

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2013-2015

Tesis para obtener el título de maestría en Antropología Visual y Documental Antropológico

Sarayaku y las TIC: una lucha por la autodeterminación territorial

Andrea Fajardo Camacho

Asesora: Patricia Bermúdez

Lectoras: Xochitl Leyva e Ivette Vallejo

Quito, marzo de 2016

A los y las guardianas de la dignidad, la memoria y la esperanza.

A Nadia Vera, hermana y compañera

A tu vida, a tu grito de dignidad.

Hasta siempre

No morirá la flor de la palabra.
Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy,
pero la palabra que vino desde el fondo de la historia
y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.
Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella.
Pero la luz será mañana para los demás, para todos aquellos que hoy lloran la noche.
Para quienes se niega el día. Para quienes es regalo la muerte. Para quienes está prohibida la vida.
Para todos la luz. Para todos todo.
Para nosotros la alegre rebeldía. Para nosotros nada.
Aquí estamos. Somos la dignidad rebelde. El corazón olvidado de la patria.
(CCRI-CG Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1996)

Tabla de contenido

Resumen	VIII
Agradecimientos.....	IX
Introducción	1
Capítulo 1 Coordinadas epistémicas, éticas, políticas y metodológicas.....	7
1.1 Posicionamiento epistémico-político.....	7
1.2 Investigación Activista y de Co-labor. Construcción de un proyecto de investigación desde un caminar posicionado.....	13
1.2.1 Frente a la mirada colonial, una mirada y una práctica posicionada. De dónde vengo y mi encuentro con el activismo en Ecuador.....	15
1.2.2 Cómo llego a Sarayaku. Un caminar posicionado desde las redes activistas	16
1.2.3 Construirse un lugar. Compartir la vida.....	23
1.2.4 Espacios de aprendizaje y generación de conocimientos en conjunto.....	24
Capítulo 2. Contexto Histórico. Sarayaku como sujeto político	28
2.1 Cambio de época e irrupción del Movimiento Indígena en América Latina	29
2.1.1 Movimiento Indígena en Ecuador	31
2.2 Amazonía, extractivismo y movimiento indígena por el territorio	35
2.3 Contexto de Sarayaku.....	40
2.3.1 Sarayaku y el extractivismo: una lucha histórica y vigente	43
2.3.1.1 Conflicto con la petrolera Compañía General de Combustibles, 1996	44
2.3.2 Sarayaku y la estructura organizativa para la defensa de su autodeterminación territorial.....	50
Capítulo 3 Política de representación y autodeterminación territorial	54
3.1 Disputa territorial y formas de ser, estar y representar el mundo	55
3.2 Estado Nación y Política de Representación.....	57
3.3 Disputa de saberes. Hablarle al mundo en el marco de una crisis multifacética.....	62
3.4 Política de representación y autodeterminación cultural y territorial.....	66
Capítulo 4 Política de representación y apropiación del audiovisual.....	75
4.1 Audiovisual y colonialidad: la representación del “otro”	76

4.2 Movimiento indígena y la apropiación del audiovisual como parte de la lucha por “decirse”	79
4.3 El Audiovisual en Sarayaku	83
Capítulo 5 Estrategia mediática, apropiación de las TIC y la construcción redes políticas	94
5.1 Derecho a la comunicación y libertad de expresión. Dos posicionamientos	95
5.1 Nuevas TIC y el escenario de disputa global	99
5.2 TIC y la disputa comunicacional en Ecuador	103
5.3 Sarayaku y la apropiación y uso de las TIC en su lucha	109
5.3.1 Página web como ventana al mundo	113
5.3.2 Internet satelital en Sarayaku	120
5.4 Caminar en red y traducir su voz. Tejiendo su lucha local con otras redes a nivel regional, nacional e internacional	123
Conclusiones	136
Apuntes finales sobre el enfoque metodológico	142
Anexos	145
Glosario	152
Referencias citadas	154

Ilustraciones

Ilustración 1. Usuarios de internet por regiones.....	100
Ilustración 2. Acceso a internet por área en Ecuador	103
Ilustración 3 Radiodifusión Sonora y Televisión abierta	106
Ilustración 4 Número de estaciones concesionadas por Provincia y por Tipo.....	107

Mapas

Mapa 1 Sarayaku, Provincia de Pastaza.Fuente: Plan V [revista virtual]. mayo 2014. http://www.planv.com.ec/historias/sociedad/sarayaku-el-pueblo-del-mediodia	41
Mapa 2 Territorio de SarayakuFuente: Geoyasuní. Noviembre 2013. http://www.geoyasuni.org/?p=1386	41

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Andrea Fajardo Camacho, autora de la tesis titulada “Sarayaku y las TIC: una lucha por la autodeterminación territorial” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Antropología Visual y Documental Antropológico concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

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

Quito, marzo y 2016 de presentación de la tesis empastada.

Andrea Fajardo Camacho

Resumen

La representación del subalterno fue una de las estrategias por medio de las cuales los grupos hegemónicos garantizaron su dominación, arrogándose la función de mirar y hablar por el mismo (Muratorio en León, 2010: 84). La apropiación de Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) por parte de los pueblos indígenas significó por un lado, la posibilidad de responder a estas narrativas de poder con las que se les ha querido negar su voz y el relato de su propia historia y, por otro tener los medios no sólo para denunciar los atropellos a sus derechos como pueblo, sino para “decirse” como parte de su lucha por la autodeterminación.

El eje central de esta investigación es analizar la singular estrategia mediática que el Pueblo Originario Kichwa Sarayaku implementó -por medio de su página web, su vocería y audiovisuales- que dio pie a la construcción de una política de representación dinámica y posicionada como parte de su repertorio de lucha por la defensa y autodeterminación territorial y cultural. El abordaje pone especial énfasis en el contexto socio histórico que transforma y que la transforma; así como en el proceso de producción y circulación a través del cual se tejió una red de actores, organizaciones, instituciones y organizaciones solidarias como uno de los principales sostenes de dicha estrategia. El contexto que la enmarca fue el proceso de resistencia ante la amenaza de invasión y despojo de su territorio por parte de la petrolera argentina Compañía General de Combustibles (CGC) durante el periodo de 1996 al 2012.

Palabras clave

Política de representación. Autorrepresentación. Autodeterminación. Apropiación de Tecnologías de Información y Comunicación. Defensa territorial. Conflicto Socioambiental.

Agradecimientos

Gracias al digno pueblo de Sarayaku por su lucha, por defender su vida y territorio, por ser maestros y maestras pacientes de todos los que nos acercamos a ellos. Por abrirme las puertas de su territorio, por el tiempo que me compartieron y por ser ese pueblo digno, aguerrido, creativo y sembrador de esperanza.

A los pueblos zapatistas que en mi corazón, como en muchos otros han sembrado la semilla de la rebeldía, de la ética política, de la esperanza y de la terquedad que nos hace caminar hacia la construcción de ese mundo donde quepan muchos mundos.

A mi familia por enseñarme a amar, por enseñarme la solidaridad y la belleza del mundo. Por ser ese pilar infranqueable en mi vida, esa fuente de fuerza y amor inconmensurable. Sin ustedes, nada.

Gracias al Colectivo Churo Comunicación por acogerme como parte de esa red que teje lazos desde el abajo que somos, por ser familia y compañeros. Por compartir con paciencia su trabajo, su agudo análisis político, por tejer lazos verdaderamente solidarios. Gracias por la apertura, la confianza y por enseñarme Ecuador desde esa mirada que pone el cuerpo con las ideas. Gracias porque mi experiencia en la mitad del mundo está marcada por ese espiral que son y del que me han hecho parte.

A los colectivos de México que son los compañeros y familia con quienes caminamos este sueño terco de crear otra forma de hacer política y otros mundos.

A Patricia Bermúdez por la apertura, por la escucha, por la lectura, y por el apoyo que ha significado en mi camino por la maestría.

A Xóchitl Leyva y a la RETOS por enseñarme a hablar desde lo que soy, por caminar conmigo en esta búsqueda por humanizar y decolonizar las formas de generar conocimiento.

A Ivette Vallejo por todos los aprendizajes que nos compartiste. Por ser siempre esa puerta abierta, por tu rigurosidad, compromiso, escucha y paciencia.

A Hugo Burgos por la entrega hacia tus estudiantes. Por el tiempo, por la mirada crítica y minuciosa que nos impulsa a siempre dar un paso más. Por la escucha y asesoría incondicional. Por entregarte de una forma tan comprometida a tu vocación de formarnos.

A Diana Coryat por ser esos brazos sororales que me cobijaron, que me hicieron descubrir y participar de la realidad política de este país.

A Giovanna Mazzotti por ser maestra, compañera y amiga. Por la sensibilidad y pasión con la que me enseñaste a aprender, por la sensibilidad y pasión que te hace estar de este lado de la trinchera. Por regalarme tu tiempo sin más, para leerme y alimentarme de comentarios y correcciones tanto en mi primera tesis como en esta. Gracias

A Andrea, Sara, Gabriela, Natacha, Diana A, por ser esa familia acá en la mitad del mundo que hizo que esta experiencia de exilio voluntario supiera más rica al ser compartida. Por estar ahí, en las buenas y en las pésimas.

A Camilo por todo el apoyo, el cariño, y por todos los aprendizajes que juntos hemos vivido en esta mitad del mundo.

Compañeros de la Maestría, por caminar juntos en este viaje que todos decidimos emprender. Por todo lo que aprendí de ustedes, por todo lo que aportaron para que esto valiera la pena.

A mis compañeros de vida Luis Fernando, Gabriela G, Pedro A, Luis Alberto, Kachitas, Brenda, Crispuncete, Natalia, Carlos B, Nadjeli, Fernanda por caminar conmigo por este espiral cósmico que es la vida. Por ser piezas fundamentales de ese rompecabezas que soy, que somos.

LuisFer, mi ñaño, por compartir la sangre y en ella nuestros sueños y anhelos. Por los viajes, por las risas, por los aprendizajes. Por entrar conmigo a Sarayaku y ser parte de este trabajo.

A Pedrito, por ser otro de mis grandes compañeros de vida. Por todo el cariño y los aprendizajes. Por ayudarme, con la virtud que te caracteriza en el lenguaje, a depurar la forma barroca de expresarme.

Gaby, por acompañar mi alma en cada segundo, en las cuestiones más básicas y en las más complejas. Es un honor tenerte a mi lado para hacerle frente a la vida.

Introducción

La adopción por gran parte de los gobiernos de América Latina de un modelo socio económico capitalista que tiene como uno de sus pilares fundamentales el impulso de políticas extractivistas, ha generado la expansión de una fuerte reconfiguración territorial basada principalmente en el despojo. No obstante, a su paso se han enfrentado con pueblos en resistencia que se niegan a vender o perder sus tierras y a cambiar su forma de habitar y ser con éstas. Esta pugna territorial ha pintado el mapa regional de guerras por el territorio que son nombradas desde la ecología política como “conflictos socioambientales” (Svampa 2012). En este contexto, varios de los pueblos indígenas se han posicionado en la defensa de sus territorios, convirtiéndose en actores protagónicos. Cabe resaltar que los territorios de estas comunidades, en razón de sus recursos naturales, son objeto de interés de políticas económicas y proyectos extractivistas (petróleo, minería), servicios ambientales, entre otros.

Esta investigación se centra en la lucha por la defensa del territorio y de la forma de ser y estar en relación con éste, del Pueblo Ancestral Kichwa de Sarayaku¹ (Sarayaku en adelante) asentado en la provincia de Pastaza, en el centro de la Amazonía ecuatoriana. Esta lucha encuentra uno de sus puntos de inflexión en la firma que en 1996 emitió el Estado ecuatoriano, por medio de PetroEcuador, del Contrato de Participación para la Exploración y Explotación de petróleo, Bloque 23, suscrito con la empresa argentina Compañía General de Combustibles (CGC-San Jorge), que amenazaba con afectar 200000 hectáreas que pertenecen en su mayoría a la Asociación Sarayaku, con las cinco comunidades que la conforman. Como señala Gina Chávez:

Sería limitado conceptualizar el caso de Sarayaku como un conflicto por el control de los recursos, sean tierra, biodiversidad o recursos del subsuelo. La defensa que propone Sarayaku gira en torno a su identidad étnica. En esa lucha se conjugan la defensa del territorio, la valoración del conocimiento local, la consecución de los derechos colectivos, y un modelo diferente de relación con la naturaleza que conlleva, en palabras de Escobar, órdenes alternativos de desarrollo (citado en Chávez, Lara, y Moreno 2005, 7).

¹ Este es el nombre con el han decidido registrarse ante la Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) en 2008.

Leído en clave de amenaza contra su territorio –parte constitutiva de su ser en el mundo–, este contrato dio pie a que Sarayaku desplegara una serie de estrategias de resistencia y prácticas políticas de oposición a la expansión petrolera sobre su territorio, las cuales son de suma relevancia comprender en su complejidad. Dos de las más significativas estrategias fueron la legal y la mediática. De la primera, se destaca la demanda al Estado ecuatoriano interpuesta ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por vulneración a sus derechos, principalmente el de la consulta libre, previa e informada; al término de alrededor de diez años de proceso, culminó en una sentencia favorable (CIDH 2012). Este hecho los convirtió en un referente y precedente político exitoso en el marco de las luchas territoriales, sobre lo cual existen varios trabajos de análisis al respecto (Chávez, Lara, y Moreno 2005; Lara 2007; Lara 2009; López 2004; López 2004; Melo 2015; Ponce y Patricio 2009).

La segunda estrategia, que ha sido mucho menos documentada, articula el debate y el análisis de esta investigación; la apropiación de Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) como medio para construir una política de representación propia. Me centro en el uso del audiovisual, internet, las redes sociales y la página *web*² con el que los voceros y comunicadores comunitarios de Sarayakuhan construido, traducido y plasmado en sus respectivos códigos un discurso sobre quiénes son, qué es el territorio para ellos, cómo se autodenominan, cuál es su posicionamiento, cuál es su lucha y su historia. Esto con la finalidad de posicionar su voz y sus derechos en un contexto local, nacional e internacional. A su vez, en este trabajo se destaca el uso que hicieron de estos medios para la construcción de una red nacional e internacional de solidaridad.

Dicha estrategia no se puede entender como una práctica aislada y única del Pueblo de Sarayaku. Para entender su relevancia, hace falta ampliar el lente y enmarcarla en una práctica histórica en la que diversos pueblos indígenas en resistencia de Latinoamérica en colaboración con activistas, antropólogos, comunicadores o cineastas han decidido apropiarse de las TIC como parte de su agenda política por la autodeterminación. Con este proceso, han logrado enunciarse como “sujetos susceptibles de decirse” (Hall, 2003: 19) y con ello, quebrado y descentrado el lugar que les ha asignado la mirada hegemónica. Dicho de otro modo, han logrado “responder a las

² Cada que me refiera a la apropiación de TIC en Sarayaku, me estaré refiriendo específicamente al uso y apropiación de la página web, las redes sociales, el internet y el audiovisual.

estructuras de poder que han distorsionado sus intereses y realidades” y entrelazado “agencia política e intervención cultural”(Ginsburg 2011, 240 Traducción mía).

No hablo simplemente de un derecho a la libre expresión, sino del ejercicio de decirse y de interpelar las narrativas que históricamente los han invisibilizado y controlado a través de leyes, despojos, políticas indigenistas, etcétera. Si bien me enfocaré en la apropiación y el uso de las TIC como parte de una estrategia mediática enraizada en su organización sociopolítica, la entenderé en el marco de algo más amplio que es la constitución de una política de representación³; es decir, una lucha por el control sobre su representación, ese proceso dinámico y político de decirse y con ello, de enunciar y defender su ser y estar en el mundo. Es claro, entonces, que el reconocimiento de su identidad colectiva se liga intrínsecamente a su demanda de autodeterminación territorial y a la apropiación y uso de las TIC.

La pregunta central de esta investigación es de qué manera la apropiación y uso de las TIC por parte del Pueblo de Sarayaku aporta a la construcción de una política de representación y a la defensa de su territorio.

Objetivo general

Analizar los procesos y prácticas-conocimientos que surgen con la apropiación de las TIC como estrategia política del pueblo Sarayaku para la configuración de una política de representación y la defensa territorial.

Objetivos específicos

- 1) Ubicar el contexto de disputa histórico, sociopolítico y cultural que envuelve al pueblo kichwa de Sarayaku en su relación contemporánea con el Estado ecuatoriano.
- 2) Comprender el proceso de producción mediática y las estrategias comunicacionales seguidas por kichwas de Sarayaku en su defensa territorial y de libre determinación.

³ Leyva, en solidaridad epistémica con los integrantes del Proyecto de Videoastas Indígenas de la Frontera Sur han nombrado a este proceso “autorepresentación” y lo han pensado de igual forma, como parte de la agenda por la autonomía de los pueblos (Leyva 2014).

3) Entender la apropiación y uso de las TIC en el mantenimiento de redes sociales y políticas a distinta escala (local, nacional, regional e internacional).

El camino que he trazado con el fin de responder las interrogantes y los objetivos planteados, empieza por establecer una reflexión metodológica, política y epistémica sobre el proceso de investigación. En el primer capítulo, doy cuenta del posicionamiento y enfoque de mi mirada para reflexionar cómo todo ello tiene que ver con lo que presento en esta tesis. Busco desarrollar una perspectiva crítica y reflexiva que dé cuenta de las tensiones, límites y posibilidades del camino construido en la investigación, es decir, de las relaciones sociales y políticas que la configuraron.

En el segundo capítulo busco establecer las coordenadas que nos permitan dibujar el contexto histórico y político que configura el caminar del Pueblo Originario Kichwa Sarayaku, no como un sujeto aislado y local, sino como un sujeto colectivo con demandas históricas, que teje su lucha dentro de un entramado regional y global. Además, en este capítulo abordo el contexto concreto de mi análisis; el conflicto que el Pueblo Kichwa de Sarayaku libra con la empresa argentina CGC desde el 2002 hasta el año 2012.

En el tercer capítulo establezco qué entiendo por política de representación y cómo Sarayaku la construye de forma dinámica a partir de prácticas y estrategias cargadas de sentido con las que disputa epistémica y políticamente el campo de los saberes, del reconocimiento político y de la defensa territorial.

En el cuarto capítulo analizo, la apropiación del audiovisual de Sarayaku dentro de dicha estrategia; considero su proceso de producción y circulación. Enfatizo en el contexto de disputa epistémica y política que enmarca dicho proceso.

En el quinto capítulo, retomo la construcción que hace Sarayaku de una red de solidaridad y apoyo político regional, nacional e internacional como uno de los componentes fundamentales no sólo de la estrategia mediática sino como parte de la lucha por la defensa de su territorio. En ese marco, analizaré de qué forma la apropiación y el uso de las TIC –en específico la página web, redes sociales y el internet– logran fortalecer dicha red. Además, analizo este proceso dentro de

un contexto histórico, nacional y global de disputa por la democratización de las TIC y de la lucha por el derecho a la comunicación.

Justificación

El Pueblo Ancestral Kichwa Sarayaku se ha convertido en un caso emblemático para la lucha de los pueblos indígenas en América Latina en la defensa de su territorio. La literatura escrita al respecto se ha enfocado, principalmente, en el aspecto legal y las etnografías sobre esta población han destacado su forma de vida y su cultura (Lara 2007; Lara 2009; Ponce y Patricio 2009; Ortiz 1997; López 2004; Chávez, Lara, y Moreno 2005). Sin embargo, el abogado que llevó el caso a la CIDH, Mario Melo, señaló que el logro de parar a la petrolera argentina no puede ser entendido sólo como un logro legal, pues el Pueblo de Sarayaku logró posicionar mediáticamente su caso a nivel nacional e internacional, y esto resultó de suma relevancia para su lucha (Melo, 2004: 45-46).

El Pueblo de Sarayaku ha resaltado la relevancia de la comunicación para su lucha. Por un lado, rechaza la construcción de carreteras, y vías que regionalmente han obedecido a intereses empresariales, y por otro, ha invertido grandes esfuerzos en la capacitación y adquisición de equipo de filmación, registro e internet satelital que le permite romper el aislamiento que podría devenir de su ubicación geográfica, así como tejer una red de solidaridad nacional y trasnacional. Como parte fundamental de su estructura organizativa, han consolidado un equipo de comunicación que ha recibe un apoyo importante por parte de la población local.

Por un lado, este estudio busca comprender la relevancia que tiene la toma de medios de comunicación por parte de los pueblos indígenas como parte de su proyecto de autodeterminación —ésta la entiendo ligada a la defensa del territorio pero también como una arista vital para el cumplimiento de sus agendas políticas—. Por otro lado, trato de entender cómo la toma de estos medios, siguiendo a Axel Khöler, “contribuye activamente a sus luchas epistémicas autonómicas, es decir fomentar el reconocimiento de otras formas de conocer el mundo y otras formas de producir y transmitir conocimientos” (2013, 86). Por último, quiero aportar a la lucha de Sarayaku a partir de la colaboración y del trabajo concreto que negocié y acordé con la población. Esto último es una de las piedras angulares que tejen una relación más horizontal y comprometida

entre los sujetos involucrados.

Capítulo 1 Coordinadas epistémicas, éticas, políticas y metodológicas

1.1 Posicionamiento epistémico-político

Este estudio lo concibo en el marco de una crisis paradigmática, nace en la grieta del pensamiento moderno que produce y reproduce dicotomías radicales, no sólo entre ser humano y naturaleza, sino entre sujeto y objeto, entre práctica y conocimiento (Santos, 2010; Viveiros, 2004; Escobar, 2012). Estas dicotomías se han planteado como la columna vertebral de la epistemología moderna occidental, en la cual “la categoría del objeto proporciona el *telos*: co-nocer es “objetivar”, es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto conocedor y que, como tal, ha sido indebida o inevitablemente proyectado sobre el obje-to. Conocer, así, es desubjetivar” (Viveiros, 2010: 40). Es decir, en el pensamiento occidental moderno generar un conocimiento válido pasa necesariamente por objetivar al sujeto de estudio, con la pretensión de que el conocimiento generado, presuma ser un conocimiento verdadero, universal y desprendido del sujeto cognoscente.

Existe una larga trayectoria en la Antropología que sostenida en este paradigma ha generado conocimientos que presumen de objetividad científica como sinónimo de desubjetivación y verdad. Sin embargo, la crítica a esta forma de concebir el conocimiento es cada vez más común, son varios los autores que desde distintas escuelas de pensamiento han dedicado agudos análisis al respecto. Entre ellos Quijano (2006), Mignolo (2002) junto con otros y otras investigadoras adscritas a la teoría decolonial, señalan que, las grandes verdades generadas a partir de métodos científicos tuvieron un lugar de origen y con ello, intereses e intenciones geopolíticamente localizadas con los límites, potencialidades y relaciones de poder específicos. Esta forma de generar conocimiento sería una más dentro de las vastas y diversas epistemologías del globo; sin embargo, apalancada con el proyecto colonizador, se presentó a sí mismo como el único legítimo y universal. Este proceso forma parte de lo que Quijano llama la “colonialidad del poder”, y lo que Mignolo señala como “geopolítica del conocimiento”, en sus palabras:

Los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo), sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina no es propiamente conocimiento sostenible. Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y estatuida la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la

economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la modernidad (Mignolo 2002, s.p.).

El trabajo de historizar la institucionalización de la academia por parte de Immanuel Wallerstein (2002) ha sido un gran aporte para dar cuenta de las relaciones de poder que atraviesan el campo de lo epistémico. En sus trabajos, el autor señala el rol que han tenido las distintas disciplinas (como parcelas del conocimiento) en los proyectos de dominación y colonización en el sistema-mundo. La disciplina antropológica, conocida hija del colonialismo es un claro ejemplo de esto, su “objeto de estudio” ha sido considerado el estudio de la alteridad, es decir, la producción de la misma desde un “yo” masculino, blanco y burgués. No es ninguna novedad decir que las sociedades sobre las que se hicieron los estudios que, darían forma y método al quehacer antropológico, “integraban los dominios coloniales británicos y franceses, o eran parte del territorio que los Estados Unidos habían subordinado a su expansión”(Guber 2004, 51). Sin embargo, por muchos años esta mirada no fue cuestionada, se leían textos sobre los Trobriand sin cuestionar cómo, por qué y para qué estaba ahí el investigador y cómo eso tenía que ver con lo que escribió Malinowski, considerado “el padre de la etnografía”, quien creía “en la ciencia empírica al estilo positivista y por lo tanto llegó a creer en la objetividad e imparcialidad epistemológica del antropólogo [...] el investigador, debía alcanzar su ideal de hombre invisible: observar sin ser observado” (Jacorzynski 2004, 15). La legitimidad de su legado, se constituyó en el “estar ahí”, hoy en día, resulta sumamente problemática y sospechosa esa presencia, desde distintas corrientes ya sean críticas, decoloniales o posmodernas, ahora podemos sostener que la mirada es intención. Esa forma “objetiva” de observar el mundo, es nombrada por Stuart Hall como la mirada colonial, “el ojo inglés”, que “observa todo; pero, no obstante, no es tan bueno a la hora de reconocer que es él mismo quien, en realidad, está mirando algo. Este ojo se transforma, curiosamente, en algo análogo a la visión misma” (Hall 2014, 546).

No es mi propósito dar cuenta de la disputa epistémica que construye la historia de la Antropología, sin embargo, me resulta importante destacar algunos de los principales quiebres que desvanecen la legitimidad o autoridad (Clifford 2001) del investigador en su acto de representar al “otro”, ya que esto nos permitirá entender las coordenadas epistémicas que demarcan el lugar desde el que escribo.

Una de las corrientes que han generado un quiebre en las premisas positivistas, es la de interpretativistas que encuentran en Clifford Geertz uno de sus más grandes exponentes, quien plantea que la realidad no puede ser observada como tal, solamente puede ser interpretada. La conducta humana es vista como una acción simbólica¹, y los escritos antropológicos son interpretaciones (Clifford 2001, 24) de un texto, es decir, de la cultura. Existen muchos aspectos problemáticos con esta postura, pero sin duda hace un aporte muy importante a la disciplina, pone en tela de juicio y cuestiona si en verdad el antropólogo tiene la posibilidad de decir las cosas “tal y como son”. De este modo, Geertz desvanece, aunque que no del todo, una autoridad objetiva y totalizadora del antropólogo. Además, logra resaltar la importancia del aspecto simbólico de nuestras acciones. Sin embargo, el antropólogo estadounidense en el proceso de textualización de la experiencia en campo, arranca el texto de su contexto, y de nuevo vuelve “al laboratorio antropológico”, donde el experto realiza su interpretación y análisis. Cuando finalmente leemos la obra de Geertz, pareciera que él tuvo la capacidad de comprender todo, y olvidamos que hay muchos aspectos ausentes en su texto, por ejemplo, las personas con las que dialogó y gracias a las cuales pudo llegar a su interpretación, es decir, construye una autoridad monofónica y omnisciente en sus representaciones (Clifford, 2001 [1988]: 39-77; Roseberry, 1989: 213 -226).

