas”.

Hasta 1961, llegar a Tarqui desde el Puyo tomaba dos horas de caminata, o media hora en camioneta (Whitten 1985). En la actualidad, los buses a Tarqui salen con frecuencia y el viaje toma alrededor de veinte minutos.

Bénica es de *Sarayaku*, tiene 51 años y vive en Tarqui desde hace quince años. Ella y su familia se establecieron en la parroquia por su cercanía al Puyo, pues no quería negarle el acceso a educación a sus hijas e hijos. Bénica vivió durante años junto a su esposo, un hombre de

nacionalidad *Achuar*. Sin embargo, desde hace tiempo se separó de él. Bénica sostiene económicamente su hogar a través de la venta de plantas ornamentales que cultiva en su *chakra*. Nancy tiene 51 años, es de *Kawsak Sacha*, comunidad ubicado en la frontera con Orellana, cerca del Parque Nacional *Yasuni*. Nancy vive en Tarqui desde 2021. Migró a la ciudad por diversas razones, siendo la más importante continuar con la educación de sus hijas e hijos, ya que en *Kawsak Sacha* solo existe educación básica. El esposo de Nancy es de Morete, comunidad *Kichwa* cercana a Villano. Allí también hace *chakra*.

Mapa 3.2. Ubicación geográfica de la parroquia Tarqui



Fuente: GAD Provincial de Pastaza (2024).

Tanto Bénica como Nancy son cultivadoras expertas y conservan las enseñanzas que les dejaron sus madres y abuelas sobre el manejo de la *chakra*. Una tarde, Nancy, mientras pintaba una *mokawa*, me narró las cosmovisiones que giran en torno a la *chakra*, los significados de sembrar para compartir los productos en comunidad, así como la importancia de la *chakra* en el proceso de “llegar a ser” una mujer *Kichwa*.

A mí me gusta trabajar la *chakra* y siempre tener [alimentos cultivados] porque para una mujer *Kichwa*, sin *chakra* no es vida. Cuando olvidas de hacer la *chakra*, no tienes para tu familia, no tienes para compartir con la comunidad o con los *ayllus*. Yo siempre tengo que tener, a pesar de que estoy en Puyo. Tengo *chakra* en mi pueblo [*Kawsak Sacha*] y en el territorio de mi esposo. A nosotras desde muy pequeñas, nuestras mamitas, nuestras abuelitas, nos enseñan, primero, que hay madres que tienen sus *pajus* para la siembra de la *chakra*. *Paju* de yuca. Mi madre lo transmitía por medio de la mano. Para sembrarlos, ella cantaba. Hacía su *taki* para que la *chakra* produzca muy

bien. Hoy en día, los jóvenes ya no practican las enseñanzas de las abuelas, por eso sus *chakras* no les da bien, no tienen suficiente comida en las comunidades. Yo lo hago bien, mi *chakra* produce muy bien, aprendí bien de mis abuelitas y de mi madre cómo cuidar la *chakra*, cómo sembrar, cómo hacer *taki* y también soñar. También en la *chakra* se puede presentar [*Nunguli*] como una boa, un sapo, una piedra. Cuando se presentan, no hay que espantarlos ni maltratarlos porque es *Nunguli* que está allí. Tenemos que dejarle ahí, para que la *chakra* produzca muy bien. Esta es mi creencia, estos saberes. Para el mundo occidental puede ser absurdo, pero para nosotros es esta conexión que tenemos con la madre naturaleza, que es también *Nunguli*, la dueña de la *chakra*. Mi hija que vive en *Kawsak Sacha* también tiene *paju* que le transmitió mi mamá (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024).

En las poblaciones indígenas vemos claramente cómo las relaciones de cuidado trascienden a los seres humanos, extendiéndose a los seres más-que-humanos —todos los seres que forman parte del territorio: árboles, bosques, plantas, ríos, espíritus y otros—, pues el cuidado está intrínsecamente relacionado a sentimientos y valores basados en la solidaridad, la relacionalidad y lo común (Puleo 2011). En otras palabras, los seres más-que-humanos son sujetos dignos de cuidado al igual que los humanos (Sempértégui 2019, 2022). Esto muestra relaciones de reciprocidad, interdependencia y ecodependencia que permiten sostener todas las formas de vida (Herrero 2016).

La reflexión de Nancy evidencia el inmenso cariño con el que cuida de sus *chakras*. Su manejo no solo le brindan la posibilidad de compartir con su comunidad y familia, sino también le permiten constituirse como una mujer cultivadora hábil. De igual manera, Nancy, al argumentar que sus prácticas culturales alrededor de la *chakra* —que indirectamente muestra su cosmovisión sobre el territorio— pueden ser absurdas para “el mundo Occidental”, construye una fuerte crítica hacia la mirada colonial y racional del mundo capitalista, dentro del cual se concibe a la naturaleza como un objeto que carece de valor más allá del que pueda generar su explotación (Alimonda 2011; Harvey 2014). Al hacerlo, Nancy posiciona el valor de sus saberes ancestrales, es decir, de la relación simbólica, espiritual y afectiva que tiene con el territorio que habita, desafiando así lógicas que ejercen relaciones de dominación con el mundo natural.

Nancy y yo recorremos su *chakra*, la cual está ubicada a pocos metros de su casa, cerca de la carretera que une Puyo con Mera. Mientras caminamos, me habla sobre el ciclo *chakra-ushun-purun*.

En la *chakra* de mi esposo, en Morete, tengo veinte variedades de yuca. También cultivo todas las semillas que puedo traer de *Kawsak Sacha*. A mí me gusta ver la yuca que no tengo y llevar las semillas [pedir o a cambio] para poder aumentar. En la *chakra* se cosechan los sembríos más cortos, de hasta un año o un año y medio. Después, la *chakra* se convierte en *ushun*, allí es cuando se cosecha la segunda parte de lo que se ha sembrado, caña, barbasco, yuca, plátano. Luego va el *purun*, los alimentos que se tardan más tiempo en cosechar desde que fueron cultivados en la *chakra*, como uvilla, guaba, chonta, variedades de plantas medicinales y maderables (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024).

Como señalé en el primer capítulo, la *chakra* se siembra en bosque primario o secundario para aprovechar la fertilidad orgánica del suelo; se cultiva y cosecha por varios años. Después del primer año, o de las primeras cosechas, se convierte en *ushun*, en donde se continúa con la siembra de yuca y otros tubérculos, al igual que se cultiva más productos y árboles frutales. Cuando se deja de cosechar, el *ushun* se transforma en *purun*. El *purun* es el proceso de regeneración natural, en el que se cultivan árboles maderables y palmas, formando bosques secundarios con una gran diversidad de especies de árboles que pueden llegar a tener una configuración boscosa. En el *purun*, existe abundancia de especies comestibles, maderables y medicinales (Arias et. al 2016). Cuando se ha cumplido el ciclo, se busca otro espacio para hacer *chakra* y se repite el proceso.

El manejo cíclico de la *chakra-ushun-purun* garantiza la conservación del suelo, la biodiversidad y el bosque, así como implica prácticas desde las comunidades, con un enfoque basado en su cultura, auto determinación y manejo territorial (Organizaciones de Productores de la Provincia de Napo 2019). Como mencionó Nancy, las mujeres siembran diversas especies de plantas en ciclos de corta y larga duración. Gracias a sus *chakras*, *ushuns* y *puruns*, la diversidad de recursos útiles crece tanto para las familias como para las comunidades. Así, las mujeres garantizan la seguridad alimentaria de sus pueblos y al mismo tiempo regeneran el bosque (Viteri 2015).

La labor que realizan las mujeres para continuar con la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun* reconoce explícitamente que, “si existe naturaleza, es porque alguien trabaja para eso. Alguien la regenera” (Gualingua 2017 citado en Sempértegui 2022, 157). En ese sentido, la naturaleza no es algo autónomo, sino más bien se reproduce gracias a las relaciones de reciprocidad y cuidado existentes entre seres humanos y no humanos.

Tabla 3.1. Cultivos tradicionales de la *chakra*

Productos que se cultivan en la <i>chakra</i>	
Alimenticios	Yuca, plátano, maíz, papa china, fréjol, maní, uva de monte, cacao, limón, papaya, guaba, naranjilla, caña de azúcar, camote, maldi, barbecho, pasu, chirimoya, haba, ají, naranja, orito, cebollín e isha.
Árboles maderables	Chonta, cedro, laurel, canelo, pilche, caucho, pambil, zapote, uchucuto, undurahua, y otros.
Plantas medicinales	Ajo de monte, ortiga, jengibre, sangre de drago, ayaguasca wayusa, caballo chupa, tabaco, hierba luisa.

Elaborado por la autora con información del trabajo de campo y de Ministerio de Ambiente, Agua y Transición Ecológica (2020).

Foto 3.1. *Chakra* de Nancy



Foto de la autora.

En la foto 3.1. se aprecia que la *chakra* de Nancy no tiene una gran variedad de alimentos sembrados. En el tiempo de mis visitas había yuca, guaba, pasu, ajo, cedro, chirimoya, uvilla, haba, ayahuasca, ortiga y chonta. Nancy está dejando que su *chakra* repose porque va a construir una Casa de Sanación.

Foto 3.2. Futura Casa de Sanación de Nancy



Foto de la autora.

Cuando la casa de sanación esté completamente terminada, Nancy sembrará plantas medicinales alrededor de ella. Especialmente, las mujeres siembran cerca de su alcance alimentos que utilizan con frecuencia, como limón, ají y plantas medicinales. Sin embargo, esto no aplica para la yuca, pues se siembra en cualquier lugar de la *chakra*.

Si bien Nancy está dejando reposar su *chakra* para construir la Casa de Sanación, otra razón de peso por la cual no tiene una gran variedad de cultivos es que muchas veces las plantas no producen alimentos de buena calidad, como sí sucede en sus *chakras* de *Kawsak Sacha* y Morete. Nancy sostiene que esto se debe a que “la tierra está cansada debido al uso por antiguos dueños” (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024). Asimismo, Bénica me comentó que, cuando llegó a Tarqui, la tierra “no estaba buena porque tenía bastante té y el té consumía

muchos nutrientes. Entonces tuvimos que sacar hasta las raíces, había mucho. También creo que fumigaban” (comunicación personal, Tarqui, 15 de abril de 2024).

En efecto, Nancy y Bénica viven en el territorio donde, por muchos años, se consolidó la Hacienda Té Zulay, la cual abarcaba 1 200 ha para la producción y venta de caña, aguardiente y té, en la vía Puyo-Mera⁵⁹ (Castillo 2022). Es importante mencionar que Té Zulay fue la única empresa de envergadura situada en la región amazónica durante la segunda mitad del siglo XX (Urriola 1987b). Té Zulay representa uno de los múltiples procesos de acumulación por desposesión facilitados por el Estado.

En 1929, el Estado adjudicó varios territorios cercanos al Puyo a la familia Amaral Murtinho, la cual se ocuparía de asegurar su producción⁶⁰. Con el fallecimiento del propietario original, muchos de los predios de la hacienda fueron vendidos por sus herederos. En 1972, se consolidó la Compañía del té, cuyos accionistas pertenecían a las élites económicas y políticas de la Sierra. Té Zulay destinaba casi toda su producción al mercado internacional, dentro del cual era altamente competitiva. Sin embargo, cumplir con la demanda de exportación requirió de un sistema de explotación intensiva, tanto de personas como de recursos naturales. El trabajo atrajo a personas de la Sierra, Costa y poblaciones indígenas de Pastaza, quienes se asentaron en campamentos en la hacienda, en parroquias aledañas, en Puyo y en Shell (Castillo 2022).

El proceso de retorno de las poblaciones indígenas a los alrededores de Puyo permitió la configuración de espacios transitorios entre barrios periféricos y comunidades indígenas⁶¹. Paradójicamente, “estos reasentamientos son interpretados como un proceso inverso al despojo territorial que los *puyu runa* enfrentaron a lo largo de la colonización en sus distintas fases” (Castillo 2022, 56).

⁵⁹La especie de té fue aclimatada en los años 60 y tuvo una producción plena hasta finales de la década. Más adelante entró en crisis debido a los precios en el mercado internacional (Hurtado 1987).

⁶⁰Murtinh fue ministro plenipotenciario de Brasil en Ecuador, a quien le fueron asignadas más de mil hectáreas entre Shell y Puyo, con el compromiso de hacerlas productivas (Castillo 2022).

⁶¹Una de las razones del retorno de las poblaciones indígenas a los centros urbanos recae en la falta de acceso a servicios básicos. De acuerdo a la tipología territorial establecida en el Atlas de las desigualdades socioeconómicas del Ecuador de 2013, la selva primaria de la Amazonía, así como Esmeraldas, se encuentran en el 0,4 de la población con más bajos niveles de desarrollo social, baja cobertura de agua potable y alcantarillado; niveles altos de desnutrición crónica y poco personal de salud (Castillo 2022).

En la fase de declive de la hacienda se formaron asentamientos de población campesina, pueblos indígenas y personas de clase media, quienes compraron u ocuparon el territorio por parcelas. Entre los posesionarios colonos figuraban funcionarios públicos, así como grupos con poder adquisitivo provenientes, principalmente, de Chimborazo y Tungurahua. Hasta la fecha, no hay registros sobre el número de asociaciones, familias y personas que viven en estos predios. Sin embargo, se sabe que los procesos de asentamiento han aumentado a lo largo de quince años (Castillo 2022).

La división del territorio en parcelas es una de las razones por las cuales Nancy y Bénica no pueden reproducir el ciclo *chakra-ushun-purun*, pues el bosque no se siembra de manera discontinua.

La *chakra* de Bénica queda a veinte y cinco minutos bosque adentro, desde la última parada del bus. Bénica ha tenido que cambiar varios de los cultivos que ancestralmente se siembran en la *chakra* por razones económicas. Si bien en su *chakra* siembra alimentos para el autoconsumo, también cultiva una gran diversidad de plantas ornamentales que vende en restaurantes, hoteles y a persona que la contactan, pues la belleza de sus plantas es ampliamente conocida. Esto le ha permitido sostener económicamente a sus hijas e hijos.

Mientras recorremos su *chakra*, Bénica se agacha frecuentemente para cortar y comer semillas de diversas flores. Me dice “yo estoy sana porque como todo lo que da la *chakra*, incluso estas semillas. Todos me preguntan que qué hago para estar saludable” (comunicación personal, Tarqui, 15 de abril de 2024). Con frecuencia, Bénica regresa a sus memorias para narrarme los conocimientos que le transmitió su madre sobre animales protectores y espíritus que anuncian la fertilidad de la *chakra*.

Foto 3.3. Bénica alimentándose de las semillas de su *chakra*



Foto de la autora.

En la foto 3.2. apreciamos la delicadeza con la que Bénica interactúa con las plantas de su *chakra*. La foto resulta un tanto encantadora; mientras que con la mano derecha acaricia la planta, con la izquierda sostiene un machete, lo cual muestra los dos lados de las mujeres *Kichwa*: sensibles y cuidadosas, pero también fuertes y trabajadoras.

Bénica continúa reproduciendo varias de las enseñanzas de sus ancestras, sin embargo, se lamenta por la pérdida de saberes en las generaciones jóvenes y afirma que esto se debe a la llegada de poblaciones colonas a la provincia.

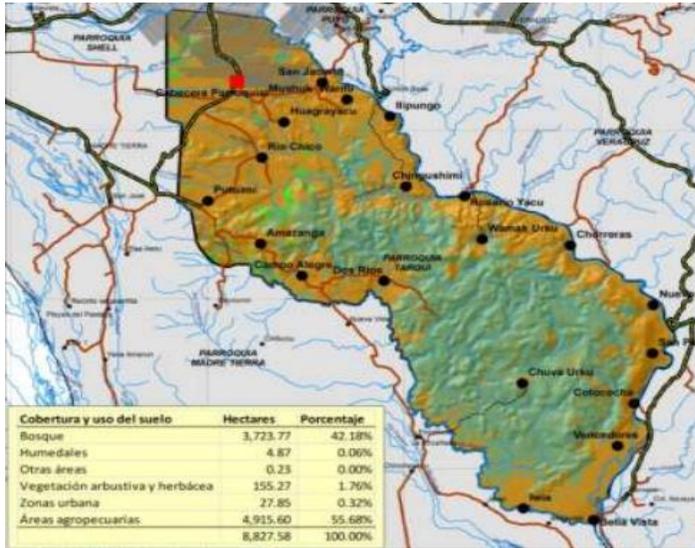
Ahí sembramos todo lo que son papa china, yucas, plátanos. Hay una diversidad de siembra. En mi *chakra* todo es orgánico, las hojas le pico las ramas y le pongo. No hay fertilizantes ni pesticidas, solo abono. Yo trabajé desde muy niña, cuando vivía en *Sarayaku*, con mi mamá. Me enseñó a sembrar en ciertos días: viernes, martes, así. Decía que el lunes no era bueno sembrar. También nos enseñó a pintar con achiote las semillas de las yuquitas. Eso decía que era para que no nos consuma la energía de nosotras la semilla. Y pasar con hojitas limpiando y cantando para

que no le dé la plaga y para que esas semillas puedan dar muchos frutos, en abundancia, para que las plagas no ataquen a las semillas. Las canciones las dedicaban a las semillas y al árbol *uchucuto* para que tenga muchas raíces y cargue. Aquí todo tiene energía, las semillas, las plantas. Era un secreto de nuestras antepasadas. Antes de la llegada de la colonización, muchas jóvenes se dedicaban a la *chakra*, se centraban en las costumbres de nuestros ancestros. Ahora van a la escuela, al colegio donde les enseñan una educación occidental. Luego también se van a la universidad y se desprenden de nosotros. No hacen *chakra*, cerámicas. Van perdiendo las costumbres, su cultura. Eso es muy triste. En *Sarayaku* están un poquito resistiendo para que los jóvenes no pierdan sus costumbres, sus vivencias, sus cantos, sus tradiciones. Igual, las mujeres de todas las nacionalidades se dedican al estudio Occidental y ya no se dedican a sus *chakras* o dejan de hacer siembras integrales (comunicación personal, Tarqui, 15 de abril de 2024).

La reflexión de Bénica muestra que existe una separación evidente entre educación, entendida desde una perspectiva occidental, y hacer *chakra*. Mientras más se acerquen las poblaciones indígenas a los sistemas educativos que imparten (e imponen) las poblaciones colonas, más se debilita la transmisión de saberes y prácticas ancestrales. En otras palabras, las mujeres jóvenes olvidarán el conocimiento necesario para hacer *chakra*, *ushun* y *purun*, lo cual es sumamente peligroso. Paradójicamente, aprender el lenguaje colono es lo único que les permite no ser embaucadas por las poblaciones mestizas. Esto genera un gran dilema.

A raíz de las conversaciones con Bénica, me doy cuenta de que, cuando nos detenemos a pensar en todo lo que sostiene la vida, comenzamos a apreciar la importancia de establecer modelos de desarrollo cimentados en relaciones de cuidado y respeto con la naturaleza (Herrero 2013, 2021), así como con todos los seres que forman parte de ella. De igual manera, su reflexión muestra claramente que existe una relación simbiótica entre las mujeres y sus *chakras*, un cuidado mutuo que les permite reproducir formas de vida que son parte de la identidad cultural de sus pueblos.

Mapa 3.3. Cobertura vegetal y uso de suelo



Fuente: CONCOPE, TNC y SENPLADES (2010).

En el mapa 3.3. se observa que el 47,18% del territorio en Tarqui es bosque (señalado en color verde), mientras que el 55,68% son áreas agropecuarias (señalado en color café). Es evidente que reproducir el ciclo *chakra-ushun-purun* es prácticamente imposible, debido a la parcelación del territorio, así como al agotamiento de la tierra por prácticas agrícolas que fueron instauradas por antiguos dueños, pero que se mantienen hasta la actualidad. Como se puede suponer, la reforestación de la parroquia ha sido posible gracias a las poblaciones indígenas.

Mientras recorremos la *chakra* de Bénica conversamos sobre las reformas agrarias y los procesos de colonización en la provincia, al igual que de la Hacienda Té Zulay. En medio de la conversación, Bénica se detiene y me muestra la división de las parcelas.

Foto 3.4. *Chakra* de Bénica



Foto de la autora.

En la foto 3.4. vemos los cultivos de la *chakra* de Bénica están comenzando a crecer. Sin embargo, lo interesante de esta foto es que en la parte de atrás se encuentra una parcela con una gran cantidad de árboles maderables. Bénica me comenta que esa parcela le pertenece a un *jahuallacta*.

Vinieron a apoderarse las instituciones. Veían ahí monte...venían mestizos de la Sierra, Riobamba, de Ambato, desde no sé dónde, de la Costa. Como eran familias, venían y medían porque sabían de la tecnología en ese tiempo. Entonces se adjudicaban no más. Ahora mira. Aquí hay un mestizo que tiene toda esta franja, los árboles son grandotes. Esos árboles ya tienen cincuenta años, están viejitos. Y claro, es para madera. Ya está vendiendo también la finca y me da mucha tristeza porque es el único lugar así. Hay muchas plantas adentro que utilizamos para la siembra, para aventar, para lo que yo le decía, para que no dé plaga, para que dé bastante la yuca (comunicación personal, Tarqui, 15 de abril de 2024).

La reflexión de Bénica muestra claramente cómo la mercantilización de la naturaleza conduce a la degradación de los territorios, ya que los procesos de acumulación originaria erradican cualquier forma de producción que no sea intensa en capital (Harvey 2004). De igual manera, es evidente que dichas dinámicas limitan las actividades cotidianas de Bénica, pues la parcela

vecina tiene plantas que usa para sus rituales en la *chakra*. Si el *jahuallacta* corta todos los árboles, ¿de dónde conseguirá Bénica las hojas para los rituales? Seguramente encontrará otra parcela, sin embargo, lo más probable es que deba alejarse cada vez más de su territorio.