Lo que leemos de Geertz es un texto acabado, son representaciones completas y circulares. La crítica de William Roseberry (1989) hace énfasis en ello y afirma que “si aceptamos la metáfora de cultura como texto, deberíamos de pensarlo no como un texto escrito, sino en uno que se está escribiendo, no como un producto sino como algo que se está produciendo”(Roseberry 1989, 23 traducción propia). El posicionamiento desde el que me ubico, no puede concebir la cultura como una esfera aparte en la que no se considere “el proceso histórico al que transforma y que la transforma” (Roseberry 1989, 27), que no conciba que lo que estudiamos son procesos de los que formamos y tomamos parte.

Después del gran quiebre interpretativista, se abrió paso a lo que George Marcus, Michael Fischer (1986) y James Clifford llaman “la crisis de representación”, en la que se planteó la imposibilidad de hacer antropología “prescindiendo de los debates políticos y epistemológicos más generales sobre la escritura y la representación de la alteridad”(Clifford 2001, 42).

¹ De ahí que “pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente”(Geertz, [1973] (2001): 24).

La escritura dejó de ser neutra, la autoridad monótona, como uno de los legados más fuertes de una investigación enraizada en una epistemología occidental moderna en la que se escinde la práctica del conocimiento, fue cuestionada. Del mismo modo, se elaboró una crítica al corolario de dicha ruptura, pues deviene en una relación de investigación en la que los sujetos con quienes trabajamos ponen la “práctica”, misma que los investigadores observamos y transformamos en datos que más adelante en el escritorio convertimos en conocimiento. Esto mismo se reproduce en la forma tradicional de una tesis, nuestro primer capítulo tiene que ser el marco teórico en el que los autores legitimados académicamente enmarcan la problemática. Página tras página, vamos llegando a los apartados donde encontramos la práctica de los sujetos con quienes trabajamos a manera de datos con los que confirmaremos lo que ya se dijo. Y no como verdaderos planteamientos y conceptualizaciones que remueven el bagaje con el que llegamos.

Resulta necesario decir, que esta crisis no se dio solamente en el seno mismo de la academia, sino que, fue cimbrada por el gran terremoto que provocó el paso firme y contundente de sujetos históricamente marginalizados, organizados en los movimientos de liberación que contribuyeron a la quiebra y redistribución del poder colonial. Venía de quienes hasta entonces no parecían más que “repositorios pasivos de la cultura ‘tradicional’, seres a-históricos y aislados” (Guber, 2004: 30). En Latinoamérica, el trabajo de Frantz Fanon (1952) intelectual antillano, “abrió camino de práctica y reflexión descolonial al tratar las ‘diferencias coloniales’ como punto de partida y al hacer visible lo que se había mantenido invisible o marginal”(citado en Leyva y Speed 2008, 67). En los años setenta, los indígenas del continente hicieron fuertes críticas a las representaciones y a las relaciones establecidas por los antropólogos sobre sus diversos pueblos. Un documento que sintetiza y marca este quiebre es la “Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación de los Indígenas” (1971), en la que indígenas y antropólogos establecen que,

Desde su origen la antropología ha sido instrumento de la dominación colonial, ha racionalizado y justificado en términos académicos, abierta o subrepticamente, la situación de dominio de unos pueblos sobre otros y ha aportado conocimientos y técnicas de acción que sirven para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial (1971: 5 citado en Leyva y Speed 2008, 68)

De ahí que, se comienza a exigir con más fuerza que las investigaciones aporten a sus comunidades, y que sus métodos y representaciones dejen a un lado la noción de que están

trabajando con “objetos de estudio”. Exigieron pues, un compromiso real con sus luchas (Leyva y Speed 2008, 69). Todo ello, devino en una crisis que al cuestionar la autoridad para representar, cuestionó los paradigmas que organizaron por mucho tiempo la forma de hacer investigación en la Antropología.

Latinoamérica se presenta como un espacio geopolítico importante en la generación de propuestas, se luchó por hacer investigaciones que transformaran las relaciones de poder existentes dentro y fuera de la misma investigación. En el contexto descrito de los años sesenta y setenta, no podían pensarse investigaciones que no se comprometieran con la dura realidad que se vivía, era un contexto de dictadura y guerra en la que el posicionamiento y el compromiso político fueron las improntas que constituyeron el establecimiento de nuevas relaciones en la investigación y el cuestionamiento de las “tradicionales”. Surgen algunos precursores emblemáticos, Paulo Freire (1967) en Brasil con la metodología de educación popular y el colombiano Orlando Fals Borda (1962) con su metodología de Investigación Acción Participativa (IAP), quienes abogaron por una nueva relación entre el investigador y los investigados (Leyva, 2008; Araya, 2010)².

Entonces, este trabajo se suma a los esfuerzos de quienes han apostado por la construcción de nuevos caminos que agrietan un paradigma que se representó así mismo con una solidez inquebrantable. Grietas de las cuales se fugan los vacíos y contradicciones, que develan las relaciones de poder en que se sostenía esta objetividad y que hoy nutren grandes debates al interior de la disciplina. Me sumo pues, a los esfuerzos que se posicionan desde el *Sur social*, es decir, el sur “como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos” (Santos, 2009: 12). En ese sentido, como plantea Wallerstein:

El reclamo de inclusión, el reclamo de elucidación de las premisas teóricas ha sido un reclamo de descolonización, es decir, de transformación de las relaciones de poder que crearon la forma particular de institucionalización de las ciencias sociales que hemos conocido hasta ahora (Wallerstein 2007, 62).

Las feministas como Haraway (1988), Anzaldúa (2002), Mohanty (2003) hacen un reclamo más profundo, y nos invitan a cuestionar el lugar desde el cual investigamos. Nos interpelan

² La Investigación Acción Participativa tenía como meta “integrar diferentes conocimientos para promover el cambio social radical”(Leyva y Speed 2008, 70)

para que el investigador sea parte del análisis pues como señala Xochitl Leyva (2011) en diálogo con otras autoras

La afirmación de que los conocimientos son y están situados (Haraway 1988) surge de una crítica radical al *objetivismo patriarcal* y nos invita a reconocer desde dónde estamos hablando, desde dónde estamos produciendo conocimiento, qué tiene que ver ello con nuestra clase, raza, género, etnia, etc. Una premisa epistémica como ésta también supone que no existe una sola verdad ahí esperando a ser descubierta por el observador imparcial a la vez que presupone que todo conocimiento es parcial y contingente. Varias feministas pioneras de estos debates (Haraway 1988, Hooks 1995, Minh-ha 1989, Moraga y Anzaldúa 2002, Mohanty 2003), han afirmado y demostrado cómo nuestras representaciones son productos de nuestro propio posicionamiento frente a quienes representamos (Leyva 2011, s.p.).

En ánimo de aterrizar el debate al contexto que me formó en Chiapas, México como *investigadora activista*, resulta necesario poner en el mapa la irrupción del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. Este levantamiento interpeló a la sociedad mexicana en general, pero en lo que se refiere a la antropología, puso en cuestión la tradición indigenista mexicana, uno de los pilares más representativos de la disciplina en el país; y generó un debate político al desnudar sus relaciones de poder y su rol en el sostenimiento de un régimen político que marginó de forma violenta y sistemática a los pueblos indígenas. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en la voz colectiva que son, enunciaron (entre otras cosas) a través de su vocero el Subcomandante Insurgente Marcos, una crítica radical a la forma en que muchos investigadores con interés de “estudiar sobre” el movimiento se acercaron. Los intereses iban desde la contrainsurgencia, hasta la militancia. Sin embargo, señalaron que por más críticos que se presentaban algunos investigadores, activaban una forma colonial y jerárquica de relacionarse con los pueblos. Estos investigadores se enfrentaron con una situación particular que impactó su forma de hacer investigación. Se encontraron con un movimiento autonomista que tenía el control de sí mismos en un sentido político, económico, pero también en la construcción de sus representaciones y en sus relaciones con otros sujetos.

Otro aspecto central dentro de este tejido, es que el contexto de un conflicto político militar no resuelto hasta la fecha, ha marcado la forma de interactuar con los sujetos implicados en la investigación. Este escenario generó grandes debates, el lugar del investigador y sus métodos fueron cuestionados y focos de sospecha. La vida del investigador fuera de lo que concibe tradicionalmente como “campo” comenzó a tomar singular relevancia. Los zapatistas

quebraron el templete en el que varios investigadores e investigadoras cimentaban su autoridad, y ahora quienes hacían las preguntas de ¿para qué estás aquí? ¿de dónde vienes? ¿cuál es tu posicionamiento? ¿cuál es tu trayectoria política? ¿de qué nos sirve lo que quieres hacer?, eran los “otros”, en este caso, el movimiento zapatista.

Este contexto marcó mis prácticas de conocimiento como activista y como *investigadora-activista*. En medio de esta guerra, pensar hacer una investigación en su territorio sin posicionarme, y sin dar cuenta de mis intereses, era casi un absurdo. Aprendí a hacer investigación junto a otras mujeres que se encontraban en procesos similares. Xochitl Leyva, quien acompañó mi tesis de pregrado me invitó al Seminario Virtual Internacional “Creando Prácticas de Conocimientos desde el Género, los Movimientos y las Redes” y de la Red Transnacional Otros Saberes para reflexionar colectivamente sobre las tensiones, y aprendizajes de estas experiencias.

Nosotr@s más bien hemos entrado en un proceso de reflexionar y compartir nuestras experiencias nacidas desde los diversos lugares donde trabajamos, desde los diferentes movimientos a los que acompañamos o de los cuales somos parte. Es desde ahí desde donde pretendemos que nazcan conceptos, herramientas, problemas, retos e ideas para trabajarlos de manera conjunta (RETOS 2011).

La forma en la que se realiza la investigación que ahora presento, no puede entenderse sin este proceso de aprendizaje colectivo, y desde mis experiencias encarnadas como *investigadora activista*. De aquí parto y desde aquí me posiciono.

1.2 Investigación Activista y de Co-labor. Construcción de un proyecto de investigación desde un caminar posicionado

Hoy en día se han multiplicado las propuestas metodológicas que pretenden generar conocimiento que “no es pura investigación académica, sino más bien nace y se reproduce en los intersticios que genera el cruce de las academias otras, los activismos abiertos y flexibles y los movimientos sociales” (Leyva 2008, 96). Algunas de las metodologías que emergen desde este tipo de posicionamientos, y que van nutriendo el caminar de investigaciones posicionadas y comprometidas en el continente son: la antropología feminista poscolonial y participativa de Masson et al, 2008, la antropología dialógica crítica de Hernández Castillo, 2006, las estrategias de interaprendizaje para la intercomprensión intercultural de Bertely, 2008, la antropología social desde la investigación participativa de Araya, 2010, la

investigación activista de Speed, 2006 y Mora, 2008 y la investigación de co-labor Leyva y Speed, 2008 (Leyva 2011, 17).

Este trabajo de investigación se reconoce como parte de este caminar, dentro de un enfoque que busca decolonizar y despatriarcalizar los procesos de investigación, a través de una serie de principios epistémicos, políticos y éticos que guíen nuestra relación con quienes trabajamos. Esta búsqueda es apenas un proceso, un caminar lleno de tensiones, y contradicciones que nos permiten generar un conocimiento crítico y reflexivo.

Si bien no existe una receta y una suerte de manual, sí es importante aclarar que bajo estas corrientes, el proceso es igual de importante que los resultados de la investigación. Dicho proceso comienza por cuestionar mi lugar como mujer de 28 años, clase media, mestiza, activista, mexicana (por tanto “extranjera”), adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona³, miembro activa de la Red Transnacional Otros Saberes, colaboradora del colectivo Churo Comunicación en Quito, maestrante FLACSO – Ecuador. Se trata de pensar de forma crítica cómo eso lejos de ser un lente neutral a través del cual me acerco a la realidad, constituye una mirada y una relación específica que delinea una forma concreta de investigar y generar conocimiento con Sarayaku, una comunidad en la Amazonía ecuatoriana reconocida por su lucha en la defensa territorial. Se pretende dar cuenta de cómo llego ahí, por qué llego con ellos, desde dónde investigo, cómo investigo, para quién investigo y para qué lo hago.

Evidenciar mi posicionalidad, no es hablar de un anecdótico, es una búsqueda por desnaturalizar mi punto de enunciación, politizarlo y entender la generación de conocimiento como un campo de disputa en el que me posiciono junto a quienes han apostado a la generación de un conocimiento con una intencionalidad explícita, se busca hacer eco al llamado a la 11ª tesis de Feuerbach de Marx en el que convoca generar pensamientos críticos que nos permitan conocer para transformar las relaciones de opresión múltiples existentes. En la palabra colectiva de RETOS para “desarrollar nuevas epistemologías/metodologías/éticas, prácticas y lenguajes de transformación social radical; lo que nos parece relevante para la actual coyuntura de crisis de la civilización moderno/occidental capitalista en que nos

³ En dicha declaración, el EZLN invita al “pueblo de México” a trabajar junto con ellos en la transformación de las relaciones sociales, económicas y políticas que vivimos y a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política, orientada por principios éticos-políticos como el “mandar obedeciendo” “representar y no suplantar” “servir y no servirse”, entre otros.

encontramos”(RETOS 2011).

1.2.1 Frente a la mirada colonial, una mirada y una práctica posicionada. De dónde vengo y mi encuentro con el activismo en Ecuador

El camino que me llevó a Sarayaku estuvo marcado por experiencias significativas que atravesaron mi andar y me permitieron trabajar con ellos. Primero, es importante decir que mi andar político académico, ha estado fuertemente marcado por los aprendizajes a lado de los pueblos indígenas zapatistas. Varios años de mi vida me he acercado con la intención de aprender y aportar a un horizonte político al que nos han convocado a construir como pueblo mexicano en el que la democracia, la libertad, la dignidad y la justicia se han planteado no sólo como un horizonte sino como una construcción colectiva a partir de prácticas cotidianas. La invitación a coordinar nuestros esfuerzos desde la diversidad que somos queda explícita en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona a la que me adhiero. Desde ahí, me reconozco junto a otros, otras, *otroas* que reconocen sus dolores como síntoma de un sistema económico, político, cultural y social que es el Capitalismo. La crisis sistémica, analizada por una amplia gama de académicos; estaba siendo encarnada, analizada, reflexionada y combatida desde los diferentes movimientos sociales, y sectores de la población que nos adherimos. Ese fue mi primer fuente de aprendizaje. Cuando entro a la academia, viví un proceso lleno de tensiones que me llevaron a ver de forma crítica y analizar cómo mi caminar político había perfilado la forma en que conocía; pero no sólo la mía, sino la de los grandes teóricos de los que aprendí las distintas posturas en el “quehacer” antropológico. Evidentemente no era lo mismo leer los diagnósticos y análisis del Banco Interamericano de Desarrollo sobre el Estado de Chiapas en México, que leer los análisis y diagnósticos de investigadores/as que han caminado junto a los pueblos. No hablo de relativismo en la investigación, hablo de las relaciones de poder que atraviesan a la misma.

La primera investigación que realicé (2011), “La guerra por los ‘recursos naturales’ en el capitalismo neoliberal y la Reserva Comunitaria Zapatista El Huitepec. Un análisis en camino a la descolonialidad” la hice con el movimiento zapatista, y eso marcó mi devenir como *investigadora-activista*. Como mencioné anteriormente, el contexto que demarcaba este trabajo era el de un conflicto político militar no resuelto, que se hacía ver de todas las formas posibles. Desde el recelo de los mismos compañeros para compartir su palabra, hasta el recelo de las instituciones oficiales para dar entrevistas sobre el conflicto. Fueron casi dos años los que tarde para que los compañeros zapatistas me permitieran trabajar con ellos; esto no lo había leído en ningún libro de metodología, las primeras preguntas estuvieron de su lado, las

entrevistas eran para mí. La presentación de avances tanto para la Universidad Veracruzana en la que estudié, como para la Junta de Buen Gobierno⁴ -autoridad colectiva de autogobierno zapatista- fueron una constante. Todo este proceso, acompañado de Xochitl Leyva, me hizo preguntarme sobre el lugar y la intención con que muchas metodologías de la disciplina habían nacido. Además de las cuestiones epistémicas políticas que atravesaron el trabajo, el tema mismo sobre disputa territorial y de sentidos fue perfilando mis intereses en la investigación. El diálogo entre las distintas formas de comprender estos conflictos, tanto la de teóricos académicos, como la de los zapatistas fueron permeando mi propio entendimiento.

Con este bagaje llego a Ecuador, las redes activistas a las que pertenecía me contactaron con el colectivo del Churo Comunicación⁵ (el Churo en adelante) quienes están involucrados desde hace 10 años en la lucha por el derechos de todos y todas a la comunicación. Cuando inicio la maestría no tenía claro con quien hacer la investigación. La única claridad que tenía era que quería aportar a un proceso de lucha por parte de los pueblos indígenas que se encuentran organizados en la defensa de su territorio.

1.2.2 Cómo llego a Sarayaku. Un caminar posicionado desde las redes activistas

Narrar el camino que me permitió tejer una relación de colaboración, a partir de mi tesis, con Sarayaku resulta relevante para la caracterización de un “trabajo en campo” en una investigación de corte activista. Para ello, es necesario retomar el cuestionamiento que se hace a la imagen clásica instaurada sobre trabajo de campo como uno de los núcleos que durante mucho tiempo han definido a la disciplina antropológica. Me refiero a la imagen que nos remite a un desplazamiento físico; las fotografías que afianzan nuestro imaginario, son aquellas en las que encontramos a Malinowski, vestido de blanco en medio de los Trobriandeses; a Margaret Mead junto a unas mujeres de Samoa, o Boas y otros investigadores en medio de comunidades alejadas de los centros de estudios a los que pertenecen. Como plantea James Clifford “estas imágenes enfocan y limitan las definiciones”(Clifford 2009, 7).

⁴ Desde octubre del 2003 el territorio autónomo zapatista, está organizado política y administrativamente en cinco Caracoles Zapatistas. En cada uno de los cinco Caracoles se encuentra la “Casa de la Junta de Buen Gobierno” las cuales son un esfuerzo organizativo de las comunidades “no sólo para enfrentar los problemas de la autonomía, también para construir un puente más directo entre ellas y el mundo”. Son responsables de vigilar “el buen actuar” de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y de los Consejos Autónomos que los gobiernan. Están formadas por uno o dos delegados de cada uno de los Consejos Autónomos de dicha zona (S.I.Marcos 2003).

⁵ “Organización de trabajo comunitario, educación popular y gestión cultural, comunicación alternativa-alternativa por el Derecho a la Comunicación”(Colectivo el Churo s.f.)

Si bien la método supone “un encuentro de investigación especialmente profundo, extenso e interactivo”, cuando hablamos del campo como un adentro y un afuera al que se llega por un movimiento físico, por una práctica espacial de viaje, ponemos el foco en el lugar equivocado. Lo que propone Clifford (2009) en su análisis histórico del método etnográfico, es desplazar la idea de “campo” como un lugar concreto, en el que se entra y se sale.

La reconfiguración del canon de estudio en la antropología, la cercanía geográfica, la proximidad con los sujetos de estudio, han hecho que esta imagen de “adentro y afuera” se desvanezca. En su lugar, Clifford pone acento en las relaciones que los constituyen y lo posibilitan

Estas relaciones paralelas, espacio-políticas a veces intersectadas, también han estado presentes en la investigación antropológica “exótica”, particularmente cuando las afluencias coloniales o neocoloniales de ejércitos, mercaderías, trabajo o educación vinculan materialmente los polos del viaje para el trabajo de campo. Pero las imágenes de distancia, más que las de interconexión y contacto, tienden a naturalizar el campo como *otro lugar*. Las rutas socialmente establecidas, constitutivas de las relaciones en el campo, son más difíciles de ignorar cuando la investigación se realiza cerca, o cuando los aviones y teléfonos achican la distancia. Por ende, el trabajo de campo “tiene lugar” en relaciones mundanas y contingentes de viaje, no en sitios controlados de investigación (Clifford 2009, 90).

Este desplazamiento, que va de entender el campo como lugar, a entenderlo en términos de relación resulta sumamente significativo en la *Investigación Activista* y políticamente posicionada. Pues la ruta social, sin duda, cobra mayor relevancia que una descripción minuciosa de cómo llegar en términos de desplazamiento físico, “al campo”. Además se busca desplazar del margen al centro, las tensiones que configuran una relación entre los sujetos políticos y corporizados, las fronteras (raciales, de género, de nacionalidad, entre otras) que demarcan la relación y desnudan el cuerpo normativo (de género neutro, sin raza, sin posición política) de la investigación. De ahí que, en este apartado se priorice el trazado de una ruta social y política, de la descripción de un encuentro, y de una relación que configura lo que en esta investigación, entenderé por “campo”.

Entonces, esta ruta social y política no empieza cuando me traslado físicamente a Sarayaku. Parte del bagaje con el que cuento, de mi llegada al país y de mi articulación con el Colectivo el Churo, la cual, como describí anteriormente, se da gracias a las redes activistas de las que formo parte en mi país. Mi interés por temas de defensa territorial y constricción de procesos

autonómicos orientó mi caminar hacia Sarayaku. Como en todo el mapa ancho y largo de nuestro continente -Ecuador no es la excepción- los proyectos extractivos amenazan no sólo la autodeterminación y la cultura de los pueblos, sino su existencia misma. Sobre el caminar de algunos de los pueblos indígenas amazónicos del Ecuador organizados en la CONAIE, fui aprendiendo a través de los compañeros y compañeras del Colectivo el Churo Comunicación. Su acompañamiento a este sujeto colectivo, -diverso y heterogéneo- en la defensa de sus territorios y en el fortalecimiento organizativo a través de los medios comunitarios, comenzó a perfilar mi tema.

Los primeros pasos que me llevarían a Sarayaku, se dieron con mi participación en la implementación de unos talleres de comunicación en el Sur de la región de la Amazonía Ecuatoriana en las instalaciones de la Federación Interprovincial Shuar ubicadas en Sucúa. En ellos, también asistieron representantes del pueblo de Sarayaku, a través de los cuales pude conocer más sobre su contexto y su lucha. Los talleres fueron apoyados por el Centro de Derechos Humanos CEDHU, la intención de estos talleres fue la de trazar un camino de largo aliento en el fortalecimiento de la comunicación comunitaria para la defensa territorial que hasta la fecha sigue su curso y ha sido adoptado como uno de los ejes de trabajo en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Los talleres tuvieron tres objetivos centrales: Fortalecer la comunicación para los procesos organizativos de las comunidades del Sur y la exigencia del derecho a la comunicación para el Sumak Kawsay. Compartir conocimientos y saberes sobre comunicación comunitaria y manejo de medios para las organizaciones. Así como el de implementar herramientas de comunicación para la articulación en red.

Las temáticas que trabajamos fueron: mapeo de comunicación de las organizaciones del Sur ¿cómo estamos, cuáles son las necesidades en cuanto al tema de comunicación? La comunicación comunitaria y popular y la radio comunitaria. La construcción de estrategias de comunicación para la defensa de nuestros territorios y el fortalecimiento organizativo. La comunicación y manejo de medios. La comunicación virtual para la incidencia pública. Las herramientas para la comunicación estratégica en red.

En noviembre del 2014, participé en el primer Encuentro de Comunicación Comunitaria en las instalaciones de la Universidad Andina Simón Bolívar; en éste se debatieron las propuestas, obstáculos, y horizontes que distintas comunidades y organizaciones articuladas a la CONAIE presentaban en la apropiación de medios de comunicación y TIC para la defensa

de sus territorios. Estas experiencias en las que tuve la oportunidad de colaborar me permitieron tener un diagnóstico de la situación política de los medios comunitarios indígenas en Ecuador, así como de su relevancia para las luchas territoriales de estos pueblos.

Esa colaboración que partió desde mi quehacer como activista, trazó un camino que fue del “campo” como una relación y encuentro, al “escritorio” en el que se plantearía mi tema de investigación. Cuando comenté con los compañeros del Churo mi necesidad de hacer una tesis colaborativa y comprometida, me sugirieron que en base a mi experiencia pasada podía aprender y aportar con el proceso de comunicación del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku.

Después del caminar descrito, y una vez que tuve claro dónde y con quienes me interesaba trabajar; comencé a esbozar una propuesta de colaboración para presentarla en Sarayaku, la misma fue construida a la luz de los principios de una metodología de co-labor, en consonancia con el proyecto colectivo de “Gobernar en la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina”, la concibo como “una forma proactiva de participación en un proyecto compartido que incluye la toma compartida de decisiones y la distribución de tareas identificadas colectivamente según las habilidades de las y los participantes”(Leyva y Speed, 2008 citado en Köhler y Estrada 2013, 103). La metodología de co-labor entonces, parte del descentramiento del control sobre la misma, eso incide en la búsqueda de una autoridad reflexiva que busque desvanecer el autoritarismo imperante de la antropología clásica. En palabras de Carlos Flores, antropólogo visual:

La capacidad de que una iniciativa sea "compartida" y "en colaboración" depende más de la posibilidad de los proyectos, de establecer áreas comunes donde los involucrados puedan negociar, combinar y materializar diferentes intereses y formas distintas. El éxito o fracaso de tales prácticas comunes tienen que ver, por ello, con la capacidad de articular procesos y resultados que conlleven sentido para sus participantes (Flores 2012, 17).

Bajo esa lógica, se concretó una reunión cuyo objetivo era buscar una confluencia de intereses para que el proceso de investigación nos aporte a los sujetos involucrados. Nos reunimos con los compañeros del Churo y con Eriberto Gualinga miembro del equipo de comunicación de Sarayaku, en el marco de las jornadas de reflexión sobre cine comunitario realizadas en Baños, Ecuador 2014; me presenté no sólo como una estudiante de FLACSO que pretende hacer su tesis con ellos, sino como una mujer activista mexicana que ha estado involucrada en procesos comunitarios y luchas por la defensa territorial y los derechos de los pueblos

indígenas en mi país. Les planteé mis intenciones de aprender de su lucha para retroalimentar mi práctica política; así como de apoyar su proceso de lucha desde la comunicación, a través del proceso de mi investigación de tesis.

La presencia y aval del Churo fueron fundamentales para estrechar el lazo. De la misma forma que las redes y caminar político en México mediaron mi lazo con los compañeros del Churo. La relevancia de esto radica en que el contexto de conflicto, hace que la “confianza política” sea la base para establecer cualquier vínculo. La mucha o poca capacidad de compartir con ellos, conocerlos y adentrarme en sus procesos, está mediado por este lazo de confianza. Esto me lleva a reflexionar que, una metodología de *Investigación Activista*, lo es, en tanto se comparte una apuesta política, en tanto se pone el cuerpo junto a la gente con la que se trabaja. No es sólo para aportar a ellos y su lucha, es para aportar a un horizonte común que nos interpela a los sujetos involucrados. Por ello, el campo es una relación que se construye y en el caso de este tipo de investigación, que no puede dejarse acotada a un tiempo y espacio específico, trasciende el tiempo de investigación. Las preguntas éticas son una constante en el proceso pues la información y saberes que uno tiene la posibilidad de compartir durante este proceso tienen implicaciones políticas en el caminar de la población.