Asimismo, encontrar otra parcela con árboles maderables no le asegura que los dueños no los talen en cualquier momento, especialmente si son colonos. En ese sentido, es indiscutible que, donde existen procesos extractivistas, se reducen otras posibilidades de sostener la vida.

Al contrastar la *chakra* de Bénica con la parcela del colono imagino una frontera que divide el mundo indígena del mundo mestizo. En una sola foto vemos diferentes perspectivas de vida, distintos tipos de líneas que la configuran. Sobre esto, Ingold (2015) sostiene que el

colonialismo no es, por tanto, la imposición de un mundo lineal sobre uno no línea, sino la imposición de un tipo de línea sobre otro: primero se transforman los trazados por los que transita la vida en fronteras bajo las que ésta se contiene para después unir estas comunidades, ahora cerradas y confinadas cada una a un lugar, en formaciones verticales cerrada. Vivir juntos es una cosa, vivir conectados es otra muy diferente (Ingold 2015, 17-18).

En ese sentido, las parcelas son cuadrículas que encasillan distintas formas de relacionarse con el territorio. Las *chakras* de las mujeres están formadas por líneas de vida donde existen relaciones de respeto y cuidado entre los seres humanos y más-que-humanos que las transitan, mientras que en las líneas de los colonos se establece la destrucción del territorio y se altera las dinámicas de vida de todos los seres que se atreven a cruzarlas.

A pesar de los inconvenientes que enfrentan Bénica y Nancy, debemos comprender que sus patrones de movilidad y el cultivo de las *chakras* son una forma de recuperar territorios ancestrales y de resistencia frente a la expansión de la frontera extractiva. Aun si Nancy y Bénica no pueden reproducir el ciclo *chakra-ushun-purun*, tan solo con sembrar *chakra* están creando territorio indígena, territorio sagrado. Esto demuestra que el Puyo no es totalmente urbano. Después de la circunscripción territorial, la cual no llegó a la capital, la siembra de *chakras* urbanas es otra manera de reapropiarse de los territorios que les fueron arrebatados, y de continuar con la reproducción social de sus pueblos.

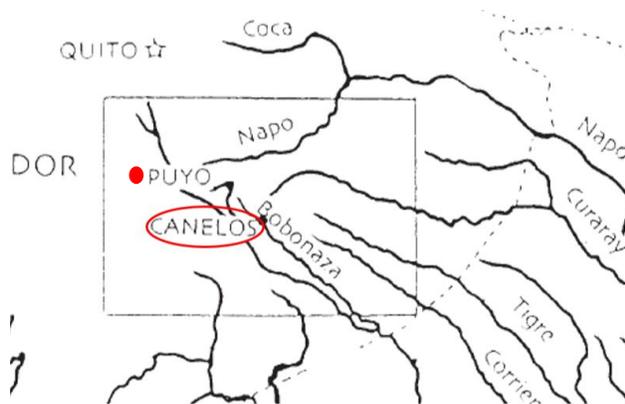
En los territorios que se encuentran selva adentro se abren mayores posibilidades de reproducción social, ecológica y simbólica, como muestro en el siguiente apartado.

3.3. La frontera de colonización: las *chakras* semiurbanas de Canelos

Canelos es la comunidad *Kichwa* más antigua de Pastaza; está ubicada al sureste de Puyo. Toma alrededor de 45 a 50 minutos llegar al centro del pueblo en bus. El nombre proviene de la cantidad de árboles de canela que abundaban en la parroquia, los cuales han sido talados desde hace siglos⁶². Hoy en día, los pocos árboles que quedan están conservados en pequeñas áreas, así como en algunas fincas privadas (GAD de Canelos 2024). Es evidente que el tipo de extractivismo que se ha practicado en Canelos responde principalmente a una lógica maderera.

El pueblo está ubicado a las orillas del río *Bobonaza*. Si se llega en canoa, se puede ver casas y cultivos dispersos, al igual que senderos que desaparecen en el bosque. Si se llega desde el Puyo, lo primero que se divisa es un sendero empedrado que conduce al centro de la parroquia (Guzmán 1997).

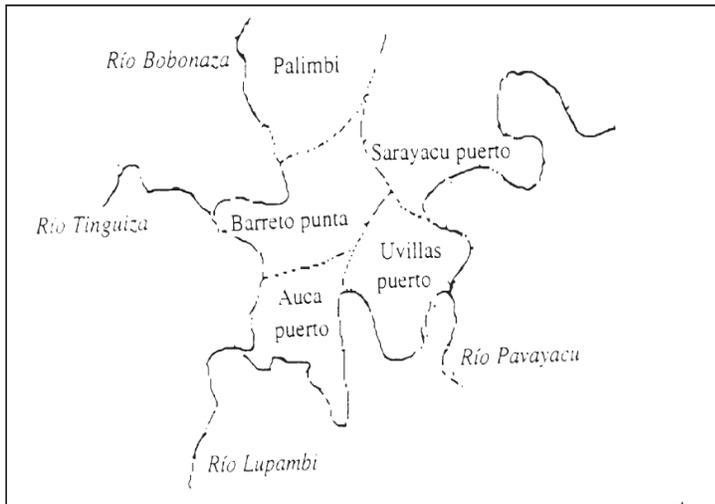
Mapa 3.4. Ubicación geográfica de Canelos en relación al Puyo



Fuente: Guzmán (1997).

⁶² Los misioneros Dominicos ejercían también control sobre el comercio existente en la región. Ellos mismos vendían la canela que las poblaciones indígenas producían. La canela era comercializada en las provincias de la Sierra y dejaba una ganancia considerable (Guzmán 1997).

Mapa 3.5. Canelos y sus cinco barrios



Fuente: Guzmán (1997).

Canelos se divide en cinco barrios: *Palimbi*, *Auca puerto*, *Sarayaku puerto*, *Uvillas puerto* y *Barreto punta*. Los *ayllus* que viven en estos barrios tienen sus purinas en lugares determinados; aquellos que viven en *Palimbi* ocupan las zonas de Nalpi y Villano; los de *Barreto punta*, las orillas del *Tinguiza*; en *Uvillas puerto* y *Auca puerto*, las cercanías del río *Aulapi*; y en *Sarayaku puerto*, la zona de *Jatun Tsatsapi* (Guzmán 1997).

Zoilita y Magdalena son hermanas y pertenecer a la parroquia de *Palimbi*, mientras que Rosita vive en el kilómetro 25 de la vía Puyo-Macas, a la entrada de Canelos, pero pertenece a la parroquia de *Tsatsapi*. Las tres participan en actividades políticas sobre la defensa de la selva. De manera particular, Rosita es cofundadora de la organización *Sacha Warmi*, con la cual busca recuperar los saberes ancestrales de su pueblo.

En Canelos la gente vive relativamente dispersa, pues el vecino más próximo puede encontrarse a cincuenta minutos de distancia, a menos que habite en el centro del pueblo (Guzmán 1997). Por lo general, las personas van a cualquier lugar caminado, sin embargo, aquellas que pueden costearlo, se desplazan a caballo o en motocicletas.

A propósito de la distribución demográfica, Guzmán (1997, 149) sostiene que

el pueblo de Canelos se compone de casas separadas identificadas con *ayllus* menores y localizadas en los diferentes barrios que, a su vez, están vinculados con las distintas *purinas*. Estos *ayllus* convergen, por una parte, en el pueblo, en los alrededores de la misión; por otra, pertenecen a zonas selváticas alejadas del pueblo. [...]. El pueblo es considerado un espacio social,

primordialmente vinculado a la misión y a la sociedad mayor. Este vínculo implica, entre muchas otras cosas, una forma de organización del espacio físico distinta a la de las *purinas*, comenzando por el hecho de que, debido a la mayor densidad de población de la aldea, las casas quedan relativamente cerca y el bosque que les rodea no es muy tupido.

El sedentarismo en la Amazonía fue impuesto por las misiones Dominicanas y Jesuitas, así como por el Estado; estrategia utilizada para tornar un supuesto salvajismo en civilización⁶³ (Muratorio 2000). En Canelos, las misiones se encargaron de fomentar la colonización a través de la creación de ciertas obras de infraestructura, como escuelas. Para que las niñas y los niños aprovecharan la educación —pero también para impedir que los misioneros ayudaran a establecerse en Canelos a más familias colonas—, los *Kichwa* de Canelos se vieron obligados a modificar su patrón de residencia, lo cual significó una presencia permanente en el pueblo (Guzmán 1997).

Estas prácticas de control social transformaron el manejo de las *chakras*, pues las que se ubicaban cerca de las zonas pobladas eran diferentes a las que se encontraban dentro del bosque. En las *chakras* cercanas al pueblo no es posible realizar el ciclo *chakra-ushun-purun*, debido a las limitaciones del espacio entre cada *ayllu*. Sin embargo, se continúa sembrando los productos del bosque para el consumo, especialmente yuca y plátano.

Magdalena vive cerca de la escuela. Su *chakra* está ubicada detrás de su casa. Zoilita vive cerca de Magdalena, pero su *chakra* está ubicada a 45 minutos de caminata selva adentro. Zoilita también tiene una *chakra* en Villano, a la cual va con frecuencia por periodos de tiempo indeterminados. Al ser la última hija, fue la encargada de cuidar de su mamá y su papá hasta que fallecieron. Ella está casada, pero no tiene hijas o hijos. Zoilita pasa mucho tiempo en su *chakra*, incluso más que Magdalena, ya que Magdalena tiene otras obligaciones en la comunidad, como asistir partos y apoyar en el centro de salud.

A la *chakra* de Zoilita solo se puede ir caminando, pues el camino es estrecho y existen pendientes bastante inclinadas. Sin embargo, Zoilita conoce y se mueve por el sendero con una destreza envidiable. Todo el tiempo me alertaba de zonas que debía evitar pisar, pues el fango era tan espeso que no podía identificar huecos profundos.

⁶³ La documentación histórica sobre Canelos —al igual que casi todos los pueblos indígenas de la Amazonía— fue escrita por religiosos, quienes informaban mediante cartas sus actividades misioneras. Muchos de los registros son cuestionables y contradictorios, ya que todo dependía de dos órdenes misioneras distintas: la Dominicana y la Jesuita. Ambas competían por el acceso y control de la región amazónica (Guzmán 1997).

Foto 3.5. *Chakra* de Zoilita iniciando el ciclo ushun



Foto de la autora.

Foto 3.6. Zoilita feliz después de terminar la jornada en su *chakra*



Foto de la autora.

En la *chakra* de Zoilita se cumple el ciclo *chakra-ushun-purun*, gracias a que está ubicada lejos del centro del pueblo. Mientras conversamos y hacemos *chakra*, me doy cuenta de que su *chakra* no solo es la fuente que le provee de alimentos para ella y su esposo. Es el lugar a donde va cuando quiere estar sola, cuando está enojada y busca aclarar su mente, cuando está triste y necesita un lugar donde llorar. La *chakra* es sumamente importante porque le permite desahogarse; además, como se ve en la foto 3.6. es algo que le produce felicidad. Mientras “hacemos *chakra*”, Zoilita bromea sobre los animales que habitan y que comen de su *chakra*. Me dice: “mira aquí, la guatusa ya ha venido a cosechar. No siembra, pero es la primera que cosecha. Se cree dueña de la *chakra*” (comunicación personal, *Palimbe*, 6 de abril de 2024.).

En las *chakras* podemos apreciar que los animales también crean líneas de vida. Ingold (2015) sostiene que hilos y trazos abundan en el mundo no humano. En la *chakra* es posible apreciar las líneas que resultan del movimiento de los animales. A través de las huellas que dejan al habitar la *chakra*, como la yuca que se ha comido la guatusa, podemos ver caminos de vida.

En varios estudios realizados por el IQBSS se muestra que los productos de la *chakra-ushun-purun* son cultivados también para alimentar a los animales silvestres. En ese sentido, los animales forman parte del ciclo y de las narrativas de las mujeres. Los sapos, las serpientes, los pájaros, las *wanganas*⁶⁴, las guatusas son parte de este complejo ecosistema que abarca cuidados, espíritus y memoria colectiva (Viteri 2015).

Por otro lado, Rosita tiene 40 años y vive junto a su esposo, un hombre extranjero. Cuando tenía quince años, migró hacia una ciudad de la Sierra debido a diversas razones. Regresó a Pastaza hace unos cuantos años y desde entonces trabaja en su fundación *Sacha Warmi*.

Mientras hablamos recuerda las enseñanzas de su madre sobre la importancia de tener una *chakra* agrobiodiversa y productiva para asegurar la sostenibilidad alimentaria de sus familias, así como para evitar conflictos entre *ayllus*.

Cuando la mamá no tiene *chakra*, y las otras mujeres tienen, los hijos van allá a coger los alimentos. Por eso mi mamá tenía todo. En una *chakra* lo que debe haber, aparte de la yuca y plátano, es caña, piña, naranja, o sea variedad. De esa manera, cuando van los hijos, están ayudando a sacar hierba, si tienen sed o hambre cogen ahí. Si los papás se van de casería, se van a

⁶⁴ Cerdo salvaje.

la migán o están tomando a veces, ellos ya saben qué tienen en la *chakra* y no están esperando o muriéndose de hambre (comunicación personal, Canelos, 2 de febrero de 2024).

Rosita muestra el vínculo que existe entre una *chakra* fértil y ser buena madre y una cultivadora ágil. Esto permite comprender la importancia de la *chakra* para garantizar la seguridad alimentaria de las familias, al igual que para formar el carácter de las hijas en cuanto a trabajo y autosuficiencia.

Magdalena tiene el mismo criterio. En una ocasión me comentó: “yo me voy casi todos los días a la *chakra*, paso hasta el mediodía. Mi yuquita sí da bien. Mi abuelita sabía decir ‘sino siembran de todo, no es una *chakra* de una mujer fuerte’. Esa era buena *chakra* de las antiguas, de *Nungulis mamas*” (comunicación personal, Canelos, 3 de abril de 2024). Magdalena, realiza varios rituales para la siembra, al igual que Nancy, Bénica y Zoilita.

Para sembrar yuca, yo tengo unas hierbas, cojo del monte para sembrar con eso la yuca. Las hojas se machucan y con el palo de yuca se va sembrando. Las hierbitas son para que cargue yuca. Mi mamá me enseñó que, si se va a una *chakra* para sacar la semilla de yuca, para pasar a otra *chakra*, sabían decir “*wawas*, vamos a la otra *chakra*. Esa *chakra* es linda, es tierra nueva, la de aquí va a quedar viejita y no vale que estén aquí. ¡Vámonos!” (comunicación personal, Canelos, 4 de abril de 2024).

Lo narrado por Magdalena es un claro ejemplo de que existe una relación íntima entre las mujeres y las cosas que producen. Por lo general, esta relación se manifiesta a través del cuidado que tiene una madre con sus *wawas*. Varias veces, Nancy me comentó que *Nunguli* se le presentaba en sueños entregándole un bebé; el estado de la *chakra* dependía del aspecto físico del bebé. Si el bebé estaba gordo, la *chakra* daría buena cosecha.

Esto se debe a que, en las poblaciones indígenas amazónicas, el saber-hacer técnico es inseparable de la capacidad de crear un espacio intersubjetivo, en el cual se producen relaciones acordadas persona a persona. En este marco, resulta fundamental la conexión entre mujeres, plantas cultivadas y el espíritu que las ha engendrado, y que continúa asegurando su vitalidad. Así, es evidente que los seres de la naturaleza son percibidos como sujetos dentro de un sistema de relaciones gobernado por esquemas sociales y simbólicos (Descola 2002).

Al igual que Nancy y Bénica, Rosita, Zoilita y Magdalena concuerdan en que muchas personas de su pueblo han dejado de lado los aprendizajes de sus ancestras y ancestros, debido a la inmersión de las poblaciones colonas. Sobre ello, Guzmán (1997, 37) señala lo siguiente:

A pesar de que la gente se resistía a menudo a iniciar relaciones de desigualdad, ya fuera a la hora de emplearse por un salario o al vender sus productos a los mestizos, se encontraba en la necesidad de obtener un poco de dinero. En 1992-93 los hombres jóvenes de Canelos solían trabajar temporalmente en las plantaciones de té, mientras que las mujeres jóvenes lo hacían como empleadas domésticas o vendedoras. Algunas mujeres vendían cerámica en Puyo [...]. Aunque la mayoría aprovechaba las posibilidades de vender o de trabajar temporalmente, la gente vivía principalmente de lo que producía en sus chacras y de los recursos obtenidos en el bosque o en los ríos. Así, el tener acceso a la tierra y a la selva se consideraba la base necesaria para ser “dueño” de su propio trabajo.

Las relaciones entre el pueblo Canelos y los *jahuallacta* se han intensificado con el tiempo. Sobre la imposición de técnicas agroindustriales por parte de las poblaciones colonas, Rosita siente preocupación porque que muchas mujeres jóvenes estén comenzando a usar pesticidas en sus *chakras*.

¿Sabes lo que están usando? Glifosato para fumigar toda la *chakra* para matar hierba. Entonces, mi mamá dice yo no quiero tomar de cualquier casa chicha porque eso me va a matar. Es como que tú vas a la *chakra*, sientes la planta que estás sacando, que estás limpiando. Entonces esa conexión se pierde, es como matar, dice ella. Imagínate, eso [los pesticidas] es tóxico, es lo que utilizan las personas para matarse. Entonces, yo, así sea viejita, así sea arrastrándome yo no voy a usar porque mi mamá me enseñó a cuidar (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024).

El argumento de Rosita muestra que las dinámicas de producción capitalista no solo afectan el cultivo de alimentos en la *chakra*, sino también las relaciones entre las personas de la comunidad; es decir su interdependencia. Adoptar las formas de producción agroindustrial está rompiendo las relaciones entre *ayllus*, algo que siempre ha perseguido el Estado ecuatoriano: la desintegración del tejido social, pues esto facilita alcanzar los intereses nacionales.

Por otro lado, recojo las enseñanzas de Rosita y de su mamá sobre lo valioso de la chicha para una vida en comunidad. Belaunde (2005) sostiene que, al preparar el masato de yuca, la mujer lleva a cabo un proceso de consustancialización y personificación de la yuca.

Después de cocinar y aplastar los tubérculos criados con su sangre, las mujeres lo mastican y lo escupen en el resto de la masa que ha sido aplastada. La fermentación surge de este proceso, volviendo al masato poderoso para emborrachar y animar a las personas que lo beben. Así, “el masato y el ambiente festivo que suscita en las personas están realmente hechos del cuerpo de la dueña de la chacra. Cuando una mujer sirve su masato, lo hace personalmente, marcando en su comportamiento el hecho que está alimentando a los demás con parte de sí misma” (92).

El proceso para preparar el masato de yuca evidencia la importancia de la *chakra* para el desarrollo de la vida colectiva de las comunidades. Así, queda establecido lo trascendental del trabajo de las mujeres para preservar las prácticas culturales de sus pueblos.

Mientras caminamos por su *chakra*, Rosita me cuenta un poco sobre la fundación *Sacha Warmi*:

Trabajamos lo que es naturaleza, cultura y salud. Esos tres temas lo vemos como una sola porque cuando hablamos de cultura, se habla de una forma de vida desde el conocimiento de las medicinas, del sistema agroalimentario, del cuidado de los bosques y todo el conocimiento que llevan las personas que viven dentro de un pueblo. Desde la fundación trabajo con el programa de mujeres, familia y territorio (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024).

En la *chakra* de su casa, donde funciona su fundación, siembra plantas medicinales para luego convertirlas en lociones, ungüentos, colonias, etc., que recuperan las bondades de la selva. Uno de los principales objetivos de la fundación es concientizar sobre la importancia de cuidar y preservar los bosques tropicales, pero no solo a las poblaciones mestizas, sino también a su pueblo.

Foto 3.7. Plantas medicinales sembradas por la Fundación *Sacha Warmi*



Foto de la autora.

Foto 3.8. Plantas medicinales listas para ser plantadas en la *chakra*



Foto de la autora.

En las fotos 3.7. y 3.8. observamos varias plantas medicinales colocadas con cuidado en el suelo. Los colores verdes y vivos de las plantas reflejan su buen estado, lo cual puede ser asociado a grandes beneficios para la salud. Mientras recorremos su *chakra*, Rosita retoma el tema de los problemas que se han generado a raíz de que su gente adoptara el modelo de desarrollo de las sociedades colonas.

Yo digo no solo el territorio está enfermo, sino la gente también, la mentalidad, el consumismo, el egoísmo, todo. Es como que unos quieren tener más, más, más, consumir, consumir. Es como una competencia. La gente, como ya está colonizada, el “desarrollo” ya ha llegado a todas las comunidades, están viendo cómo conseguir plata. Están viendo cómo tumbar los árboles para sacar madera, pero, si tú fueras a las comunidades, verías cómo vive la gente. La gente no tiene ni para un sueldo, vive al día, aunque sea vendiendo una libra de yuca, una libra de achiote, lo que sea. Los que quieren más plata y rápido tiene que ir a tumbar los *pivis*⁶⁵. Ahora no es como antes, que la gente quería comer guanta, cazaba y les duraba una semana. Ya no alcanza, esque también ha aumentado la población. Además, bueno fuera si casaran y pescaran como antes, solo para comer. Ahora la gente pesca para vender y utiliza dinamita (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024).

Magdalena me comparte una preocupación parecida a la de Rosita, sin embargo, va dirigido a la exploración y explotación de petróleo. Ella afirma que las compañías petroleras contaminan el suelo de Canelos, lo cual ha causado que las *chakras* estén enfermas.

Antes todo lo que se sembraba no se moría y daban buenos productos: buena yuca, buen plátano, buenas cañas, papa china. Ahora hay mucha plaga. Dicen que desde que entró la compañía petrolera el suelo está cambiando. Aquí en la madrugada sabe sonar clarito la máquina, lo que bombea el suelo. Será por plaga o por petróleo, no sé, pero en la papa china coge gusano, adentro de la papa. La yuca, el camote lo mismo (comunicación personal, Canelos, 3 de abril de 2024).

Por un lado, la reflexión de Rosita permite comprender cómo las dinámicas de producción capitalista afectan la relación de las personas con sus territorios. Es evidente que ya no existe un respeto hacia los animales, las plantas o los espíritus, esto ha sido remplazado por la necesidad de obtener recursos económicos para sobrevivir en un mundo, en un imaginario social, que no concibe otras formas de desarrollo que no estén vinculadas a la destrucción de los ecosistemas. Así, los territorios son despojados de sus significados y símbolos culturales.

⁶⁵Árboles con los que se hace cajas de madera para las frutas.

Por otro lado, el comentario de Magdalena me posibilita comprender con mayor profundidad las consecuencias que generan los procesos extractivistas en los territorios donde se asientan.

Magdalena sostiene que existe una relación evidente entre extractivismos y enfermedad, la cual no afecta solo a las plantas o a la tierra, sino también a las personas que viven de ellas.

A lo largo del apartado he mostrado que, en Canelos, la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun* no es posible si la *chakra* se encuentra ubicada cerca del centro del pueblo debido a la proximidad de los *ayllus*, consecuencia de las reducciones. Sin embargo, ya sea cerca o lejos del pueblo, las mujeres mantienen viva la sabiduría transmitida por sus parientes femeninos, cuya base es el establecimiento de relaciones de reciprocidad con todos los seres que habitan la *chakra*: las plantas, los animales y *Nunguli*. Esto muestra que, a través del cuidado, las mujeres construyen diversas formas de relacionarse con el territorio y con la naturaleza (Cielo, Coba y Vallejo 2016).

Asimismo, es evidente que las mujeres (re)imaginan, (re)crean la cultural de su pueblo mediante el manejo de sus *chakras*; en otras palabras, las *chakras* son espacios de (re)existencia (Svampa 2021). Sin embargo, las mujeres no solo reproducen la memoria colectiva y los símbolos culturales de sus pueblos en las *chakras*, ellas también mantienen relaciones íntimas con los ríos, los bosques, y otros, cuyo respeto y cuidado garantiza la reproducción social de sus comunidades.

La reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun* es totalmente viable en aquellas comunidades que han mantenido una menor interacción, o contacto limitado, con las poblaciones colonas, lo cual muestro en el siguiente apartado.

3.4. Las *chakras* selváticas: Teresa mama

Teresa mama significa yuca en *Shuar* (Whitten 2008). Para llegar a la comunidad desde Puyo, se debe coger un bus o camioneta hasta Canelos. Después de llegar al centro del pueblo, toma alrededor de 20 minutos avanzar hasta *Sarayaku* puerto. Al llegar al puerto, se embarca en un viaje de cinco horas en *peque peque* (canoas-motor) surcando el río Bobonaza.

Zoila C tiene su casa a la orilla del río, como todas las familias, pues el acceso al agua es sumamente importante para realizar las actividades cotidianas. Al llegar a su hogar, lo primero que veo es una enorme cantidad de árboles y plantas que asemejan los forrajes de la selva y una pequeña media agua. Para quienes nunca se han introducido en el bosque tropical será imposible distinguir con claridad dónde termina la *chakra* y comienza la selva.

Cuando empezamos nuestro viaje, le pedí a Zoila C que se presentara mientras la grababa con mi celular. Esto fue lo que dijo: “mi nombre es Zoila, soy de una comunidad de donde solo se vive de *chakra*, de agricultura, de chicha, de carne y de pescado” (comunicación personal, *Teresa mama*, 17 de marzo de 2024).

Zoila C nació en *Sarayaku*, después se movilizó a *Teresa mama*, pues allí su tío le cedió un espacio para que pudiera hacer *chakra*. Zoila C vive en el Puyo con su esposo, quien es de la parroquia Santa Clara, y sus hijos desde hace veinte años. En su casa en Puyo también tiene *chakra*, pero presenta las mismas limitaciones que las *chakras* de Nancy y Bénica.

Mapa 3.6. Vista aérea de *Teresa mama*



Fuente: Google Maps (2024).

En el mapa 3.6. es posible ver que *Teresa mama* está cubierta por un vasto manto de bosques tropicales. Evidentemente, los procesos extractivistas y de colonización han sido limitados en el territorio.

Zoila C viaja cada quince días a *Teresa mama*, pues tiene que cuidar a sus plantas; ella ama estar en su *chakra*, así como visitar a su padre, tío y hermanos. Sin embargo, el viaje es costoso, la canoa-motor tiene un valor de 60 dólares por viaje, pues la comunidad está lejos y se requiere de unos 20 litros de gasolina para llegar y otros 20 litros para volver a *Sarayaku* puerto. A esto debe sumarse el costo de la gasolina que consume su carro desde el puerto hasta Puyo.

Zoila C reúne el dinero necesario gracias a la venta de artesanías hechas de muyos, como collares, pulseras, aretes y otros, cuyos colores y diseños representan la selva viva. Sin embargo, no siempre le es posible reunir lo suficiente. Si fuera por ella, viviría en *Teresa mama*; en una ocasión me dijo: “yo no puedo estar más de una semana aquí [en Puyo], yo no aguanto. Yo me voy. Si estoy aquí es por mis hijos, por sus estudios” (comunicación personal, Puyo, 5 de febrero de 2024).

En su *chakra* tiene sembrada una gran variedad de productos. A los alrededores de la casa hay cultivos que utiliza con frecuencia, como ají, limón, ajo de monte y jengibre. En la parte posterior, casi en los linderos con la selva, hay camote, cebollín, tomatillo, isha, maní, maíz, árboles de chonta, plátano, orito, naranjilla, piña, caña de azúcar, zapallo, mali, papa china, papa runa, naranja, morete, pepa de undurahua, y muchos más. Diversas especies de yuca están sembradas en toda la *chakra*.

Foto 3.9. *Chakra* de Zoila C. convirtiéndose en *ushun*



Foto de la autora.

Foto 3.10. Limpiando la *chakra*



Foto de la autora.

En las fotos 3.9. y 3.10. se captura la belleza de una *chakra* que no tiene limitaciones para existir. En una ocasión, mientras la limpiábamos, Zoila C me dijo: “mi *chakra* es de biodiversidad. En tres años esto ya está produciendo para el *purun*. Varios sembríos van a comenzar en unos diez años. Tal vez ya no exista yo, pero queda para mis hijos” (comunicación personal, *Teresa mama*, 17 de marzo de 2024). Esto demuestra que el cuidado se proyecta al futuro. Es decir, con el cultivo de la *chakra*, las mujeres literalmente cuidan de las generaciones venideras.

Cerca de la casa hay un árbol grande, lo cual me genera curiosidad.

Autora: ¿para qué sirve?

Zoila C: es para cuando se tiene dolor de barriga o fiebre. Por ahí tengo jengibre también verás. Si te sientes mal, me avisas no más. Sí, aquí no me he de morir yo (comunicación personal, *Teresa mama*, 15 de marzo de 2024).

Zoila C también siembra para los animales: “nosotros sembramos chonta, guaba, para que los animalitos que se alimentan de ellos se reproduzcan, para podernos alimentar. La yuca, por lo menos, comen cada rato los animales” (comunicación personal, Puyo, 5 de febrero de 2024). En

otras palabras, se siembra para reproducir la vida en todo su conjunto, así como para garantizar la disponibilidad de alimentos. Pero las mujeres también lo hacen porque les gusta ver a los animales en sus *chakras*: “cuando estaba en tiempo de maíz, comieron bastantes loritas, se llenó aquí, era muy lindo verles. Cuando cosechamos, ellos vienen, alimentan” (comunicación personal, *Teresa mama*, 19 de marzo de 2024).

Para Zoila C, que los animales de la selva vayan a su *chakra* muestra la fertilidad de la tierra. Un día, mientras estábamos cocinando, me habló de la importancia de que las serpientes habiten la *chakra* para asegurar una buena cosecha. Sin embargo, no todas las serpientes son un buen augurio, algunas pueden ser enviadas por la gente que tiene envidia, no de la fertilidad de su *chakra*, como podría pensarse, sino de su capacidad de trabajarla, de su *paju*.

Hay dos tipos de culebras, una que es buena y otra que es mala. El *pitalala* es mala porque muerde y te mata. Ese puede ser mandado para una persona para hacer daño. De ahí, el bueno es el *anaki*, no muerde ni molesta. Anda viendo nomás. A veces está aquí echado, cuidando para que no venga el otro. Dicen que está echado y le dice al malo: “ay, ya mordí”. Le avisa al otro para que no muerda. También hay una culebra negra con blanco, esa es *rumu mama*, culebra de yuca. Dicen que donde va a ser la yuca, así como ves [enorme], ahí se asoma. Cuando estábamos limpiando bastante se asomó. Ahí digo: “aquí hay buena producción de yuca, de todo”. Cuando no hay nada de eso, el terreno está medio regular, no va a producir tanto (comunicación personal, *Teresa mama*, 18 de marzo de 2024).

Los animales que visitan la *chakra* son igual de importantes que las plantas, pues permiten predecir las malas cosechas y alejan los malos presagios. Por esta razón, siempre están presentes en las narrativas de las mujeres sobre sus *chakras*.

Con Zoila C sacamos “la hierba mala”, ya que no permite que haya espacio para que crezcan bien los productos sembrados. A medida que avanzamos en la limpieza, me doy cuenta de que en realidad no se trata de hierba mala, sino de plantas que tiene propiedades beneficiosas para el *ushun*, pero que no aporta a la *chakra*. Cortamos la hierba, pero las dejamos ahí, pues todo es abono.

Según me explica Zoila C, debemos sacar la hierba desde la raíz con el machete. Me enseña cómo hacerlo, pero a veces fallo y corto solo la superficie o la punta de la hoja. Al verme, me dice que, cuando le dejo así a la planta, “solo le estás cortando la cabecita. Si tú cortas así, por arriba, disque se pone a reír [la planta]. Esas no pueden trabajar, solo me cortan la cabeza y me dejan con dolor de cabeza, disque dice [ríe]” (comunicación personal, *Teresa mama*, 18 de marzo

de 2024). Esto muestra que las mujeres tienen relaciones profundas con las plantas, se comunican con ellas; las plantas se burlan de las mujeres si hacen mal su trabajo, como sucedió conmigo.

Los afectos de Zoila C hacia todos los seres de la *chakra* me permiten imaginar un mundo en el cual la ecoddependencia y la interdependencia sean comprendidas y valoradas como fundamentos esenciales de las sociedades humanas. Repensar nuestra forma de habitar el mundo, desde una lógica de interconexión y reciprocidad con la naturaleza, garantiza el sostenimiento de todas las formas de vida del planeta (Herrero 2016, 2021). Conocimientos y valores como los de Zoila C, Nancy, Bénica, Rosita, Zoilita y Magdalena hacen tambalearse al sistema capitalista, provocan una ruptura en sus dinámicas de producción y despojo (Federici 2005).

Zoila C ya ha cosechado dos veces maní, maíz y yuca, lo que quiere decir que la *chakra* se encuentra en la fase *ushun* y que el lugar está listo para convertirse en *purun*, donde podrá cosechar cacao, kila, chonta, guabas y otros productos. Zoila C siente alegría porque la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun* significa que el bosque volverá a nacer.

Durante el tiempo que estuvimos en *Teresa mama* fuimos a visitar a su papá, un *shamán* muy respetado en la comunidad. Es viudo, por lo cual él mismo se encarga de hacer *chakra*. En su hogar, la *chakra* ya se encuentra en fase *purun*.

Foto 3.11. Reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun*

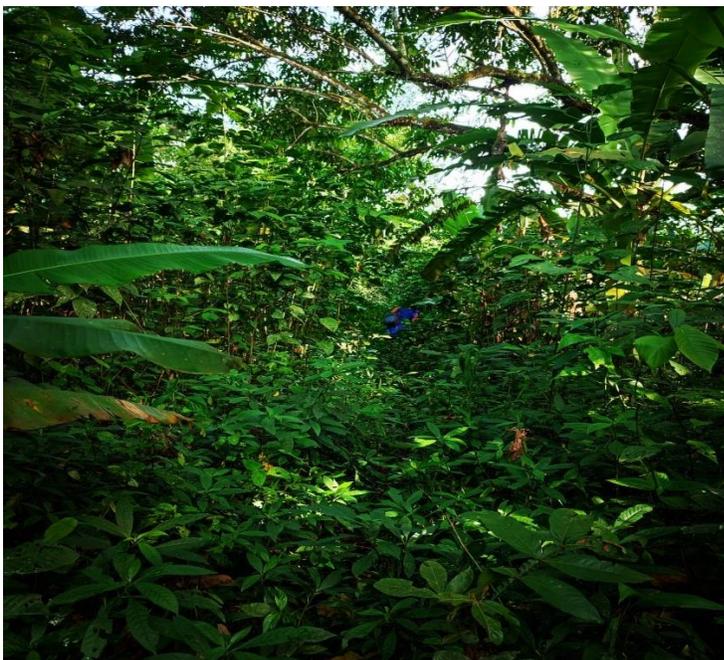


Foto de la autora.

En la foto 3.11. apreciamos una *chakra* que ya casi se convierte en bosque tropical⁶⁶. La belleza de reproducir el ciclo por completo es incuestionable e incomparable a cualquiera de los supuestos beneficios que promueven las lógicas fundamentadas en la destrucción de la naturaleza.

En la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun* es posible observar un conjunto complejo, desordenado y maravilloso de líneas. Se trata de líneas sinuosas e irregulares, pero firmemente enredadas en un sólido tejido donde se cimienta la vida (Ingold 2015). Incuestionablemente, las mujeres tejen líneas de vida sociales, ecológicas, espirituales y simbólicas en sus *chakra*. Allí radica lo valioso de este universo femenino.

A lo largo del capítulo he mostrado que existen diferencias sustanciales entre las *chakras* ubicadas en contextos urbanos, como Puyo; semiurbanos, como Canelos; y selváticos, como la comunidad de *Teresa mama*. Si bien todas las mujeres continúan reproduciendo los rituales en las *chakras*, con el propósito de asegurar una buena cosecha, la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun* enfrenta distintos niveles de dificultad según el territorio. En *Teresa mama* es totalmente viable; en Canelos depende en gran medida de la lejanía de las *chakras* del centro poblado; mientras que en Puyo —donde la expansión urbana y la fragmentación y privatización de la tierra han transformado profundamente las dinámicas territoriales de las poblaciones indígenas— resulta imposible.

Esto demuestra que los ciclos se transforman en función del contexto socio-espacial. Mientras más lejos de la frontera de colonización y extractivista, las posibilidades de reproducción del ciclo aumentan. Y, al contrario, se reduce a la par de que dichos procesos se expanden hacia sus territorios ancestrales. Las mujeres comprenden esta realidad, son plenamente conscientes de que la continuidad de la memoria colectiva de sus pueblos depende de la reproducción y transmisión de sus prácticas culturales, las cuales no se limita únicamente al manejo de sus *chakras*.

⁶⁶ Los bosques tropicales mantuvieron a salvo a los pueblos originarios de las poblaciones colonas durante décadas, lo cual les permitió desarrollar estrategias de resistencia, como señala Muratorio (2008, 88):

La hostilidad e inaccesibilidad de la región amazónica para el hombre blanco fueron fundamentales para la relativa libertad que disfrutaban las poblaciones indígenas del Oriente. Para ellos, el bosque tropical era un ambiente seguro y conocido, un refugio dentro del cual podían asegurar su propia existencia material y espiritual (traducción propia).

Por otro lado, he mostrado que Nancy y Bénica, tan solo con “hacer *chakra*” en las periferias de Puyo, construyen territorio sagrado, lo cual demuestra que el Puyo no es netamente urbano. Así, es evidente que el territorio está en constante disputa y resignificación (Agner y Oslender 2010) y que las mujeres redefinen y reconstruyen sus territorios ancestrales a través de la movilidad.

De igual manera, en el manejo de las *chakras* se reflejan relaciones de reciprocidad, espiritualidad y cuidado. Las mujeres tienen un cariño profundo hacia sus plantas y los animales que habitan la *chakra* y que también “hacen *chakra*”. *Nunguli* se les presenta en los sueños y les muestra cómo sembrar o les advierte sobre posibles dificultades. En ese sentido, las *chakras* son espacios tanto de intimidad como de producción material y reproducción social y eco-simbólica; dichas características enmarcan la *chakra* en los sentidos de defensa territorial de las mujeres *Kichwa*. Esto es lo que defino a través del concepto de “chakralidad”, el cual consolido a lo largo del siguiente capítulo.

Capítulo 4. Transformaciones climáticas y rituales

En los capítulos dos y tres analicé cómo los procesos extractivistas y de colonización en Pastaza transformaron los ecosistemas amazónicos, al igual que las formas de relacionarse con el territorio de las poblaciones indígenas, especialmente de las generaciones más jóvenes. En este capítulo muestro que las mujeres asocian la colonización y el extractivismo (agrícola, petrolero y maderero), presentes históricamente en sus territorios, con las transformaciones actuales del clima. A través de sus memorias, las mujeres contrastan cómo era el clima en su infancia y cómo es ahora, al igual que se lamentan porque las transformaciones atmosféricas afectan sus prácticas culturales en las *chakras*. Sin lugar a dudas, los cambios abruptos del clima se han convertido en una amenaza más que enfrentan las mujeres en la defensa de sus territorios.

Las mujeres evidencian que el clima ha cambiado de manera radical especialmente en las dificultades para trabajar en sus *chakras*, en la proliferación de plagas y en la pérdida de fertilidad de la tierra. Sin embargo, ellas continúan con la reproducción de sus prácticas culturales: la conservación de los rituales para la siembra, los cuales también son implantados para controlar el clima; y la reproducción del ciclo el ciclo *chakra-ushun-purun*, porque son conscientes de que la expansión de la frontera extractiva selva adentro significa un mayor cercamiento de sus territorios y, por ende, la reducción de las posibilidades de crear otros ecosistemas.

Por otro lado, a lo largo del capítulo muestro de forma más profunda que la *chakra* es un espacio íntimo para las mujeres, es su lugar de confianza. Allí pueden reír, llorar, gritar, en fin, sentir. La *chakra* es una parte esencial de sus vidas, razón por la cual ellas observan, comprende y se lamentan por la pérdida de vigencia de los rituales en las generaciones jóvenes, a la par de la pérdida de ecosistemas y de que el clima se vuelve cada vez más impredecible e incontrolable. Para las mujeres estos no son hechos aislados, sino más bien son el resultado de procesos extractivistas y de colonización, tanto históricos como contemporáneos.

El concepto de “colonialidad de la naturaleza” me posibilitó comprender las lógicas que sostienen la visión del mundo natural como un recurso disponible para la explotación, invisibilizando así los significados y espiritualidades alrededor del mismo. Por otro lado, el concepto de “ecología simbólica” me permitió analizar los afectos de las mujeres hacia todos los seres que habitan la *chakra*, así como interpretar que, asegurar su cuidado, garantiza la reproducción social de sus pueblos.

Para el análisis, primero, revisé las percepciones de las mujeres sobre el clima. De igual manera, analicé qué es el Cambio Climático, pues son dos categorías que se relacionan entre sí. Después, contrasté las memorias de las mujeres sobre el clima en su infancia con el clima en la actualidad y analicé su relación con los procesos extractivistas y de colonización situados en la provincia. Por último, estudié las transformaciones de los rituales en las *chakras*.

4.1. ¿Qué es el clima y qué es el Cambio Climático?

El clima representa las condiciones atmosféricas promedio de la temperatura, las precipitaciones, la humedad o la velocidad de los vientos de un lugar o una región, el cual puede mostrar una tendencia determinada. Por otro lado, el concepto de Cambio Climático es utilizado para analizar los cambios acelerados de algunas de las características del sistema climático global y que tienen origen antropogénico, como la temperatura de la superficie de la tierra y la distribución de la precipitación (Molina, Sarukhan y Carabias 2017)⁶⁷.

Se sostienen que el Cambio Climático tiene origen antropogénico porque las actividades humanas, como el uso de combustibles fósiles, la agroindustria y la deforestación, generan GEI en cantidades extraordinarias. Estos gases ya no pueden ser absorbidos mediante los mecanismos que naturalmente mantenían la composición química de la atmósfera en equilibrio. Entre las actividades humanas que generan grandes cantidades de GEI de manera cotidiana, la deforestación es también la causa más importante de pérdida de diversidad biológica. La consecuencia directa de las modificaciones del clima es la elevación de la temperatura media de la superficie de la Tierra. Sin embargo, este incremento de temperatura no ocurre de manera homogénea en todas las regiones del planeta; en algunos lugares la temperatura incluso disminuye (Molina, Sarukhan y Carabias 2017).

Aunque las transformaciones climáticas extremas se estudian desde el concepto de Cambio Climático, no quise imponer esta categoría de análisis a las mujeres con quienes trabajé. Así, mi propósito fue analizar de qué manera ellas comprenden el clima y cómo perciben los fenómenos climáticos contemporáneos. Estudiar sus percepciones culturales sobre el clima me permitió una comprensión más profunda de cómo se ha alterado la relación ser humano-naturaleza. Esto se

⁶⁷ Es importante mencionar que el clima ha cambiado a lo largo de la historia, sin embargo, estos cambios sucedían en escalas de tiempo que iban desde los miles hasta los millones de años (Molina, Sarukhan y Carabias 2017).

refleja en las transformaciones de ciertas actividades sociales, las cuales están arraigadas a rituales y prácticas espirituales relacionadas a los ciclos ambientales (Ulloa 2011).