En el momento de la reunión, esboqué mi propuesta de aportar con la implementación de algunos talleres de cine comunitario. Me dijeron que ya tenían trabajada una propuesta similar, y que más bien, me invitaban a colaborar en ella con mi proceso de investigación. Ellos pusieron la pauta y determinaron mi aporte y mi entrada a la comunidad; a su vez, esta propuesta confluía completamente con mis intenciones e intereses. El proyecto al que me invitaron “Amazonia sur: imágenes jóvenes de resistencia y alternativas ancestrales” fue apoyado por la organización *Rising Voices*, el objetivo central fue:

Lograr que los/as jóvenes del Pueblo Kichwa de Sarayaku compartan a través del video digital sus historias de resistencia y su propuesta alternativa de Sumak Allpa (Selva Viva) para la defensa de sus territorios frente a la XI Ronda Petrolera que pretende concesionar gran parte del territorio ancestral de 7 nacionalidades indígenas de la Amazonia Sur para la explotación petrolera. Para esto se realizará un taller de video comunitario y de herramientas libres para compartir los videos trabajados que serán un material para motivar a las organizaciones y comunidades de la Amazonía. (Proyecto presentado a *Rising Voices* por el Churo comunicación, 2014)

Construí junto con el colectivo del Churo comunicación una metodología basada en los principios de la educación popular para el desarrollo de los talleres. Además del aprendizaje y aporte de herramientas para contar sus historias, se había planteado como uno de los resultados la realización de cinco cortometrajes y dos cineforos.

El taller significó un momento clave dentro de mi proceso de *Investigación Activista y Co-labor*. El camino que me llevó a no sólo a “estar ahí” sino a trabajar junto con ellos en una iniciativa propia; no es intrascendente. No llegué a integrarme a un proyecto de investigación o a comunidades donde la institución académica en la que estoy ha tejido sus relaciones. Llegué a través de las redes activistas, y estas redes se tejen poniendo el cuerpo junto a las ideas. Retomo el planteamiento de Raúl Zibechi sobre los principios de una investigación ética, crítica y comprometida:

No es más posible pensar críticamente por fuera del estado de excepción⁶, lejos del lugar donde se ejerce el poder desnudo de la violencia física. Para tomar distancia, para hablar en nombre de los de abajo, han sido creadas las agencias para el desarrollo. En adelante, el pensamiento crítico nacerá en las condiciones que nos impone el estado de excepción, o no será pensamiento ético. Dirán que se pierde la distancia necesaria para poder ejercer la crítica. En este punto hay una diferencia fundamental, que tiene que ver con la forma como se elabora el conocimiento: desde dónde y en qué circunstancias se habla, se piensa, se escribe (Zibechi 2011, 57).

En ese sentido me resulta importante decir, que mi llegada fue con un trabajo y un aporte concreto, así los conocí y así me conocieron. Este momento marcó la relación con Sarayaku, y abrió la posibilidad de trabajar junto con ellos la investigación.

Nos recibieron en el mes de noviembre de 2014 dentro del terreno en el que se encuentra la familia de Eriberto Gualinga, en un espacio que hicieron para su proyecto de turismo comunitario, y que también funciona para recibir a colaboradores externos. Nuestra estancia, así como la logística de transporte y alimentación fue la forma en que aportaron como población al desarrollo del proyecto.

Durante los talleres, se llevó a cabo una transferencia de medios, es decir, compartimos nuestros saberes en los procesos de reproducción y producción de videos comunitarios. Junto a Eriberto, cineasta de la comunidad, se capacitó a un grupo de jóvenes en el uso de

⁶ Con ello retoma el planteamiento de Walter Benjamin cuando dice que la vida cotidiana de los oprimidos es un “estado de excepción” (cit. en Zibechi, 2011:57).

herramientas básicas para narrar historias con imágenes, realizar guiones y usar el equipo tecnológico. Por equipos eligieron sus temas, desarrollaron sus historias y las filmaron. A lo largo del taller, se trabajó sobre lo que significaba el cine comunitario para ellos, y se compartieron experiencias de otros lados de Latinoamérica, preguntándonos cómo estas herramientas que nos permiten contar nuestras historias, pueden aportar en nuestras luchas. Estas reflexiones son las que han nutrido los capítulos siguientes de la investigación.

Además de los talleres, durante mi estancia pude hablar con el equipo de comunicación, con el presidente Felix Santi y con algunos líderes del Consejo Tayjasaruta para compartirles mi intención de trabajar de forma colaborativa con ellos. Me dijeron lo que les interesaba, me dieron ideas para armar una propuesta que más tarde tendría que presentar a la Asamblea.

Después de estos talleres, se realizó la edición junto con el equipo de producción de Sarayaku “Selvas Producciones”. Más adelante, se realizaron dos cine foros, uno en Quito y otro en la misma comunidad, en la que el equipo de filmación de la comunidad pudo hablar sobre su proceso y recibir retroalimentaciones y opiniones tanto de su misma comunidad, como de personas externas a la misma. A su vez, con estos cortometrajes se participó en el Festival de cine comunitario “Ojo al Sancocho” realizado en Ciudad Bolívar, Bogotá, Colombia en octubre de 2015; en el que pudieron hacer un intercambio de experiencia con otras comunidades urbanas y rurales de Latinoamérica.

El cine foro en Quito se dio en el marco del “Ciclo de Audiovisuales y Poesías Amazónicas 2015” en el que participé como organizadora, pues fue parte de mi servicio de becaría en el Departamento de Historia, Antropología y Humanidades de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador. En este evento se inició con la proyección de documentales realizados por los primeros misioneros Salesianos en entrar a la amazonía, y se culminó con las propuestas de autorrepresentación de los pueblos, para lo cual se invitó a realizadores de la Amazonía entre los que figuró Eriberto Gualinga y Valerio Santi de “Selvas Producciones” para presentar sus trabajos, pero también para presentar los cortometrajes realizados en el taller que facilitamos en noviembre en Sarayaku.

En ese espacio, tuve la oportunidad de abrir las puertas de mi casa al equipo de Sarayaku. Esta, fue una gran oportunidad para ejercer la reciprocidad con quienes nos habían abierto las puertas de su hogar durante el taller. Además, me parecía una forma de construir una relación más horizontal, pues es común que los antropólogos sean quienes tienen la posibilidad de

llegar a las comunidades y entrar en sus espacios más íntimos. Esto permitió que de igual forma ellos conocieran también dónde y cómo vivo. Durante su estancia, pudimos hablar sobre nuestros intereses en el trabajo de investigación que les propuse, que si bien se abrió con los talleres en noviembre, buscaba ir más allá de éstos.

Junto a Eriberto esbozamos una propuesta, redacté una carta para el Consejo de Tayjasaruta para solicitar un permiso de ingreso con el objetivo de realizar el trabajo de *Investigación Activista y de Co-labor*. Eriberto se llevó la carta y la presentó en la Asamblea, en la cual se aceptó mi solicitud de ingreso y la propuesta de trabajo que consistía en apoyar al equipo de comunicación durante mi estancia en la capacitación de jóvenes que quisieran integrarse y fortalecer el equipo, así como en la realización de una memoria de la comunicación en Sarayaku.

1.2.3 Construirse un lugar. Compartir la vida

Eriberto me hizo una invitación a compartir con ellos el 14, 15 y 16 de febrero 2015, una de las fiestas más importantes para ellos, que realizan cada dos años y para la que se preparan con meses de anticipación

Uyanza es la fiesta tradicional y cultural de Sarayaku, un evento donde los miembros ayudantes hombres y mujeres, expresan sus habilidades, destrezas y el conocimiento del *Sacha Runa Yachay*. Es un espacio para llamar a la convivencia y unidad de los *ayllus* de Sarayaku, otros pueblos y nacionalidades hermanos y agradecer a la Pachamama por la abundancia que brinda cada día a todo los seres humanos (Sarayaku 2015b).

Al igual que la primera entrada, ésta me resultó muy importante, pues fue la oportunidad de compartir uno de los momentos más importantes para el Pueblo de Sarayaku. Además en el tejido de esta relación de *Investigación de Co-labor y Activista*, significó un espacio que me dejó ver el lugar que ellos me dieron, y de algún modo, lo que esperaban de mí. Se me consideró como colaboradora del Churo e invitada de Eriberto. Me dijeron que estábamos en la lista de invitados del Consejo. Esta vez me recibieron en el mismo terreno, pero en la casa de Patricia Gualinga (una de la líderes políticas de Sarayaku), pues el espacio en el que me habían recibido anteriormente fue destinado a recibir a “los turistas”.

Entendí que mi lugar fue de colaboradora y no de turista. Pues desde la madrugada (2 a.m.), José Santi el encargado de la web del equipo de comunicación, vino por mí, me entregó una de las cámaras de Sarayaku, y me llevó a registrar junto con él las distintas etapas de la fiesta.

Me encontré con Eriberto, quien se encontraba con uno de los cuatro grupos de hombres que llegaban de la selva después de 15 días de cacería para la fiesta. Él indicó a todos los de su grupo, que yo llevaba su cámara y que haría el registro que él no puede hacer, pues tenía que preparar sus atuendos de danzante para la fiesta. Todos fueron muy abiertos conmigo, me pidieron que los fotografíe y les entreviste. La cámara de José y la mía estuvieron presentes en toda la fiesta. Cuando los hombres, después de una noche de preparación en la que prepararon sus trajes, sus tambores y la pintura de su rostro y cuerpo llegaron a la playa en la que se encontraban las mujeres del pueblo con la chicha que habían preparado colectivamente durante esos mismos 15 días, muchos jóvenes sacaron sus celulares, ipads, y cámaras para tomar fotos. El interés en el registro fue fundamental.

Durante esta estancia, pude conocer a más integrantes de la comunidad; sin embargo, fueron días de mucho movimiento y realmente con quien pude afianzar una relación de colaboración fue con José Santi con quien se coordinó la labor de registro. Más allá de un anecdótico, este tipo de situaciones dan cuenta del proceso en el que se tejió la relación entre los sujetos involucrados en la investigación y como eso medio el proceso de investigación completo.

Esta vez se acordó la fecha de entrada a mi estancia de trabajo con ellos para principios de marzo del 2015.

1.2.4 Espacios de aprendizaje y generación de conocimientos en conjunto

En marzo de 2015 nuevamente me recibieron en la casa de Patricia Gualinga, ésto significó tener la posibilidad de estar en el seno de una de las familias líderes de la población, en la que entre otras cosas, numerosas conversaciones de la vida cotidiana giraban en torno a las problemáticas de la población. Esto sin duda, sería uno de los ángulos que marcan mi mirada; es decir, hay que considerar que como todo grupo social, éste también se encuentra atravesado por tensiones y relaciones de poder a lo interno; desconocerlo, sería reproducir el imaginario del “buen salvaje” que vive en armonía. En consecuencia con la reflexividad que pretendo atravesare el proceso de investigación, me resulta relevante señalar que el espacio y las relaciones a través de las cuales uno construye el “campo”, como una de las fuentes centrales del conocimiento que nutre el análisis de la investigación; marcan la mirada y lo posicionan y sitúan también al interior de la comunidad. Es decir, llegar con una de las familias conformada por varios de los líderes que han estado al frente de la lucha por la defensa territorial, permite que la misma comunidad me sitúe políticamente y desde ahí se relacione conmigo. Esto me abre una gama de posibilidades, y me limita otras como cualquier sitio del

que se mire. En ese sentido, hubo una gran apertura en espacios como las reuniones del Consejo, en la relación con los líderes y con la estructura organizativa de la comunidad; el aval de confianza de ellos, marcó el grado de confianza que se me tuvo.

Los espacios de aprendizaje y generación de conocimiento de esta estancia los he ordenado metodológicamente en tres dimensiones⁷. La primera, la relaciono con las actividades de la vida diaria en la casa, la participación en las mingas, celebraciones de la comunidad y conversaciones en las que una puede aprender sobre ciertos valores y significados con los que cargan sus prácticas cotidianas. Además, la presencia en casa de doña Corina y don Sabino que conforman parte del Consejo de Ancianos de la comunidad, espacio desde el cual se espera que guíen el actuar de los líderes, fue fundamental para compartir historias y cuentos sobre la creación del mundo, así como prácticas significativas para la comunidad.

La segunda dimensión la relaciono con mi colaboración en espacios organizativos del Pueblo de Sarayaku, reuniones de Consejo y Asambleas. Me resulta relevante explicitar que en un principio no sabía si me permitirían entrar a estos espacios; sin embargo, Patricia Gualinga me dijo que fuera a una de ellas. Fue difícil comprender lo que sucedía pues eran espacios en los que se hablaba en kichwa, pero gracias a que la relatoría proyectada desde la computadora de la relatora era en español, podía comprender los debates centrales. Uno de los puntos de la reunión fue la necesidad de realizar un proyecto para conseguir apoyo económico que les permitiera fortalecer la estructura organizativa. En ese punto, Patricia me dijo que me apuntara con el equipo que lo diseñaría. Para mí fue un momento que marcó mi estancia, primero, porque fue una solicitud por parte de ellos, con la cual cobró más sentido mi estancia no sólo para el equipo de comunicación, si no para el Consejo en general. Además me pareció otro de los elementos centrales que me permitía ser recíproca y desde ahí, construir una relación más horizontal. Sumado a ello, fue la oportunidad para conocer un diagnóstico más amplio realizado por ellos mismos sobre sus retos y fortalezas organizativas. Sumado a ello, el equipo de comunicación, en específico José Santi -encargado de la página web- asumió varias responsabilidades dentro de esta reunión y se me indicó que durante mi estancia compartiría dichas responsabilidades y tareas. A su vez, se me pidió que en la escuela compartiera algunas experiencias políticas de mi país que estuvieran relacionadas con la lucha de los pueblos indígenas, principalmente les interesaba la propuesta zapatista.

⁷ En el anexo uno del trabajo se encuentra una lista que detalla de forma más sistemática las técnicas metodológicas utilizadas.

Otro espacio relevante dentro de esta dimensión, fue el trabajo y las entrevistas que se realizaron específicamente con el equipo de comunicación. Esto, dio pie a la propuesta de realizar un taller de “estrategia comunicacional para la defensa del territorio” diseñado a partir de las necesidades que fueron señaladas en los espacios de reflexión que se tuvo con el equipo. Para ello, se propuso que se les pidiera a los compañeros del Churo Comunicación que en su entrada para realizar el cine foro con el que se culminaba el proyecto de talleres de capacitación implementado en noviembre, se aprovechara para dar este nuevo taller. Estos talleres los concibo como una

metodología que presupone una contribución interpretativa por parte de la comunidad y no sólo de los investigadores principales. Por ello el taller funciona como un espacio exegético y no simplemente como un sitio para la recolección de datos. Bajo estas condiciones resulta claro que la teorización se origina a partir del diálogo. Es decir, es netamente intercultural, ya que incorpora dispositivos teóricos que surgen de las culturas indígenas, así como de discursos externos que frecuentemente provienen de la academia (Rappaport y Ramos 2005, 50).

La tercera dimensión tiene que ver con los espacios que me brindaron para compartir específicamente la historia de lucha que han implementado desde la comunicación; algunos de ellos han sido las entrevistas a profundidad entendidas desde la visión de Rosana Guber como un diálogo y una relación social, es decir, un encuentro cultural entre dos universos de sentido (Guber, 2004: 137). Éstas se realizaron con los miembros del equipo de comunicación y a las/los dirigentes actuales y antiguos del Consejo de Gobierno del Pueblo Ancestral Kichwa de Sarayaku. A su vez, con Eriberto trabajamos la técnica de video elicitación, para la cual eligió tres de sus videos que le resultaban más significativos; nos sentamos a verlos y a comentar a cerca de ellos: su motivación, su proceso de realización, el contenido, la circulación, etcétera. Del mismo modo, con uno de los compañeros del Churo que trabajó con el equipo de comunicación de Sarayaku para la realización de su página web, realizamos una video entrevista en la que con un proyector fuimos “navegando” por la página, reflexionando el proceso de creación de las distintas secciones. Finalmente hice una revisión de los videos “subidos” en su canal de you tube, así como una revisión de la página web “Sarayaku.org” que como se menciona en los siguientes capítulos no fueron pensados como un producto, sino como un proceso de producción, circulación y consumo, en el que se destacan las relaciones políticas entre diversos sujetos que tomaron parte en el mismo. Para ello, retomé las preguntas

que Axel Köhler (2013) menciona dentro del Proyecto Videoasta Indígenas de la Frontera Sur como centrales para comprender,

El propósito (el para qué y para quién) y el público al que se dirigen; segundo, el punto de vista y el lugar de enunciación de sus realizadores; tercero, el control de la producción en los aspectos centrales y; cuarto, las distintas políticas de acercamiento a los sujetos representados y su involucramiento en la producción (Köhler y Estrada 2013, s.p.).

Finalmente puedo decir, que la relación que configura el campo como fuente de conocimiento, al ser de corte activista, trasciende los tiempos de la investigación académica y no culmina con la escritura. El paso que sigue es devolver a la comunidad los resultados de la investigación, y seguir con el trabajo de aportar de diversas formas a ese horizonte común de defensa territorial frente a políticas económicas extractivas como una de las piedras angulares del capitalismo global.

Capítulo 2. Contexto Histórico. Sarayaku como sujeto político

Para comprender las estrategias de comunicación para la defensa territorial del Pueblo Ancestral Kichwa Sarayaku (Sarayaku en adelante) resulta necesario dar cuenta del contexto histórico específico en el que se desarrolla. Para ello, parto del supuesto en el que una localidad se encuentra atravesada por procesos políticos y sociales que la vinculan al “sistema-mundo” (Wallerstein 2007) del que forma parte.

Del fino y denso tejido que da forma a este caso, en este capítulo pienso destacar algunas coordenadas socio-históricas que nos permitan entender la lucha del Pueblo de Sarayaku, no como una lucha que se da de forma aislada y local, sino como una lucha que se encuentra tejida en un entramado global e histórico, que se aterriza y toma particularidades propias en lo local. La primera coordenada de este contexto pretende ubicar las presiones sobre el territorio de Sarayaku dentro de un entramado político y económico global. Me refiero a las que tienen que ver con los conflictos socioambientales que hoy cubren el mapa latinoamericano, que si bien son reconfigurados y acentuados a partir de los años ochenta con el “cambio de época” caracterizado por Maristella Svampa (2010), estos conflictos han tenido como contra cara la resistencia de los pueblos indígenas en defensa de su territorio, la cual se remonta a una historia de larga duración en América Latina. La segunda coordenada, nos permite ubicar la lucha del pueblo Sarayaku en clave histórica, es decir, nos permite entenderlo como parte de la lucha de los pueblos indígenas dentro del continente y del país, cuyas demandas centrales -el derecho a la autodeterminación territorial, al reconocimiento como sujetos colectivos con una cultura propia y diversa, el respeto a sus propias formas de gobernarse-, son de larga data y cuestionan un proyecto civilizatorio colonial que configura las relaciones políticas en nuestro continente. A su vez, resulta necesario ubicar la lucha del Pueblo de Sarayaku dentro de la región de la Amazonía ecuatoriana –cuyo contacto con occidente ha sido mediado desde sus inicios a través del extractivismo- en la cual los procesos antes descritos, se han desenvuelto con dinámicas particulares que desarrollaré a grandes rasgos. Finalmente, abordaré el contexto histórico y político de la lucha por la defensa del territorio en el territorio local de Sarayaku, dentro de la Provincia de Pastaza.

Con esto pretendo comprender la tierra sobre la cual se han afianzado las raíces históricas-espaciales de este conflicto y las estrategias para enfrentarlo, pues nada de lo que buscamos comprender puede encontrar de forma aislada y ahistórica las fuentes para su análisis.

2.1 Cambio de época e irrupción del Movimiento Indígena en América Latina

La enérgica irrupción del movimiento indígena, en la década del noventa y los primeros años del siglo XXI, estuvo enmarcada dentro del contexto que Maristella Svampa (2010, 1) nombra como “cambio de época” que se caracteriza por la imposición del Consenso de Washington, es decir, la imposición de una globalización unívoca. Esto significó el desvanecimiento del modelo de “desarrollo hacia adentro”, en el que el Estado tenía un rol dirigente; así como su consecuente reemplazo por un dominio de las fuerzas transnacionales del mercado. El aumento de autonomía de la economía respecto de la política, dejó a la sociedad a merced de los poderes económicos nacionales y transnacionales. Una de las implicaciones casi inmediatas fue “la transformación de la estructura social, con el aumento de la pobreza, las desigualdades, la marginalidad y la precariedad de los sistemas laborales” (Garretón 2002, 13 y 18). A su vez, se agudizó y afianzó un “modelo económico basado en la reprivatización de la economía”, es decir, un modelo extractivo-exportador de los recursos naturales no renovables, e impulsor de la expansión de los agro-negocios. Esto se vio reflejado en “la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como “improductivos”: la frontera agrícola, petrolera, minera, energética, forestal”(Svampa 2010, 4).

La transición descrita vino de la mano con una transformación en la acción colectiva y los movimientos sociales. Si bien, en una sociedad industrial con un Estado Nacional fortalecido “los actores sociales se vinculaban al mundo del trabajo o de la producción, es decir, alguna relación con las clases sociales y, por otro lado, al mundo de la política, es decir alguna relación con los partidos o liderazgos políticos” (Garretón 2002, 12). Según Natalucci, en esta transición en la que las relaciones clásicas entre Estado y sociedad se ven dislocadas, emergen con mayor fuerza los llamados Nuevos Movimientos Sociales¹(NMS) (2011, 194).

¹ Para fines de esta investigación, no ahondaré en el debate de si es pertinente llamarlos nuevos, puesto que tienen rasgos que históricamente han sido parte de los movimientos sociales que les preceden.

En un intento por caracterizar dichos movimientos, Melucci desde Europa elabora una lista en la que, sin duda hay ausencias como el movimiento indígena, el movimiento por la paz y otros más, pero que nos ayudan a aproximarnos y tener una idea más clara sobre qué hablamos:

El movimiento estudiantil, el feminismo, la liberación sexual, los movimientos ciudadanos, las luchas ecológicas, la movilización de los consumidores y usuarios de servicios, de minorías étnicas y Lingüísticas, de movimientos de comunidad y contraculturales, las luchas por cuestiones de sanidad y salud y otras” (1971, 98 citado en Offe 1992, 174).

Como veremos, muchas de las problemáticas que dan cuerpo a estos actores desbordan al Estado nacional, son movimientos cuyo campo de acción sobrepasa la política institucional que “politizan cuestiones que no pueden ser fácilmente codificadas con el código binario del universo de acción social que subyace a la teoría liberal” (Offe 1992, 174), y esto se encuentra enmarcado en un contexto de crisis representacional de la clase política. Los NMS identifican a su vez, nuevas formas de opresión que sobrepasan incluso el horizonte de “la emancipación social socialista tal como fue definida por el marxismo”, la lucha no puede ser planteada para un futuro por construir, puesto que buscan “transformar lo cotidiano de las víctimas de la opresión aquí y ahora” ²(Santos 2001, 178). Svampa reconoce la presencia de los siguientes elementos dentro de los planteamientos que los caracterizan:

un cuestionamiento a las nuevas estructuras de dominación surgidas de la transnacionalización de los capitales, que se expresa en la superación de las fronteras políticas, económicas y jurídicas; el rechazo de la mercantilización creciente de las relaciones sociales, producto de la globalización neoliberal; y la revalorización y defensa de los derechos culturales y territoriales (Svampa 2010, 3).

El anclaje territorial de muchos de los movimientos que describe Svampa dentro de los NMS, se encuentra imbricado con la transformación descrita del modelo económico extractivo-exportador de una gran parte de los países en América Latina, ya que afectó de forma directa a poblaciones enteras que habitan territorios significativos y estratégicos para el desarrollo del capital. Ian Chambers, director de la Oficina para Centroamérica de la Organización Internacional del Trabajo declaró que la población indígena mundial, calculada en 300 millones, vive en zonas que tienen el 60% de los recursos naturales del planeta. Así que, como

² Pensemos, que como se desarrollará más adelante muchos de estos movimientos con un clivaje fuerte en lo territorial y lo identitario, tienen afrentas tan concretas como parar proyectos de extractivos en sus territorios.

dice Martha García, “no sorprenden los múltiples conflictos por el uso y destino de sus tierras alrededor de los intereses de gobiernos y empresas. [...] La explotación de recursos naturales (petróleo y minería) y el turismo son las principales industrias que amenazan los territorios indígenas en América (mayo 1997 s.f. citado en S.I.Marcos 1997). Es por ello, que si bien reconocemos la historicidad de la lucha del movimiento indígena en términos de su larga duración; el contexto antes descrito sin duda configura un escenario que atizó y permitió que éste emergiera con singular fuerza y que se legitimara

no sólo [...] desde una posición de defensa de su cultura y su identidad, [...] también desde las propuestas de reformular el régimen político, de transformar al Estado, de cambiar los sistemas de representación, en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad (Dávalos 2005, 20).

A continuación se dará cuenta de cómo el escenario descrito tomó forma dentro del país que nos compete en esta investigación, Ecuador.

2.1.1 Movimiento Indígena en Ecuador

La historia de las organizaciones, movilizaciones, conflictos, logros y disputas alrededor del “movimiento indígena de Ecuador” es de larga data y gran complejidad. Sin embargo, mi objetivo se limita a establecer rasgos generales que nos permitan ubicar algunas luchas y logros en términos de reconocimiento de los derechos de los Pueblos y Nacionalidades indígenas del país desde la década de los años noventa.

El movimiento indígena en Ecuador se ha caracterizado por construir una institucionalidad organizativa a través de la cual, han podido articularse diferentes comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas del país. Este proceso se ha llevado con las respectivas tensiones, contradicciones y luchas de poder al interior. Sin embargo, esta forma organizativa les ha permitido gestionar sus demandas y luchar de una forma coordinada. Una de las primeras organizaciones indígenas del continente, la Federación de Centros Shuar fundada en 1964. Sin embargo una de las décadas más relevantes para el movimiento, fue la década de los 80, en la cual se crearon organizaciones de gran trascendencia como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) fundada en 1980³ que más adelante

³ Hubo dos antecedentes relevantes a esta organización, uno data de 1945 cuando el Partido Comunista Ecuatoriano funda la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) que de algún modo retomaba la causa indígena

junto con Ecuarunari (1972), se coordinarían en la gran Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) fundada en 1986⁴. La creación de ésta última en palabras de Raquel Gutiérrez

Es un momento histórico porque se forma una organización nacional de las nacionalidades y pueblos indígenas que construye un proyecto político nacional (no solo indígena), que le propone al resto del país la creación de un Estado plurinacional y democrático para todos los ecuatorianos (Gutiérrez y Escárzaga 2006, II:198).