En ese sentido, aun si los cambios abruptos del clima suponen serios riesgos para todas las poblaciones del planeta, los mundos indígenas son mayormente afectados porque no solo se pone en peligro su seguridad alimentaria, sino también “la madre tierra y [su] cultura” (Puenayán 2011, 275). Paradójicamente, son quienes contribuyen en menor medida a la producción de GEI y quienes han luchado históricamente por la defensa de sus territorios ancestrales, lo cual se traduce, a su vez, en la protección de la biosfera amazónica y en el respeto hacia todas las formas de vida que la habitan.

Las mujeres tienen diferentes maneras de interpretar el clima, sin embargo, todas lo relacionan con sus actividades en las *chakras*, así como con los rituales, o con la pérdida de vigencia de los mismos. Cuando les pregunté qué es clima, sus respuestas reflejaban una riqueza de conocimiento. Todas me hablaron de las dificultades para ir a “hacer *chakra*”, de la proliferación de plagas y del mal estado de las cosechas. En un principio, se me dificultó entender a lo que se referían, pues ninguna respondía de manera directa mi pregunta, sin embargo, con el tiempo me di cuenta de que esto reflejaba lo importante que es la *chakra* en sus vidas.

Bénica interpreta el clima a través del sol y la lluvia y de cómo complementan a las poblaciones indígenas de Pastaza. Ella señala que la lluvia es importante porque permite la germinación de las plantas, mientras que el sol posibilita su crecimiento. Asimismo, sostiene que el equilibrio climático es sustancial porque hay plantas que crecen en suelo seco y otras que necesitan humedad. Así, existen rituales para atraer aquello que se necesite. Para la lluvia, las mujeres rayan y se bañan con jengibre; mientras que, para atraer el sol, se hacen *takis*, como “solecito, solecito, ven a dar calor a las plantitas” (comunicación personal, Tarqui, 20 de abril de 2024).

Asimismo, cuando le pregunté a Nancy su percepción sobre el clima, me señaló la importancia de las fases de la luna para la siembra y cosecha de la *chakra*:

cuando es luna tierna, toca tener lista la *chakra* para que en luna llena se pueda sembrar todos los productos. Nuestros ancestros decían que en luna llena se puede podar las plantas para que crezcan más rápido, incluso nos podemos cortar el pelo para que crezca rápido y lindo (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024).

Zoila C asocia el clima a la fertilidad de la *chakra* y a las estaciones del mes. Ella siempre ha sembrado en agosto, pues sostiene que es cuando se dan mejor los productos. Recuerda que en una ocasión no pudo sembrar en ese mes, debido a los cambios abruptos de clima, y eso trajo consigo resultados negativos en la cosecha. Lo curioso es que esto se relacionó a la intromisión de animales indeseados en la *chakra*.

Recién nosotros hicimos una *chakra* acabó todito el maíz solo animales, los pájaros. Es porque sembramos en mes que no es agosto. Entonces no comimos nada porque todo se acabó el animal. Las hormigas también, el *ukui*, todo acabó. Ahora hay más que antes. Eso es lo que está afectando ahora por todo el Cambio Climático. Antes no era así. La lluvia daña, el sol también nos está afectando (comunicación personal, Puyo, 18 de marzo de 2024).

Es interesante ver que las mujeres conocen la categoría de Cambio Climático. Esto se debe a que han participado en talleres, foros y convenciones internacionales. Al ser mujeres politizadas, han acogido los discursos que manejan las organizaciones internacionales y los grupos de poder para referirse a las transformaciones climáticas abruptas o extremas. Las mujeres hablan de Cambio Climático, es decir, utilizan el discurso de la conservación, para ser escuchadas, para expresar y mostrar sus reclamos. En otras palabras, ellas se apropian y modifican los conceptos hegemónicos para hablar con su propia voz, para difundir sus saberes. A través del uso del lenguaje hegemónico lideran sus luchas y posicionan lo que está en juego si el extractivismo avanza: “aquellas vidas humanas y no-humanas que mantienen vivo el territorio” (Sempértégui 2022, 163)⁶⁸, que para ellas también son sus *chakras*.

Por otro lado, las reflexiones de Bénica, Nancy y Zoila C son un claro ejemplo de que

las concepciones sobre el tiempo atmosférico y el clima se vinculan con conocimientos que no se transmiten como normas o fórmulas, dado que están atravesados por la experiencia cotidiana, habitan lugares reconocidos y están embebidos en prácticas específicas relacionadas con las condiciones climáticas en momentos particulares (Ulloa 2011, 34).

Así, es evidente que las poblaciones indígenas se rigen por sistemas de valores y creencias que se expresan a través de prácticas materiales y formas de modificar el entorno, lo cual supone que los seres humanos y la naturaleza están integrados en una misma comunidad (Heyd 2011).

⁶⁸ Otro claro ejemplo de esto fue el “Acuerdo Territorial”, con el cual las poblaciones indígenas de Pastaza presentaron sus propuestas de recuperación de territorio al gobierno de Rodrigo Borja, en 1992 (Sempértégui 2019).

Las mujeres afirman que el clima ya no es como antes. Es decir, lo que en épocas pasadas seguía patrones predecibles, hoy se percibe como alterado o desequilibrado. En ese sentido, y para trazar un hilo de análisis, estudié sus memorias sobre el clima.

4.2. Memorias de las mujeres *Kichwa* sobre el clima y la colonización

Las poblaciones *Kichwa* de Pastaza se encuentran ubicadas en la biosfera alto-amazónica ribereña, la cual se caracteriza por poseer dos estaciones bastante marcadas: una seca y una húmeda; así como por inundaciones anuales de la planicie aluvial que colinda con los ríos. Estas poblaciones se han adaptado a su ecosistema a través de un método de subsistencia ajustado a la variación estacional, en cuanto a la disponibilidad de recursos naturales, animales y vegetales (Reeve 1988), lo cual explica sus patrones de movilidad constante.

Durante el siglo XX, el clima en Pastaza solía ser relativamente estable y predecible. En abril iniciaba una estación fresca y húmeda que duraba hasta mediados de julio y agosto. En agosto se producía una transición a una estación seca, mientras que en septiembre el clima era seco y caluroso. Este periodo duraba hasta noviembre o diciembre, en donde volvía a producirse lluvias frecuentes. Entre diciembre y marzo predominaban temperaturas moderadas, así como un régimen pluvial intermedio (Reeve 1988).

La estabilidad del ciclo climático también permitía prever la disponibilidad de los animales silvestres para el consumo humano. A propósito de esto, Reeve (1988, 32) señala que

a partir de febrero, los monos comienzan a cebarse por la abundante fruta disponible. En mayo ya están engordados y es en ese intervalo cuando tiene sus crías. Algunas aves también se producen en este periodo, mientras que otras ponen sus huevos. El primero de los dos principales periodos anuales de abundancia de pescado comienza entre febrero y marzo cuando especies cargadas de huevos, como el bocachico [...], migran río abajo por el Curaray después de haberse apareado en los arroyos del nacimiento de los grandes ríos, dirigiéndose hacia los grandes lagos del Bajo Pastaza, Tigre y Curaray donde realizan el desove [...]. El bocachico y sobre todo sus huevos son alimentos altamente apreciados.

De igual manera, las poblaciones *Kichwa* conocían perfectamente las épocas del año donde se producían lluvias en exceso, lo cual les permitía prepararse para enfrentarlas o movilizarse hacia territorios más altos (Reeve 1988).

En marzo y abril, meses con la mayor cantidad de inundaciones, las aguas podían llegar a cubrir más de un kilómetro de selva durante uno o dos días. Después de cada crecida quedaba una fina capa de aluvión, la cual enriquecía los suelos, haciéndolos aptos para el cultivo de plantas. Sin embargo, cuando las inundaciones se prologaban más del tiempo señalado, arruinaban las cosechas y pudrían los sembríos, en especial los cultivos de yuca. Por otro lado, durante la estación seca, las mujeres aprovechaban el bajo nivel de las aguas del río para la recolección de arcilla, la cual utilizaban para elaborar *mokawas* (Reeve 1988).

El clima que predominaban en el siglo XX difiere notablemente del que se experimenta en la actualidad. Las mujeres aseguran que las transformaciones climáticas son el resultado de los procesos extractivistas y de colonización establecidos en la provincia, al igual que consecuencia directa de la pérdida de los rituales para hacer *chakra*: el achiote, los *sasis*, los *takis* y la transmisión del *paju*.

Como mostré en el capítulo tres, las mujeres han modificado sus actividades en las *chakras*, especialmente si viven en zonas cercanas a los centros de colonización, no únicamente en el Puyo, sino también en Canelos. Las dinámicas de vida de las poblaciones colonas han sido fuertemente rechazadas por las poblaciones *Kichwa*. Zoila C me comentó que, durante muchos años, en *Teresa mama* estuvo prohibido casarse con personas mestizas, mucho menos con personas de otros países. Ella las consideraba un peligro para preservar las costumbres y tradiciones de su pueblo.

En efecto, el matrimonio con una persona que no pertenecía a la comunidad significaba la destrucción del tejido social, ya que, por lo general, los colonos se rehusaban a participar de las mingas. Para una mujer *Kichwa*, la unión con un colono implicaba alejarse del círculo de convivencia comunal. Al no tener una pareja con quién organizar sus propias mingas, y participar de las demás, quedaba “fuera del círculo femenino de reconocimiento de las dueñas de chacra” (Belaunde 2005, 93).

Por otro lado, en muchas de nuestras conversaciones, mientras hacíamos *chakra*, surgía con frecuencia el tema de cómo el clima ha cambiado en los últimos años. Las mujeres regresaban a sus recuerdos, a cuando eran niñas e iban a trabajar en las *chakras* con sus madres y abuelas, para comparar el clima de aquel entonces con el clima de ahora.

Zoila C nació en 1973. Ella recuerda los preparativos diarios para ir a la *chakra* durante su infancia. “Antes, nuestra costumbre era levantarnos a las cuatro de la mañana, el desayuno a las seis. A las seis y media ya se iba a trabajar hasta una o dos de la tarde. Nuestra costumbre no era almorzar, solo chichita. Sin chicha no se aguanta” (comunicación personal, Puyo, 6 de febrero de 2024).

Nancy también nació en 1973, todo lo que aprendió del clima se lo enseñó su mamá. Me comentó que, en su comunidad *Kawsak Sacha*, conocían las estaciones climáticas según los distintos meses del año, al igual que las relacionaban con el tiempo de bonanza de animales, como señaló Reeve.

Nosotros, en nuestras comunidades, sabíamos qué meses, qué días, va a ser tiempo de gordura de las aves, de los monos, tiempo de la subida de los mijanos [peces], de los huevos de los pescados, tiempo de los pichones de los loros, de los monos. Hoy en día está cambiado. Yo digo es por el cambio que ha habido en el mundo entero. Por el Cambio Climático que estas épocas no están como antes, sino que están bien adelantando o bien atrasando. Esos cambios son tristes para mí. Yo digo algún día vamos a tener una crisis, es demasiado en el mundo (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024).

La tristeza y frustración que siente Nancy sobre los cambios de clima y sus efectos en la reproducción de los animales son similares a los sentimientos de Magdalena y Zoilita. Magdalena nació en el mismo año que Nancy, 1973, mientras que Zoilita unos años después. Ellas recuerdan que, cuando eran niñas, en Canelos hacía frío, sin embargo, con el tiempo el calor ha ido aumentado. Magdalena recuerda que las estaciones del año eran marcadas; solo en agosto era verano. Ahora ya no se sabe.

Rosita nació en 1983. Recuerda que, cuando era niña, “la gente tradicionalmente iba a las seis, con su palo de fogata, porque decía que más temprano es más energía, más fresco y se quedaban hasta el medio día o hasta la una haciendo *chakra*” (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024). Rosita también sostiene que, en épocas pasadas, todo era más equilibrado con relación a los días de abundante sol o de abundante lluvia.

Otra forma mediante la cual Rosita percibe los cambios del clima es observando el comportamiento de los ríos:

Hace unos cincuenta años, en el río *Tsatsapi* había hasta bagre, bocachico. Por eso, mi papá escogió un buen lugar [cerca del río] para asentarse. Cuando se necesitaba iba y se mataba. Ahora los ríos están un metro de alto y un poco más solo cuando llueve. Luego se va secando. No hay peces. Ahora mi madre dice ya no es como antes, dice, ella llora, añora, triste se pone (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024).

Cuando las mujeres rememoran su infancia, tienen un semblante de alegría. Recordar el pasado es también volver a momentos felices, en los cuales siempre está presente la *chakra*, es decir, los momentos que pasaban en ella con sus madres, abuelas u otros parientes femeninos, así como las enseñanzas transmitidas.

Por otro lado, al contrastar las fechas de nacimiento de las mujeres con sus recuerdos de la infancia, comprendí que las memorias de bonanza y de equilibrio climático corresponden a momentos donde, si bien los procesos de reforma agraria, colonización y petróleo ya se encontraban cimentados en la provincia, sus efectos no eran del todo palpables. Para las mujeres es evidente que el desequilibrio climático es el resultado de la imposición de un modelo de desarrollo basado en la explotación y mercantilización de sus territorios ancestrales, lo cual estudio a mayor profundidad en el siguiente apartado.

4.3. Los cambios actuales del clima y su relación con la colonización y los procesos extractivistas

Las mujeres ven los cambios abruptos del clima como una consecuencia de las dinámicas de vida y de producción de las poblaciones colonas: el uso de pesticidas y fertilizantes químicos en la *chakra* y la especialización de monocultivos para el mercado nacional e internacional; la deforestación del bosque para criar ganado o para recursos maderables; y la exploración y explotación petrolera. Para las mujeres, el Cambio Climático es el resultado de las actividades realizadas por el hombre colono en su afán de conseguir el tan anhelado desarrollo.

Los problemas derivados de las transformaciones atmosféricas reflejan claramente a lo que nos atenemos cuando la naturaleza es conceptualizada como un objeto pasivo que debe ser explotado para satisfacer los intereses de un sistema económico global hegemónico. Esta visión instrumentalista, heredada de lógicas coloniales y capitalistas (Alimonda 2011), no solo oculta las funciones de la biosfera amazónica para mantener el equilibrio atmosférico, sino también

destruyen la capacidad del ser humano de relacionarse y vincularse con el territorio, más allá de lo que dicta e impone el capital. Esto es lo siniestro del capitalismo (Harvey 2014).

Una de las principales preocupaciones de las mujeres es la proliferación de plagas en las *chakras*. Nancy afirma que ahora ven plagas que antes no existían:

en mi pueblo, en *Kawsak Sacha*, no puedes cosechar los plátanos bien. Ha entrado una plaga que mata todos los plátanos. En la yuca también hay plagas que te están matando, como mosquitos, como gusanos. Cuando yo era niña no había esas plagas en la yuca, en el plátano. Ahorita está en todo: en las guabas, en las uvillas, en todos los productos (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024).

Bénica sostiene lo mismo: “las hormigas entran a la *chakra* y acaban con todo. También hay unos gusanos que se comen la hoja de la yuca. Y hay también otro primo de la hormiga trabajadora que acaba la *chakra*, se come las hojas de los árboles” (comunicación personal, Tarqui, 15 de abril de 2024).

Asimismo, Nancy asocia las transformaciones climáticas con la disminución de animales disponibles para la alimentación y con los cambios en las estaciones del año.

Desde octubre hasta diciembre es la puesta de charapas del río en las playas. Antes, de enero a febrero, no hacía lluvia demasiado, claro que llovía muy de repente. Pero ahora el invierno comienza desde diciembre hasta febrero o marzo, entonces ya no pueden producir las charapas. Justo en esa época los pescados van a estar con huevos. Ya les toca ir a las lagunas a poner, ponen encima de las hojas. Con lo que baja el río, los huevos se quedan arriba, ahí se mueren, se engusanan (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024).

Las mujeres también asocian los cambios actuales del clima con la enfermedad. En una ocasión, Rosita me comentó que “los plátanos no salen bien, salen enfermos” (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024). Magdalena me compartió algo similar:

por eso creo que en la *chakras* algunas frutas que sembramos se enferman o se mueren. Las plantitas se mueren, se quema la semilla. Mucho calor está haciendo, hay temporadas que es terrible. Este mes de marzo ha llovido mucho, antes no era así (comunicación personal, Canelos, 6 de abril).

A través de nuestras conversaciones y el trabajo en las *chakras* comprendí que las mujeres relacionan los fenómenos climáticos actuales, especialmente, con las dinámicas agrícolas impuestas por los colonos. Rosita sostiene que en las comunidades indígenas no se utilizaba ni pesticidas ni químicos en las *chakras*. Lo único que servía como abono eran los residuos de las plantas, al igual que otros desperdicios orgánicos. “Se siembra, se tumba y esas hojas, ramas, mismo se pudren. Es 100% natural” (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024).

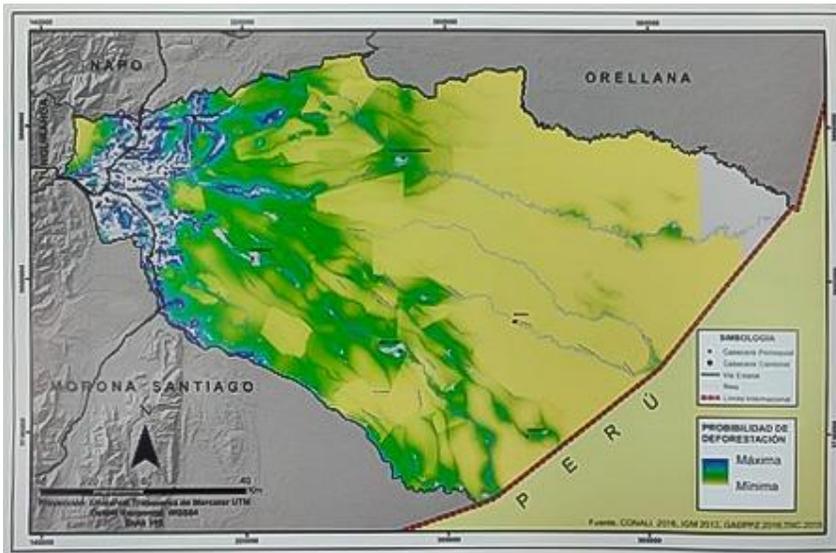
En efecto, Reeve (1988) señala que las poblaciones *Kichwa* mejoran la fertilidad de sus tierras utilizando únicamente abono vegetal, las quemadas y una que otra técnica específica de desbroce. Alrededor del 70% de los nutrientes, incluido magnesio, calcio y potasio, provienen de la biomasa, mientras que el 30% restante se encuentra en el mismo suelo.

La selva amazónica recicla sus nutrientes con la biomasa tan eficazmente como las selvas de suelos ricos en nutrientes lo hacen a través de dichos suelos. Los Runa nunca desperdician los matorrales o las hojarascas de las **chacras**, sino que las utilizan para proveer a estas de una **cubierta** de abono vegetal. La fertilidad del suelo puede mejorarse aprovechando de estos materiales en descomposición, los que tienen la virtud adicional de cobijar los brotes de árboles indispensables para la regeneración de la selva. A medida que la **chacra** se desbroza [...], se van acumulando los desperdicios resultantes, que luego son quemados en pequeñas pilas. Luego los propios agentes naturales dispersan las cenizas resultantes (Reeve 1988, 45; negritas en el texto original)⁶⁹.

En el mapa 4.1. se evidencia los procesos de deforestación que ha sufrido el territorio de Pastaza como consecuencia de las dinámicas propias de la agricultura intensiva, es decir, del extractivismo agrícola. El mapa refleja el profundo impacto ambiental que dicha actividad genera sobre los ecosistemas selváticos: el deterioro de la biodiversidad y la alteración de los ciclos ecológicos, fundamentales para mantener el equilibrio climático.

⁶⁹ Las nuevas *chakras* se desbrozan en selva virgen, selva crecida o en lo que alguna vez ya fue *chakra*. En todo caso, representan una forma más tradicional y racional de uso del suelo, desde un punto de vista ecológico (Reeve 1988).

Mapa 4.1. Probabilidad de deforestación en Pastaza



Fuente: GAD de Pastaza (2019).

Al leer el mapa 4.1. es evidente que reproducir el ciclo *chakra-ushun-purun* permite tanto la reproducción cultural de las poblaciones *Kichwa* de Pastaza como la reproducción del ecosistema dentro del cual están inmersas. Entonces, las *chakras* no son solo sistemas de agrobiodiversidad, sino también espacios de reproducción eco-simbólica que contribuyen a mantener el equilibrio climático. Esto demuestra lo trascendental del trabajo de las mujeres.

Por otro lado, las mujeres consideran que las transformaciones climáticas responden al enojo de los *supais*, pues las mujeres ya no realizan los rituales necesarios para hacer *chakra*. Mientras visitamos el espacio donde funciona la fundación *Sacha Warmi*, Rosita me narró lo siguiente:

Nosotros tenemos el *Kawsak Sacha* conceptualizado. *Kawsak* quiere decir vivo, *Sacha*, selva. Selva viviente o selva viva. Entonces, eso que es *Kawsak*, lo que vivía antes, se está muriendo. Todo lo que le sostiene, lo que les protege a los seres espirituales, lo que hacía que haya esos recursos, se están yendo, se están muriendo. Porque el espíritu del río... donde hay peces, donde hay recursos, quiere decir que hay una fuerza poderosa que sostiene esos recursos, en el río, en la selva... el espíritu se ha ido. Cuando éramos niños, nos decían que se iban a esconder debajo de la tierra. O los *Yachaks*, viendo que iba a pasar esto, han dejado escondiendo en una montaña, para que no se pierda y que, en algún momento, ellos vayan soltando uno por aquí, otro por allá. Porque también la ambición y la gente... antes mataban solo necesario. Ahora si ven diez *wanganas*, matan diez *wanganas*. Si ven una boa, le matan. La boa es para nosotros un espíritu

madre protectora de los ríos. Donde hay posa grande es porque hay un espíritu de la boa, entonces hay recursos. No les importa. Además, ni siquiera distribuyen. Entonces, veían eso los *Yachaks*, los protectores. Mis tíos decían que los *Yachaks* iban escondiendo porque la humanidad, como está cambiando, iba a destruir, a exterminar. Así como el Estado quiere exterminar y también nos mete esa mentalidad de extraer, extraer, extraer. Por eso dejaron escondiendo. Los espíritus se están escondiendo, dicen por ahí. Entonces yo digo, no es solo la extracción petrolera la que está haciendo daño. Hay otras formas de extraer también el conocimiento. Lo que sé que nos va a salvar es la cultura, fortalecer la cultura, porque donde muere la cultura se van a morir todos esos árboles, van a tumbar todo (comunicación persona, Canelos, 4 de febrero de 2024).