Estas organizaciones⁵ impulsan el levantamiento pacífico indígena de junio de 1990 “levantamiento indígena del Inti Raymi” y de 1992 “Amazonía por la vida” con los que siembran un precedente de suma importancia debido a que, “prácticamente paralizaron al país y obligaron al gobierno nacional a negociar con los pueblos indígenas”(Stavenhagen 2010, 41). Una de las demandas centrales presentada en el pliego petitorio de la CONAIE en el punto siete del pliego de demandas, fue el reconocimiento del Ecuador como un Estado plurinacional (Ospina 2010, 202). En las movilizaciones de 1992 una de las demandas centrales fue el reconocimiento legal de los territorios⁶, pues como menciona Ivette Vallejo, la lucha de los pueblos indígenas amazónicos ha mantenido como uno de sus ejes centrales “la autonomía vinculada a la constitución de un territorio étnico” (Vallejo 2007, 507). En este proceso, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) de la cual forma parte Sarayaku, se configuró como uno de los actores centrales de estas movilizaciones con su propuesta de

como una causa más bien campesina, sin embargo, se considera como la primera organización indígena del país. Más adelante, en 1972 se funda Ecuarunari (Confederación Kichwa del Ecuador o *Ecuador Runacunapac Riccharimui*) (Gutiérrez y Escárzaga 2006, II:196).

⁴ En 1990 se crea la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (COICE) que se une a la coordinación de la CONAIE.

⁵ Otro paso importante en la lucha indígena Ecuatoriana se da más adelante, en 1996, con la creación del partido Pachakutik, que “fue el intento de crear una herramienta de participación político-electoral que, en unidad con otros movimientos sociales, tuviera una presencia significativa en los gobiernos locales, provinciales y nacional”(Gutiérrez y Escárzaga 2006, II:20) Pachakutik es independiente de la CONAIE, aunque no puede explicarse sin ésta. El movimiento indígena en esta década cobra tal fuerza que se convierten junto a otros sectores de izquierda en los protagonistas de una lucha nacional en la que en 1997 y 2000 logran derrocar a dos presidentes, Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad (Gutiérrez y Escárzaga 2006, II:20).

⁶ Antes de este levantamiento indígena, en abril de 1990, se había legalizado el territorio de los huaorani, y posteriormente en 1992 se legalizaría el territorio de Sarayaku (Lara 2009, 90).

legalización de territorios autónomos y autogobernados con fronteras étnicas- territoriales (Vallejo 2007, 508)⁷.

Como en otros países de América Latina, la oposición al movimiento indígena fue criticada con el argumento de que buscaban la fragmentación del país. La elección de autodenominarse y organizarse como naciones, tuvo que ver, entre otras cosas, con la búsqueda de un término que fuera acorde con la dignidad de su lucha:

Ese nombre [etnia] nos minimiza [...] huele mucho a estudio, a experimento [...] En cambio, la nacionalidad para nosotros tiene otro concepto: es mucho más íntegra, se reconoce a la persona como un ser viviente [...] Nos han tratado de “naturalito”, de “aborigen”, de un millón de nombres que nos han puesto, pero ninguno de ellos nos ha dado valor como personas, reconociendo nuestros derechos (Blanca Chancoso citada en Ospina 2010, 203).

La desconfianza en el término de etnicidad no es casual, pues su énfasis en cuestiones de índole cultural (entendido en su sentido más tradicional de cultura como estructura simbólica) dieron pie a un proceso de “desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales”(Giménez 2000, 1 citado en Ospina 2010, 203).

El antecedente jurídico más próximo en el que se afronta el tema de la plurinacionalidad, es la ley de nacionalidades indígenas preparada por la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional en 1988,

El texto menciona que el territorio no tiene que ver solamente con garantías para la subsistencia, sino con el espacio para el desarrollo de su cultura (art. 11). Las obras y actividades de explotación de recursos en esos territorios requerirán la consulta a la comunidad (arts. 10 y 21) (Ospina 2010, 203).

La aceptación de la plurinacionalidad en la década de los 80, tenía que ver con la asociación que se hacía a reivindicaciones culturales, sin embargo, cuando las movilizaciones indígenas reivindican la connotación territorial y autonómica las cosas se tornaron más complicadas. Las grandes movilizaciones indígenas suscitadas en los años 90, que junto a otros sectores de izquierda tomaron un protagonismo singular en todo el país durante la lucha que destituyó en a

⁷ La propuesta de la OPIP fue rechazada. El gobierno en 1992 elaboró su propia división territorial “con una visión militarista de control de las fronteras externas e internas, control político e ideológico espacial, vinculado a la expansión de la actividad hidrocarburífera que se enfocaría hacia Pastaza”(Vallejo 2007, 509).

dos presidentes, Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad, dibujaron la antesala de lo que sería más adelante la convocatoria a nivel nacional, a una Asamblea Constituyente convocada en 2007 por el nuevo Gabinete del partido político Alianza PAIS para renovar la Carta Magna del país.

Durante los ocho meses que estuvo reunida la Asamblea Constituyente, salieron a la luz las disputas que más tarde devendrían en la ruptura del movimiento indígena con el gobierno de Correa. No obstante, el 24 de julio de 2008, la denominada Constitución de Montecristi –por la localidad donde fue redactada-, fue aprobada por la Asamblea (Harnecker 2011, 235).

Entre uno de los avances destacables es el reconocimiento de la plurinacionalidad, un concepto que sirve para fortalecer derechos colectivos indígenas, que en palabras de la propia CONAIE supone varias dimensiones entrelazadas:

[...] una transformación sustancial del poder real del Estado y la sociedad, [...], el reconocimiento de niveles importantes de autogobierno de los pueblos y nacionalidades indígenas. El Estado plurinacional es autogobierno territorial, autogobierno para el manejo y protección de los recursos naturales, y autogobierno de las instituciones locales que manejan asuntos de vital importancia como la educación y la salud (CONAIE en Ospina 2010, 206).

A pesar de que este reconocimiento simboliza un paso grande dentro de la larga lucha histórica de la cual hemos dado cuenta brevemente, existen muchos aspectos que sugieren que este paso no simboliza el triunfo de las demandas indígenas del movimiento indígena; pero sin duda, amplía el marco de movilidad dentro de uno de sus frentes de lucha, que es el jurídico. Sin embargo, no podemos dejar de lado que, la batalla por los derechos indígenas es coartada en la misma Constitución, un ejemplo de ello es el derecho de los pueblos indígenas sobre la autodeterminación de su territorio, “toda vez que de acuerdo con el artículo 57, numeral 7, en cierta medida se determina que si la comunidad consultada no permite la explotación de los recursos, será el Estado el que tenga la última palabra”(Andrade, Grijalva, y Storini 2009, 232).

Pero más allá de comprender que no se puede dar un ejercicio pleno de la plurinacionalidad en términos jurídicos, hay que entender que se hace dentro de un contexto en el que, como plantea uno de los dirigentes indígenas ecuatorianos más importantes, “las bases fundamentales del colonialismo interno, del racismo y del sistema económico y político propio del capitalismo

excluyente, no han sido puestas en cuestionamiento profundo”(Macas 2007 citado en Ospina 2010, 206). Es decir, este logro más que un fin, lo dibuja es un horizonte.

2.2 Amazonía, extractivismo y movimiento indígena por el territorio

El pueblo de Sarayaku además de encontrarse dentro de un Estado con una economía basada en la extracción, se encuentra en una de las regiones marcadas fuertemente por la intervención, invasión y saqueo territorial. Una región que se ha convertido en un continuo arribo de la modernidad que lleva en su cuenta varios siglos, me refiero a la región amazónica; misma que ha sido construida por nociones occidentales como ese paraíso, pulmón del mundo, lugar salvaje a domesticar, tierra desperdiciada y ociosa que poner a producir. Un “lugar tan salvaje como sus habitantes”.

La Amazonía ecuatoriana se encuentra en la subregión andino-amazónica de la macrocuenca, y comprende un área de transición entre los Andes y la Cordillera Real Oriental, definiendo ecosistemas de piedemonte o ceja de montaña (hasta 2300 msnm), selva alta (2200 a 600 msnm), así como una vasta llanura amazónica o selva baja, caracterizada por sus áreas y bosques de inundación. En Ecuador la selva alta ha albergado poblaciones “bisagra” que articularon los núcleos culturales del Amazonas y los Andes, así como por su enorme potencial hídrico y una abundante biodiversidad (López 2013, 6).

La Región Amazónica Ecuatoriana cuenta con seis provincias y cubre casi la mitad del territorio continental ecuatoriano, según información obtenida en el Atlas “Amazonía ecuatoriana bajo presión”:

es la más densamente poblada y en ella viven 740mil ecuatorianos/as, incluyendo 10 pueblos o nacionalidades indígenas, debiendo resaltarse la presencia de dos grupos en aislamiento voluntario, sometidos ahora mismo a presiones y amenazas potenciales tan extremas que bordean prácticas de etnocidio, asociadas a un fenómeno periódico y recurrente: la expansión de fronteras extractivas en la Amazonía contemporánea (López 2013, 4).

Si bien el movimiento indígena en Ecuador ha compartido una lucha común, el movimiento en la Amazonía ha tenido sus particularidades. En este apartado no es mi intención hacer un recuento exhaustivo de ésta historia, sino establecer algunas coordenadas espacio temporales

generales, que nos permitan aterrizar en este territorio. El recuento histórico que hace Norman Whitten, se enmarca en un proceso de larga duración, y retoma en su análisis como uno de los momentos más atroces en la historia de los pueblos indígenas amazónicos, la expansión del *boom cauchero*, en el que varios pueblos fueron objeto de etnocidio, y en el que fueron desalojados, y despojados de su territorio, cuando no, forzados a trabajar en función de los intereses económicos ajenos a los suyos. Establece que, desde fines de 1800 hasta 1920, la población experimentó una suma de procesos sumamente violentos, que trajeron consigo la diseminación y disminución de la población, reconfigurando violentamente el territorio amazónico. A finales de los años 20, vuelve una incursión por la explotación petrolera, se establecen plantaciones mayoritariamente de capital extranjero, y la actividad misionera se expande. Para Rommel Lara, el inicio del siglo XX constituye la primera de tres etapas en las que ubica la política de explotación petrolera en Ecuador, en ésta se crea una infraestructura civil. Los primeros trabajos de exploración sísmica se hacen a cargo de la empresa estadounidense Leonard Exploration Company. En 1937 empezaron los trabajos de la Royal Dutch Shell en la Provincia de Pastaza, se construye una base aérea que posteriormente en 1950 fue controlada por misioneros evangélicos. Es a través de los destacamentos militares que se instalan junto a los campamentos petroleros, que el Estado ecuatoriano establece contacto con los territorios indígenas de Arajuno, Villano, Curaray y Montalvo (Lara 2009, 53). Según Chávez, a pesar de que esto no afectó directamente a Sarayaku, forma parte de la memoria y de los argumentos en contra de la extracción petrolera que los dirigentes actuales siguen utilizando (Lara 2009, 53).

Otro momento histórico de suma relevancia fue que en 1941 Perú invade el Ecuador y se pierde la mitad del territorio amazónico, y con ello toda el área de los principales ríos navegables. La invasión llega hasta los Río Bobonaza y Pastaza, por lo que el Estado “emprendió una política de consolidación de las fronteras, que produjo un aumento de personal en el puesto militar de Sarayaku”, sin embargo, debido a fuertes confrontaciones, se cierra y se mueve a Montalvo. Whitten (1989, 14 y 39) señala que la pérdida de una buena parte del territorio amazónico, da pie a que Ecuador durante esos años se consolide como una nación principalmente andina y construye el “Oriente como un mito”.

La segunda etapa que Rommel Lara destaca en la historia de extractivismo petrolero, va del año 1967 a 1985 en el que la intervención afectó de manera contundente a la Amazonía norte.

Esta etapa se caracterizó por la creación de la Corporación Estatal de Petróleo del Ecuador (CEPE) que contrató a otras empresas para realizar actividades de exploración y explotación. La empresa francesa Compañía General de Geofísica (CGG) realizó tareas de exploración en las riveras sur y norte del río Napo desde 1967. Mientras que la empresa estadounidense Texaco realizó tareas de extracción y transporte de petróleo en la década del setenta y los primeros años de la década de los ochenta en esta misma área (Lara 2009, 53).

Para una comprensión cabal de la tercera etapa, debemos considerar que la misma se inserta en un contexto en el que América Latina ingresa a lo que en el primer apartado caracterizamos como “cambio de época” en la que se ingresa un nuevo modelo económico y político-ideológico “sostenido por el boom de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes” (Svampa 2012, 33). De ahí que, según Prada “los países de la periferia del sistema-capitalista son convertidos en reserva de recursos naturales, productores y exportadores de materias primas”(Prada 2012, 157).

En Ecuador esto se aterrizó en un periodo que se inició en 1985, conocido como la primer ronda petrolera, en el que el Estado hizo concesiones a empresas privadas⁸, de bloques petroleros con espacios físicos de 200000 hectáreas (Lara 2009, 55). Algo que caracterizó esta etapa, fue que el Estado ecuatoriano pretendía que la relación con las comunidades afectadas, fuera establecida por las empresas, apoyando a éstas últimas con presencia militar en las distintas zonas concesionadas.

En este periodo, se da la primera confrontación entre el pueblo Sarayaku y las políticas extractivistas, pues en 1986, “el Estado ecuatoriano adjudicó el bloque 10 al consorcio Arco – Agip”(Lara 2009, 55). Esto desembocó en un diálogo entre la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) de la cual formaba parte Sarayaku, y la Arco Agip que más adelante se abordará.

⁸ La empresa privada que obtiene la adjudicación de un bloque es la encargada de la exploración, explotación y transporte de petróleo de esa área. La comercialización del crudo es tarea del Estado ecuatoriano. Este proceso de licitaciones tiene diferentes modalidades de contratos entre el Estado ecuatoriano y las empresas privadas. En unos casos las empresas privadas participan en el proceso de comercialización del crudo, en otros el Estado ecuatoriano contrata los servicios de estas empresas privadas para realizar tareas concretas (Lara 2009, 55).

La política extractivista en el sector petrolero, se hace explícita durante el periodo presidido por Jamil Mahuad (1998-2002), en el documento “Apertura 2000” en el que se buscó incrementar la exportación de crudo y atraer la inversión externa para la implementación de megaproyectos que sostengan la extracción petrolera. Esto debe leerse a la luz de los ajustes estructurales

propuestos para la salida a la crisis económico-financiera del país por las instituciones financieras internacionales (IFIs), como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional o el Club de París, en acuerdos establecidos con los gobiernos nacionales, tanto los que fueron elegidos en las urnas, como con los de transición, instaurados después de las crisis políticas de 1997 y 2001 (López 2004, 157).

Seis años más adelante, durante la presidencia de Rafael Correa, asistimos a un “nuevo boom de la economía extractiva”, en el cual la Amazonía -según el grupo de investigación involucrado en el “Atlas Amazonía Ecuatoriana bajo presión”- se encuentra amenazada por 5 presiones principales: vías o carreteras, petróleo, minería, hidroeléctricas y deforestación (sin dejar de lado el cambio de uso de suelo y la ampliación de la frontera agropecuaria). Este gobierno, ha agudizado sus políticas en toda la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE), prueba de ello es que “más del 60% de bloques petroleros en explotación de toda la macrocuenca amazónica [no sólo de Ecuador] se concentraban en el 2010 en la RAE” (López 2013, 4).

“No ser mendigos sentados en un saco de oro”, esas son las palabras que hoy en día han caracterizado la postura política del gobierno de Rafael Correa frente a la base de su economía del país. En la cual el petróleo representa un 43% del presupuesto del Estado (Gudynas 2010a). En esa misma tónica, el actual ministro de Asuntos Exteriores ecuatoriano, Ricardo Patiño plantea la necesidad de mantener el modelo porque “no queremos volver a las cavernas”(Harnecker 2011, 271). A su vez, el exministro de Defensa Miguel Carvajal, afirma que “si renunciamos a la extracción petrolera se nos cae la economía” (Harnecker 2011, 272). Es decir, desde el poder político del Estado, se plantea un discurso en el que no existe la posibilidad de un desarrollo o “buen vivir” para el país, sin un modelo basado en el extractivismo.

Por su parte, Prada analiza desde una visión global que el argumento de una posibilidad de desarrollo interno de países como Ecuador, Uruguay, Bolivia con el que justifican su incursión al extractivismo, es una ilusión, pues la acumulación vinculada a la explotación de

hidrocarburos está íntimamente relacionada con la lógica de la acumulación de capital que se da a nivel mundial, fomentando y afianzando una dependencia económica y política. Los que se benefician los mismos de siempre, es decir, los que controlan el monopolio financiero, el monopolio tecnológico, el monopolio de acceso a los recursos naturales, el monopolio de los mercados y el monopolio militar (Prada 2012, 171).

Además, como menciona el autor, no es un modelo que permita un desarrollo interno, puesto que más allá de destinar los insumos a un gasto administrativo que impulse una gran parte de políticas sociales, no logra generar una “inversión productiva, al cambio de la matriz económica, [pues] es un modelo de economía rentista”(Prada 2012, 171). De ahí que, se vuelva un círculo vicioso, una suerte de condena que no permite salir de este modelo. La historia sigue siendo la misma, el sostén de las políticas sociales para unos, se erige sobre despojos y violencia contra otros.

En esta expansión de políticas extractivistas también se propaga “una descalificación de otras lógicas de valorización de los territorios, los cuales son considerados como socialmente vaciables, o lisa y llanamente como ‘áreas de sacrificio’, en aras del progreso selectivo”(Svampa 2012, 33). Lo cual tiene como contracara la explosión de los conflictos socioambientales antes mencionados, con los que podríamos entender el conflicto de Sarayaku.

Este contexto, aterrizado en la realidad de Ecuador, se complejiza al ser un país en el que por un lado los derechos de la naturaleza y los derechos territoriales de los pueblos son reconocidos constitucionalmente y por otro, las políticas extractivistas son justificadas como “un ingrediente necesario para lograr la justicia social que siempre ha defendido la izquierda” (Gudynas 2011, 152), vista como una redistribución de los ingresos a través de políticas sociales para combatir la pobreza. En ese tenor, las posturas críticas frente a este modelo, son planteadas desde el poder, como reaccionarias y como un obstáculo frente al proyecto de “la revolución ciudadana”(Gudynas 2011, 152). Esta forma de estigmatizar la disidencia así como el discurso de la necesidad de las políticas extractivistas para la construcción de la justicia social, han sido apalancadas y expandidas a través de los medios de comunicación masivos aliados del gobierno actual. De ahí que, los medios se han convertido en un espacio de disputa con fuertes consecuencias políticas, sociales y ambientales.

Una vez establecidas algunas de las coordenadas del contexto que da tierra a la lucha del Pueblo Kichwa de Sarayaku, podremos concebirlo como parte de un sujeto político de gran importancia en el continente que, si bien tienen como una de sus demandas actuales, parar el despojo de sus territorios frente al avance de éstas políticas extractivas, los conflictos que enfrentan no son coyunturales, ni se remiten tan solo a una reacción frente a estas políticas. Los movimientos sociales indígenas, en específico, el latinoamericano tienen una trayectoria histórica con agenda propia por la defensa de su ser y estar en el mundo.

2.3 Contexto de Sarayaku

Después de haber establecido un contexto regional y nacional del conflicto, así como de ubicar la lucha Sarayaku como parte de una lucha histórica de los pueblos indígenas, en este apartado pretendo aterrizar en el contexto local. Sarayaku está conformado por siete comunidades: Sarayaku Centro, Calí Cali, Sarayaquillo, Shiwacocha, Chontayacu, Kushillu urku y Mauka llacta (las dos últimas creadas en el 2013). Consta de un territorio de aproximadamente 140.000 hectáreas (B. Santi 2008, 112) y tiene una población de aproximadamente 1200 personas. Se ubica en la Amazonía ecuatoriana, en la provincia de Pastaza, a orillas del río Bobonaza (1°44'S, 77°29'0) a 400 m.s.n.m. y a 65 km. al sureste de Puyo. Es un territorio considerado como “punto caliente”, es decir, que forma parte de las diez regiones del mundo con alta biodiversidad (Chávez, Lara, y Moreno 2005, 12 y 18). (Ver mapa 1 y 2)

En base a restos arqueológicos encontrados, se piensa que su territorio se encuentra habitado desde hace al menos 1300 años (Siren citado en Chávez, Lara, y Moreno 2005, 113). Durante la invasión española, en la región amazónica se establecieron misiones católicas; los dominicos instalaron la primer misión (1684) en esta región llamada Canelos. Además fue un siglo caracterizado por la captura de indígenas con el fin de explotarlos en el lavado de oro, lo cual produjo que durante el siglo XVII se generara una fuerte movilidad en esta zona, y si bien se piensa que los primeros habitantes pertenecían a la familia lingüística zaparoana al norte del río Bobonaza, no se tiene claro quienes habitaban el actual territorio de Sarayaku.

Mapa 1 Sarayaku, Provincia de Pastaza.

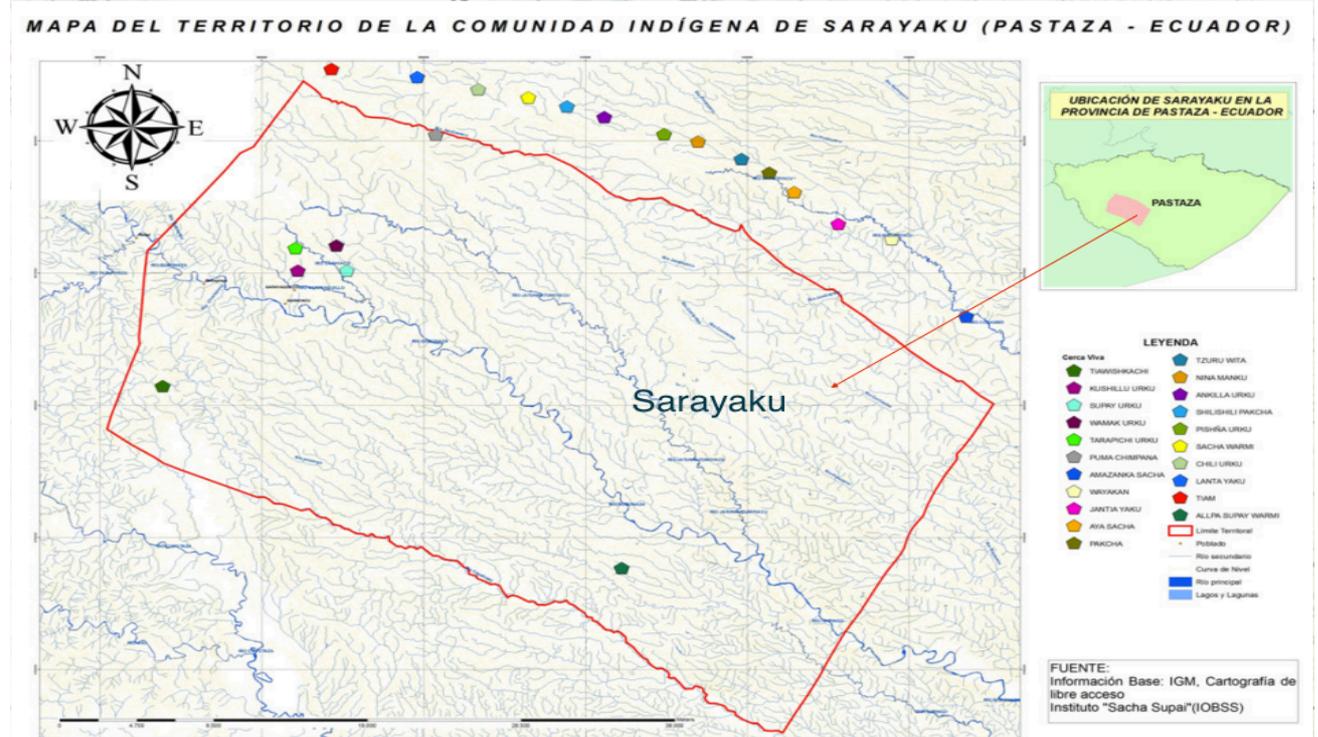
Ubicación de Sarayaku

El Pueblo kichwa de Sarayaku se encuentra ubicado en el curso medio de la cuenca del río Bobonaza de la provincia de Pastaza.



Fuente: Plan V [revista virtual], mayo 2014. <http://www.planv.com.ec/historias/sociedad/sarayaku-el-pueblo-del-mediodia>

Mapa 2 Territorio de Sarayaku



Fuente: Geoyasuní. Noviembre 2013. <http://www.geoyasuni.org/?p=1386>

Siglos después, durante la instauración de la república de Ecuador, se establece una misión llamada Sarayaku, que se compuso por jivaroano-hablantes y zaparoano-hablantes, a quienes se les impuso el kichwa como *lingua franca* y que más adelante fue adoptado por quienes nacían en Sarayaku (Chávez, Lara, y Moreno 2005, 22). Todo ello nos habla de que ha sido, desde sus inicios un territorio caracterizado por la movilidad y confluencia de diversos grupos étnicos.

Según el peritaje antropológico realizado por Georgina Chávez (2005), el pueblo de Sarayaku, forman parte del grupo cultural de los "Canelos- Kichwa" que reciben su denominación por "la misión católica de Canelos, considerados como una cultura proveniente del este y sureste, probablemente de los ríos Curaray, Tigre, Pastaza, Marañón y Huallaga" (Whitten en Chávez, Lara, y Moreno 2005, 15). En la primera mitad del siglo XIX se forma el poblado y los españoles les entregan los títulos de sus tierras, mismos que fueron enterrados con una autoridad de la comunidad y no se lograron recuperar (Sabino Gualinga citado en Chávez, Lara, y Moreno 2005, 22).

La movilidad y confluencia étnica se agudiza en el siglo XIX durante la época cauchera, pues Sarayaku debido a sus condiciones geográficas funcionó como refugio para indígenas de la sierra que huían de las condiciones de esclavitud en las haciendas, por esta misma razón, lograron mantenerse al margen durante gran parte de la historia republicana de la esclavitud a la que sometieron a los grupos amazónicos para la explotación cauchera (Lara 2009, 42).

En 1911, Sarayaku obtiene calidad de parroquia por Decreto Ejecutivo y en "1912 pasó a ser cabecera de la jurisdicción cantonal"(Chávez, Lara, y Moreno 2005, 25). Durante la primera parte del siglo XX, Sarayaku –y la mayoría de pueblos amazónicos- no tenía una relación relevante con el Estado Ecuatoriano, ni siquiera existía un camino hacia Quito. La administración se encontraba en manos de los misioneros dominicos que se instalaron "al estilo de las haciendas de la Sierra, es decir, cobraban impuestos, juzgaban delitos e incluso imponían penas"(Lara 2009, 42). Es decir, el contacto que "occidente" tuvo con la Amazonía, desde sus inicios estuvo relacionada con la explotación y el extractivismo, ya sea en el lavado de oro con los españoles, con la extracción del caucho durante la república o con la imposición de una administración externa vía los misioneros.