La reflexión de Rosita destaca la necesidad de conservar relaciones respetuosas y armoniosas con el territorio, y con todos los seres que lo habitan, para mantener el equilibrio del clima. De igual manera, muestra la importancia de la selva para la vida de las mujeres, lo cual se plasma de forma clara y precisa en el *Kawsak Sacha*.

El *Kawsak Sacha* es una propuesta política llevada a cabo por mujeres lideresas amazónicas de diferentes nacionalidades, en la cual se reconoce a la Amazonía como una Selva Viviente⁷⁰ (Sempértegui 2022). Es decir, como un territorio vivo y habitado por múltiples seres colmados de intenciones (Coba y Bayón 2020). A través del *Kawsak Sacha*, las mujeres posicionan sus prácticas de “hacer-selva”, en las cuales se imbrica su trabajo político y el sostenimiento de las vidas humanas y más-que-humanas (Sempértegui 2022).

Para las mujeres, la vitalidad de la selva se siente en prácticas e interacciones cotidianas, como cultivar la *chakra*, producir y compartir chicha, soñar y compartir sueños mientras se bebe wayusa, moldear cerámicas, cantar con propósito, y otras. Estas prácticas —además de mostrar la profundidad de los lazos de interconexión que las mujeres tienen con la selva— revelan cómo ellas defienden sus territorios desde la cotidianidad. Así, el *Kawsak Sacha*, posibilita comprender “el continuo entre estrategias de resistencia y de reproducción de la vida humana y más-que-humana en la selva”; algo que la división entre naturaleza y humanidad ha hecho históricamente impensable (Sempértegui 2022, 153).

⁷⁰ En octubre de 2013, lideresas indígenas iniciaron la “Marcha por la Vida” (desde Puyo a Quito), en rechazo de la expansión de los proyectos petroleros en sus territorios. Desde ese entonces, las Mujeres Amazónicas se han organizado para visibilizar sus propuestas dentro de los movimientos antiextractivistas (Sempértegui 2022).

Con la propuesta del *Kawsak Sacha*, las mujeres no solo descolonizan los imaginarios que existen alrededor de la Amazonía: un territorio valioso por sus recursos o un Edén de biodiversidad en peligro de extinción; sino también transforman la lucha anti-extractivista con su propia manera de hacer política (Sempértegui 2022). Asimismo, al reapropiarse de los procesos de resignificación de la naturaleza, mediante la defensa de sus territorios sagrados, las mujeres convierten su lucha territorial en una lucha ontológica y político epistémica (Escobar 2011; Leiva Solano 2015 citado en García-Torres 2017).

La última frase de Rosita: “donde muere la cultura se van a morir todos esos árboles” refleja el riesgo que representan, no solo las amenazas extractivistas en sus territorios, sino también las transformaciones climáticas contemporáneas, esta última siendo el resultado de la primera. Para ella es claro que la reconfiguración biofísica y territorial de la provincia responde al pensamiento hegemónico global y a las élites dominantes que continúan conceptualizando la Amazonía “como un espacio subalterno, que puede ser arrasado, explotado y reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes” (Alimonda 2011, 22).

Lo mencionado muestra el papel fundamental de las *chakras* y del trabajo que realizan las mujeres para reproducir todas las formas de vida que son parte de la identidad cultural de sus pueblos, especialmente en lugares donde las amenazas territoriales están siempre presentes. De igual manera, las *chakras* son tanto territorios de vida como de afectos. Son el espacio donde las mujeres se permiten sentir alegría, enojo o tristeza.

Mientras visitábamos la *chakra* de Zoilita, nos sentamos unos minutos a descansar sobre un árbol caído. Zoilita me contaba de su familia, de lo doloroso que fue para ella la pérdida de su papá y su mamá, sollozaba mientras me narraba que, durante días, Magdalena y ella iban a la *chakra* únicamente a llorar. Asimismo, con Zoila C, mientras limpiábamos la *chakra*, me relataba cómo sucedió la pérdida de su hijo mayor. Con el machete en mano, al mismo tiempo que “cortaba las cabezas” a las hojas, recordaba y lloraba.

Fue en estos espacios, en medio de conversaciones marcadas por el dolor, la alegría y la memoria, donde comencé a delinear el concepto de chakralidad, con el fin de mostrar que en las *chakras* las mujeres cultivan recuerdos, emociones y saberes. La *chakra* es una extensión de su cuerpo, si necesito nombrar un órgano en específico, es sin lugar a dudas una extensión de su corazón. Allí guardan todo lo que fueron y lo que son. A raíz de esta íntima relación, donde se

entrelazan afectos y territorio, es posible comprender que las *chakras* forman parte de los sentidos de defensa territorial de las mujeres.

Al argumentar que la *chakra* es una extensión de sus cuerpos pretendo mostrar que los procesos extractivistas y de colonización afectan tanto su territorio-tierra como su territorio-cuerpo, así como “reconocer que el cuerpo está incrustado en una multiplicidad de territorios” (Sempértegui 2019, 25; traducción propia), con los cuales las mujeres tienen relaciones simbólicas y afectivas, al igual que crean lazos de identidad (Vallejo 2014).

El posicionamiento político del cuerpo como territorio evidencia una conexión profunda y simbólica entre las mujeres indígenas y los lugares que habitan. Millan (citado en Svampa 2021) señala que

Quando nosotras decimos que somos cuerpo territorio no es poesía, es verdad. El territorio nos habita. El territorio tiene un ecosistema espiritual sumamente complejo, vastísimo, con una diversidad de fuentes distintas, que habita nuestras cuerpos. Y entonces somos lo que el territorio decide. Y ahí ya la lógica antropocéntrica se va al carajo. Y ahí no hay manera de poder explicarlo desde las estructuras racionalistas de esta matriz civilizatoria (18).

Este fragmento revela una crítica radical al pensamiento dicotómico occidental, desde una perspectiva decolonial y feminista, en la que no existe una separación entre el cuerpo y el territorio, y la cual no se puede traducir a la racionalidad capitalista.

De igual manera, en las memorias de las *chakras*, evidenció que las mujeres honran la memoria de sus madres, abuelas y otros parientes femeninos, quienes les transmitieron esta sabiduría. En ese sentido, continuar con sus prácticas culturales en las *chakras* también es una manera de mantener vivo el recuerdo de las mujeres que las antecedieron.

Una mañana, mientras Zoilita y yo descansábamos de hacer *chakra*, le pregunté qué representaba la *chakra* para ella, a lo cual me respondió:

es lo que mi mamá nos dejó enseñando cuando nosotras éramos pequeñas. Sabíamos rozar y en el mes de agosto sabíamos tumbar. De ahí mi mamá sabía hacer unos *wanwos* de semilla de yuca para sembrar en la *chakra*. Ahí le poníamos achiote y tres hierbas: *mirakiwa*, lumolisa y albaca. Con eso y achiote nos sabía poner en la cara. Las hierbas también se colocaban en el palo de la semilla. De ahí sabía coger una canasta pequeñita y en toda la *chakra* colocaba palitos de semilla de la yuca, tres palitos en cada lugar, separadito. Nos enseñó así, a tener una *chakra* limpia. Yo sé

sembrar así mismo, sino la yuca no me ha de cargar (comunicación personal, Canelos, 8 de abril de 2024).

La respuesta de Zoilita “es lo que mi mamá nos dejó enseñando”, muestra la relación que existe entre mujeres-mujeres y mujeres-*chakra*. En ese sentido, es evidente que el amor y el cariño que las mujeres tienen hacia sus *chakras* es también una representación del amor hacia sus ancestros, hacia los saberes transmitidos. Entonces, al trabajar y cuidar de las *chakras*, las mujeres también cuidan (conservan) sus recuerdos y mantienen viva la memoria de quienes las presidieron, al igual que la memoria colectiva de sus pueblos.

Lamentablemente, las generaciones jóvenes *Kichwa* han adoptado una forma de relacionamiento con sus territorios fundada en una lógica productivista, un pensamiento altamente especializado basado en la competencia, el consumo y la extracción (Alimonda 2011): “extraer, extraer, extraer”, como señaló Rosita. Al acoger estas prácticas, se alejan de sus formas tradicionales, armoniosas y simbólicas de relacionarse con el mundo natural. En otras palabras, se comienza a colocar el capital sobre la vida. Rosita asegura que estas dinámicas han causado un desequilibrio en el clima.

La especialización de la *chakra*, es decir, la siembra de monocultivos para la venta, ha afectado la disponibilidad de alimentos, en especial de las variedades de yuca. Zoila C me comentó que antes existía más de veinte especies de yuca, sin embargo, ahora se encuentra hasta cinco variedades. Bénica afirma que algunas semillas se han perdido porque casi nadie siembra como se hacía antes y tampoco las guardan. Nancy piensa lo mismo, por ello, siempre recoge diversas especies de yuca de las *chakras* de familiares o amigas.

Al igual que los monocultivos, las petroleras, mineras y madereras representan amenazas para el sostenimiento de las prácticas culturales de las mujeres en sus *chakras*. Bénica me comentó sobre cómo los procesos extractivistas han afectado profundamente sus territorios:

Cuando el petróleo contamina, mata todos los microorganismos. Contamina la tierra, los ríos, el aire y también afecta nuestra salud. Con los madereros también, ellos en cambio están tumbando los árboles y luego tardan mucho tiempo en crecer, cincuenta, cien años, y no es fácil de reconstruir. La minería también va contaminando la tierra, nuestros ríos se acaban y ya no es lo mismo (comunicación personal, Tarqui, 18 de abril de 2024).

Asimismo, Magdalena afirma que las plagas en Canelos comenzaron cuando la compañía petrolera inició los procesos de exploración, ya que provocó un cambio en el suelo: “aquí en la madrugada sabe sonar clarito la máquina, lo que bombea el suelo. Puede ser por eso o no, pero lo que sí es cierto es que la papa china coge gusano desde adentro. La yuca, el camote, lo mismo” (comunicación personal, Canelos, 5 de abril de 2024).

Es evidente que la tierra enfermó como consecuencia de los procesos extractivistas y de colonización que históricamente se desarrollaron en la provincia. Y, ya que para las poblaciones *Kichwa* todos los seres son parte de la misma red de vida, es decir, están interrelacionados, la enfermedad de la tierra se refleja en la inestabilidad del clima.

En la actualidad, las mujeres perciben que el clima ha cambiado a través de la reducción de las horas de trabajo en la *chakra*. Zoila C me comentó que “antes hacía sol, pero no quemaba. Ahora quema. No se puede trabajar así” (comunicación personal, Puyo, 4 de febrero de 2024). De igual manera, Rosita sostiene que ahora las personas van a trabajar únicamente hasta las diez de la mañana, mientras que Bénica señala que, hasta el mediodía, contrario a épocas pasadas, donde se trabajaba hasta las cinco de la tarde aproximadamente.

El exceso de lluvias dificulta aún más hacer *chakra*. No se puede ir cuando llueve porque el camino se vuelve de lodo. En Canelos, con Zoilita y Magdalena siempre nos levantamos temprano para ir a hacer *chakra*. Sin embargo, en varias ocasiones llovió desde la madrugada hasta entrada la mañana. Teníamos que esperar a que escampe para ir a la *chakra*, no había otra manera. Las lluvias prolongadas también impiden la realización del proceso de quema rosa, esencial para sembrar una *chakra* nueva. Prever los cambios de clima es imposible. Como señala Zoila C: “llueve cuando da la gana, hace sol igual. Ya no hay orden” (comunicación personal, Puyo, 4 de febrero de 2024).

Por otro lado, Zoila C también observa el cambio del clima en la dificultad de planificar los viajes por el río Bobonaza. Cuando el nivel del agua crece demasiado, es peligroso navegarlo y, cuando es muy bajo, es imposible surcarlo. En ese sentido, cualquier cambio en el clima es una limitación para ir a hacer *chakra* en *Teresa mama*.

Por lo señalado, las mujeres continúan con la reproducción de sus rituales en las *chakras*, ya que realizarlos no solo les garantiza la fertilidad de la tierra, sino también les posibilita influir en el clima. En el siguiente apartado analizo esto a mayor profundidad.

4.4. Las transformaciones de los rituales de la *chakra*: el *paju*, el achiote, los *takis* y los *sasis*

Como he mostrado a lo largo de este trabajo, la naturaleza

es sentida, conceptualizada y construida de manera diferente de acuerdo con procesos sociales basados en contextos materiales, instituciones sociales, nociones morales, prácticas culturales e ideologías particulares. Estas prácticas, concepciones e imágenes establecen maneras de percibir, representar, interpretar, usar e interrelacionarse con las identidades no humanas (Ulloa 2002, 139).

En las poblaciones indígenas es evidente que los seres humanos no son determinados por su entorno y que, al mismo tiempo, la naturaleza no es determinada por los intereses humanos. Esto “permite un entendimiento de la relación naturaleza/cultura como interdependiente e interactiva en la cual ambas son afectadas recíprocamente” (Ulloa 2002, 150). En ese sentido, las entidades no humanas o más-que-humanas son co-actoras y co-determinantes de una historia, de una narrativa, no solo de la gente, sino también de la tierra misma (Cronon 2002).

A través de los rituales, y de otras actividades en las *chakras*, las mujeres construyen historias en las cuales las plantas, los animales y el espíritu femenino dueño de la *chakra*, *Nunguli*, tienen un papel trascendental. Durante el trabajo de campo identifiqué cuatro rituales que guían el proceso de “hacer *chakra*”: el *paju*, el achiote, los *takis* y los *sasis*.

4.4.1. El *paju*

De generación en generación, las mujeres se “pasan el *paju*”, para convertirse en expertas cultivadoras. Zoila C me comentó que “el *paju* es cruzar energía para que se pueda hacer buena yuca, buena *chakra*. Mi abuela era mujer de *paju*. Ella me pasó a mí” (comunicación personal, *Teresa mama*, 18 de marzo de 2024). El *paju* se transmite de varias maneras. Una de ellas es mediante la ortiga. La mujer que tiene *paju* le ortiga las manos a la mujer a quien se le va a pasar. Es importante mencionar que el *paju* solo se transmite a mujeres trabajadoras, quienes ya han sido identificadas por madres, abuelas u otros parientes femeninos.

A Bénica, su madre le frotaba las manos con hojas de ortiga mientras decía “no hay que ser ociosa, tienes que trabajar” (comunicación personal, Tarqui, 15 de abril de 2024). Por otro lado, a Magdalena, su madre le pasó el *paju* a través de la yuca. Ella le daba cuatro palos de yuca y Magdalena los limpiaba como si fueran las manos de su madre. “Así me pasaba la energía para sembrar” (comunicación personal, Canelos, 10 de abril de 2024).

La transmisión del *paju* es sumamente importante para que las mujeres *Kichwa* se conviertan en cultivadoras expertas. Ahora las madres ya no transmiten el *paju* a sus hijas. Evidentemente, tampoco reproducen otros rituales, como el achiote, los *takis* o los *sasis*.

4.4.2. El achiote

Las mujeres llevan a cabo ciertos rituales preparatorios para la siembra de yuca, lo cual incluye el uso de pinturas faciales elaboradas con otras plantas (Reeve 1988). Rosita recuerda que su madre solía pintarse la cara con achiote y que colocaba hojas de papaya —o de cualquier otro alimento que cargue bastante— sobre los palos de yuca. Mientras lo hacía, le “aconsejaba” a la planta con frases como “tienes que cargar bastante, no serás *karishina*” (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024).

Bénica recuerda que el ritual con el achiote ayudaba a que las plantas no se enfermen y servía también para que la energía de la yuca se quede en la *chakra*. “Después de sembrar no podemos decir ‘vamos’. Si dices ‘vamos’, la energía de la yuca se va contigo y no va a cargar” (comunicación personal, Tarqui, 4 de febrero de 2024). Lo expresado por las mujeres refleja también la importancia del lenguaje en la realización de los rituales.

Guzmán (1997) sostiene que el achiote permite simular la sangre de las mujeres, para que la yuca la beba, ya que las poblaciones *Kichwa* de Pastaza consideran que las plantas toman represalias si reciben malos tratos. Sobre ello, la suegra de Nancy me comentó lo siguiente:

nuestras abuelas, nuestras mamitas, sembraban siempre haciendo rituales. Por ejemplo, para la yuca quebraban la semilla de yuca, ponían achiote, ponían hoja que se conoce como *panga* en la selva. Eso ponían para sembrar y después se ponían el achiote en la cara. Para nosotros, todos esos seres tienen vida, si nosotros no respetamos, nos van a chupar la sangre. Por eso se pintaban con achiote la cara, la boca, al rato de sembrar la yuca, para que no nos chupe, no nos enfermemos (comunicación personal, Tarqui, 10 de febrero de 2024; traducido por Nancy).

A través de la sangre, las plantas de yuca son consustancializadas con la dueña de la *chakra*, pues la sangre es el mecanismo mediante el cual el pensamiento es transportado a través del cuerpo. Entonces, al alimentar a las plantas con su sangre, las mujeres les transfieren su pensamiento, lo cual evidencia una filiación maternal (Belaunde 2005), como mostré en el capítulo tres.

Las mujeres se lamentan por las pérdidas de los rituales en las generaciones jóvenes. Rosita sostiene que ello ha provocado que la yuca comience a pudrirse incluso antes de ser cosechada:

empiezan a coger como carachas, como puntos negros. Muchas mujeres están sufriendo hoy con eso, y se les va pudriendo. Mi mamá dice antes no era así, antes dejaban *ushun*, *purun*, hasta eso se comía. O, si no cosechabas esa yuca, iba creciendo, haciendo más grande, madurando. Pero ahora ya no se llega a ese proceso porque ya se va pudriendo. Ella misma se pregunta y se responde [ríe], es que antes hacíamos dieta (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024).

De igual manera, Magdalena afirma que las mujeres jóvenes “ya no hacen lo que nuestras abuelas hacían, ni siquiera los *takis*. Ahora cogen palo de yuca, pasan de una a otra *chakra* y siembran por sembrar” (comunicación personal, Canelos, 5 de abril de 2024).

Es evidente que, para las mujeres, los rituales son parte fundamental de hacer *chakra-ushun-purun*. Sin embargo, para las generaciones jóvenes, hacer *chakra* se ha convertido en una actividad mecánica, vacía de significados y símbolos, similar a las lógicas presentes en la agricultura intensiva.

4.4.3. Los sasis, los *takis* y *Nunguli*

Los *sasis* son restricciones (o dietas) que las mujeres siguen al pie de la letra durante la siembra, con el propósito de que los cultivos se desarrollen de la mejor manera. No realizarlos implica una mala cosecha. Por lo general, ninguna se arriesga a que eso suceda.

Rosita recuerda que todo lo que sabe de los *sasis* lo aprendió de su mamá. Ella le decía que no debía entrar a la *chakra* cuando estaba menstruando, ya que en esos días las mujeres se encuentran energéticamente pesadas. “Estamos de mal humor, a veces con dolor. Todo eso les afecta a las plantas, entonces hay que tener cuidado para entrar” (comunicación personal, Canelos, 4 de febrero de 2024). Otra dieta que practica es abstenerse de utilizar la escoba. Si la usa, las raíces de la yuca saldrían delgadas como sus hebras.

De igual manera, las mujeres no deben utilizar el hacha porque la yuca saldría muy dura; tampoco fregarse las pantorrillas cuando se bañan porque sucedería lo mismo que con la escoba; o comer carne roja porque la yuca se pudriría. Asimismo, después de sembrar yuca, se abstienen de hacer cerámicas, de lo contrario, el tallo de yuca podría asentarse, en lugar de crecer derecho hacia arriba.

Pero las dietas no son solo para la yuca; se hacen con otros cultivos, como el maní. Después de sembrarlo, las mujeres no pueden comer pan, ya que la semilla quedaría vacía y esponjosa. También está prohibido coger el machete, tijeras o cualquier objeto puntiagudo, ya que provocaría que los conejos “corten” (se coman) todo. Bénica sostiene que tampoco deben tomar cerveza, puesto que “transmite nuestra energía a las semillas y comienzan a morir” (comunicación personal, Tarqui, 18 de abril de 2024).

Nancy señala que realizar los *sasis* garantiza la fertilidad de su *chakra*: “se admiran de mi *chakra* de adentro [Morete] porque de una mata saco una canasta llena de yuca. Se asustan” (comunicación personal, Tarqui, 10 de febrero de 2024). Llevar a cabo los *sasis* y otros rituales les da a las mujeres la tranquilidad de saber que hicieron todo lo posible para obtener una buena cosecha. Y si, por el contrario, la cosecha sale mal, les proporciona un marco explicativo de por qué fracasó (Reeve 1988).

Los *takis* son igual de importantes para garantizar una buena producción, sin embargo, también se realizan para influir en el clima. Durante una de mis visitas, Nancy me mostró una *mokawa* que tenía el dibujo de una *wangana*. Al hablarme de la *mokawa*, no pudo evitar mencionar a *Nunguli* y los *takis*. Mientras lo hacía, comprendí la importancia de los rituales para garantizar el equilibrio del clima:

al momento de realizar los cantos, las mujeres nos identificamos con todos los seres de la naturaleza. Especialmente, nos identificamos con las *wanganas*, ya que son quienes caminan por toda la selva. Ellas son protectoras, guardianas de la selva. Cantamos también al hermano sol, para que nos observe mientras hacemos *chakras*, para que se dé una buena cosecha y para que no llueva cuando no tiene que llover. También hacemos *takis* identificándonos con la *pishcuama*⁷¹, con todos los seres vivos de la naturaleza (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024).

Al analizar la reflexión de Nancy es evidente que tanto los seres humanos como los seres más-que-humanos son parte de una red interrelacional, cuya fragmentación —ya sea en la esfera material, ecológica, espiritual o social— provoca un desequilibrio que perjudica a todas las formas de vida que la componen.

⁷¹ Boa.

Foto 4.1. Nancy pintando *mowakas*



Foto de la autora.

Para Nancy existe una profunda conexión entre los sueños, *Nunguli*, la maternidad y sus *chakras*.

Nunguli siempre se me presenta entregándome un bebé. Cuando mi *chakra* se está remontando, yo sueño que mi bebé se me está quedando flaco, está enfermo. Entonces yo tengo que rápido irme a mi *chakra* y ver qué está pasando. A veces la gente entra a robar. Cuando sueño que mi bebé está gordo, entonces mi *chakra* va a dar buenos alimentos. Los sueños nos avisan⁷² (comunicación personal, Tarqui, 31 de enero de 2024).

De igual manera, *Nunguli* se manifiesta en las *chakras* adoptando formas de animales. Zoila C se alegra cuando ve a la culebra de yuca: “cuando va a ser la yuca grande, así como vez ahorita, ahí se asoma. Cuando estábamos limpiando bastante se asomó. Ahí digo aquí hay buena producción de yuca, de todo porque está la dueña de la *chakra*” (comunicación personal, *Teresa mama*, 18 de marzo de 2024). Magdalena afirma que *Nunguli* también se presenta en forma de sapo y que se

⁷² En las poblaciones indígenas de la Amazonía, la fuerza y la capacidad de trabajo de las mujeres y los hombres son ritualmente transmitidas a las personas a través de experiencias visionarias vividas en los sueños y en momentos de trance. En ese sentido, las *chakras*, al ser espacios de visiones reservadas para las mujeres siempre van a estar presentes en sus sueños, así como todos los símbolos alrededor de ellas (Belaunde 2005).

posa en la mata de la yuca. “No sé de dónde saldrá, pero ahí aparece. Así es con *Ukumbi*, en cualquier partecita de la *chakra* tiene que estar para que sea fértil” (comunicación personal, *Palimbe*, 8 de abril de 2024).

Las reflexiones de las mujeres reflejan claramente que “muchos de los seres que nosotros llamamos naturales, como las plantas cultivadas y la mayoría de los animales, están dotados de atributos idénticos a los de los humanos” (Descola 2002, 156). Estos seres poseen un alma, un espíritu, que les dota de una consciencia reflexiva e intencionalidad, haciéndolos capaces de experimentar emociones, al igual que les permite comunicarse, no solo con sus pares, sino también con los miembros de otras especies, entre ellas los seres humanos (Descola 2002).

Por otro lado, Nancy me comentó que siempre lleva piedras que encuentra a las orillas de los ríos a su *chakra*, ya que ayudan a la fertilidad de la misma. Sobre esto, Belaunde (2005) sostiene que

la relación visionaria de las mujeres con *Nunkui* se materializa en la posesión personal de piedras mágicas *nantag*, que son objeto de grandes cuidados y secretos, y son utilizadas para promover el crecimiento de las plantas en las chacras, especialmente de la yuca. Generalmente, las piedras *nantag* aparecen en sueños, mostrándole a la mujer dónde encontrarlas al despertar (117; cursivas en el original).

Lo revisado es un claro ejemplo de las relaciones de intimidad que las mujeres guardan con todos los seres que habitan el territorio del cual ellas también forman parte. Por esta razón, existe un sentido de cuidado mutuo, lo cual les permite sostener la vida social, material y eco-simbólica de sus pueblos.

De igual manera, es evidente que la *chakra* es un determinante de la vida de las mujeres, de sus memorias, de sus maneras de recordar. Cuando recuerdan a sus ancestras, el trabajo en la *chakra* siempre está presente, al igual que la importancia de los rituales relacionados a la siembra o la cosecha. Y no solo eso, la *chakra* es también parte constitutiva de lo que significa ser una mujer cultivadora ágil.

Foto 4.2. Representación simbólica de la *chakra* en una *mokawa*



Foto de la autora.

La tarde en la que Nancy me mostró la profunda conexión que existe entre las mujeres, los *takis*, los animales de la selva, como las *wanganas*, y el clima, le pedí que elaborara una *mokawa* en la cual plasmara lo que simboliza la *chakra* para ella. La foto 4.2. es el fruto de su creación.

En la foto apreciamos a *Nunguli* entregándole un bebé a una mujer, lo cual ejemplifica la transmisión del *paju* tanto de *Nunguli*, como de las madres y abuelas a la mujer que va a comenzar a hacer *chakra*. Asimismo, vemos a *Nunguli*, en forma de boa, sapo y piedra en diferentes lugares, lo cual muestra que la dueña de la *chakra* habita todo el espacio. Por otro lado, observamos cultivos como yuca, maíz y plátano, lo cual simboliza la fertilidad de la tierra. De igual manera, en la esquina inferior derecha apreciamos el rostro de un sol sonriente, lo que evidencia la importancia del equilibrio climático para la siembra y la cosecha.

En la *mokawa* se plasma todo lo que está inmerso en el universo de la *chakra*; muestra que las *chakras* son territorios sagrados donde las mujeres crean y sostienen la vida en sus múltiples formas. Al analizar los símbolos y significados es evidente que la *chakra* forma parte de los sentidos de defensa territorial de las mujeres. Esto es la chakralidad.

Con el concepto que propongo también busco difundir que la sostenibilidad de la vida y del planeta se asientan sobre otro tipo de vínculo con el cuerpo y con la naturaleza, el cual es a su vez material y espiritual, en el marco de una epistemología de las emociones y los afectos. Vivir en armonía con todos los seres que habitamos el planeta será posible únicamente si colocamos la sostenibilidad de la vida en el centro (Svampa 2021).

Las transformaciones climáticas actuales evidencian la necesidad de modificar la relación entre sociedad y naturaleza, a través de superar el paradigma antropocéntrico y dualista, vínculo y concepción que está en el origen de los sistemas capitalistas, en los cuales se sostiene la idea del crecimiento ilimitado mediante la expansión de las fronteras de mercantilización de la vida. Así, resulta vital reformular los vínculos entre los seres humanos y otros seres sintientes no-humanos (o más-que-humanos): agua, montañas, semillas o plantas; así como cuestionar nuestra falsa autonomía, o exterioridad, del mundo natural (Svampa 2021).

A lo largo del capítulo he mostrado que las mujeres tienen diferentes maneras de hablar sobre el clima, sin embargo, todas lo relacionan a las actividades y prácticas culturales que realizan en sus *chakras*, así como a las limitaciones actuales en el manejo de las mismas, debido a las transformaciones atmosféricas. Esto evidencia que el clima es construido a través de procesos sociales cimentados en contextos materiales, es decir, que el clima es una construcción social (Ulloa 2002).

De igual manera, las mujeres sostienen que el clima ha variado de tal manera que los rituales que realizan en sus *chakras* ya no son suficiente para influenciarlo. Las mujeres vuelven a sus memorias para contrastar el equilibrio climático que existía cuando eran niñas, entre los 80's y 90's, con las transformaciones abruptas del clima presentes en la actualidad. Para ellas, el clima ya no es como antes debido a tres factores que se relacionan entre sí: los procesos extractivistas y de colonización desarrollados en la provincia históricamente; la pérdida de las prácticas culturales y las formas de relacionarse con el territorio en las generaciones jóvenes; y el enojo de los *supais* ante estas dinámicas. Sin embargo, las mujeres continúan reproduciendo los *sasis*, los *takis*, transmitiendo el *paju*, y utilizando el achiote porque son conscientes del peligro que representa para sus pueblos dejar de realizarlos. Ellas conocen perfectamente lo que está en juego si las fronteras de colonización y extractivista avanzan hacia sus territorios sagrados: la reproducción de la vida en sus múltiples formas.

Conclusiones

La investigación presenta un aporte al campo de estudios de género, territorio y resistencias indígenas. De manera particular, contribuye a los debates en torno a las prácticas cotidianas de resistencia que despliegan las mujeres frente al avance de los procesos extractivistas y de colonización presentes en los territorios amazónicos. Asimismo, abre una veta de investigación para profundizar en las múltiples afectaciones que producen dichas dinámicas, junto con los efectos del Cambio Climático, en las relaciones que las mujeres *Kichwa* mantienen con sus *chakras*, al igual que posibilita comprender cómo influyen las *chakras* y su manejo en los procesos de resistencia territorial.

En otras palabras, las mujeres, desde sus saberes y relaciones de intimidad con el universo femenino de la *chakra*, construyen formas de defensa territorial que desafían lógicas mercantilistas. Ellas resignifican el habitar el territorio desde el cuidado, la reciprocidad y el respeto por lo sagrado, que para ellas es todo lo que configura sus territorios. Así, sus lasos de intimidad con sus *chakras* se convierten en una forma concreta de lucha y de re-existencia frente a dinámicas de despojo y destrucción, las cuales han estado presentes históricamente en la región amazónica.

Durante la segunda mitad del siglo XX, el Estado logró establecer su presencia en los territorios de Pastaza a través de la implementación de leyes de reforma agraria, procesos de colonización y licitaciones a empresas dedicadas a la exploración y explotación de petróleo. Estas acciones transformaron profundamente las dinámicas territoriales y las formas de vida de las poblaciones *Kichwa* de Pastaza, pues consolidaron una lógica capitalista en el territorio, mediante la cual se colocó el capital sobre la vida.

Hasta la primera mitad del siglo XX, las poblaciones *Kichwa* habitaban la provincia en libertad, armonía y convivencia con otras nacionalidades indígenas. Las *chakras* eran itinerantes, ya que, a cualquier lugar que se movían las familias, establecían estos sistemas agroforestales ancestrales, no solo para garantizar la seguridad alimentaria de sus *ayllus*, sino también para reproducir el ciclo *chakra-ushun-purun*, sistema de producción regenerativo que permite la biodiversificación de los bosques tropicales, el cual sostiene una serie de relaciones de reciprocidad entre *ayllus* y ecosistemas. Sus dinámicas de transformar y habitar el territorio fueron sumamente importantes para que, posteriormente, los líderes comunitarios pudieran justificar su presencia histórica en

toda la provincia. Incluso en aquellos lugares donde el bosque simulaba ser primario, existían huellas de intervención humana, especialmente gracias al manejo de las *chakras*. Esto facilitó el reconocimiento legal de sus territorios en las circunscripciones territoriales.

Durante la década de los cincuenta, el Estado representaba a la Amazonía como un territorio vacío, poco poblado, de difícil acceso y repleto de bosques tropicales indeseados; una región que ni siquiera era considerada improductiva, sino más bien simplemente inexistente dentro del imaginario nacional. Esta representación revela su desconocimiento y exclusión, y con ello la invisibilización del sujeto indígena. Al estar ausente de los discursos estatales, también se silenció abruptamente las dinámicas de vida que se desarrollaban en los territorios amazónicos. De manera particular, la ignorancia del Estado sobre la vida en la selva borró el trabajo de reproducción eco-simbólica que las mujeres realizan a través del manejo de sus *chakras*, negando así sus saberes ancestrales, prácticas culturales y vínculos con sus territorios sagrados.

Asimismo, antes de la provincialización de Pastaza, en 1959, los pueblos indígenas tampoco tenían mayor conocimiento sobre los intereses del Estado o sobre la realidad nacional. Es decir, su vida transcurría al margen de las dinámicas políticas, económicas y sociales de la sociedad mayor, pues tenían sus propias formas de organización, conocimiento y territorialidad. Fue a partir de la década de los sesenta, con el avance de la frontera de colonización y la creciente presencia estatal en Pastaza, y en la Amazonía en general, que los pueblos originarios comenzaron a tener un contacto más presente con las estructuras estatales. Este proceso marcó el inicio de su inmersión, muchas veces forzada, en los asuntos nacionales, generando tensiones y formas de resistencia frente a los intereses externos que amenazaban sus prácticas de vida y formas de relacionarse con sus territorios sagrados.

Durante la década de los sesenta, la concepción del territorio amazónico se transforma de manera radical. La región deja de ser vista como una zona remota y desconocida para ser representada como un espacio cubierto de vastas extensiones de tierras subutilizadas, pues presentaban nulos o bajos niveles de productividad desde la lógica estatal. En este nuevo imaginario, el sujeto indígena comienza a ser reconocido, pero únicamente como un ser improductivo. Esta percepción se enmarca en las nociones de las sociedades capitalistas, donde solo las actividades orientadas al mercado son consideradas verdaderamente productivas, es decir, creadoras de valor económico. Bajo esta lógica, las prácticas simbólicas, ecológicas y espirituales de las poblaciones indígenas,

las cuales están íntimamente relacionadas a los espacios geográficos que habitan, carecen de valor. Así, es evidente que el imaginario productivista del Estado se superpuso a la concepción de territorialidades de las poblaciones indígenas amazónicas.

El Estado capitalista, redujo los territorios amazónicos a una categoría netamente funcional, cuyo valor se define en términos de su capacidad productiva. En esta visión instrumentalizada, la naturaleza solo adquiere sentido si puede ser transformada en mercancía. Esto evidencia que el capital no solo interviene materialmente los territorios, sino también los reconfigura simbólicamente (Harvey 2014).

De igual manera, el principal discurso empleado por el Estado para incorporar la Amazonía al imaginario nacional fue el del desarrollo. Al crear instituciones como el IERAC o el INCRAE se estableció de forma implícita que la Amazonía era una región subdesarrollada. Estas lógicas se sostienen en una metáfora sumamente poderosa: la del Estado concebido como un organismo cuyo principal enemigo es el subdesarrollo (Martínez-Sastre 2014). En ese sentido, bajo la promesa del progreso, los territorios amazónicos fueron intervenidos y reconfigurados, lo cual desarticuló prácticas ancestrales y consolidó el avance de los procesos extractivistas. Así, resulta evidente que el desarrollo no fue solo una meta económica, sino también una herramienta simbólica de control territorial y cultural.

Asimismo, los mapas fueron herramientas clave del aparato estatal para atraer el interés de las poblaciones colonas hacia las llanuras amazónicas. En ese sentido, lejos de ser representaciones neutras del territorio, funcionaron como instrumentos que facilitaron e impulsaron la colonización dirigida hacia los territorios amazónicos.

A partir de los procesos de colonización, el Estado inició otros procesos de acumulación por desposesión, entre ellos, la fragmentación del territorio en bloques petroleros para concesionarlo a empresas dedicadas a la exploración y explotación de hidrocarburos. Paralelamente, se promovió la creación de infraestructuras para el transporte (carreteras), la cual facilitó la penetración hacia el interior de la selva. La división del territorio en bloques petroleros consolidó de manera oficial y definitiva del capitalismo en la región, ya que cuadricular el espacio supone explotar el territorio con mayor facilidad.

Es evidente que, en su afán por alcanzar el tan anhelado desarrollo, el Estado desplegó múltiples estrategias de intervención sobre el territorio amazónico. Sin embargo, estas estrategias eran totalmente incompatibles, ya que respondían a lógicas de explotación y uso de la tierra que no pueden coexistir dentro del mismo territorio. El extractivismo petrolero destruye y contamina el aire, el agua y la tierra en los lugares donde se impone, mientras que en territorios donde existe extractivismo agrícola es posible reproducir dinámicas de vida que resisten ante las lógicas impuestas por el capital. Así, vemos una superposición de perspectivas en la forma en que el Estado capitalista concibe el territorio. Es decir, una contradicción entre el Estado y las políticas de desarrollo que implementa.

De una u otra forma, solo había una manera de alcanzar el tan apreciado desarrollo: el despojo de las poblaciones *Kichwa* de Pastaza, lo cual provocó una drástica reducción de su presencia tanto en términos espaciales como demográficos. El Estado, mediante la imposición de procesos extractivistas y de colonización, no solo cercó y fragmentó el territorio de los *Kichwa* de Pastaza, sino también debilitó otras formas de existencia y de relacionarse con la naturaleza. Es decir, otras posibilidades de sostener la vida.

Es fundamental mencionar que las dinámicas de despojo ejercidas por el Estado sobre los pueblos amazónicos no se limitaron únicamente a los procesos mencionados en el párrafo anterior. Los discursos de conservación ecológica, la imposición de áreas protegidas, también funcionaron como mecanismos de acumulación por desposesión. Bajo una lógica dualista que separa la naturaleza de los seres humanos, comunidades indígenas enteras fueron desplazadas de sus territorios sagrados en nombre de la conservación ambiental.

Como consecuencia de los proyectos impuestos por el Estado, las poblaciones *Kichwa* de Pastaza comenzaron a comprender la noción de fronteras, una idea ajena a sus cosmovisiones, ya que en sus dinámicas de vida no existía el concepto de propiedad privada. Es decir, que ciertos espacios están prohibidos o permitidos de habitar o transitar. Esto se contrapuso a sus formas tradicionales de relacionarse con sus territorios, ya que, para las poblaciones indígenas amazónicas, no existen límites fijos ni propiedad individual, mucho menos privada, sino más bien tienen una visión colectiva y relacional con el espacio geográfico que habitan, la cual se basa en el respeto mutuo y la conexión espiritual con la naturaleza.

Como mencioné en párrafos anteriores, el Estado logró instaurar dinámicas capitalistas en la provincia, lo cual alteró profundamente las formas de vida y de relacionarse con el territorio de las comunidades indígenas, especialmente de aquellas que se asentaban cerca de los centros poblados por colonos. Esto demuestra que los procesos de acumulación originaria no solo destruyen el territorio, sino también anula otras posibilidades de crear vida.

No obstante, las poblaciones indígenas de Pastaza siguen resistiendo frente a la ocupación violenta de sus territorios ancestrales. Una de las estrategias fundamentales de resistencia fue la obtención de la circunscripción territorial, lograda tras la histórica marcha de 1992. Esto marcó un punto de inflexión, pues les permitió contar con un marco legal desde el cual sostener la defensa de sus territorios ancestrales, al igual que afirmar su autonomía. Así, las poblaciones indígenas de la provincia pudieron continuar con sus sistemas de reproducción social en un momento crítico, pues la expansión de la frontera extractivista petrolera se expandía peligrosamente a sus territorios selva adentro.

Otra de las múltiples expresiones de resistencia ante estas dinámicas de despojo se manifiesta en el manejo de las *chakras*, trabajo realizado por las mujeres *Kichwa* cultivadoras. La *chakra* es un complejo ecosistema que abarca espíritus, cuidados y memoria colectiva. *Nunguli*, la *chakra mama*, se les presenta en sueños y les muestra cómo sembrar, así como les advierte de posibles peligros. Las mujeres comentan que, en muchos de sus sueños, *Nunguli* les entrega un bebé. El estado de la *chakra* depende del estado físico del bebé. Cuando está flaco o enfermo significa que algún evento negativo está ocurriendo con la *chakra*; si el bebé está gordo, en señal de abundancia. Los sueños les avisan. Esto muestra que las mujeres mantienen relaciones de reciprocidad y cuidado que simulan la maternidad con sus plantas y *Nunguli* (Descola 2002).

Asimismo, *Nunguli* adopta formas de animales que habitan la *chakra* y que también “hacen *chakra*”. Su presencia posibilita predecir malas cosechas, así como aleja malos presagios, lo cual evidencia que son parte del ciclo, al igual que muestra su relevancia en las narraciones de las mujeres. Al hacer *chakra*, las mujeres también mantienen viva la sabiduría transmitida por sus parientes femeninos, la cual recae en el establecimiento de relaciones de reciprocidad y cuidado con todos los seres que habitan la *chakra*: *Nunguli*, las plantas y los animales.

Incuestionablemente, las mujeres tejen líneas de vida sociales, espirituales, ecológicas y

simbólicas en sus *chakras*. Allí radica lo valioso del trabajo que realizan en este maravilloso universo femenino.

Como es evidente, al hacer *chakra*, las mujeres reproducen distintas formas de vida que son parte de la identidad cultural de sus pueblos: la memoria colectiva, las prácticas culturales relacionadas con los cultivos, las espiritualidades y la selva. En cualquier lugar de la provincia donde las mujeres se asienten llevan sus *chakras*, al igual que realizan los rituales relacionados a la siembra. Sin embargo, reproducir el ciclo *chakra-ushun-purun* presenta distintos niveles de dificultad según el territorio. En *Teresa mama* es totalmente viable; en Canelos depende de la lejanía de las *chakras* del centro del pueblo; mientras que en Puyo —donde la expansión urbana y la fragmentación y privatización de la tierra han transformado las dinámicas territoriales de las poblaciones indígenas— resulta imposible.

En ese sentido, las *chakras* urbanas de Puyo, por nombrarlas de alguna manera; la *chakras* semiurbanas de Canelos; y las *chakras* selváticas de *Teresa mama* no son homogéneas. Así, es claro que las mujeres (re)imaginan y (re)crean la cultura de sus pueblos mediante el manejo de sus *chakras*; en otras palabras, que las *chakras* son espacios de (re)existencia (Svampa 2021). Esto también permite comprender que los sistemas agroforestales ancestrales se van adaptando en función de las circunstancias materiales y de las necesidades de las mujeres. Entonces, es evidente que lo ancestral no es estático en el tiempo, se reinventa.