Llama la atención que el inicio de la relación del Estado Ecuatoriano con las comunidades de Pastaza, se desarrolla a partir de dos procesos importantes cuya confluencia no es arbitraria, uno se refiere a la implementación de las políticas indigenistas del Estado que se desarrollan a partir del convenio con el Instituto Lingüístico de Verano “para la integración de la diversidad cultural amazónica a la sociedad nacional ecuatoriana”(Lara 2009, 46) y, de la mano a este proceso en la década de los 20 y 30 el otro, es el inicio de las primeras prospecciones de petróleo (por parte de la empresa estadounidense Leonard Exploration Company). En 1930 se instala un destacamento militar, se construye en 1937 la base aérea Shell y para 1947 se termina la construcción de la carretera al Puyo. Sin embargo, al no encontrar reservas de petróleo, se retiran y las instalaciones quedan bajo el poder de misiones evangélicas. De igual modo, el destacamento militar se cierra debido a las confrontaciones que se dan a partir de la guerra del 41 con Perú. Si bien esto no afecta directamente a Sarayaku, los conflictos generados por la tierra en ese entonces, forman parte de su memoria y se tiene como un referente para alimentar su postura antiextractivista (Chávez, Lara, y Moreno 2005, 26; Lara 2009, 45–53).

2.3.1 Sarayaku y el extractivismo: una lucha histórica y vigente

El primer contacto directo con una petrolera en el territorio de Sarayaku, se tuvo a comienzos de los años setenta, cuando la petrolera Western realiza una prospección sísmica, sin embargo no se encontró petróleo y no hubo ningún conflicto. En esa misma época es cuando Texaco comienza con las exploraciones en Lago Agrio (Chávez, Lara, y Moreno 2005, 28) y el referente de devastación territorial se empieza a instaurar en la región.

Como mencioné anteriormente, una de las etapas más fuertes en el impulso de políticas petroleras en Ecuador es la que comienza en 1985. Para ese entonces, los pueblos indígenas de Pastaza ya se encontraban organizados en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), fundada en 1980, dicha organización se convirtió en un referente organizativo en el movimiento ecuatoriano; y se constituyó como una protagonista central de la lucha territorial, al ser la primera en reivindicar la autodeterminación territorial (Lara 2009, 48–49).

Esto se convirtió en una fortaleza para Sarayaku a la hora de enfrentar uno de sus primeros conflictos con las petroleras, en 1987, cuando el Estado ecuatoriano concesiona con el bloque

10, una parte del territorio Sarayaku a la compañía petrolera ARCO. Cabe resaltar que esto se llevó a cabo sin consulta previa y dicho territorio formaba parte de zonas sagradas y de cacería (Lara 2009, 66).

La lucha frente a la empresa se hizo con el apoyo de la OPIP, los pobladores de Sarayaku se enfrentaron quitando las máquinas a los trabajadores para impedir la prospección. (Chávez, Lara, y Moreno 2005, 29–30). De ahí, la reivindicación que hacen los dirigentes de que “la lucha de Sarayaku no comienza en 1996 cuando el Estado firma el contrato para exploración y explotación petrolera con la compañía argentina *CGC*, se inicia desde mucho antes en 1989”(Viteri, Franco 2004, 19) que es el contexto en que se enmarca este trabajo.

Como fruto de esta lucha, en 1988 se firmaron los “Acuerdos Sarayaku” entre la OPIP y el gobierno en el que éste último, “se comprometía a legalizar todos los territorios indígenas de Pastaza y pagaba una indemnización a Sarayaku por los daños causados por la prospección sísmica” (Chávez, 2005:29-30). Sin embargo, más adelante el gobierno alegó que había realizado el convenio bajo coerción y desconoció el convenio. Finalmente, la empresa logró seguir con la exploración sísmica en un territorio en disputa que se tenía con la comunidad de Moretecocha, que pertenecía a una organización adversaria de la OPIP, llamada AIEPRA. Aun así, Viteri (2004) afirma “la resistencia de mi pueblo hizo que no se realice la prospección sísmica en una parte de nuestro territorio”(Viteri, Franco 2004, 20), y argumentan que esto quedó como una experiencia que les permitió ver las consecuencias de las actividades petroleras pues

han acabado con los recursos de flora y fauna de la zona al punto de que los kichwas de esas zonas tienen que dedicarse exclusivamente a tareas de agricultura y ganadería o a trabajos puntuales en las actividades de petroleras como mantenimiento de los campamentos o las pistas de aterrizaje (cita en Lara 2009, 66).

2.3.1.1 Conflicto con la petrolera Compañía General de Combustibles, 1996

La lucha más emblemática del pueblo Sarayaku por la defensa del territorio, es la que se desarrolla a partir de la licitación del bloque 23 que el Estado ecuatoriano hace en 1996 a la empresa argentina Compañía General de Combustibles (*CGC* en adelante) para la realización de actividades de prospección sísmica. Sin embargo, el contexto anterior, nos permite dar

cuenta de un pueblo con historia en la lucha por la autodeterminación territorial, que desde lo local dan cuenta y se tejen con procesos históricos regionales. En este apartado se abordaran los rasgos generales que nos permitan comprender el desarrollo del conflicto entre la empresa CGC, el Estado ecuatoriano y Sarayaku. El objetivo es destacar algunas acciones que tomaron desde la estrategia legal que implementaron para resistir a la invasión de sus tierras por parte de la petrolera argentina.

El bloque concesionado a la empresa CGC por el gobierno ecuatoriano es un espacio de aproximadamente 200 mil hectáreas en una zona de bosque húmedo tropical, esto afectaría directamente el 85% de territorio Sarayaku, y el restante 15% afectado por el bloque 10. Lo restante del bloque, se encuentra “habitado por dos comunidades Achuar y las comunidades kichwua de Pakayaku y Molino”(López 2004, 159).

Según Mario Melo, abogado de Sarayaku, los primeros seis años la presencia de la empresa CGC fue bastante sigilosa, incluso el estudio de impacto ambiental cuentan que se hizo con un grupo de técnicos disfrazados de turistas. Por otro lado, buscó mantener una buena relación, dadivosa y cordial con los dirigentes indígenas de Pastaza, fruto de ello fueron los acuerdos con las comunidades antes mencionadas, siendo Sarayaku y las comunidades Achuar las únicas que pusieron resistencia (Melo 2004, 44).

En el año 2000, el pueblo de Sarayaku se reunió en Asamblea, en ésta se acordó la postura de oposición ante la actividad petrolera. Según el testimonio de José Gualinga (2008) y Franco Viteri (2004) recogido por Rommel Lara, las razones fueron las siguientes:

En primer lugar, porque la actividad petrolera traería contaminación en los ríos y destruiría el bosque. (Dionisio Machoa, entrevista, 2004). En segundo lugar, porque la experiencia de negociación del bloque 10 había significado la división de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). (Franco Viteri, entrevista, 2004). Para los dirigentes de Sarayaku la estrategia de las empresas petroleras en el diálogo con las organizaciones indígenas es el debilitamiento y la división de sus bases. Y en tercer lugar, porque la implementación de programas de relaciones comunitarias no habían satisfecho las demandas de las comunidades del bloque 10 (Gualinga y Viteri citado en Lara 2009, 61 y 62).

En el 2002 la empresa CGC rechazó el estudio de impacto ambiental realizado por la empresa estadounidense *Walsh Cientifical*, que provocó que en 1997 el Ministerio de Energía extendiera

una prórroga a sus actividades de prospección sísmica, y contrata a la empresa *Daymi Service* “experta en relaciones comunitarias” para negociaciones con las comunidades⁹, sin embargo, la postura de Sarayaku no se mueve. Aun así, la empresa petrolera realiza las incursiones al territorio Sarayaku violando la decisión expresa de la Asamblea (Melo 2004; Lara 2009).

En noviembre de 2002, Sarayaku, inicia su estrategia legal interponiendo un recurso de Amparo ante un juez del Puyo que en su primera providencia dispone suspender las actividades en el Bloque. En Diciembre de 2002, y estando en vigencia la prohibición judicial, la CGC realiza incursiones de trabajadores en el territorio (Melo 2004, 44).

Según Mario Melo, la justificación de dicha incursión la sostuvieron en los convenios que Daymi Service obtuvo con supuestamente 28 de las 33 comunidades que conforman el bloque 23. Sin embargo, las 5 no firmantes, pertenecen a la Asociación de Comunidades Kichwas de Sarayaku, y son las que comprenden el 85% del territorio que conforma el bloque. Esto tuvo como consecuencia, la división entre comunidades, pues las que firmaron percibían las promesas que la empresa les hizo de invertir en infraestructura vial, y comunitaria (escuelas y clínicas) como una posibilidad de mejorar sus condiciones de vida. El descontento entre las comunidades se agudizó y llegó al grado de cerrar la salida principal de Sarayaku hacia la ciudad que es el puerto Canelos. Aunado a ello, la incursión de la empresa ocasionó enfrentamientos entre los trabajadores de la petrolera y los pobladores de Sarayaku, hecho que la CGC denunció ante el Estado ecuatoriano.

A pesar de todo, Sarayaku tuvo como uno de sus logros en febrero del 2003, que la CGC confirmara su retiro del bloque 23 por falta de garantías para realizar su trabajo “presentó varias denuncias en contra de la gente de Sarayaku, acusándoles de “secuestro” a trabajadores de la CGC y de “robo” de equipos y materiales de las actividades de prospección sísmica.” (Lara 2009, 69). Sumado a ello, se amparó en el convenio firmado en 1996, y exigió al Estado ecuatoriano que tomara las medidas necesarias para que garantice su trabajo, caso contrario lo demandaría por incumplimiento de contrato. “De igual manera se añade que al momento de firmar el contrato con el Estado ecuatoriano el convenio 169 de la OIT no había sido ratificado”(Lara 2009, 69).

⁹ Este tipo de empresas, comienzan a hacerse expertas en negociar con las comunidades, pues se encuentran dentro de un territorio en el que el Estado ha dejado la relación con las comunidades a su cargo.

Ese mismo año, una vez que salió la empresa CGC de su territorio, las autoridades de Sarayaku fueron hostigadas, y llamadas a juicio por parte del gobierno ecuatoriano, de ahí que, Amnistía Internacional emprendiera una campaña para denunciar dichas acciones.

En el marco de este escenario de hostigamiento, después de haber intentado llevar una lucha legal a nivel local que tuvo como uno de sus resultados la prohibición judicial que el juez del Puyo dictó, y que la empresa CGC ignoró. Después de que la respuesta del Estado había sido un apoyo total a la empresa expresada en la militarización de la actividad petrolera y en declaraciones contra Sarayaku. En mayo del 2003, con el apoyo del Centro de Derechos Económicos y Sociales, el Pueblo de Sarayaku inicia una de las estrategias centrales a las que me referí anteriormente, es decir, a la presentación de su demanda frente a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA

En esta demanda se explicó que la CGC no consultó a las comunidades de Sarayaku para ingresar en sus territorios, tal como lo demanda el convenio 169 de la OIT y la Constitución del Ecuador de 1998, violentando los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas al permitir que la CGC ingresé en su territorio. El motivo para acudir a la OEA fue que la justicia ecuatoriana no hacía caso a las demandas de Sarayaku (Lara 2009, 77 y 78).

El primer resultado de dicha demanda, fue que en ese mismo año la Comisión Interamericana de Derechos Humanos luego de visitar el territorio Sarayaku, dictó medidas provisionales para proteger a los habitantes de Sarayaku, mismas que el Estado ecuatoriano desobedeció. Otra de las estrategias que adoptaron en el año 2003 para su defensa, fue la elaboración de la página web www.sarayaku.com, la cual analizaremos en el capítulo cuatro de esta investigación.

En julio del 2004 el caso de Sarayaku pasó de la Comisión a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la misma que “reunida en San José-Costa Rica, dictó medidas provisionales a favor del Pueblo Kichwa de Sarayaku” (Sarayaku, 2004 web). Entre ellas, se destaca el retiro de una tonelada y media de explosivos dejados en su territorio en los años 2002 y 2003. El 10 de junio de este mismo año, Sarayaku obtuvo su personería jurídica como Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku por el Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (CODENPE) mediante el acuerdo No. 024 (Chávez, Lara, y Moreno 2005, 16). Finalmente, en mayo del 2005 la CIDH ratificó las medidas, y “el Procurador expresó que el acuerdo sería firmado por el Presidente de la República como muestra de su voluntad para

llegar a una solución definitiva sobre los conflictos que originaron de manera urgente el otorgamiento de estas medidas”(Sarayaku 2005).

Tres años después de que la CIDH ratificara las medidas cautelares a favor de Sarayaku, el escenario nacional estaba viviendo una convulsión, pues como mencionamos en el apartado anterior, en el 2006 fue electo con una mayoría desbordante el presidente Rafael Correa. La postura de Sarayaku frente a esto, fue declarada en su página web

Candidato que apoya la lucha de Sarayaku ganó elecciones presidenciales (29 de noviembre 2006)

El domingo 26 de noviembre fue elegido presidente de la república el economista Rafael Correa, quién durante su campaña públicamente expresaba su apoyo a la lucha de Sarayaku. Además, aseguró que no habría exploración o explotación petrolera en territorios de los pueblos indígenas a menos que ellos den su consentimiento.

Hacemos un llamado a la sociedad internacional para que le de todo apoyo a Rafael Correa. Al mismo tiempo exigimos a Rafael Correa que cumpla con sus promesas de campaña, brindando una solución final al largo conflicto entre el pueblo de Sarayaku y la compañía petrolera CGC, y asegurando protección duradera del medio ambiente en Sarayaku y la cuenca del Río Bobonaza.(<http://www.sarayaku.com/oil/news061129.html#esp>)

Dos años después de esto, en el 2008, Marlon Santi ex presidente de Sarayaku, fue elegido como presidente de la CONAIE, durante su presidencia retomó las demandas por la autodeterminación territorial, la consulta previa para las actividades extractivas y la plurinacionalidad. Las primeras dos no pasaron los debates en la Asamblea Constituyente, sin embargo se incorpora la demanda de plurinacionalidad, el derecho de la naturaleza y el derecho al buen vivir como logros del movimiento indígena ecuatoriano. La Constitución de Montecristi se aprueba por referéndum en octubre de 2008. A pesar de no estar de acuerdo en todo su contenido, Marlon Santi, ratifica la aprobación de dicha constitución, porque en general, considera que favorece a los pueblos indígenas (Lara 2009, 52 y 53).

En lo que se refiere específicamente a la relación de Sarayaku con el nuevo gabinete de Estado, Santi Gualinga relata que Galo Chiriboga, Ministro de Minas y Petróleos en aquel momento realizó una visita a Sarayaku en la que prometió que cumpliría con las medidas dictadas.

Además “firmó un acuerdo con la comunidad de Sarayaku, para la conformación de un equipo conjunto que dirigiría el retiro de los explosivos dejados en el territorio de Sarayaku por la compañía petrolera CGC”(B. Santi 2008, 113). Sarayaku por su parte, exigió que se declarara la caducidad del contrato con la empresa CGC.

Sin embargo, en el 2010, comienza una nueva estrategia por parte del Estado para incursionar al territorio de Sarayaku para actividades petroleras, se hace con la empresa petrolera italiana AGIP con la concesión del bloque 10. Dentro su Plan de Relacionamiento comunitario, incluyen a una comunidad llamada Kutukachi que dice ubicarse en una zona que pertenece al pueblo de Sarayaku, y que forma parte de su Plan de Manejo Territorial Sarayaku como una importante zona de caza y pesca de la gente de Sarayakillu y Kalikali. En violación abierta al pueblo de Sarayaku se construyó una pista de aterrizaje y se construyeron algunas casas.

La empresa AGIP, contrató como encargado de las relaciones comunitarias a Sergio Gualinga quien nació en Sarayaku y no había vuelto en 25 años. Por su parte, Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), a través de las gestiones de dicho sujeto, entregó personería jurídica a la “supuesta comunidad de Kutukachi sin investigar a fondo el asunto”(Sarayaku.org, 2010). Sumado a ello, Sergio Gualinga se presenta como coordinador de la Fundación Juirjuri, que según información de los pobladores de Sarayaku, gestiona fondos a nombre de su pueblo, para una comunidad que no existe más que como pretexto para que la petrolera AGIP entre en su territorio (Sarayaku.org, 2010). De ahí que más adelante gestionaran su reconocimiento como Pueblo Ancestral Kichwa de Sarayaku, y exigieran reconocimiento de sus autoridades locales.

A pesar de que, Sarayaku salió beneficiado en el dictamen de la CIDH, la lucha por la defensa del territorio ha sido continua, pues como mencionamos con el presidente Rafael Correa se han recrudecido los conflictos socioambientales debido a la políticas extractivas, ejemplo de ello es que en el 2013 se mostró

un incremento en las áreas de los bloques en explotación ó asignados (29.8%), para licitación (7.3%) y otros bloques sin asignación (21.4%) hasta alcanzar un equivalente al 58.5% de toda la RAE [...] Esto ratifica que en la RAE se registra el más alto porcentaje de presión actual por petróleo y gas sobre las Áreas Naturales Protegidas de todos los países que componen la macrocuenca. [...] También se debe señalar que el Ecuador es el país de la cuenca con la

mayor superposición de bloques petroleros en explotación en Territorios indígenas, alcanzando un área equivalente al 23% de las tierras indígenas de la RAE, [... Y si se tomarán en cuenta] las potenciales presiones de bloques sin asignar (13%) y para licitación (32%) la ampliación de la frontera petrolera inclusive en zonas intangibles- se dispara sobre 68% de los Territorios Indígenas de la RAE (López *et al*, 2013, p. 22).

2.3.2 Sarayaku y la estructura organizativa para la defensa de su autodeterminación territorial

Como podemos ver el Estado ecuatoriano ha implementado diversas estrategias para continuar con las mismas políticas extractivas que tanto presidentes “neoliberales”, como “progresistas” han ejecutado. Las estrategias políticas han sido diversas y continuas. Del mismo modo, los pueblos amazónicos en contra del extractivismo, como el caso de Sarayaku, han implementado, y diversificado sus propias estrategias para resistirlas. Un aspecto que se destaca para enfrentar este embate extractivista, ha sido la fortaleza organizativa que han desarrollado a lo largo de todos estos años de lucha¹⁰. José Gualinga uno de los líderes emblemáticos de Sarayaku señala que ha sido “la construcción de un propio proyecto político de autodeterminación a través de la consolidación del plan de vida, o el *sumak kawsay* capaz de administrar nuestro territorio”(J. Gualinga 2015 entrevista)¹¹. Para lograr la consolidación de dicho proyecto, fue necesario construir una estructura organizativa que retomara las instancias de autogobierno que ya existían, es decir, a las autoridades tradicionales como los kurakas, pero que también tuviera una capacidad de respuesta al contexto actual. José Gualinga (2015) lo describe de la siguiente manera

Sin esa institucionalidad propia no camina, no hay rumbo. Porque antes mis padres todos eran grandes líderes que manifestaban la lucha, la resistencia por el territorio. Pero se reunían solamente los domingos o a veces iban a gestionar cualquier obra en Puyo o cuando habían grandes asambleas entre pueblos, o sea ese era el accionar. Cuando yo era secretario, no hubo una instancia, una oficina que pueda funcionar, responder. Solamente aparecíamos cuando había un convocatoria una asamblea o los domingos. El resto de los días...los Kurakas igual,

¹⁰ Si bien la estructura organizativa que hoy conocemos de Sarayaku se fue dibujando desde los años ochenta, es a partir de la lucha frente a la empresa CGC, con la obtención del registro como Pueblos Originario Kichwa de Sarayaku que su estructura comienza a delinearse de una forma más institucionalizada, como se describe en el apartado siguiente.

¹¹ Este plan de vida se ve influido por el que habían elaborado entre 1999 y 2000 que es el “resultado de un encuentro entre saberes expertos y movimiento social. [...] dirigido a estructurar formas de gestión autónomas [...] [basadas] en una visión de desarrollo que tiene como ejes la relación entre territorio, cultura y recursos naturales”(Vallejo 2007, 513)

solamente cuando habían las mingas. Pero si había una manifestación se reunían, convocaban, hacían las acciones...había las petroleras, se convocaba. Pero no había una institución capaz de responder a todos los requerimientos y estrategias políticas-económicas y de lucha. Entonces se direccionó a esa consolidación institucional, el consejo de gobierno estructurado, las comisiones, el plan de vida, las normas para la convivencia, las normativas en el manejo y administración del territorio, el Sumak Kawsay, la justicia indígena y su aplicación...(J. Gualinga 2015 entrevista).

Esta forma de organizarse involucró una serie de conocimientos-prácticas desarrollados en la dinámica de lucha, pero también desarrollados mucho antes de la misma, tomando formas y estructuras de sus abuelos: tales como la máxima instancia en la toma de decisiones que es la Asamblea del pueblo. De este modo, han ido estructurándose de forma dinámica y procesual, con el objetivo no sólo de responder a un contexto condicionado por factores externos y estructurales, sino de ser parte activa en la construcción del mismo.

A continuación, agrego la descripción que ellos mismos hacen en su página www.sarayaku.org en la sección de “Gobernabilidad Institucional Tayjasaruta”, dentro del apartado “Quiénes somos” sobre la estructura organizativa de la comunidad a través de la cual establecen acuerdos, gestionan lo necesario para atender sus demandas de vida digna, resuelven los conflictos al interior de la comunidad, pero también a nivel nacional.

Tayjasaruta

Es un sistema de organización social, política administrativo mixto, integrado por las autoridades tradicionales del pueblo kichwa de Sarayaku y el modelo de dirigencia adoptadas del régimen gubernamental nacional.

- Tayjasaruta llanta tantanakuy (Asamblea del pueblo):

Es la máxima autoridad que toma decisiones importantes, en toda forma sobre los objetivos y futuro de su pueblo.

- Tayjasaruta kuraka apukuna (Consejo de Gobierno):

El Consejo de Gobierno se constituye de cinco kurakas, doce dirigentes, un presidente y un vicepresidente. Es la autoridad que representa al pueblo de Sarayaku, y que toma las decisiones adoptadas por la Asamblea para el fortalecimiento político organizativo, ambiental, territorial, económico, social, cultural y jurídico del pueblo. El Consejo de Gobierno hace cumplir las normativas, principios y estatutos establecidos por el mismo pueblo. También, es responsable de las gestiones de proyectos alternativos y otras acciones en beneficio de Sarayaku, en acuerdo con el plan de vida. Los dirigentes son asistidos por

seis departamentos: el financiero, jurídico, apoyo técnico, comunicación, recursos naturales y pedagógico

- Kurakakuna

Son autoridades ancestrales que representan a cada centro comunitario de Sarayaku. Son nombrados en asamblea del pueblo cada año. Los kurakas, son miembros del Concejo de Gobierno que coordinan la administración del pueblo Kichwa de Sarayaku y los trabajos comunitarios. También, son los que conducen a núcleos familiares armonizando lo social y lo cultural.

- Tayjasaruta Yuyay llankayta yanapakkuna (Departamentos de apoyo):

Kulki purichik (Equipo financiero):

Este equipo es el encargado del control y manejo financiero de los fondos de Tayjasaruta y de los diferentes proyectos que se ejecutan en Sarayaku. Así mismo, es el responsable de elaborar, en conjunto con el Consejo de Gobierno, el presupuesto anual del pueblo. Para demostrar la transparencia y veracidad en la administración económica, el equipo financiero debe presentar los informes económicos al Consejo de Gobierno y a la Asamblea.

Tayjasaruta yuyayrishkata kilkakkuna (Equipo de apoyo):

Esta constituido por líderes y profesionales de la comunidad. Es una instancia técnica de Tayjasaruta, orientado al fortalecimiento institucional.

La función principal del equipo es el asesoramiento en el diseño estratégico filosófico de la cosmovisión kichwa, del plan de Vida “Sumak Kausay”.

Es el departamento responsable de realiza consulta, planificación, elaboración, ejecución, monitoreo, evaluación y seguimiento de proyectos y programas de desarrollo presentes y futuros de Tayjasaruta.

Además, es el responsable de transmitir y orientar la información institucional a los sucesivos representantes del Consejo de Gobierno de Tayjasaruta.

- Llakikunata alichik (Comisión jurídica):

La comisión jurídica es responsable, a nivel interno, de hacer cumplir las normativas, estatutos y reglamentos adoptados por la Asamblea y el Consejo Gobierno de Tayjasaruta.

Apoya a la formulación de los estatutos y reglamentos de las asociaciones y iniciativas productivas sustentables del pueblo. Igualmente, es el equipo mediador, cuando hay infracciones y conflictos comunitarios y familiares en el pueblo, en coordinación con el teniente político.

La comisión jurídica es responsable de la defensa de los derechos colectivos del pueblo Kichwa de Sarayaku.

- Kilkata apak (Secretaria)(Sarayaku 2015a)

Nadie mejor que ellos puede describir el funcionamiento de sus instancias. Para quienes colaboramos con Sarayaku es necesario tener en cuenta esta estructura, pues desde cada una de sus funciones ellos han logrado tomar en sus manos su propio destino y las estrategias para caminar hacia el mismo; sin una instancia organizativa tan fortalecida no podríamos entender su estrategia mediática ni la construcción de una política de representación de la que se hablará más adelante.

Como planteé en un inicio, este recuento histórico además de abrir paso al siguiente capítulo, nos aporta las coordenadas para su comprensión, pues como estableceremos a lo largo de esta investigación, la apropiación de medios como el audiovisual y la página web, nacen en el seno de un conflicto (en este caso frente a la CGC) en el que eligieron hacer uso los medios para poder levantar su voz, y con ello no sólo denunciar y establecer su posturas frente a un conflicto territorial, sino que además son medios que les permiten “decirse”, auto representarse, y tejer la demanda por una comunicación propia con la exigencia de autodeterminación territorial

Capítulo 3 Política de representación y autodeterminación territorial

La construcción de una política de representación propia, -decir quiénes son, de dónde vienen, cuál es su horizonte político, así como sus demandas y visión del mundo- que involucra el proceso de apropiación y uso de las TIC por parte del Pueblo Ancestral Kichwa de Sarayaku, no puede entenderse si no es en el marco de un contexto marcado por una disputa territorial y de una lucha por su autodeterminación.

Para abordar el tema, realizaré un tejido argumentativo con el que busco construir una noción de política de representación que nos ayude a comprender de forma compleja la disputa que el Pueblo de Sarayaku está dando desde su estrategia mediática. Una de las hebras centrales serán las reflexiones y *prácticas de conocimiento* que algunos líderes de Sarayaku me aportaron sobre el tema, y la relevancia dentro de su lucha. Ésta, la pongo en diálogo con el abordaje de Stuart Hall (2001, 2003, 2014), quien hace especial énfasis en la manera en la que las representaciones toman forma dentro de un contexto social e histórico que se encuentra atravesado por relaciones de poder, al que transforman y las transforma. Según el autor, esto deviene en un proceso dinámico e inacabado que configura las prácticas políticas de representación (Hall 2014).

En esa línea, retomo la perspectiva constructivista de la ecología política (A. Escobar 1996; Leff 2004; Gudynas 2011; Svampa 2012) para dar peso a la disputa territorial que atraviesa la realidad del Pueblo Kichwa Sarayaku, la cual se encuentra intrínsecamente relacionada con una disputa epistémica y política en el campo de los saberes (Santos 2009; Mignolo 2002; Quijano 2006; Leyva 2014) así como en el campo mismo del reconocimiento político e identitario (Stavenhagen 2010; Dávalos 2005; Santos 2010).