Los ciclos se transforman en función del contexto socio-espacial: mientras más lejos de la frontera de colonización y extractivista, mayores son las posibilidades de sostener y reproducirlos. Y, por el contrario, a medida que estos procesos avanzan hacia los territorios ancestrales, dichas posibilidades se reducen. Las mujeres comprenden bien esta realidad, son plenamente conscientes de que la reproducción de todas las formas de vida está estrechamente ligada a que las poblaciones continúen con sus prácticas culturales y sus maneras de habitar el territorio, las cuales se basan en relaciones de cuidado, reciprocidad y espiritualidad con los seres más-que-humanos y con el territorio mismo.

Por otro lado, tan solo con hacer *chakra* en lugares como Puyo, las mujeres crean, redefinen y reconstruyen, territorio indígena, territorio sagrado, lo cual refleja que el territorio se crea a través de la movilidad. Hacer *chakra* es una forma de recuperación y reapropiación de los territorios que les fueron arrebatados, así como de continuar con la reproducción social de sus pueblos,

especialmente si las mujeres habitan en zonas urbanizadas o colonizadas como el Puyo, donde no llegó la circunscripción territorial. Así, es claro que el territorio está en constante disputa y resignificación (Agner y Oslender 2010).

La relación entre mujeres y *chakras* manifiesta los profundos de reciprocidad y cuidado. Así, resulta evidente que las *chakras* no son solo espacios de producción agrícola, sino también territorios de vida, de espiritualidad, de afectos y de reproducción eco-simbólica. Por ello, las mujeres sienten tristeza al evidenciar que los procesos extractivistas y de colonización se expanden hacia sus territorios sagrados, lo cual afecta no solo a sus *chakras*, sino también a las maneras en que las generaciones jóvenes se relacionan con su entorno.

En la actualidad, otro fenómeno que se ha sumado a las amenazas territoriales que enfrentan las mujeres *Kichwa* son las transformaciones climáticas abruptas. Las mujeres asocian el desequilibrio climático con las dinámicas extractivistas petroleras, agrícolas y madereras, así como con los procesos de colonización que se han llevado a cabo históricamente en sus territorios sagrados. A través de sus memorias sobre las *chakras*, las mujeres contrastan la estabilidad climática en su infancia con las transformaciones climáticas actuales. De igual manera, se lamentan porque los cambios abruptos del clima limitan sus actividades y prácticas culturales en las *chakras*.

Al comparar sus fechas de nacimiento con sus recuerdos de la infancia, comprendí que las memorias de bonanza y equilibrio climático corresponden a una época en la que, si bien los procesos de reforma agraria, colonización y expansión petrolera ya estaban en marcha en la provincia, las consecuencias no eran del todo palpables. Para ellas, el actual desequilibrio climático es una manifestación directa de la imposición de un modelo de desarrollo sustentado en la explotación y mercantilización de sus territorios. En ese sentido, la *chakra* también es un espacio de reproducción eco-simbólica que contribuye a mantener el equilibrio climático.

De manera particular, las mujeres aseguran que el extractivismo agrícola ha transformado profundamente las formas de habitar la *chakra* de muchas mujeres, ya que han comenzado a adaptar las prácticas de agricultura intensiva de las poblaciones colonas. Ahora utilizan pesticidas y fertilizantes químicos en sus *chakras*, lo cual, a su vez, está rompiendo el tejido social de las comunidades, ya que, las mujeres que conservan las prácticas tradicionales de hacer *chakra*, ya no quieren beber la chicha de las mujeres que “contaminan” la *chakra* con productos químicos.

Indiscutiblemente, siempre existen cambios negativos en los territorios donde los procesos capitalistas se asientan.

Al hablar sobre los cambios del clima, las mujeres siempre abordan las limitaciones y dificultades actuales para hacer *chakra*, la proliferación de plagas y la pérdida de fertilidad de la tierra. Evidentemente, las mujeres hablan del clima a través del manejo de sus *chakras*, lo cual demuestra que el clima es una construcción social que depende de procesos sociales y del contexto material (Ulloa 2002). De igual manera, refleja la importancia de las *chakras* en la vida de las mujeres.

Por otro lado, es importante mencionar que las mujeres se apropian del discurso de la conservación, así como del concepto de Cambio Climático para ser escuchadas y visibilizar sus demandas. Ellas utilizan y modifican los conceptos hegemónicos para hablar en su propia voz, para difundir sus saberes. De esta forma lideran sus luchas y posicionan lo que realmente está en juego si el extractivismo avanza: la sostenibilidad de las vidas humanas y más-que-humanas que mantienen vivo el territorio (Sempértégui 2022) y que, al mismo tiempo, contribuyen en el equilibrio climático.

A pesar de los problemas señalados, las mujeres continúan con la reproducción de los rituales en sus *chakras*, los cuales no solo les garantizan la fertilidad de la misma, sino también son realizados para controlar el clima; así como con la reproducción del ciclo *chakra-ushun-purun*, pues comprenden que el avance de la frontera extractiva y de colonización representa un mayor cercamiento de sus territorios, lo cual limita las posibilidades de creación de otros ecosistemas.

Al trabajar y convivir con las mujeres *Kichwa* comprendí que, cuando nos detenemos a pensar en todo lo que sostiene materialmente la vida, comenzamos a ver modelos de desarrollo basados en el respeto entre seres humanos y seres humanos, y entre seres humanos y más-que-humanos. Es decir, comprendemos nuestra interdependencia y ecodependencia (Herrero 2016, 2021). Para las mujeres está claro que todos formamos parte de una red interrelacional, cuya fragmentación en cualquiera de sus esferas: material, espiritual, social o simbólica, provoca un desequilibrio que perjudica a todas las formas de vida que componen dicha red.

Por último, a lo largo de esta investigación he mostrado que las *chakras* también son espacios de intimidad, donde las mujeres pueden reír, llorar, gritar, en fin, sentir. Las *chakras* forman parte esencial de sus vidas. Es precisamente por esta profunda conexión que las mujeres observan,

comprenden y se lamentan por la pérdida de los ecosistemas, a la par de la pérdida de las prácticas rituales en las generaciones jóvenes y de que el clima sea cada vez más incontrolable e impredecible.

En nuestras conversaciones, mientras hacíamos *chakra*, comencé a esbozar el concepto de chakralidad, con el cual busco visibilizar las relaciones de reciprocidad, espiritualidad, cuidados y afectos que las mujeres entretejen alrededor de sus *chakras*. Asimismo, este concepto me posibilita mostrar que las *chakras* son espacios sagrados donde las mujeres crean y sostienen la vida en sus múltiples formas, lo cual, a su vez, les permite resistir frente al avance del extractivismo y los procesos de colonización.

En sus *chakras*, las mujeres cultivan recuerdos, emociones y saberes. La *chakra* es una extensión de sus cuerpos, si necesito nombrar un órgano en específico, en sin lugar a dudas una extensión de su corazón. En este universo femenino guardan lo que fueron y lo que son, así como honran la memoria de las mujeres que les precedieron y quienes les enseñaron cómo hacer *chakra*. A raíz de esta íntima relación donde se entretejen afectos y territorio, es posible comprender que la *chakra* se enmarca en sus sentidos de defensa territorial. Así, el concepto de chakralidad posibilita comprender cómo las mujeres articulan prácticas territoriales, afectivas y espirituales de resistencia a través del manejo de sus *chakras*. En ese sentido, las *chakras* no solo representan una práctica ancestral, sino también son una apuesta política y ontológica para sostener la vida desde el cuidado, la reciprocidad y el vínculo con lo sagrado.

Al argumentar que la *chakra* es una extensión de sus cuerpos pretendo mostrar que los procesos extractivistas y de colonización afectan tanto su territorio-tierra como su territorio-cuerpo, al igual que evidenciar que el cuerpo está incrustado en una multiplicidad de territorios (Sempértegui 2019); y que estos son espacios vitales y vivientes con los cuales las mujeres mantienen relaciones afectivas y simbólicas, así como crean lazos de identidad (Vallejo 2014).

Con el concepto también pretendo difundir que la sostenibilidad de la vida y del planeta se asientan sobre otro tipo de vínculo con el cuerpo y con la naturaleza, el cual es al mismo tiempo material, espiritual y simbólico, enmarcado en una epistemología de los afectos y de las emociones. Esta concepción nos permite cuestionar nuestra falsa autonomía, o exterioridad, del mundo natural (Svampa 2021), así como comprender la importancia del trabajo que realizan las mujeres día a día para sostener todas las formas de vida.

En definitiva, la chakralidad no solo nombra una práctica concreta, sino una forma de existencia anclada al cuidado, el afecto y la espiritualidad como pilares fundamentales de resistencia ante distintas dinámicas de despojo. De igual manera, la profunda conexión de las mujeres con sus *chakras* es un claro ejemplo de que no importa cuántas veces el sistema capitalista pretenda influenciar nuestras formas de comprender y habitar el mundo, encontraremos maneras de desafiar sus imposiciones, siempre y cuando coloquemos la sostenibilidad de la vida por encima del capital.

Referencias

- Acosta, Alberto. 2008. *Bitácora constituyente: ¡todo para la patria, nada para nosotros!* Quito: Abya Yala.
- . 2009. “Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido: elementos para una propuesta política y económica para la iniciativa de no explotación del crudo ITT”. Coalición Flamenca para la Cooperación Norte-Sur.
- . 2012. *Buen vivir SUMAK KAWSAY: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- . 2011. “Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición”. En *Más allá del desarrollo: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, compilado por Miriam Lang y Mokrani Dunia, 83-118. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala.
- Acosta, Alberto y John Cajas. 2016. “Patologías de la abundancia. Una lectura desde el extractivismo”. *Nada dura para siempre. Neo-extractivismo tras el boom de las materias primas*, editado por Hans-Jürgen Burchardt, Rafael Domínguez, Carlos Larrea y Stefan Peters, 391-425. Quito: Abya Yala.
- Agnew, Jhon y Ulrich Oslender. 2010. “Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina”. *Tabula Rasa*, 191-213. Universidad de Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Aguilar, Ramiro. 2023. “Las huellas y el camino. Relatos y conciencia histórica de una comunidad de la Amazonía ecuatoriana”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Alimonda, Héctor. 2010. “Sobre la insostenible colonialidad de la naturaleza latinoamericana”. En *Ecología política de la Amazonía. Las profusas y difusas redes de la gobernanza*, 61-96. Bogotá: ILSA.
- Alimonda, Héctor. 2011. “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana”. En *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, coordinado por Héctor Alimonda, 21-58. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Almeida, Andrea. 2017. “La reproducción de la vida: entre la autonomía de la *chakra* y la dependencia del mercado. Análisis de género en el contexto de la economía social y solidaria en Comunidades Kichwas de Napo”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Arcos, Valeria. 2016. “El papel de las redes transnacionales de defensa de los Derechos Humanos en el conflicto socioambiental producido por la exploración petrolera en Sarayaku”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Arévalo, Venus. 2009. *Chakras, ríos y bosques*. Quito: Instituto Nacional Autónomo de Investigaciones Agropecuarias.
- Arévalo, Venus. 2009. *Chakras, ríos y bosques*. Quito: Instituto Nacional Autónomo de Investigaciones Agropecuarias.
- Arias Gutiérrez, Ruth, Tannia Carpio Arias, Angelina Herrera Sorzano y Robert González Sousa. 2016. “Sistema indígena diversificado de cultivos y desarrollo local en la Amazonía ecuatoriana”. *Cultivos tropicales* 37(2): 7-14.
- Arias-Gutiérrez, Ruth, Roberto González, Angelina Herrera y Manuel Lázaro. 2014. “Agrobiodiversidad amazónica y estrategias de desarrollo local sostenible”. *Revista de Ciencias Sociales Universidad de Costa Rica* 151: 43-57.
- Báez, Sara. 2004. “Sistematización de la experiencia de manejo territorial de los pueblos Kichwas de Pastaza”. En *Desarrollo local con énfasis en los recursos naturales. Una*

- breve historia del espacio ecuatoriano*, coordinado por el Instituto de Estudios Ecuatoriano (IEE), 189-219. Quito: CAMAREN.
- Biglia, Bárbara. 2014. “Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social”. En *Otras formas de (re)conocer*, de Irantxa, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion, Jokin Azpiazu Carballo Mendia Azkue, 21-44. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Barrera, Augusto. 2001. *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Barrera, Danny. 2014. “Gestión del territorio y manejo de bienes comunes en contextos extractivos: una aproximación al caso de las comunidades Kichwa del cantón Arajuno en la provincia de Pastaza, Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM.
- Beltrán, Bolívar. 2004. “El problema de la titulación de tierras en Pastaza”. En *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador. 2. Las apuestas*, editado por Guillaume Fontaine, 149-152. Quito: FLACSO Ecuador
- Brassel, Frank, Patricio Ruiz y Alex Zapatta. 2008. “La Estructura agraria en el Ecuador: una aproximación a su problemática y tendencias”. En *¿Reforma Agraria en el Ecuador? Viejos temas, nuevos argumentos*, editado por Frank Brassel, Stalin Herrera y Michel Laforge, 17-30. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Bravo, Ana Lucía. 2008. *Agrodiversidad y Conocimientos Tradicionales en Ecuador: Estudios de caso en Cayambe, Manabí y Pastaza*. Proyecto biodiversidad y desarrollo sostenible: Fortalecimiento de actores sociales e incidencia e políticas Públicas. Quito: CRIC y Terranueva.
- Bravo, Andrea e Ivette Vallejo. 2019. “Mujeres indígenas amazónicas. Autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas”. *Revista Interdisciplinaria de Trabajo sobre las Américas* 12.
- Bravo, Andrea. 2015. “Oportunidad política y coaliciones: Yasuní ITT y el Neo extractivismo en Ecuador”. Tesis de licenciatura. Universidad Católica del Ecuador.
- Burchardt, Hans-Jürgen. 2014. “Neoextractivismo y desarrollo: Fortalezas y debilidades” En *Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, coordinado por Gustavo Endara, 163-204. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES).
- Burchardt, Hans-Jürgen. 2016. “El neo-extractivismo en el siglo XXI. Qué podemos aprender del ciclo de desarrollo más reciente en América Latina”. En *Nada dura para siempre. Neo-extractivismo tras el boom de las materias primas*, editado por Hans-Jürgen Burchardt, Rafael Domínguez, Carlos Larrea y Stefan Peters, 55-89. Quito: Abya Yala.
- Burchardt, Hans-Jürgen. 2016. “El neo-extractivismo en el siglo XXI. Qué podemos aprender del ciclo de desarrollo más reciente en América Latina”. En *Nada dura para siempre. Neo-extractivismo tras el boom de las materias primas*, editado por Hans-Jürgen Burchardt, Rafael Domínguez, Carlos Larrea y Stefan Peters, 55-89. Quito: Abya Yala.
- Carrión, Diego, Silvana Ruiz y Ana Lucía Alvear. 1987. *Pastaza: asentamientos humanos, estructura espacial, infraestructura, equipamientos*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Caspa, Nigel. 2022. “Historia de las carreteras del Ecuador, 1930-1960: infraestructura y políticas de transportes”. En *Asociación Uruguaya de Historia Económica* 22: 10-32.

- Castillo, Paulina. 2022. “Los rostros del Estado posneoliberal. Un acercamiento a los efectos estatales en la disputa por la Hacienda Té Zulay en la Amazonía central ecuatoriana”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Castillo, Paulina. 2022. “Los rostros del Estado posneoliberal. Un acercamiento a los efectos estatales en la disputa por la Hacienda Té Zulay en la Amazonía central ecuatoriana”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Castillo, Paulina. 2022. “Los rostros del Estado posneoliberal. Un acercamiento a los efectos estatales en la disputa por la Hacienda Té Zulay en la Amazonía central ecuatoriana”. Tesis de maestría. FLACSO Ecuador.
- Chávez, Jenny. 2021. “Impacto del cambio climático en la agricultura en los sistemas de producción agroecológico, orgánico y convencional en los cantones Cayambe y Pedro Moncayo”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cielo Cristina, Lisset Coba e Ivette Vallejo. 2016. “Women, nature, and development in sites of Ecuador’s petroleum circuit”. *Economic Anthropology* 3: 119-132.
- Coba, Lisset y Manuel Bayon. 2022. *Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador*. Quito: FLACSO Andes.
- Coba, Lisset. 2020. “Memorias de la Gran Marcha. Política, resistencia y género en la Amazonía ecuatoriana”. *ARENAL* 28: 597-626.
- (s.f.). *El samay en el País de la Canela. Género, memoria y resistencia anticolonial. Alta-Amazonía 1886-1992*. Libro en proceso de publicación, FLACSO Ecuador.
- CONAIE. 1989. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Abya Yala.
- Corbetta, Piergiogio. 2007. *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: McGRAW-HILL.
- Crespo, David. 2014. “La valoración de los servicios ecosistémicos en territorios indígenas y los sistemas de pagos por conservación: una mirada a los efectos del programa Socio-Bosque en la provincia de Pastaza, Ecuador”. Tesis de maestría. FLACSO, Ecuador.
- Crespo, Juan Manuel. 2020. *Buen Vivir frente al (neo)extractivismo: Alternativas desde los territorios*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Criollo, María Cristina. 2007. “Manejo de recursos naturales en las propuestas de autonomía indígena amazónicas, caso: OPIP y el plan de vida en la comunidad de San Jacinto de Pindo – Provincia de Pastaza”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Cronon, William. 2002. “Un lugar para relatos: naturaleza, historia y narrativa”. En *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, editado por Germán Palacios y Astrid Ulloa, 29-65. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos S.A.
- Descola, Philippe. (1987) 1996. *La selva culta*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- 2001. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 101-122. México: Siglo XXI editores, S.A.
- Estrella, Maria. 2021. “El mundo simbólico alrededor de la Chonta en la provincia de Napo”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). 2022. Código de ética de la investigación de la FLACSO. Quito: FLACSO Ecuador.
- Federici, Silvia. 2015. *Calibán y la bruja*. Buenos Aire: Tinta Limón.

- Flores, Enith. 2024. “En la boca del extractivismo: minería, mujeres y la lucha por la vida”. 20 de agosto. Opción. <https://periodicoopcion.com/en-la-boca-del-extractivismo-mineria-mujeres-y-la-lucha-por-la-vida/>
- Fontaine, Guillaume. 2007. *El precio del petróleo*. Quito: Abya Yala.
- Fuentealba, Gerardo. 1987. *Pastaza: organizaciones e instituciones*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Forero, Jorge-Enrique. 2023. “Extractivismo: contexto histórico, fuentes analíticas y desafíos conceptuales”. *Letras Verdes*, 34: 180-200.
- FUHEM. 2009. “Conflictos socioecológicos. Combustibles fósiles”. *FUHEM* 22, 1-6.
- Fundación Runa. 2024. *Manejo sostenible de Guayusa para agricultores familiares. Manual de buenas prácticas*. Fundación Runa.
- Gamboa, Lorena. 2000. “Ecuador: fiebre del palmito provoca deforestación”. Fundación Rainforest Rescue. 18 de abril. <https://www.wrm.org.uy/es/articulos-del-boletin/ecuador-fiebre-del-palmito-provoca-deforestacion>
- Gamboa-Bernal, Gilberto. 2009. “Calentamiento Global e invierno ético: ocasión de compromiso formativo”. *Persona y Bioética* 13(2): 111-113.
- García, Fernando. 2014. “Territorialidad y autonomía, proyectos minero-energéticos y consulta previa: el caso de los pueblos indígenas de la Amazonia ecuatoriana”. *Antropológica* 32: 71-85.
- García-Torres. 2017. “Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Canelos. 2024. *Historia*. Puyo: GAD de Canelos.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza. 2012. *Plan de desarrollo de la provincia de Pastaza al año 2025 actualización 2012*. Puyo: Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza.
- . 2019. *Atlas geográfico Provincia de Pastaza. Cultura y Naturaleza*. Puyo: GADPPZ, The Nature Conservancy, Universidad Estatal Amazónica, Conservación Internacional Ecuador.
- . 2024. *Historia de la Provincia de Pastaza*. <https://pastaza.gob.ec/pastaza/historia-de-la-provincia-de-pastaza/>
- Gondard, Pierre y Hubert Mazurek. 2001. “30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994): dinámicas espaciales”. *Estudios de Geografía* 1: 15-40.
- Gondard, Pierre, Juan León y Paola Sylva. 1988. “Presentación”. En *Transformaciones agrarias en el Ecuador*, coordinado por Pierre Gondard, Juan León y Paola Sylva, 7-13. Quito: Centro Ecuatoriano de Investigación Geográfica.
- Gortaire, Roberto. 2015. “Agricultura ancestral en el Ecuador”. *Biodiversidad en América Latina*: 1-10.
- Gudynas, Eduardo. 1998. *Ciudadanía en movimiento: participación y conflictos ambientales*. Montevideo: Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES)
- . 2011. “Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo”. En *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, coordinado por Fernanda Wanderley, 379-410. La Paz: OXFAM.
- . 2013. *Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

- . 2017. “Extractivismo y corrupción en América del Sur. Estructuras, dinámicas y tendencias en una íntima relación. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 10 (10): 73-87.
- Guhl, Andrés. 2008. “Aspectos éticos del calentamiento global”. *Revista Latinoamericana de Bioética* 8 (2): 20-29.
- Guzmán, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- Harvey, David. 2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- . 2014. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Haraway, Donna. (1991) 1995. *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hebdon, Chris, Felicia Calapucha, Lisset Coba. 2018. “La chacra no es un mito, es un modo de producción”. 12 de abril. Conversatorio de FLACSO Ecuador.
- Heredia, Marco. 2020. “Sustainability Assessment of Smallholder Agroforestry Indigenous Farming in the Amazon: A Case Study of Ecuadorian Kichwas”. *Multidisciplinary Digital Publishing Institute*, 1-25.
- Herrero, Yayo. 2013. “Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible”. *Revista de Economía Crítica* 16: 278-307.
- . 2016. “Economía feminista y economía ecológica, el diálogo necesario y urgente”. *Revista de Economía Crítica* 22:144-161.
- . 2021. “Hacia una cultura centrada en la sostenibilidad de la vida”. Tipo seminario, Museu i SOstenibilitat De la missió a l’acció, 17 y 18 de noviembre.
- Heyd, Thomas. 2011. “Pensar la relación entre cultura y cambio climático” En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 17-30. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hidalgo, Oscar. 2020. “Comportamiento morfofisiológico y productivo del cultivo de papa china (*Colocasia esculenta* (L.) Schott) con diferentes materiales de propagación en el Cantón Arosemena Tola (CIPCA)”.
- Howell, Signe. 2001. “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas Chewong sobre los ‘humanos’ y otras especies”. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 149-168. México: Siglo XXI editores, S.A.
- Hurtado, Franciso. 2017. “Entre el encanto y el desarrollo geográfico desigual de las carreteras. La ruta de los minerales en el sur del Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Hurtado, Henriette. 1987. *Antecedentes históricos, cronología bibliográfica*. Puyo: Unidad Ejecutora del Plan Pastaza.
- INEC. 2002. “Provincia de Pastaza”. https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Fasciculos_Provinciales/Fasciculo_Pastaza.pdf
- Ingold, Tim. 2015. *Líneas. Una breve historia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- IPCC. 2019. “El informe especial del IPCC sobre el Cambio Climático y la Tierra. ¿Qué significa para América Latina? *Alianza Clima y Desarrollo*, 1-35.
- Iturra, Luis. 2012. “Reseña de ‘Lines. A brief history de Tim Ingold’”. *Revista INVI* 27 (76): 223-226. Santiago: Universidad de Chile.
- Izko, Xavier y Mónica Tobar. 2012. *La frontera invisible. Actividades extractivas, infraestructura y ambiente en la Amazonía ecuatoriana (2010-2030)*, editado por Paulina Torres. Quito: ICAA.