Una vez delineado el contexto y las relaciones de poder que le atraviesan, podremos dimensionar la apropiación de las TIC, en específico el audiovisual, como algo más que una herramienta que les permite construir sus propias representaciones. Esto, va más allá de una lucha por el “acceso a la tecnología” o el “acceso a la comunicación”, se amalgama con una agenda política histórica de autodeterminación territorial y cultural por la que han peleado desde hace varias décadas.

3.1 Disputa territorial y formas de ser, estar y representar el mundo

Las disputas territoriales a la que me refiero no sólo se remontan a la intromisión de la empresa petrolera argentina CGC. De manera más general, retomo lo abordado en el capítulo dos, y hago referencia a la lucha por el reconocimiento territorial en la década de los años ochenta, así como la lucha contra el extractivismo que han desarrollado en distintos momentos históricos y que hoy día están librando. El enfoque que considero para comprenderlas, forma parte del campo de la Ecología Política, en concreto, tomo en cuenta las reflexiones de Arturo Escobar (1996), Enrique Leff (2004, 2006), Eduardo Gudynas (2010, 2011) y Maristella Svampa (2012), quienes parten de una búsqueda por desnaturalizar la naturaleza, evidenciando las relaciones de poder que se encuentran de manera intrínseca en las relaciones entre seres humanos, y entre ellos y la naturaleza (en el saber, en la producción y en la apropiación de ésta). En sus palabras, este campo de pensamiento se establece “en el encuentro, confrontación y enlace de racionalidades disímiles y heterogéneas en el conflicto social por la apropiación de la naturaleza” (Leff 2004, 261). Surge, según Escobar, del cruce de “luchas por la diferencia cultural, las identidades étnicas y las autonomías locales sobre el territorio y los recursos, las cuales llevan en sí conflictos ambientales, más allá del campo económico y ecológico” (Escobar en Leff 2006, 28).

De ahí que, emane como uno de los conceptos fundamentales para comprender el contexto de la lucha del Pueblo de Sarayaku, el de conflictos socioambientales abordado por Maristella Svampa, quien los concibe como:

Aquellos ligados al acceso y control de los bienes naturales y el territorio, que suponen, por parte de los actores enfrentados, intereses y valores divergentes en torno de ellos, en un contexto de gran asimetría de poder. Estos conflictos expresan diferentes concepciones sobre el territorio, la naturaleza y el ambiente, al tiempo que van estableciendo una disputa acerca de lo que se entiende por desarrollo y, de manera más general, por democracia (2012: 39-40).

Entre las racionalidades disímiles que competen a este problema, sitúo la que se materializa en las prácticas extractivas en las que se pretende sostener económicamente el Estado ecuatoriano desde hace varias décadas, como parte de una racionalidad moderna occidental caracterizada por un pensamiento dicotómico que divide a la naturaleza del ser humano. En esa lógica, la naturaleza es representada como una “canasta de recursos que son valorados en función de la utilidad humana” (Gudynas 2010a, 79) es decir, el ser humano tiene la facultad

y el deber de dominarla. Esta representación es el núcleo de prácticas claramente antropocéntricas y liberales desde las que se gobierna en la mayor parte del mundo (Gudynas 2010b, 152).

Retomo este enfoque porque comparte la preocupación de esta investigación por analizar la manera en la que dichas representaciones se encarnan en la realidad y producen prácticas que generan mundos. Como plantea Eduardo Gudynas,

la apropiación intensiva de los recursos naturales sólo es posible bajo una Naturaleza apartada del mundo social, convertida en un objeto, y que puede ser manejada bajo los vaivenes de los intereses humanos. Prácticas de enorme impacto ambiental, como la minería, la tala de bosques o los monocultivos de exportación, solo son posibles fragmentando el entorno, entendiéndolo como una canasta de recursos o como Capital Natural, desvistiéndolo de organicidad o alma (Gudynas 2011, 290).

También es importante agregar, que a la par de esta expansión de políticas extractivas también se propaga “una descalificación de otras lógicas de valorización de los territorios, los cuales son considerados como socialmente vaciables, o lisa y llanamente como ‘áreas de sacrificio’, en aras del progreso selectivo” (Svampa 2012, 33). Es decir, este tejido de relaciones de poder en las que se encuentran inmersas las representaciones (Hall 2014) generan una jerarquía que desconoce distintas formas de ser, estar, y representar el territorio. Un ejemplo concreto, es el desconocimiento de aquellas que -como Sarayaku- conciben el territorio como *Kawsak Sacha* (selva viviente), en las que como menciona Alexandre Surrallés (2004) -quien se ha dado a la tarea de comprender las ontologías amazónicas-, rompen con el pensamiento dicotómico occidental, en razón de que constituyen su ser en (con animales, cosas, vegetación) relación con el entorno, es decir, en las que no existen individuos como tal, que toman conciencia de “él en tanto que él mismo, como entidad singular y aislada” (Surrallés 2004, 156). La ontología y epistemología moderna/occidental construye una representación de la naturaleza aislada que se encarna en la construcción de un aparataje institucional que permite controlar, legislar¹, y reconfigurar territorios.

¹ Un logro ineludible en esta disputa por parte del movimiento indígena y ecologista, se concretó en las discusiones dentro del proceso de las constituyente en 2007, que derivaron en la legislación de los derechos de la Naturaleza, y en el establecimiento del Sumak Kawsay como modelo de desarrollo para el Ecuador. Sin embargo, más que un final, implicó un punto de partida, pues el día de hoy la defensa de los derechos de la naturaleza y la defensa del derecho a la consulta de los pueblos antes de cualquier intromisión en su territorio, siguen siendo constantemente violados.

Esto no podría comprenderse si se piensa “la representación” en una esfera simbólica aparte, por ello, en esta investigación se retoma una noción que, como plantea Hall (2014), no olvide “la influencia de los factores materiales, económicos y estructurales en la operación del saber/poder”(2014, 520), y que comprenda que “el sentido no está inherente *en* las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significante: una práctica que *produce* sentido, que *hace que las cosas signifiquen*” (Hall 2014, 495).

A pesar de que las prácticas que producen sentido se encuentran enmarcadas en un campo de disputa, con poderes desiguales, las representaciones hegemónicas no logran abarcar cada uno de los resquicios de vida. Los constituidos como “los otros”, es decir, pueblos indios como Sarayaku que defienden su territorio, y con ello, su forma de ser, estar, actuar y representar el mundo, han implementado un amplio repertorio de estrategias de lucha, una de ellas, ha sido en el terreno de las representaciones a través de la apropiación y el uso de las TIC. Sobre esto último hablaré más adelante, sin embargo, para cerrar este pequeño apartado, reitero que para comprender la relevancia de esta lucha por su autorrepresentación en los medios, debemos comprenderla en un terreno de disputa mucho más amplio que el terreno comunicacional. Pues en un conflicto socioambiental como el que vive Sarayaku, lo que está en disputa y cuestionamiento son proyectos civilizatorios completamente disímiles, con sus respectivas formas de entender y representar la naturaleza, el territorio y la diferencia. En este marco, los medios de comunicación han jugado un rol central en la enunciación, legitimación y disputa de estos proyectos.

3.2 Estado Nación y Política de Representación

Otra de las coordenadas que marcan y tensionan el contexto de la lucha por construir una representación propia, cobra profundidad y sentido cuando se comprende el contexto en el que se desenvuelve. Además de la disputa territorial, como disputa de formas de ser, estar y representar el territorio, existe una disputa que no puede dejarse a un lado para hablar de políticas de representación de los pueblos indígenas. Me refiero al proceso violento que implicó la imposición de un Estado Nación para estos pueblos.

En la región de América Latina, los proyectos de Estado-Nación se presentaron como una consecuencia de luchas independentistas y revolucionarias, que se tradujeron, entre otras cosas, en mecanismos de “exclusión y subalternización de diferencias históricas, culturales y

políticas” (Cortez y Báez 2013, 45) y con ello, en diferentes formas de resistencia organizada por parte de los pueblos indígenas.

Tras estas luchas independentistas, quienes asumen el control y poder de los Estados es una minoría de origen europeo o blanca, frente a una mayoría de indios, negros y mestizos; éstos, se encontraban en calidad de siervos y esclavos respectivamente, lo cual, además de implicar la imposibilidad legal y social de participar en la gestión de este proceso, implicó que estas poblaciones “no habían dejado de ser colonizadas” (Quijano 2006, 57).

Tanto para Santos como para Dávalos, la instauración del Estado Nación en América Latina es la “construcción política de la descontextualización moderna del mundo de vida” (Santos 2010, 96). Dávalos para referirse a este proceso lo llama una “aberración jurídica y un imposible político”(2013, 6) en tanto fue impuesto en sociedades donde la ciudadanía, la burguesía, no sólo no existían, sino carecían de sentido alguno. Esta imposición emana del núcleo del discurso de modernidad en el que prima el principio de universalidad como parte de una racionalidad occidental totalizante y totalitaria (Dávalos 2013, 5), que se ve fortalecida por “la metáfora de la homogeneidad, igualdad, atomización, indiferenciación” (Santos 2010, 111).

De ahí que, el Otro radical significa una amenaza para el Estado Nación, por ello, no es fortuito que las políticas adoptadas desde su aparición han estado encaminadas a la integración de éste, es decir, se le colonizó, se le deshumanizó, se le convirtió en un menor de edad² por el cual había que decidir, en tanto carecía de una racionalidad que le permitiera juzgar lo que estaba bien para éste. Las políticas indigenistas a lo largo y ancho del continente, dan cuenta de este proceso de invisibilización violenta. En las políticas públicas, así como las intervenciones desde organismos no gubernamentales e internacionales, los pueblos indígenas:

han sido objeto del exterminio sistemático y el genocidio (*no deben existir*); han sido parte de una sistemática estrategia de negación y su memoria e historia han sido permanentemente escamoteadas (*no existen, nunca han existido*); han formado parte de las estrategias de inclusión y sometimiento de las políticas indigenistas de sus Estados o de la cooperación internacional (*deben ser incluidos*); han sido la materia prima de las políticas de

² En el caso de Ecuador, esta infantilización quedó plasmada y cristalizada en el artículo 68 de la Constitución de 1830 en la que se establece: “Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable”(Constitución de Ecuador en Dávalos, 2005).

modernización, desarrollo, inclusión, etc. (*aún no son pero algún momento llegarán a Ser*); han sido considerados como permanentes menores de edad (*deben ser protegidos de sí mismos*), etc. (Dávalos 2013, 5).

Si bien la irrupción más visible a nivel regional de movilizaciones indígenas se desarrolla en las décadas de los años ochenta y noventa; la lucha de estos pueblos se mueve en coordenadas históricas de larga duración. Estas luchas, entre otras cosas, han obligado en diferentes momentos a autoridades y organismos internacionales a debatir sobre los derechos de los pueblos indígenas. Rodolfo Stavenhagen (2010) afirma que el Primer Congreso Indigenista Interamericano que se realizó en México en 1940 marcó el inicio del desarrollo de políticas que buscaban tratar “el problema de lo indígena”. En él, asistieron representantes de numerosos países que buscaban “mejorar las condiciones de vida de estas poblaciones” (Stavenhagen 2010, 36). En Ecuador, Mary Crain, sostiene que antes de 1960,

dominant images of national identity were generated through a series of discourses and practices that denied citizenship to the Indian. Native peoples were portrayed as inferior beings, endowed with qualities which were antithetical to the virtuous codes of conduct characteristic of the national subject (Crain 1990, 40).

La imagen infantil del indígena se reprodujo y afianzó de distintas formas, en ellas, estuvieron los convenios, cartas, y derechos legislados a nivel internacional, por ejemplo, el Convenio número 107 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)³, firmado en 1957, o la Carta de Garantías Sociales acordada durante la Novena Conferencia Internacional Americana de 1948 en Bogotá⁴ que fueron dos de los primeros documentos que buscaban “proteger” a los pueblos originarios. Este tipo de visibilidad se materializó en distintas políticas de aculturación, que pretendían incorporar al “otro” al discurso de modernidad por medio de procesos que permitieran dejar atrás todo aquello que lo ataba a su inherente inferioridad, es decir: su lengua, rituales, fiestas, creencias, vestimenta, su modo de relacionarse con su entorno; en fin, su modo de ser y estar en el mundo. Arturo Escobar (1996) ha descrito que estos mecanismos de visibilidad correspondieron más a las necesidades de establecer un campo de visión al “otro”, en el marco de un régimen

³Organización Internacional del Trabajo (OIT): Convenio No. 107 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, OIT, 1957. [En línea]:<http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm> (última consulta 16 de junio de 2013)

⁴Carta Internacional Americana de Garantías Sociales, Bogotá, 1948. [En línea]:<http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Derechos%20Humanos%20de%20los%20Pueblos%20Indigenas/Carta%20Internacional%20Americana%20de%20Garantias%20Sociales%20Bogota%201948.pdf> (última consulta 16 de junio de 2013)

objetivizante de visualidad, que dispuso la manera en que serían aprehendidos, es decir, los incorporó en el discurso de la modernidad asignándoles un lugar y enmarcándolos en ciertas coordenadas de control (1996, 297).

Frente a este contexto, el descontento de las poblaciones indígenas mostró como uno de sus rostros más relevantes, la formación de movimientos y organizaciones políticas que buscaron dar vuelta a esta situación. Estas organizaciones fueron creciendo, en forma y contenido:

por los años sesenta tal vez existía solamente un puñado de organizaciones formales creadas y manejadas por personas indígenas que perseguían objetivos de interés para los pueblos indígenas como tales. A mediados de los noventa, existen centenas de asociaciones de todo tipo y con propósitos diversos: organizaciones a nivel local, asociaciones intercomunitarias y regionales, grupos de interés constituidos formalmente, federaciones, ligas y uniones nacionales, así como alianzas y coaliciones transnacionales con contactos y actividades internacionales bien desarrollados (Stavenhagen 2010, 39).

Más adelante en la década de los años ochenta, se comenzó a construir una propuesta sobre el derecho de los pueblos indígenas sobre la administración sus territorios, y el reconocimiento legal de los mismos en los Congresos Indigenistas Interamericanos, tanto el de Mérida en México, como en el de Santa Fe, Estados Unidos de América. Las respuestas a esto fueron distintas, hubieron Estados que no tuvieron ningún problema para reconocer legalmente la presencia de pueblos indígenas en ciertos territorios, pero “la administración indígena de esos espacios tuvo reparos en las autoridades nacionales al tratarse de espacios con recursos naturales de importancia nacional, como el petróleo en el caso ecuatoriano” (Lara 2009, 79).

A su vez, el convenio 107 de la OIT fue revisado, producto de ello es el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas⁵ y Tribales en Países Independientes de 1989⁶ que define a las colectividades indígenas como pueblos y no como meras poblaciones y reconoce la diversidad étnica y cultural en vez de fomentar la mera integración. Sumado a ello, establece que las poblaciones deben de ser informadas y consultadas sobre los proyectos extractivos que se pretendan implementar en su territorio (Stavenhagen 2010). Como menciona Ivette Vallejo estas normativas jurídicas, han permitido regular “las relaciones entre Estados y minorías

⁵ Vale resaltar que este Convenio ha sido el sostén en el que se amparó la demanda que Sarayaku hizo al Estado ecuatoriano, y en el que la mayoría de casos similares en la región se están amparando.

⁶ Organización Internacional del Trabajo (OIT): Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, OIT, 1989.[En línea]: <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm> (última consulta 16 de junio de 2013)

étnicas y en las que los segundos se han configurado en la noción de ‘Pueblos’ ampliándose así la óptica de los Derechos Humanos [...]. Estos discursos han posibilitado conformar estrategias de justiciabilidad a nivel nacional e internacional [...] [con las que se ha logrado] cuestionar y condicionar la apertura petrolera en territorios indígenas según el grado de fortalecimiento interno de las organizaciones indígenas”(Vallejo 2007, 510)

Sin embargo, en varios países, estos “reconocimientos” fueron de un corte mucho más folklorizante, como si la cultura y las representaciones fuesen una esfera aparte de su ser/estar en el territorio. Esta noción de “reconocimiento cultural”, sostuvo políticas que generaron procesos de desterritorialización a lo largo y ancho de Latinoamérica⁷, mismas que atizaron y detonaron fuertes movilizaciones en la región que dieron paso a una de las décadas más significativas para el movimiento indígena.

Como se mencionó en el capítulo dos, en 1990 en Ecuador se dio la primera gran marcha indígena por las ciudades del país, en 1992 se movilizaron desde la Amazonía ecuatoriana hasta Quito pueblos indígenas, en la que el Pueblo de Sarayaku fue uno de los principales protagonistas, dentro de la llamada “marcha por la vida” en la que se exigió el reconocimiento legal sobre sus territorios. Más adelante en el despertar del año 1994, cuando el Tratado de Libre Comercio de América del Norte entraba en vigor en México, analizado por muchos como una declaración de guerra al campo, a los pueblos indígenas y en general al pueblo mexicano, indígenas mayas organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, declaran la guerra al Estado mexicano. Entre el 2000 y 2005 en Bolivia un país con una población que se reivindica 62% indígena (Gutiérrez y Escárzaga 2006), surgieron una serie de levantamientos y luchas poco antes de que el primer presidente indígena en la historia del país, Evo Morales, llegara al poder.

La lucha de los movimientos que marcaron este fin de siglo, se caracterizaron por el establecimiento de demandas concretas que Rodolfo Stavenhagen engloba en las siguientes cinco:

reconocimiento legal de su identidad colectiva, el derecho a sus tierras ancestrales, la protección de su identidad cultural a través de la educación bilingüe e intercultural, el respeto

⁷ Vale la pena recordar, que este proceso de desterritorialización que se da paralelamente al reconocimiento de sus derechos como pueblo; se enmarca en el contexto descrito en el capítulo dos llamado “cambio de época”. Es decir, en un momento en el que se dio la entrada del modelo neoliberal a nuestra región latinoamericana, por lo cual era impensable que los intereses de las empresas se pusieran en segundo plano frente a los intereses de los pueblos indígenas.

a sus formas de organización social y costumbre jurídica indígena y, finalmente, el derecho a la participación política de sus organizaciones, así como la libre determinación, la autonomía y el autogobierno local o regional (2010, 60).

Como se ha descrito, por más que teóricamente resulte pertinente distinguir una demanda de otra de otra, éstas están intrínsecamente ligadas, e interpelan el lugar de infantes que se les ha dado en el discurso a los pueblos indígenas, es decir que, la lucha por el territorio también es una lucha por defender su forma de ser, estar y representar el mundo, de ahí que, el ejercicio de autorrepresentación sea parte de una lucha frente a la invisibilización como sujetos colectivos al interior de los Estados Nacionales y frente al despojo territorial histórico que han vivido. Como se estableció en el capítulo dos, esta lucha ha tenido grandes logros, entre ellos, el reconocimiento de un estado plurinacional ecuatoriano.

3.3 Disputa de saberes. Hablarle al mundo en el marco de una crisis multifacética.⁸

Como se planteó desde el principio de esta investigación, la construcción de una política de representación por parte del pueblo de Sarayaku, impulsada por la apropiación y uso de las TIC y particularmente el audiovisual, va mucho más allá de generar un espacio de denuncia. También ha significado un espacio que “contribuye activamente a sus luchas epistémicas autonómicas, es decir, fomentar el reconocimiento de otras formas de conocer el mundo y otras formas de producir y transmitir conocimientos”(Köhler 2004, 86). En el apartado anterior se planteó que esto se realiza en un contexto en el que su subjetividad ha sido sistemáticamente objetivada y controlada. Sin embargo, desde la agencia de sus acciones y representaciones –de sus prácticas significantes- logran quebrar el marginal campo de interlocución que se les tenía asignado. Comienzan a hablarle al mundo, a posicionarse frente a las problemáticas centrales dentro de sus propios países –el caso del Movimiento indígena en Ecuador es emblemático-, y fuera de los mismos.

Esto se hace en el marco de una crisis profunda en el campo de los saberes:

El pensamiento racional occidental, a pesar de su exigencia imperial de ser la forma de conocimiento universal, aparece repentinamente como apenas otra episteme. Para utilizar las palabras de Foucault, apenas otro régimen de la verdad. O las de Nietzsche: no el conocimiento absoluto, no la Verdad total, sino apenas otra forma particular de conocimiento

⁸ Si bien resalto en el texto la crisis epistémica y ecológica; me sumo al señalamiento de autoras como Xochitl Leyva de que la crisis que vivimos, “como humanidad es global, sistémica, y va más allá de ser solamente una crisis económica o financiera”(Leyva 2015, 24).

ligado a formas particulares de poder histórico. El acoplamiento entre el conocimiento y el poder es lo que hizo Verdadero ese régimen, lo que permitió a ese régimen hablar de la identidad, en nombre de la verdad, para el resto del mundo (Adames 2006, 42).

De forma paralela, a este proceso en el que se cuestionó la universalidad del saber occidental, así como de una crisis representacional en la antropología, ha venido una valorización de los conocimientos de otras culturas. Esto no se da porque desde las esferas del saber/poder hayan abierto gustosa y voluntariamente las angostas puertas de su institucionalidad. Ha sido por una lucha de larga data que agrietó sus fortalezas. La crisis que hoy se vive en diversos niveles y sentidos, ha demostrado que no se puede buscar soluciones modernas a problemas modernos (Santos 2009). Se quebró el carácter totalitario de la racionalidad científica que negó el carácter racional a “todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas”(Santos 2009, 21).

No quiero ser ingenuamente optimista, esto es una disputa, la fuerza de la colonialidad del saber occidental está completamente vigente. Sin embargo, este descentramiento, se ha apalancado con procesos globales, en específico con el reconocimiento de una crisis ecológica global, que como señala Adames (2006) “lo que trae de nuevo es la apertura de una discusión que pone en duda la viabilidad del programa clásico de la ciencia, fundado en la matriz Newton-Bacon-Descartes, y de una ecología que interroga a la modernidad como proyecto y como proceso”(2006, 42). Según Dolors Comas (1998), en 1972, con la celebración de la Conferencia de Estocolmo sobre Ambiente Humano, organizada por las Naciones Unidas se da por primera vez una alarma sobre el tema y se comienza a considerar como un problema, que pone en el centro -entre otras cosas- la conexión ecológica en un plano global, dicho de otro modo, lo que pasa en la Amazonía “pasa en el mundo”.

El reconocimiento de esta crisis ecológica como una crisis global, trajo consigo varios procesos, entre ellos, que los grupos asentados en las cúpulas del poder se arrogaran el rol de padres del mundo y administradores de esta crisis⁹. A su vez, profundizó el cuestionamiento

⁹ Como destaca Arturo Escobar (1996), en 1987, la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo, convocada por *Naciones Unidas*, determinó en su informe “Nuestro futuro común” que “La gestión [de recursos] tiene que adquirir dimensiones planetarias, dado que estamos hablando de un “mundo frágil”. En consonancia con ello, la edición especial de la revista *Scientific American* en septiembre de 1989 dedicada a la gestión del planeta Tierra; se planteó que:

“Nosotros” tenemos la responsabilidad de administrar la utilización humana del planeta Tierra.

“Nosotros” “necesitamos mover agentes y naciones hacia la sostenibilidad” efectuando cambios en los valores y las instituciones, cambios que igualen las revoluciones agrícolas o industriales del pasado (Clark, citado en A. Escobar 1996, 362).

de la crisis de la racionalidad occidental y en América latina, en concreto, en Ecuador y Bolivia se retomaron constitucionalmente principios de la cosmovisión indígena como el “sumak kawsay” y la noción de “pachamama” para nombrar a la tierra. A pesar de que no es mi objetivo ahondar en la manera en la que se ha utilizado ese discurso desde el Estado, me resulta necesario resaltar que “el concepto tiene un enorme potencial desde su uso metafórico en tanto permite hacer visible culturas subordinadas y silenciadas por años, y abre las puertas a perspectivas alternas al antropocentrismo europeo”(Gudynas 2011, 284). Es decir, independientemente, de que el concepto haya sido traicionado en su esencia, y sea constantemente violado por el actual gobierno -como lo señalan diversos movimientos, en específico la CONAIE y el mismo pueblo de Sarayaku- lo que quiero resaltar es la manera en que los pueblos, han logrado consolidar un reconocimiento de sus saberes. El pueblo de Sarayaku, es consciente que nociones como Sumak Kawsay son nucleares en su forma de ser, estar, representar y actuar en el mundo. Franco Viteri, mencionaba que

El análisis empieza en este pueblo, con gente de este pueblo. Uno de los primeros que habla sobre el Suma Kawsay o el Buen Vivir es el actual asambleísta Carlos Viteri, porque él estudió antropología. Él vino, conversó aquí con los viejos, con nosotros, con los tíos, se fue a Rotuno, pasó la fiesta, él conocía estos conceptos. Empezó el Kawsak Sacha, empezaron aquí conceptos sobre eso [...] Ahora estamos usando el término de selva viviente porque queremos decirle a los otros que todo es vivo y que el ser humano es uno más ahí que no tiene por qué violentar si todo es vivo, se muere la vida y también nos morimos nosotros. [...] Entonces ahora lo que antes decían Kawsak Sacha, conceptos que tal vez no los querían entender, ahora hay gente en la ciudad en otros países que también está pensando igual, pero nosotros le damos un plus en el sentido de que lo practicamos, lo respetamos y la defendemos, pero el estado ecuatoriano ha cogido el concepto de Sumak Kawsay pero lo está interpretando desde su visión capitalista, no tiene nada de socialista, es extractivista (Viteri 2015 entrevista).

Sarayaku tiene la claridad de que tienen algo que enseñarle al mundo. Durante todo su proceso de lucha, tuvieron como estrategia también conseguir su presencia en foros

La pregunta que me resulta necesaria aquí es ¿quién es ese “nosotros” donde se cristaliza la imagen del científico occidental que con sus delirios patriarcales de salvador del mundo habla en nombre de la tierra?(A. Escobar 1996, 365). Entonces, conforme a estas determinaciones “deberíamos entender la pertinencia” de instituciones como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y otras instituciones financieras internacionales, que preocupadas por la fragilidad del planeta, dictan las políticas necesarias a los gobiernos “tercermundistas”, quienes atentos toman nota para imponer los cambios necesarios que permitan darle continuidad a los modelos de crecimiento y desarrollo. Para ahondar sobre el tema, véase Escobar, Arturo. 1998. La invención del Tercer Mundo.

universitarios dentro y fuera de Ecuador para hablar sobre su visión no sólo del conflicto sino del *kawsak sacha* (la selva viviente), la forma en la que entienden y viven el territorio. Además de ello, han sido invitados a foros internacionales como la COP 20, eventos internacionales contra el calentamiento global, y foros, como el que han tenido en julio del 2015 en la “Cumbre de las Conciencias en París”, o en el mes de abril en Harvard compartiendo su visión de “Selva Viviente”(Sarayaku.org). Entonces, ellos, a partir de sus prácticas, han consolidado una imagen de sí, como sujetos portadores de una voz y un conocimiento valioso para su comunidad y el mundo. Patricia Gualinga, una de las líderes de Sarayaku, mencionaba que a ella le interesaba que en los mensajes que transmitía ya sea en foros, o en sus propios medios de comunicación se explicitara a:

Los que son de la sociedad occidental, trato de que no vean como una cosa aislada de Sarayaku sino que es parte de un proceso mundial. Tratamos de que Sarayaku su lucha contribuya al proceso mundial de conservación del planeta (P. Gualinga 2015 entrevista).

Es decir, a partir de este proceso de lucha, en el marco del contexto antes descrito, Sarayaku no sólo logra ser susceptible de decirse, y romper su lugar en la Historia (sí, con mayúscula), sino que se constituye como un sujeto colectivo con un conocimiento legítimo y valioso para compartir al mundo. Esto rompe con cualquier visión que quiera acotar sus saberes a un ámbito local; como Mignolo ha argumentado, toda producción de conocimientos tiene un valor y lugar de origen además de estar marcada geo-históricamente(Mignolo 2002), y sin embargo esa producción de conocimiento habla para el mundo; es decir, este descentramiento sienta las bases para la construcción de una “ecología de saberes” (Santos 2009)¹⁰ desde la cual nos podamos pensar el mundo y salir de la estrecha visión occidental/moderna.

¹⁰ Boaventura de Sousa Santos, plantea la construcción de una “Epistemología del Sur” que retome los siguientes manifiestos des-enajenadores:

- Frente a la monocultura del saber y rigor científico, que descalifica de partida todo lo que no se ajusta su canon epistemológico, privilegiar la ecología de los distintos saberes solidarios que, bajo el principio de escasez, posibiliten el diálogo y la controversia entre saberes, desafiando las jerarquías universales y abstractas, así como a los poderes que a través de ellas han sido naturalizados por la historia.
- Frente a la lógica lineal del tiempo, tener la ecología de las temporalidades como formas plurales coexistentes —no jerárquicas— de vivir la contemporaneidad.
- Frente a la monocultura de la clasificación social excluyente, que naturaliza las jerarquías raciales y sexuales, abrirse a la ecología de los reconocimientos que posibilita diferentes iguales, creando nuevas exigencias de inteligibilidad recíproca.
- Frente al productivismo capitalista centrado en la ganancia, privilegiar la ecología de las producciones y distribuciones sociales.
- Frente a la monocultura de lo universal generalizable, retomar la ecología de las transescalas de la diversidad (Santos, 2005).

Todo ello, nos permite pensarnos que la apropiación de TIC por parte de los pueblos indígenas en resistencia, genera un espacio más que posibilita la transmisión de estos saberes; nos permite pues, pensar que lo que construyen ahí, es mucho más que una denuncia, se inscribe en lo que Xochitl Leyva nombra -refiriéndose a la *videoautorrepresentación* de los pueblos indígenas- como parte de las “luchas *epistémicas-ético-políticas* [...] [es decir] luchas contestatarias dadas en el campo de lo epistémico, entendido éste como campo de saber emanado de una determinada verdad impuesta desde un poder epocal (episteme)” (Leyva 2014, 378 cursivas de la autora). Este enfoque nos invita a comprender que las luchas autonómicas que emprenden los pueblos desde distintas trincheras, en este caso, la apropiación y el uso de las TIC/defensa territorial, tienen una dimensión y un aporte en el campo de lo *epistémico-ético-político* que es necesario visibilizar frente los “racismos epistémicos vigentes, que son parte estructural de la modernidad/colonialidad y del proceso civilizatorio occidental patriarcal capitalista que nos ha tocado vivir” (Leyva 2014, 365).

3.4 Política de representación y autodeterminación cultural y territorial

Como se mencionó en el capítulo uno, el proceso de investigación que se sintetiza, entre otras cosas, en este texto, deviene de un proceso dialógico. Pues fue a partir de numerosas charlas, así como de la colaboración que tuve en la elaboración de un proyecto de gestión de apoyo para su fortalecimiento institucional, para el cual se partió de un diagnóstico comunitario; que me hicieron ver que para hablar de política de representación o del manejo de su imagen, no podía enfocarse únicamente en la apropiación de las TIC, debido a que la constitución de su representación se hizo a través de diversas acciones cargadas política y simbólicamente. Al hablar de su estrategia mediática, comenzaban a hablarme de las marchas, de los saberes de los pueblos, de las redes con otras organizaciones, de la asistencia a foros nacionales e internacionales, ruedas de prensa, campañas, exposiciones, de la construcción de un plan de vida para su pueblo basado en principios que defendían como parte de su sabiduría ancestral. Todo ello, me llevo a complejizar mi mirada, a ampliar el enfoque para entender que los esfuerzos por apropiarse de los medios y tecnologías con el fin de construir sus propias representaciones, era una parte importante del repertorio político de su lucha por conseguir sus demandas y no una esfera aparte. No estamos hablando simplemente de un derecho a la libre expresión, estamos hablando de la posibilidad de decirse, y de responder e interpelar las narrativas que históricamente les han invisibilizado y controlado a través de leyes, despojos,

políticas indigenistas, etcétera. Reitero, el reconocimiento de su identidad colectiva se encuentra intrínsecamente ligado a la demanda de autodeterminación territorial.

En ese orden de ideas, la lucha por apropiarse y hacer uso de los medios para construir su propia representación significa una lucha por el reconocimiento de su identidad colectiva, en tanto no existe identidad fuera de la representación (Hall 2014, 385). Es decir que, “la representación no se viene a sobreponer sobre algo previamente existente, que sería una especie de núcleo prediscursivo de la identidad, sino que la representación constituye la identidad” (Restrepo 2014, 106). Una vez que rompemos con el esencialismo que usualmente circunscribe a la noción que tenemos de identidades¹¹, podemos entender que las mismas son posicionadas, estratégicas, históricas, relacionales, y que se encuentran constituidas en procesos dinámicos y atravesados por relaciones de poder (Hall 2003).

Si bien nos enfocaremos en la apropiación y uso de las TIC como parte de una estrategia mediática, enraizada en su organización sociopolítica, a fin de no simplificar esta lucha, la entenderemos en el marco de algo más amplio que es la constitución de una política de representación que ha consistido en la puesta en marcha de una serie de estrategias, prácticas y acciones, de mayor o menor envergadura, orientadas a ocupar y disputar con su propia voz, espacios para decirse y de este modo recuperar el control sobre su propia imagen y discurso, en el marco de una disputa. En cada una de las charlas, los compañeros/as de Sarayaku acentuaban el contexto de disputa en el que defendían esta imagen de sí mismos. En ese sentido, retomar la noción de política de representación de Hall, nos ayuda a hacer caso al llamado de atención que hace Sarayaku, pues como plantea el autor es sustancial

Invertir el paradigma de la política de la identidad que parte de asumir que la identidad está dada y es desde allí que se debe desplegar una lucha política que se le deriva. Al contrario, Hall nos invita a pensar una política de la identidad donde es la identidad uno de los resultados de la lucha política, de una lucha entendida como articulación de experiencias y de sujetos (Restrepo 2014, 116).

Es decir que, en la construcción de esta política de representación propia, con la que cargan de sentido cada una de sus acciones políticas, han entrado en un proceso de dinamización de la

¹¹ Cuando me refiero a la demanda de identidad colectiva, estableciendo la categorización de Satavenhaguen, me refiero pues, a la lucha por los derechos culturales. Retomo la noción de “identidad”, como plantea Hall, “«bajo borradura» en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto”(Hall 2003, 17).

imagen que ellos tenían de sí mismos a lo largo de sus años de lucha por la autodeterminación territorial. Patricia Gualinga, al hablar sobre algunos de los impactos que ha tenido el largo proceso de lucha en su imagen como pueblo, menciona que:

Sarayaku es reconocido porque ha salido mucho en los medios, porque ha demostrado su cultura, porque Sarayaku ha sabido manejar bastante bien la imagen que tiene un pueblo indígena, desvirtuando la imagen negativa que se tiene sobre los indígenas. Entonces por más que ha habido un avasallamiento comunicativo fuerte para deslegitimar y desmembrar, también desprestigiar, Sarayaku ha podido sostener positivamente ante la opinión pública una imagen de dignidad. En ese contexto yo creo que el esfuerzo ha valido la pena (P. Gualinga 2015 entrevista).

Los compañeros de Sarayaku, numerosas veces me hicieron mención, de que el proceso de lucha por defender su territorio marcó un punto de inflexión en muchos sentidos, desde la forma en que se perciben a sí mismos, hasta cuestiones de su vida cotidiana. Patricia Gualinga, me recalcó el desgaste y sacrificio que implicó posicionar a Sarayaku a nivel mediático desde su propia voz. Cuando nos dicen que disputaron la voz y la versión del gobierno en turno, así como la de la misma empresa en los medios, no lo dicen sólo en sentido metafórico. Los y las voceras de Sarayaku adoptaron como parte de su estrategia, acudir a los espacios donde se iba a debatir el tema sobre la extracción petrolera en su territorio, por supuesto, espacios a los que no estaban invitados. Conscientes y experimentados en este tipo de prácticas, hubo casos en los que el Pueblo de Sarayaku envió a sus voceros a irrumpir una de las ruedas de prensa de la empresa CGC en el 2002. Sobre ello, relatan que

Nos enteramos, una delegación de Sarayaku vino, vino a la rueda de prensa de CGC la empresa, y nunca dijimos que éramos de Sarayaku. Les mandamos algunos porque otros nos estábamos enfrentando a los militares, entonces cuando entraron, él estaba dando la rueda de prensa, el gerente general de CGC, y la gente de Sarayaku estaba entrando a tropel a su rueda de prensa. Entonces a veces son cosas de astucia que uno puede hacer y cuando decía Sarayaku aquí estamos y todo, la prensa en vez de atender a la rueda de prensa se volcó hacia Sarayaku y el otro se quedó en su propia rueda de prensa sin poder hacer nada. Entonces lo que sale es Sarayaku en la prensa, en la rueda de prensa de CGC (P. Gualinga 2015 entrevista).

Del mismo modo, irrumpieron en medios masivos de comunicación como las radios, para hacer escuchar su voz y su versión del conflicto. Sobre ello, nos narran que

Cuando hubo el conflicto en pleno, había esta estrategia de entrar a las puertas de las cabinas a estar mirándole al que hacía el noticiero para que le diera un espacio y eso fue muy efectivo porque a veces nos encontrábamos con los que estaban hablando mal de nosotros. O sea, aparecíamos en programas donde estaba dedicado a hablar mal de Sarayaku, aparecía la gente de Sarayaku y le decía: -buenas tardes estamos acá queremos nosotros hablar nuestra versión también-...y se escuchaba [nuestra voz en vivo] porque no entendían en el momento lo que veían, creo que se olvidaban de cerrar el micrófono y las voces se oían atrás del micrófono y todo. Era como una avasallamiento; aparecían los dirigentes de Sarayaku por todos lados y eso fue muy efectivo. Si vas a los medios ahora también se cubre. Eso dio mucho resultado (P. Gualinga 2015 entrevista).

Todo este proceso disputó la representación, la voz, la historia y la versión sobre el conflicto. Además, construyó, reconfiguró y afianzó una imagen de sí mismos, a la vez que desafió la representación construida desde el discurso hegemónico sobre ellos. Como relatan los líderes de Sarayaku, la representación en un contexto de lucha, lejos de ser la construcción de una imagen estática, o un proceso armonioso y libre contradicciones y tensiones, resulta ser una lucha constante en la que alzar la voz se vuelve urgente.

Lo que se ha logrado con el proceso del caso de Sarayaku es que respeten Sarayaku, que Sarayaku se haya ganado un espacio de respeto inclusive dentro de las instituciones estatales. La lucha, lo que ha hecho es que Sarayaku tenga una imagen de fuerza, pero al mismo tiempo de que tienen que respetarnos y que está en ese proceso de consolidarse autónomamente como un pueblo indígena con un derecho propio, donde en su territorio tienen que respetar las reglas que Sarayaku mismo ha tejido para su sustento, para su conducción, entonces ese es el... y estar conscientes que hay que trazar el plan de vida de Sarayaku de que hay que avanzar (Gualinga 2015).

En este proceso de lucha han desafiado la imagen de “menores de edad” sostenida y reproducida a través de la historia como se describió anteriormente, misma en la que se sostienen políticas en las que otros han decidido sobre su territorio y su desarrollo. Incluso, la lucha indígena de Sarayaku, entrelazada al momento histórico de final de siglo, que se vivía en los movimientos indígenas en la región, lograron generar un quiebre entre el significado y el significante del concepto de “indígena”. El sentido que se había producido desde esa diferencia jerarquizante en la que el indio era el revés de “lo civilizado” como se ha descrito, tuvo un quiebre. La lucha de los pueblos indígenas agrietó una convención histórica sobre lo que significa ser “indio”, interpeló su lugar en ese discurso desde la constitución de su propia

subjetividad. Y no sólo se reconfiguró para el “no indígena” sino para sí, puesto que la *colonialidad del poder* se ejerció de tal modo que logró que el indígena se viera a sí mismo como “el otro” desde los “ojos de occidente”. Patricia Gualinga, desde su experiencia encarnada, nos relata que

Sarayaku reivindicó muchas cosas. Antes no se podía ver gente indígena vestida típicamente, especialmente a los Amazónicos. La lucha de Sarayaku ha reivindicado desde su traje, su vestimenta, las pinturas, todo. Ha reivindicado la imagen y el orgullo de ser indígena de alguna manera (P. Gualinga 2015 entrevista).

Este desplazamiento en el significado, no deja de ser un proceso marcado por disputas de poder, no hay un destino a manera de tierra prometida en la que el sentido finalmente repose. Stuart Hall, si bien retoma la teoría del discurso Foucaultiano para problematizar las relaciones de poder, así como el rol del contexto en sus teorizaciones sobre la representación, pone acento en la posibilidad de que los sujetos interpelen al régimen del discurso. Esto lo plantea desde su propia militancia en la resignificación política del “negro”, entendida, como hemos descrito, como una práctica política con demandas históricas concretas.

Elegí la palabra agrietar, por ser una ruptura innegable, pero que aún no termina de derrumbar el muro que la contiene. Es decir, si bien hay una dignificación innegable del significado de “indígena”, no existe un concepto viejo y uno nuevo como si hablásemos de un proceso lineal. No, los sujetos tienen que lidiar y negociar constantemente con la trayectoria y carga simbólica de este concepto. Beth Concklin (2013) señala que

En las luchas de los pueblos indígenas por hacerse visibles a sí mismos y a sus causas ante las sociedades dominantes -que los han ignorado por mucho tiempo- los estereotipos externos son realidades que deben enfrentar. Los activistas indígenas se ven obligados a manejar sus auto-representaciones, para trabajar alrededor de dos códigos culturales: el racismo y el romanticismo.

Los grupos marginados gestionan el apoyo de externo enmarcando sus causas en términos que apelan a ideas acerca de las virtudes de las culturas indígenas: la implementación de los códigos simbólicos de primitivismo, el exotismo, y la autenticidad con la que se identifica a las culturas nativas con una profunda espiritualidad, orígenes ancestrales, y formas distintivas de comunidad (Concklin 2013, s.p.; traducción propia).

La opción de moverse en función de una construcción esencialista acarrea diversas problemáticas, entre ellas, que los indígenas quedan encerrados en el tiempo como seres

estáticos (Conklin 2013) y con ello, generan una expectativa a la que tendrían que responder, sin importar los procesos, cambios y vicisitudes que implica una construcción identitaria. Esto, entre otras cosas, podría traer como consecuencia la limitación en la gama de proyectos políticos que vayan en función de su devenir como pueblo. A su vez, da pie a que sus críticos, señalen su devenir, su proceso, como prueba de inautenticidad e hipocresía (Conklin 2013). En resumen, la esencialización, según Hall, “naturaliza y deshistoriza la diferencia, y confunde lo que es histórico y cultural con lo que es natural biológico y genético” (en Restrepo 2014). A pesar de los límites antes mencionados, Hall reconoce las razones históricas y los logros políticos de quienes legítimamente apelan a este tipo de representaciones (citado en Restrepo 2014, 114). Franco Viteri (uno de los líderes de Sarayaku) me contaba una anécdota que de alguna manera sintetiza una parte de esta tensión de sentidos:

En Brasil, en Río de Janeiro el indio es desconocido. Un tipo que me vio pintado en un taxi me dijo: -Tú eres indio- y le dije que sí era indio. Entonces me preguntó luego que si yo manejaba celular, le dije que sí podía manejar celular y entonces él me dijo: -Entonces no eres indio-. Imagínate. (Para mí, la comunicación) es un derecho, por ejemplo, cómo quiere que me comunique ¿con humo de aquí por allá? si mis enemigos tienen celular tengo que estar a la misma altura de ellos para comunicarme con la misma rapidez que ellos, manejo Skype, Twitter, Facebook, correo electrónico, no tengo Whatsapp pero con eso me defiendo (Viteri 2015 entrevista).

Sarayaku destaca con gran orgullo el manejo que han tenido no sólo de la tecnología, sino del despliegue de una estrategia compleja en la que supieron moverse en diversas esferas y que les permitió ganar la batalla frente a la CGC. Los líderes de Sarayaku tienen muy clara la centralidad que tuvo el buen manejo de su imagen: cuando le preguntaba a Patricia Gualinga, cuál fue una de las claves para que los medios de comunicación masivos giraran la mirada hacia ellos, me decía orgullosa que:

les sorprendió, fue un factor sorpresa, de no ver al indígena humillado, de no ver al indígena caído, de no ver al indígena llorando derrotado; [sino] a un grupo de indígenas que decían no lo vamos a permitir y no lo van a hacer y no nos van a ganar. Querían ver eso, hasta dónde llegaba y hasta qué punto llegaba un pueblo que pudo enjuiciar al Estado (P. Gualinga 2015 entrevista).

El caso de Sarayaku es un caso particular, pues han tenido la capacidad de apelar a representaciones que parecerían esencialistas; por ejemplo, existe una apelación constante a lo originario desde el mismo nombre con el que obtienen su reconocimiento como “Pueblo Ancestral Kichwa de Sarayaku”. Sin embargo, el esencialismo se desvanece, en tanto dichas representaciones vienen acompañadas de la emergencia de nuevos símbolos y la complejización de los ya existentes. Sarayaku, se suma a esos casos que menciona Conklin, en los que los pueblos logran capitalizar la utilidad de los esencialismos, a la vez que critican sus limitaciones, desafiando la manera en la que han sido aprehendidos (Conklin 2013). Eriberto Gualinga, cuando me hablaba sobre cómo piensa a Sarayaku, me mencionaba que para él, es un pueblo que:

quiere aprender a vivir en los dos mundos sin perder las raíces. Es un pueblo que no se ha sometido todavía a las ofertas de las grandes empresas transnacionales y mantiene viva esa idea que desde hace años nos dieron los abuelos de aquí. Es el último pueblo que va a desaparecer (E. Gualinga 2015b entrevista).

Me parece que su constante mención de las raíces, de un pasado ancestral, de un origen, es una manera de consolidar un posicionamiento ante su historia negada. Una historia sin mayúscula, que se une al plural de otras tantas, esas que no vienen en los libros de textos escolares, las que se construyen colectivamente y nos contamos a nosotros mismos “a través de la memoria, del deseo, no como un hecho literal”(Hall, 2014). Es un proceso que permite que se reconozcan como sujetos históricos, “un acto enorme de lo que quiero llamar la reidentificación, la reterritorialización, y la reidentificación política imaginaria, sin las cuales no podría haberse construido una contrapolítica”(Hall 2014, 356). Significa una de las piedras angulares en la construcción de la política de representación de movimientos sociales feministas, afro e indígenas.

José Gualinga, uno de los líderes de Sarayaku, me decía que tenía que entender que la lucha que ellos libran ahora, no es reciente, que era la continuidad de una lucha de sus abuelos, mencionaba que había varias etapas, a través de la cual construía una historicidad, un relato de su lucha:

la lucha por la tierra que emprendieron mis padres a nuestra edad [tiene] niveles más antiguos: cuando quemaron un destacamento aquí, los militares los mandaron sacando; cuando lucharon contra los caucheros... son otras etapas históricas que Sarayaku mantiene con memoria [...] Posteriormente se organizan con los misioneros [que] quieren declarar una

comuna aquí. Después aparecen mis primos, en ese tiempo ya jóvenes como Alfredo Viteri, mi papá y otros líderes que ya no están: Cebedo Cuji, Malaber, los Gualingas, toda esa gente no tenían la misma dimensión estratégica y tecnológica como ahora lo estamos haciendo, pero tomaban decisiones y eran autónomos. Entonces por supuesto que faltaba llevar a otras estrategias propositivas [para el] resto de la sociedad, eso no lo tenían, pero tenían una resistencia viva aquí y [se] negaban a ser dominados, esa es la otra etapa.

Cuando regresé aquí y escuché los mismos discursos de la finada mamá de Marlon, de mi papá, del finado Raúl, de mujeres, de todos. El mismo discurso firme en defensa del territorio [que] vengo escuchando desde mi juventud, se mantiene a mi regreso [...] No era posible que esos discursos valiosos, importantísimos y con gran sabiduría y mensaje podían morir. Por eso yo le transformo esa voz en algo escrito y materializarlo y proponerlo a niveles de estrategia de comunicación, en hacer acciones más propositivas al mundo, como el Kawsak Sacha como hacer realmente una planificación de acuerdo a ese discurso, [convertir] esa posición de nuestros padres en algo material (J. Gualinga 2015 entrevista).

Estamos hablando de una historia, la construcción de un discurso que da sentido a su presente, que se transforma en acciones concretas. Esta memoria, esta identidad/representación se construye en los símbolos con los que cargan de sentido sus acciones. Es una historia, que hoy en día da un sostén de legitimidad al plan de vida que han elaborado como pueblo y en general a las acciones y proyectos que llevan a cabo.

Franco Viteri y Patricia Gualinga me contaban que también constituyeron su visibilidad con otras estrategias en las que lograron irrumpir de forma contundente la realidad del país, a partir del manejo de símbolos muy significativos para ellos y cargados de gran potencialidad para hacerse ver. Se referían a la presencia en las marchas, en las que ponían empeño para que a algunas lograran salir al menos 40 personas, con sus trajes y con sus rostros pintados (P. Gualinga 2015 entrevista), que si bien, el rostro pintado es una práctica muy viva al interior de la comunidad, ha sido algo muy utilizado en las representaciones occidentales sobre los pueblos, para enclavarlos en un pasado exótico. Sarayaku ha sido muy hábil en el manejo de esto, mencionan que en la marcha del Agua en Ecuador (2012)

Los amazónicos no estaban participando, la marcha había salido, estaban muy pocos en Ambato y Jose decidió que toda la dirigencia y un buen grupo de delegados vendría, con todos sus tambores y claro, la prensa dijo el pueblo de Sarayaku ya se hizo presente con todo un grupo de delegados. Es todo como una cuestión de también jugar un poco con la imagen que ellos esperan y que uno tiene y que se reivindica (Viteri 2015 entrevista).

Cuando me refiero al manejo de la imagen, no digo con esto que hablemos de falsear, o de un uso utilitarista de su imagen, el análisis propuesto busca resaltar la dimensión “ética-política-epistémica” (Leyva 2014) y con ello salir, como ya se dijo, de la categorización de lo verdadero y lo falso. Como menciona Hall (2014) estas representaciones, son “nuevas narrativas en juego pero no se pueden confundir con algún ‘allí detrás’ real, por medio del cual puede medirse la historia” (Hall 2014, 361). Lo que me interesa señalar es la manera en la que el posicionamiento activo que adquieren en el contexto dinámico y en disputa, reconfigura una identidad que sale del control “totalizante” del régimen del discurso, sale del pasado lejano y sin agencia, para contar su propia historia y desde ella

tratan de escapar y trascender las categorías binarias limitantes que equiparan la autenticidad indígena con la pureza cultural y la continuidad con el pasado, y ver el conocimiento moderno y la tecnología como la antítesis de la indianidad real. La creencia popular de que ser auténticamente indígena significa seguir modos de vida ancestrales sin tocar la modernidad y relega a los indígenas a una posición de pasividad y victimización, fuera de la historia, sin poder y carentes de agencia (Conklin 2013 traducción propia).

Dicho de otro modo, esta politización, resignificación y recreación de sus tradiciones y costumbres dan una particularidad a lo que Leyva llama “prácticas de autorrepresentación cuyo horizonte es, en muchos casos, la autogestión y el autogobierno” (Leyva 2014, 377).

Capítulo 4 Política de representación y apropiación del audiovisual

Ahora, dentro de esta política de representación, la apropiación de TIC como el audiovisual, la página web y las redes sociales tomaron un papel central en la lucha de Sarayaku; de ahí que se tome en el trabajo como uno de los ejes centrales. Como menciona Eriberto Gualinga:

Antes el que hablaba era solo el Estado y nosotros por más que hablábamos casi no nos creían porque ellos manejaban los medios, manejaban la televisión, la radio, la prensa. Hasta que nosotros empezamos a utilizar las mismas herramientas, las mismas armas para defendernos, entonces la situación cambió. Ya teníamos imágenes en movimiento, fotografía, video para mostrar lo que somos nosotros (E. Gualinga 2015b entrevista).

Parto, pues, de reconocer la centralidad que tienen los medios de comunicación en la producción, reproducción y transformación de representaciones afinadas ideológicamente. Lo que “ellos ‘producen’ es, precisamente, representaciones del mundo social, imágenes, descripciones, explicaciones y marcos para entender cómo es el mundo y cómo funciona de la manera como se dice y se muestra que funciona” (Hall 2014, 333). De ahí que, sea uno de los espacios privilegiados para disputar sentidos y miradas.

Dentro de los diversos modos de representación, el audiovisual en Sarayaku ha sido clave dentro de su política de representación. Para ellos, entre otras cosas significó la posibilidad de romper con distancias geográficas, pues mencionan que, pudieron llevar su realidad a foros en distintos lados del mundo. Para Mario Melo, el abogado que lleva el caso de Sarayaku a la CIDH, este pueblo con el video tuvo la posibilidad de “ir contando su relato, y al contarlo, encontrarle sentido, porque sino, todo es una locura, es el fin del mundo” (Melo 2015 entrevista).

En ánimo de continuar con una visión que nos permita ver más allá de la coyuntura, y con el objeto de comprender que esta historia local nos habla a su vez de procesos histórico políticos más amplios, me interesa problematizar qué aportes e implicaciones políticas tiene la apropiación de las TIC como el audiovisual por parte de los pueblos indígenas que luchan por defender sus territorios. Para ello, me resulta necesario contar la otra cara de esta historia, es decir, el papel que estas tecnologías han desempeñado en la reproducción de una imagen de los pueblos indígenas desde el discurso hegemónico. Después de ello, de manera general, se dará cuenta de los antecedentes de lo que hoy llamamos “audiovisual indígena”, para

pensarnos, el uso que Sarayaku hace de estas tecnologías, no como un caso aparte sino como parte de una lucha histórica de los pueblos indígenas por la autodeterminación cultural y territorial.