- Jarrín-V, Pablo, Luis Tapia y Giannina Zamora. 2017. “Demografía y transformación territorial: medio siglo de cambio en la región amazónica de Ecuador”. *Eutopia* 12: 81-100.
- Játiva, Mario. 1998. *El palmito de chontaduro en la Amazonía ecuatoriana. Guía para su producción*. Francisco de Orellana: Instituto Nacional Autónomo de Investigaciones Agropecuarias, Estación Experimental Napo-Payamino.
- Jordán, Fausto. 2003. “Reforma agraria en Ecuador”. En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, 285-317. La Paz: CLACSO.
- Kingman, Santiago. 2006. “Territorios y pueblos indígenas en la dinámica petrolera amazónica”. En *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador*, editado por Guillaume Fontaine, 221-233. Quito: FLACSO Ecuador.
- Latorre, Sara y Andrea Bravo. “Cómo gobierna REDD. en Ecuador: Resistencia y consentimiento en el marco de múltiples ambientalidades asociadas al programa PROAmazonía”.
- Ledesma, Oscar. 1996. *El pasado en el presente de Puyo. Primera parte 1930*. Puyo: Municipio de Pastaza.
- Leifsen, Esben, Luis Sánchez-Vázquez, Karolien van Teijlingen y Consuelo Fernández-Salvador. 2017. “Introducción. Una ecología política del proyecto minero Mirador”. En *La Amazonía Minada. Minería a gran escala y conflictos en el sur del Ecuador*, editado por Karolien van Teijlingen, Esben Leifsen, Consuelo Fernández-Salvador y Luis Sánchez-Vázquez, 11-46. Quito: Abya Yala.
- Lescano, Yessenia. 2014. “Análisis de mercado para la exportación de papa china-malanga producida en el Ecuador para el consumo del mercado estadounidense”. Tesis de pregrado, UDLA.
- López, Víctor. 2004. “Para entender el conflicto entre Sarayaku, Estado y empresas operadoras del bloque 23. Apertura petrolera, desarrollo constitucional de los derechos colectivos y crisis en el centro sur de la Amazonía ecuatoriana”. En *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador. 2. Las apuestas*, editado por Guillaume Fontaine, 153-170. Quito: FLACSO, Ecuador.
- Macdonald, Theodore. [1981] 1989. “Respuesta indígena a una frontera de expansión: conversión económica de la selva quichua en hacienda ganadera” En *Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso*, 171-200. Quito: Abya Yala.
- Machado, Horacio. 2012. “Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación”. En *Movimientos socioambientales en América Latina*, coordinado por Lucio Oliver Costilla, 51-66. Buenos Aires: CLACSO.
- Machado, Horacio. 2015. “Post(?)neoliberalismo, extractivismo y el colonialismo del siglo XXI. La encrucijada nustramericana desde una perspectiva ecosocialista”. En *¿Pensar el fin del capitalismo? Escenarios y estrategias de transformación socio-ecológica*, editado por Carolina Jiménez y Aarón Tauss, 173-215. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, Esperanza. 2003. “¿Cuánto cuesta la vida?”. En *El Oriente es un mito*, 130-136. Quito: Abya Yala.
- Martínez-Sastrr, Javier. 2014. “El sueño oriental. O la dificultad de la incorporación del territorio amazónico al estado nacional en Ecuador”. *Antropología Cuadernos de Investigación* 14: 37-64.
- Meschkat, Klaus. 2015. “Los gobiernos progresistas y las consecuencias políticas del neoextractivismo”. En *¿Cómo transformas? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, 77-89. Quito: Abya Yala.

- Mies, Maria. [1999] 2018. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficante de sueños.
- Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP). 2023. “Resolución 0030”. Quito: MAGAP.
- Ministerio del Ambiente. 2015. *Programa Socio Bosque*. Quito: Ministerio del Ambiente.
- Molina, Mario, Sarukhan, José y Carabias, Julia. 2017. *Cambio Climático. Causas, efectos y soluciones*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México.
- Muñoz, Lina y Leonardo Güiza. 2017. *El cuidado de la tierra: mujer, ambiente y cambio climático*. Rosario: Universidad del Rosario.
- Muratorio, Blanca. 2000. “Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana”. En *Etnicidades*, compilado por Andrés Guerrero, 235-266. Quito: FLACSO Ecuador.
- Muratorio, Blanca. 2008. “The State, Missionaries, and Native Consciousness in the Upper Amazon, 1767-1896”. En *The Ecuador reader*, editado por Carlos de la Torre y Steve Striffler, 86-97. Carolina del Norte: Duke University Press.
- Naciones Unidas. 2024. “Paz, dignidad e igualdad en un planeta sano”. <https://www.un.org/es/global-issues/climate-change>
- OCTA. 2014. *El Cambio Climático en la región Amazónica*. Brasilia: GIZ.
- Organizaciones de Productores de la Provincia de Napo. 2019. *Informe expediente para la postulación como sistema de patrimonio agrícola mundial, al sistema agroforestal chakra de las comunidades kichwa en la provincia de napo*. Quito: Ministerio de Agricultura y Ganadería.
- ONU. 2024. “Cómo el conocimiento indígena puede ayudarnos a prevenir las crisis ambientales”. <https://www.unep.org/es/noticias-y-reportajes/reportajes/como-el-conocimiento-indigena-puede-ayudarnos-prevenir-las-crisis>
- ONU Mujeres. 2022. “Artículo explicativo: Cómo la desigualdad de género y el cambio climático están relacionados entre sí”. <https://www.unwomen.org/es/noticias/articulo-explicativo/2022/03/articulo-explicativo-como-la-desigualdad-de-genero-y-el-cambio-climatico-estan-relacionados-entre-si>
- Orlove, Ben, Carla Rongoli, Merir Kabugo y Abushen Majugu. 2011. “Conocimiento indígena en el sur de Uganda: múltiples componentes de un sistema dinámico regional”. En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 183-222. Bogotá: Universidad Estatal de Colombia.
- Ortiz, Pablo. 2004. “Petróleo y comunidades indígenas: extractivismo, conflicto y desarticulación social”. En *Efectos sociales de la globalización. Petróleo, banano y flores en Ecuador*, copilado por Tanya Korovkin, 15-78. Quito: Abya Yala.
- Ortiz-T, Pablo. 2011. “20 años de movimiento indígena en Ecuador. Entre la protesta y la construcción de un estado plurinacional”. En *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*, editado por Ana Cecilia Betancur, 68-105. Copenhague: IWIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- . 2012. “Espacio, Territorio e Interculturalidad. Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar.
- . 2016. *Territorialidades, autonomía y conflictos. Los Kichwa de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*. Quito: Abya Yala.

- . 2019. “Interculturalidad, territorio y conflictos: apuntes en torno al desencuentro entre Estado y nacionalidades indígenas a partir del caso de Pastaza”. En *Territorio, identidad e interculturalidad*, coordinado por Galo Valarezo, 47-102. Quito: Abya Yala.
- Pastaza Kikin Kichwa Runakuna (PAKKIRU). 2022. *Diagnóstico estratégico y zonificación del territorio de la nacionalidad Kichwa de Pastaza –PAKKIRU- en el marco del Kawsak Sacha*. Pastaza: Nacionalidad Originaria Kichwa de Pastaza y Naturaleza & Cultura Internacional.
- PNUMA. 2023. “Informe sobre la Brecha de Emisiones 2023”.
- Portelli, Alessandro. 1992. “Elogio de la grabadora: Gianni Bossio y los orígenes de la historia Oral”. *Entrada libre*: 3-8.
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. 2021. “Sarayaku. La Selva Viviente del Pueblo del Medio Día en la Amazonía Ecuatoriana”.
<https://report.territoriosoflife.org/es/territorios/sarayaku-ecuador/>
- Puenayán, Zonia. 2011. “Percepción del cambio climático para los pastos del resguardo de Panán, Nariño, Colombia”. En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 275-313. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Puleo, Alicia. 2011. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- RAISG. 2016. *Cartografía histórica de áreas naturales protegidas y territorios indígenas en la Amazonía*. RAISG.
- RAISG. 2023. “Cumbre del clima 2023 Indígenas, guardianes de la Amazonia: Defendemos nuestra casa hasta con la vida”. <https://www.raisg.org/es/radar/cumbre-del-clima-2023-indigenas-guardianes-de-la-amazonia-defendemos-nuestra-casa-hasta-con-la-vida/#:~:text=%C2%ABLos%20parques%20nacionales%20son%20una,la%20naturaleza%20de%20los%20humanos%C2%BB>.
- Ragin, Charles. 2007. *La construcción de la investigación social*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ramos, Catherine, Ana Delia Tenorio y Fabio Muñoz. 2011. “Ciclos naturales, ciclos culturales: percepción y conocimientos tradicionales de los nasas frente al cambio climático en Toribío, Cauca, Colombia”. En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 247-274. Bogotá: Universidad Estatal de Colombia.
- Reeve, Mary Elizabeth. 1988. *Los Quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya Yala.
- Riebe, Katherine, Alexandria Sedar, y Linda Xiong. 2023. “Belonging and the Land: A Case Study of Chakras Among the Kichwa”. <https://www.c21uwm.com/2023/04/12/belonging-and-the-land-a-case-study-of-chakras-among-the-kichwa/>
- Rigon, Andrea. s.f. “Justicia climática e interseccionalidad en la gobernanza y acción climática”.
- Riofrancos, Thea. 2017. “El proyecto Mirador en el contexto nacional de (neo)extractivismo”. En *La Amanozía Minada. Minería a gran escala y conflictos en el sur del Ecuador*, editado por Karolien van Teijlingen, Esben Leifsen, Consuelo Fernández-Salvador y Luis Sánchez-Vázquez, 47-67. Quito: Abya Yala.
- Rodríguez, Gustavo. 1998. “Petróleo y conflictos sociambientales: el caso de Pastaza, bloque no. 10”. Illinois: LASA 98. XXI International Congress.
- Rosbach de Olmos, Lioba. 2011. “Del monólogo científico a las pluralidades culturales: dimensiones y contextos del cambio climático desde una perspectiva antropológica”. En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 55-82. Bogotá: Universidad Estatal de Colombia.

- Ruíz, Lucy. 1987. *Pastaza. Aspectos culturales y étnicos*. Puyo: Centro de investigaciones CIUDAD.
- Sakakibara, Chie. 2011. “Sin ballenas, no hay música: los tambores ñupiat y el calentamiento global”. En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 139-182. Bogotá: Universidad Estatal de Colombia.
- Salgado Ruíz, Henry. 1998. “Tu desmontas y yo ocupo. Caracterización de la Modernización Agraria y Colonización del Espacio Amazónico Ecuatoriano”. *Memoria y Sociedad*: 33-50.
- Santi, Daniel. 2015. *Diagnóstico socioambiental de la Provincia de Pastaza*. Universidad Politécnica Salesiana.
- Saritama, Nathaly. 2023. “COVID-19 y pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana: necropolítica y salud intercultural a luz de las mujeres amazónicas”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Schauenberg, Tim. 2023. “La lucha de los pueblos indígenas por proteger la naturaleza”. <https://www.dw.com/es/la-lucha-de-los-pueblos-ind%C3%ADgenas-por-proteger-la-naturaleza/a-66486646>
- Segarra, Pool, Stefany Vega, Saúl Calapucha y Julio Tanguila. 2022. *Diagnóstico estratégico y zonificación del territorio de la nacionalidad Kichwa de Pastaza –PAKKIRU- en el marco del Kawsak Sacha*. Pastaza: Nacionalidad Originaria Kichwa de Pastaza y Naturaleza & Cultura Internacional.
- Sempértegui, Andrea. 2019. “Indigenous Women’s Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon”. *Politics and Gender*: 1-28.
- . 2020. “Descolonizing the Anti-Extractive Struggle: Amazonian Women’s Practices of Forest- Making in Ecuador”. *Journal of International Women’s Studies* 21: 121-138.
- . 2022. “La selva viviente como selva política: prácticas de hacer-selva en la lucha de las Mujeres Amazónicas en Ecuador”. *Revista Antropologías del Sur* 9 (17): 147-167.
- Seymour, Elizabeth. 2020. “Climate Change in women, peace and security national action plans”. *Insights on Peace and Security* 7: 1-32.
- Stutzman, Ronald. 1982. “El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion”. En *Cultural transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman Whitten Jr, 45-94. Chicago: University of Illinois Press.
- Suárez, Jonathan. 2017. “Superar el extractivismo con extractivismo: las narrativas de la penetración estatal en Morona Santiago”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Svampa, Maristella. 2008. “La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socioambiental y discursos dominantes”. <https://maristellasvampa.net/wpcontent/uploads/2022/05/la-disputa-por-el-desarrollo.pdf>
- . 2012. “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. En *Movimientos socioambientales en América Latina*, coordinado por Lucio Oliver Costilla, 15-38. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2013. *Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina*. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert.
- . 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Verlag: UNSAM EDITA.
- . 2019b. *Del cambio de época al fin del ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismos y movimientos sociales en América Latina*. Barcelona: Edhasa.
- . 2021. “Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y

- extractivista y la interconexión con la naturaleza”. *Documentos de trabajo*, 1-30.
- Tapia, Andrés. 2021. “Fiebre, madera de balsa y pandemia en territorio achuar. El País. 12 de febrero. <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-02-12/fiebre-madera-de-balsa-y-pandemia-en-territorio-achuar.html>
- Tapia, Alejandra. 2023. “Pastaza, la tierra sin mal”. *La Barra espaciadora*. <https://amazoniaviva.labarraespaciadora.com/pastaza-la-tierra-sin-mal/>
- Territorio Indígena y Gobernanza. 2021. “Contexto Histórico”. https://www.territorioindigenaygobernanza.com/web/ecu_02/
- The Nature Conservancy. 2024. “La importancia de trabajar con pueblos indígenas para proteger la Amazonía”. <https://www.nature.org/es-us/sobre-tnc/donde-trabajamos/tnc-en-latinoamerica/peru/la-importancia-de-trabajar-con-pueblos-indigenas-para-conservar-/>
- Thomas, Tania. 2015. “Tim Ingold. Una breve historia”. En *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 24 (70): 227-232.
- Toledo, Karen. 2021. “La chakra como espacio social de transformaciones, permanencias y resistencias culturales para productoras y productores Napo Runa pertenecientes a la Asociación Kallari”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Torres, César. 1993. *La Revolución Arco Iris*. Quito: Editorial Parra.
- Torres, Tito. 1987. *XIV Curso Superior de Seguridad Nacional y Desarrollo*. Trabajo de Investigación Individual, Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Tupaz, Diego y Niven Guzmán. 2011. “Tiempo y clima en la visión andina del pueblo de los pastos, Colombia y Ecuador”. En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 315-328. Bogotá: Universidad Estatal de Colombia.
- Trujillo, Jorge. 1988. “La colonización en el Ecuador”. En *Transformaciones agrarias en el Ecuador*, coordinado por Pierre Gondard, Juan León y Paola Sylva, 59-69. Quito: Centro Ecuatoriano de Investigación Geográfica.
- Ulloa, Astrid 2002. “De una naturaleza dual a la proliferación de sentidos: la discusión antropológica en torno a la naturaleza, la ecología y el medio ambiente”. En *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, editado por Germán Palacios y Astrid Ulloa, 139-154. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos S.A.
- . 2011. “Construcciones culturales sobre el clima”. En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 33-53. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2021. “El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia”. *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*, 1-32. ICANH-CES-Universidad Nacional.
- Uriola, Rafael. 1987a. *Pastaza: aspectos sociales y económicos*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- . 1987b. *Pastaza: aspectos demográficos*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues. 2007. “El cambio climático y los pueblos indígenas”. https://www.un.org/es/events/indigenous/2009/pdf/backgrounder_climate_ESP.pdf
- United Nation Climate Change. 2022. “¿Por qué el cambio climático afecta a las mujeres de formas diferentes que a los hombres?”. <https://unfccc.int/es/news/por-que-el-cambio-climatico-afecta-a-las-mujeres-de-forma-diferente-que-a-los-hombres>
- Vacacela, Roza, dir. 2005. “Ecosistemas agrícolas ancestrales: la chacra, el ushun y el purun”. En *Manejo de especies alimenticias y medicinales del bosque amazónico en Chacra, Ushun y Purun*: 17-19. Quito: ABYA-YALA.

- Vacacela, Víctor. 2008. *Manejo de la biodiversidad agrícola en las chakras de las comunidades kichwas de Pastaza*. Quito: Abya Yala.
- Valarezo, S.J.A. 2002. *La selva, los pueblos, su historia. Mitos, leyendas, tradiciones y fauna de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Vallejo, Ivette, y Didier Sánchez. 2011. “Del antropocentrismo y el naturalismo a otra racionalidades y ontologías”. *Letras Verdes*, 28-32.
- Vallejo, Ivette. 2014. “Petróleo, desarrollo y naturaleza: aproximaciones a un escenario de ampliación de las fronteras extractivas hacia la Amazonía suroriente en el Ecuador”. En *Anthropologica* 32, 115-137.
- Vallejo, Ivette, García Fernando y Cristina Cielo. 2015. “Mujeres y trabajo en lugares de extracción y refinamiento petrolero en Ecuador”. *Revista Economía*, 145-163.
- Vallejo, Ivette y Miriam García-Torres. 2017. “Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: Reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación”. En *Brújula* 11: 1-43.
- Vela, Soledad. 2023. “Normativa y derechos de las nacionalidades indígenas amazónicas en Ecuador. Acciones que impulsa PROAmazonía para contribuir con su cumplimiento”. *PROAMAZONÍA*. <https://www.proamazonia.org/normativa-y-derechos-de-las-nacionalidades-indigenas-amazonicas-en-ecuador-aporte-de-proamazonia-para-su-cumplimiento/#:~:text=El%20territorio%20de%20las%20seis,%2C%20Z%C3%A1paras%2C%20Shiwiar%2C%20Sionas%20y>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Kats Editores.
- Viteri Vacacela, Pashpanzhu. 2015. *Women as creators of biodiverse forests in Ecuadorian Amazon. Ancestral System Chakra Ushun Purun*. Instituto Quichua de Biotecnología *Sacha Supay*
- Wasserstrom, Robert y Douglas Southgate. 2013. “Deforestación, reforma agraria y desarrollo petrolero en Ecuador, 1964-1994”. *Scientific Research* 4: 34-44.
- Whitten, Norman. 1981 [1989]. “La Amazonía actual en la base de los Andes: una confluencia étnica en la perspectiva ecológica, social e ideológica”. En *Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso*, 13-60. Quito: Abya Yala.
- . 1984. “Hacia la conceptualización del poder en la Amazonía ecuatoriana”. En *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*, 191-210. Quito: Abya Yala.
- . 1985. *Sicungara runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press.
- . 1987. *Sacha Runa. Etnicidad y adaptación de los Quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito-Abya Yala.
- WWF. 2021. “Iniciativas de conservación indígena que protegen la Amazonía”. <https://www.wwf.org.ec/?uNewsID=368990>
- Yáñez, Ivonne. 2014. “Why are women fighting against extractivism and climate change?” *World Rainforest Movement*. <https://www.wrm.org.uy/bulletin-articles/why-are-women-fighting-against-extractivism-and-climate-change>
- Zibeche, Raúl. 2016. “Extractivismo: segunda fase del neoliberalismo”. <https://inredh.org/raul-zibeche-extractivismos-segunda-fase-del-neoliberalismo/>
- . 2019. “El modelo extractivista como causa del contexto latinoamericano actual”. <https://desinformemonos.org/raul-zibeche-el-modelo-extractivista-como-causa-del-contexto-latinoamericano-actual/>

Zurita, María Gabriela, María Cristina Peñuela y Anne Schwarz. 2021. “Transiciones alimentarias: Uso de la tierra, plantas y dietas entre los kichwas de Tena, Napo”. En *Patrimonios Alimentarios en América Latina. Recursos locales, actores y globalización*, editado por Nasser Rebaï, Anne-Gaël Bilhaut, Charles-Édouard de Suremain, 59-82. Marseille: IRD Éditions, Institut français d'études andines.