Después de haber esbozado un marco histórico y político que nos permita dar complejidad al asunto, abordaré la particular forma que el audiovisual ha sido usado en Sarayaku y su papel dentro del conflicto contra la CGC.

4.1 Audiovisual y colonialidad: la representación del “otro”

La lucha por tomar en sus propias manos la autodeterminación de sus vidas como pueblo, así como el de su propia representación, lo planteo a su vez, como un proceso decolonizador que hace frente a prácticas de representación del indígena como el “otro” que han sido producidas y reproducidas en medios comunicacionales y representacionales.

Para los fines de esta investigación, que retoma el uso del audiovisual como uno de los principales medios representacionales, considero las palabras de Blanca Muratorio para describir el cine o audiovisual sobre “el otro”, en las que establece que “la representación del subalterno fue una de las estrategias por medio de las cuales los grupos hegemónicos garantizaron su dominación arrojándose la función de mirar y hablar por el mismo”(Muratorio en León 2010, 84). Los antropólogos y los documentalistas fueron actores claves en la generación de dichas representaciones. Existe un cruce entre la historia colonial del cine y la antropología, que como señala Marc Piault surgen “como una expresión de racionalidad científica que se propuso clasificar, inventariar, coleccionar la diversidad natural, social y cultural del mundo como parte de la expansión del proyecto civilizatorio moderno” (2002, 16 y 17).

Al igual que la fotografía, el cine y la etnografía comparten un vínculo que se origina en lo que ya hemos abordado en el capítulo uno, ambos como señala Marc Piault “avanzaron por terrenos de horizontes lejanos” (2002, 13), terrenos coloniales en su mayoría. El registro de la diversidad cultural para formar una suerte de inventario inspirado en las ciencias naturales, fue una obsesión compartida por los pioneros del cine y la etnología. El horizonte común era la comprensión (colonización) totalitaria del mundo. En este sentido “el cine completó la panoplia de instrumentos para esta colecta, fundiendo la ambición de la mirada con la objetividad, mediante la supresión de obstáculos del espacio y el tiempo”(Piault 2002, 17).

Además de describir y clasificar, había otro motor importante que impulsaba el registro “del otro” se trataba de documentar aquello que inevitablemente cambiaría por el contacto-contaminación de la civilización con lo primitivo y lo salvaje. Es decir, se esperaba y se sabía que con el tiempo, estas culturas podrían salir de su estado infantil y primitivo para seguir el curso evolutivo de la historia. De esta raíz profundamente colonial, evolucionista y etnocéntrica brotaron las primeras formas de representación de “la otredad” realizadas desde el campo de la fotografía, del filme etnográfico y de la etnología escrita. Las tres formas buscaban “conservar las huellas, conmovedoras, de lo que habría sido, se creía, la humanidad en la fragilidad de su amanecer” (Piault 2002, 26).

En ese sentido, estas representaciones permiten reflexionar y profundizar sobre el modo científico positivista de proceder, el cual “convierte al colonizado en mero objeto de estudio [...] y al observador externo en el único capaz de entender la realidad” (Colombes 1991, 22). La repetición de imágenes antropométricas con un telón de fondo, con personas sin nombre, sin contexto; las imágenes de rituales exóticos que dan cuenta del “salvajismo y primitivismo” de estas culturas, son imágenes que destituyen toda agencia política al representado. Como dice Christian León (2010) han funcionado como mecanismos de administración de la visibilidad de las diferencias culturales.

Siguiendo esta corriente de pensamiento en la que el punto de enunciación, contexto y poder son el lente a través del cual podemos comprender las representaciones, podemos decir que las imágenes que se crearon sobre el “otro”, más que hablarnos sobre los pueblos indígenas, nos hablaban sobre quién las reproducía. Eduardo Gudynas señala que los españoles bajaron de sus barcos con la misión de “conquistar la Naturaleza y “civilizar” los pueblos indígenas” (Gudynas 2011, 272). De ahí que, en esta etapa “la Naturaleza expresada en la selva era “asociada a la barbarie en oposición a la civilización centrada en las ciudades”, allí se encontraban los indígenas, que eran “otros” descritos como débiles, inferiores o atrasados”(Gudynas 2011, 273). El corolario de esto fue el autoproclamado deber paternal del hombre occidental, es decir, el deber de llevar a estas “criaturas” por el camino de la civilización; de gobernarlos, de reorganizar sus territorios (en función de sus propios intereses) y educarles para que puedan salir del estado de inferioridad en el que se encontraban. En ese sentido las imágenes que producían, daban cuenta de todo este discurso, lo reproducían y lo anclaban en un sostén material que circulaba.

De igual forma, la institución del Estado-Nación fue otro momento clave en la representación de los pueblos indígenas, mismo que ya hemos abordado en apartados anteriores. Sin embargo, es importante resaltar, que además de las políticas indigenistas gestionadas por la institucionalidad estatal, Christian León, ha abordado el nacimiento del cine indigenista, como parte de este aparataje de representación y control del “otro” en el que “las imágenes sobre los indígenas responden a imaginarios o expectativas del espectador mestizo o blanco [...] tales miradas refuerzan el intento de los proyectos coloniales y nacionalistas por ‘integrar’ y gobernar a los pueblos indígenas”(León 2010, 9).

A pesar de lo colonial de este proceso, en Sarayaku, por ejemplo, tienen conocimiento de que hay fotos y videos muy antiguos de la comunidad, pero saben que la mayoría de esa etapa, son productos a los que ellos no tienen acceso. Sin embargo, sucede un efecto particular, el diseño del logo de Sarayaku, inscrito en sus documentos, en su página web, en su oficina y en sus avionetas, es el dibujo recuperado de un libro de los misioneros. Para ellos, era significativo tener una imagen de sus ancestros. Incluso cuando le pregunté a Marlon Santi, que se imagina que pasaría si tuvieran el acceso a esas imágenes, me decía que:

[sabemos] que tenemos una propia historia, que tenemos unos abuelos o compañeros de la antigüedad históricamente valerosos y que eran guerreros. [Verlos] nos haría nuevamente volver a muchos a volver a vestir lo que ellos vestían. Mi mamá me contaba Kutuna, que se ponían aquí, hecho de puro hilo, algodón natural, que se ponían otra forma de vestimenta, los atuendos (M. Santi 2015 entrevista).

Es notable la manera en la que la circulación de imágenes tomadas por el ojo colonial, han podido ser resignificadas y apropiadas como parte de su propia identidad. Eso nos lleva a superar visiones dicotómicas y a comprender la complejidad de los procesos representacionales. Franco Viteri (2015), me decía, que él sabía que la posición en la que está el kuraka del dibujo que han hecho su logo, era una postura en la que siempre retrataban a los “caballeros europeos”, sabía que el dibujante era el colonizado; aún así, ese dibujo era una de las representaciones más antiguas de su pueblo y eso era importante. Otro hecho que va en ese mismo sentido, era que al contarme la historia sobre Sarayaku, él retomaba historias de sus abuelos, a la par que textos que desde la academia se han escrito sobre ellos. Es decir, si pensamos esto a manera de telar, la procedencia de los hilos es importante, pero no tanto como tener el control sobre el tejido completo, pues se resignifican al elegir las otras hebras

que le acompañan, elegir la disposición en el telar y ser la manos que controlan y dan forma al tejido en el que se representan.

4.2 Movimiento indígena y la apropiación del audiovisual como parte de la lucha por “decirse”

Ante este contexto de disputa en la representación, los sujetos subalternos toman en sus manos los medios que les permiten construir y responder a estos relatos coloniales. Alguno de los antecedentes más relevantes que nos ayudarán a situar un breve y general contexto histórico sobre dicha apropiación, es el cine Latinoamericano de la década de los sesenta y setenta, que era realizado por cineastas con una fuerte preocupación social (Gumucio 2012). Jorge Sanjinés, una de las figuras clave de este movimiento en el cine en Bolivia, al que él llamaba revolucionario, lo describía como “cine al servicio de los intereses del pueblo, que se constituye en instrumento de denuncia y clarificación, que evoluciona integrando la participación del pueblo y que se propone llegar a él” (Sanjinés y Grupo Ukamau 1980, 38). En ese entonces, se comenzaba a poner acento en temas que daban cuenta de la injusticia social y en algunos casos, como en Bolivia, se comenzó a hablar de la necesidad de la participación de la comunidad. Aunque en la mayoría de espacios, el control sobre la producción seguía estando en manos de los cineastas, éste seguía siendo un cine de individuos pero que habían girado la mirada hacia problemáticas silenciadas.

En la década de los ochenta, de forma paralela a la consolidación política y simbólica del movimiento indígena antes descrita, “la tecnología cinematográfica empieza a ser substituida por la tecnología videográfica que abarata los costos y tiene efectos democratizadores en términos de producción” (León 2010, 73). La confluencia de estos dos acontecimientos, devino en una apropiación por parte del movimiento indígena de dichas tecnologías, para construir representaciones propias y cuestionar las que históricamente se habían elaborado desde el “ojo de occidente”. Esto se dio a partir de un proceso conocido como “transferencia de medios” en la que estaban involucrados profesionales independientes, que promovieron “una mayor participación e inclusión de la comunidad en la producción y en la definición de contenidos, para reflejar desde adentro otras miradas” (Gumucio 2012, 29). Stefan Kaspar, cineasta suizo, que trabajó dentro del grupo Chaski en Perú, establecía que, “el reto fue que las comunidades pudieran apropiarse de los medios de producción y usarlos de acuerdo a sus necesidades y opciones políticas” (citado en Gumucio 2012, 29).

En su investigación sobre cine comunitario en América Latina, Gumucio menciona que este fenómeno atizó el debate sobre:

la democratización del audiovisual y su papel en el fortalecimiento de la libertad de expresión y en el ejercicio del derecho a la comunicación y a la información, gestándose de este modo un movimiento continental preocupado por utilizar el medio audiovisual como un instrumento de recuperación histórica, reforzamiento de la identidad, promoción cultural, denuncia, educación y democratización (Gumucio 2012, 28).

Dentro de este debate, confluyeron voluntades diversas que se fortalecieron en alianzas políticas entre activistas, cineastas, organizaciones no gubernamentales y las comunidades para llevar a cabo procesos de transferencia de medios, en la que las comunidades se apropiaron de estas herramientas para interpelar y representar su propia realidad. Desde posicionamientos propios, pudieron romper con el lugar que se les tenía asignado, el de un objeto pasivo “proveedor de imágenes que otro estructurará según sus ideas políticas y estéticas” (Colombes 1991, 30). Como vemos, no es en sí misma la irrupción tecnológica la que detona estos procesos, aunque los posibilita, el peso no está ahí, sino en las personas que forman parte del tejido comunitario que lo toma en sus manos y le dan un uso político. Dicho de otro modo, sin comunidad, sin organización y proyecto político, no hay cine comunitario. Sobre este caminar en el cine, Sarayaku tiene su propia memoria, Eriberto Gualinga menciona que

Mi mamá cuenta que hace algunos años pasaron los *Ñawi surkuy* (en Kichwa dicen que son los que sacan los ojos) eran los que sacaban los retratos, entonces ella con miedo de que le saquen los ojos se escondía, eran los fotógrafos. Después empezaron a llegar los sacerdotes, los misioneros que tienen las fotos históricas. Patricia y mi cuñado han podido acceder al archivo que poseen los curas. De lo que yo me acuerdo, [luego] viene un equipo Ecuatoriano-Chileno junto con ASOCINE del Ecuador y una productora Chilena liderada por Sonia Ampuero que hacen la película “Los hijos de la Amazanga”. Amanzanga es el dueño supremo de la selva de todos los animales. Bueno, ellos realizan un video, recuerdo muy poco de esa época, allá por los ochenta. Han venido otras productoras, una Belga para hacer la película “Sangre Negra” [dirigida por Dochamps y José Gualinga, 1993] y de ahí viene la fundación Arek para hacer la película “Ayahuasca” [dirigida por Igor Guayasamin, 1998] de mi papá, donde yo, ya empecé a participar porque ya había hecho un taller de video. Empiezo a cargar cables, cámaras y después empiezo a realizar documentales por mi parte (E. Gualinga 2015b entrevista).

Cuando le preguntaba, si conocía todos los trabajos que habían hecho de Sarayaku, me decía que no tenían copia de los primeros documentales, pues la gente llegaba, filmaba y se iba. Sin embargo, los últimos trabajos, se dieron a partir de una relación con la comunidad. Con algunos cineastas como Guayasamín, aún tienen contacto y saben que pueden tener acceso a los documentales. Sobre la mirada de estos documentales, argumentaba que:

Primero, que muchas cosas no lo compartía como lo hacían. Ponían el pensamiento de ellos. Por eso ahora veo que es muy importante discutir entre los dos mundos para que sea un buen trabajo. Puede ser muy interesante para ellos, pero para nosotros puede ser no tan interesante. Entonces quisiera que los trabajos sean interesantes para los dos mundos; para el mundo indígena y para el mundo fuera del mundo indígena (E. Gualinga 2015b).

A lo largo de este proceso de “transferencia de medios”, en un momento en el que la educación y la comunicación popular se encuentran en boga, en un contexto sociopolítico en el que en América Latina resuena el grito del “¡Ya Basta!” de los diversos movimientos indígenas en la década de los noventa, surge como un ala importante de este cine comunitario, el “cine indígena”. Esta forma de nombrarlo, nombra también la historia que le dio vida, para fines de esta investigación, enclavada en el cine que hace Sarayaku, no hablo de un cine que al ser hecho por indígenas sea esencialmente indígena. Lo concibo como parte de un tejido comunitario y parte de una historia de lucha. Me refiero al que surge “por el deseo de responder a las estructuras de poder que han distorsionado sus intereses y realidades” (Ginsburg 2011, 240 traducción mía). Este video entró a las comunidades “al mismo tiempo que se hacía popular la demanda de auto-representación como alternativa político-cultural legítima que exigía incluso su reconocimiento a nivel constitucional” (Köhler 2004, s.p.). Las temáticas suelen ser diversas, pero lo central ha sido la búsqueda de responder a sus propias agendas. La pregunta que Hall, retoma de Fanon sobre

¿cuál es la naturaleza de esta ‘profunda investigación’ que conduce a las nuevas formas de representación visual y cinematográfica? ¿Es esta solo cuestión de desenterrar lo que la experiencia colonial sepultó e invistió, para sacar a la luz las continuidades ocultas que suprimió? ¿O es una práctica bastante diferente que implica no el redescubrimiento sino la *producción* de identidad, no una identidad cimentada en la arqueología, sino en el acto de recontar el pasado? (citado en Hall 2014, 386).

Me resulta una pregunta que nos ayuda a romper debates esencialistas, y me lleva a pensar este ejercicio de representación en el audiovisual indígena no como un reflejo puro de la

esencia indígena, sino como una práctica política que implica tomar en sus manos el manejo de su propia imagen, la narración de su propia historia, en la que se cuentan a sí mismos y al resto sobre quiénes son, haciendo uso de la diversidad de hebras que una comunidad abierta a flujos globales tiene, tejiéndolas en base a sus intereses, visiones y demandas.

Calificarlas como verdaderas o falsas resulta impertinente, en tanto obtienen su veracidad en un contexto histórico-cultural específico y a través de su efectividad “discursiva, material y política” (Hall 2003, 18). La visión que apela a un ejercicio representacional “auténticamente indígena”, dio pie a numerosas críticas que cuestionaban la posibilidad de construir algo propio, tomando tecnologías y formatos narrativos hegemónicos. Como hemos comentado anteriormente, esto deviene de un pensamiento binario colonialista que opone la tradición y la modernidad. El pensamiento de Eriberto Gualinga, me parece que demarca el posicionamiento de Sarayaku frente a este falso dilema pues para ellos:

las herramientas modernas utilizadas positivamente y adecuadamente nos pueden ayudar a sobrevivir, a luchar, a demandar por muchos años más. A conservar lo nuestro también desde una memoria viva, ya que nuestra costumbre era la tradición oral, pero ahora podemos convertirlo a otros formatos [...] Tenerlo en otros formatos digitales, en otras plataformas en donde los jóvenes, los estudiantes, pueden consultar y seguir valorando lo que se tiene (E. Gualinga 2015b).

Lo que señala Eriberto es fundamental, pone el foco en el uso de la herramienta, más que en el origen de la misma. Respecto al debate sobre la legitimidad o no de retomar formatos, o narrativas producidas desde occidente, Ticio Escobar, investigador uruguayo, al hablar del arte indígena, y en general del arte periférico, a saber, el latinoamericano, sostiene que éste:

se desarrolla tanto mediante estrategias de resistencia y conservación como mediante prácticas de apropiación, copia y transgresión de los modelos metropolitanos; tales prácticas se encuentran por lo tanto ante el desafío de asimilar, distorsionar o rechazar los paradigmas centrales en relación con la memoria local y de cara a proyectos históricos particulares (...). Esta soltura permite ejercer la diferencia cultural no como mera reacción o resistencia defensiva sino como gesto político afirmativo, obediente a sus propias estrategias. No se trata, pues, de impugnar o aceptar lo que venga del centro porque viene de allí, sino porque conviene o no a un proyecto propio (T. Escobar 2013, 10).

Cuando digo que lo central, más allá de generar una estética “auténtica”, es responder a una agenda propia, me refiero también, a que no tiene porque hablar sólo de sus conflictos. Hay

una agenda mucho más amplia que eso. Existe una gama muy variada de temáticas y género para abordarlas; se hablan a si mismos y al mundo, no sólo como sujetos que denuncian, sino como sujetos que enuncian mundos, imaginarios, historias y saberes valiosos.

4.3 El Audiovisual en Sarayaku

La historia de Sarayaku con el audiovisual, como se ha establecido, comenzó con un registro en manos de gente ajena a la comunidad. Con el paso del tiempo, las personas que se acercaban, lo hacían a partir de un interés de aportar a la lucha que enarbolaban. Los films como el de “Sang noir” (Dochamps y Gualinga 1993) se lograron a partir de estas alianzas políticas, que empezaron a reconfigurar las relaciones de poder jerárquicas que han caracterizado esta práctica. Por ejemplo, en los créditos de este film se destaca la co-dirección entre José Gualinga y Dochamps, en éste, se “relata todo el combate, la lucha digamos de Sarayaku contra las petroleras, eso hace 24 años o 25 años” (Bouchat 2015 entrevista). Los temas de los audiovisuales propios y externos, comienzan a sintonizar con la agenda del pueblo.

A nivel nacional, partir de los años noventa, se empieza a fortalecer el tema de comunicación comunitaria indígena,

la CONAIE a nivel nacional tenía mucha fuerza y equipos de comunicación audiovisual, tienen grabaciones en video del levantamiento de los noventa, tienen de los levantamientos de previos de los años ochenta, tienen de sus escuelas interculturales, audio y vídeo, tienen material recogido. Le daban bastante importancia al movimiento indígena como estructura nacional al tema de comunicación (Cano 2014 entrevista).

Eriberto comenta que su hermana mayor, Noemí Gualinga, fue la primera camarógrafa de Sarayaku, que formó parte de un grupo que fue capacitado a través de las organizaciones regionales como la OPIP, la cual había gestionado durante la década de los noventa proyectos como “Sumak Kawsay” y “Proyecto Samai” que incluían capacitación en comunicación (Vallejo 2007, 511). Sin embargo, Eriberto menciona que “llegaron a manejar la cámara pero nunca terminaron realizando un producto final que es un video” (E. Gualinga 2015a entrevista). Es hasta mediados del 2000, que

vino una cámara vieja, de esas que son grandes. Esas tienen una batería acá, era muy difícil de andar cargando, cuando se descompuso, empezamos a gestionar a partir de la página web,

con organizaciones y voluntarios, y finalmente *Amazon Watch*, hace la donación de una cámara pequeña (M. Santi 2015 entrevista).

Al entrevistar a Leonardo Cerda de *Amazon Watch*, me dice que

La iniciativa surgió de la comunidad, alguien de la comunidad decía “necesitamos una cámara para poder hacer visible lo que está pasando”. Eso a mi parecer es muy importante, porque a la final como *Amazon Watch* no sé qué tanta injerencia tenía dentro la comunidad al decir “Claro, si le podemos apoyar pero díganos como” y ahí surge el valor agregado de la comunidad, ellos decidieron, ellos expresaron su necesidad por tener la cámara y visualizar lo que estaba pasando en su comunidad y para tener como archivo. A la final eso es lo que sirvió en el caso pero es como una visión más de comunidad, lo que *Amazon Watch* hizo fue simplemente apoyar las estrategias comunitarias, en sentido técnico, los equipos, - ¿Ustedes necesitan cámaras? Les vamos a dar cámaras- y de ahí un par de ideas ya que nosotros también poseemos un equipo de comunicación. Pero ahí decía -ah bueno necesitamos hacer un video-, entonces tener a Eriberto para que empiece a trabajar con el editor para que le comparta sus conocimientos sobre edición (Cerda 2015 entrevista).

Como menciona Leonardo, la prioridad en los medios fue establecida por ellos. La gestión y el proceso estuvo en sus manos, y a partir de ahí, las alianzas, voluntades y solidaridades se fueron articulando. La cámara y las capacitaciones, sin una voluntad colectiva y sin un proyecto político definido, difícilmente se hubieran logrado. La decisión de que Eriberto tomara la cámara, comentan, se dio más por cuestiones de afinidad, pues en el momento de ir tejiendo una estrategia mediática, menciona Patricia Gualinga (2015), cada quién aportó desde sus capacidades, había quién era mejor hablando, otros escribiendo, otros resistiendo en la comunidad, etcétera. Eriberto tenía una afinidad por cuestiones artísticas, tenía su grupo musical, le gustaba dibujar, tomar fotos, y aunque no había recibido las capacitaciones de la OPIP, porque en ese entonces era muy niño, comenzó a recibir apoyo de diversos aliados que fueron enseñándole en el camino; además como él subraya, este proceso implicó ser bastante autodidacta. Me contaba que él se había capacitado

con la ilusión de hacer películas de la visión indígena (...) quería documentar valores, los cuentos, los cantos, la medicina, las leyendas que aquí existen. Yo veía cómo la cámara podría ser un aporte más, podría ser parte de una memoria del pueblo. Todo eso me interesaba llevarle a otro formato, por eso empecé yo, pero en eso se presenta el problema militar y bueno, termine documentando (E. Gualinga 2015a entrevista).

De igual forma, relata que en un principio había cierto recelo de la comunidad a la cámara, pues dice que “se pensaba que la cámara te roba el alma, las energías y segundo, que yo podría usufructuar de todo lo que hacía, que lo vendería a los extranjeros. Eso es lo que pensaban. Que la cultura se iba para otro lado”(E. Gualinga 2015b entrevista). De alguna manera las primeras experiencias que habían tenido con el registro audiovisual, eran negativas, sin embargo, al formar parte de la comunidad, las puertas se le fueron abriendo.

Las intenciones de Eriberto por filmar eran por un lado, defender al pueblo de Sarayaku y por otro, contar con un registro de la forma de vida que se tiene ahora, pues, al igual que los primeros cineastas, se tiene una idea de que en un futuro se perdería tal como está en el presente (E. Gualinga 2015b entrevista). La diferencia que veo entre el argumento de los primeros cineastas y ésta, es que la primer forma de “rescate”, se hacía desde el posicionamiento del colonizador que venía como parte de un proyecto civilizatorio, y sabía que irremediablemente, en pos de un progreso, esa forma de vida que registraba tenía que perderse. Por otro lado, el registro que hace el equipo de comunicación de Sarayaku, significa una memoria, un bastión para no perderse, para recordar y transmitir a sus hijos lo que es importante para ellos. La segunda intención de Eriberto, la de defender su Pueblo, se desarrolló con más fuerza cuando la CGC incursiona en el territorio de Sarayaku en el 2002. En ese momento, todo el tejido organizativo, local, nacional e internacional que habían hilado a lo largo de sus años de lucha, se activó. Eriberto, dice que:

yo en vez de portar una lanza, porte mi cámara, empecé a documentar. Viendo que yo era el único que tenía las imágenes y que era un testimonio vivo. Sarayaku empieza a dar mucha más importancia y entonces gano confianza aquí. Es cuando propongo la creación del departamento de comunicación. Y hasta ahora sigue (E. Gualinga 2015b entrevista).

Estas formas de concebir la cámara y el video documental, nacen en el conflicto agudizado frente a la petrolera CGC. Ahí cobra un sentido específico, emerge una conceptualización una práctica-conocimiento sobre el documental comunitario e indígena como un arma. Nos hace pensar en las diversas funciones de una lanza, de las cuales destacan dos: una es para enfrentar al enemigo en una guerra, para defender el territorio de invasores, otra, para ir de cacería y con ello alimentar a la comunidad, dar vida. Es decir, hablamos de una herramienta con posibilidades de defender, atacar, pero también de alimentar. Me llamó mucho la atención descubrir que los videastas indígenas zapatistas con quienes la organización de PROMEDIOS ha establecido proyectos de interaprendizaje por más de 15 años en los que ha capacitado en

la apropiación de video a estas comunidades hacían una analogía similar, refiriéndose al video como un machete¹. Al respecto, Axel Köhler, antropólogo visual que trabaja en Chiapas, menciona que:

el machete sirve principalmente para preparar y limpiar la milpa, para cosechar, y para cortar otros materiales útiles. Su uso como arma, es ciertamente limitado pensando en contextos donde el enemigo viene con armas de fuego. Pero tanto en las comunidades que viven bajo la amenaza del ejército o de los grupos paramilitares como en las organizaciones que defienden los derechos humanos, el video ha adquirido a veces la función de una arma de defensa (Köhler 2004, s.p.).

En ese sentido, también el proceso de producción, circulación y consumo de estos audiovisuales tiene características específicas que le dan vida. Por ejemplo, no es lo mismo un video comunitario que no es utilizado como arma y que no se encuentra en un contexto de guerra; los tiempos son otros. En el caso de los videastas zapatistas su realidad de enmarca en un conflicto político militar no resuelto y en el caso de Sarayaku el video se inicia en pleno conflicto territorial. Ellos mencionan que en momentos de intensa actividad, no había manera de que cada filmación fuera revisada en asamblea, se actuó como un equipo en el que se delegaban actividades y confianza, se consideró que la visión de Eriberto, era una visión compartida desde adentro (Viteri 2015 entrevista).

El primer video documental “Soy Defensor de la Selva” (E. Gualinga 2003) fue uno de los más significativos en la historia de lucha de Sarayaku, se hizo con la plena intención de que sería usado como parte de una estrategia más amplia de lucha. Antes de eso, Eriberto no tenía idea de que existían festivales en los que podría ser circulado, pues no fue su objetivo de producir audiovisuales. La intención la declara de forma clara “este video lo hice para defender a Sarayaku”. Cuenta su hermana Patricia, que cuando “pasaron las cosas más graves, CGC empezó a retirarse y empezaron los juicios en la ciudad. Le dije a Eriberto que ese video tenía que ser editado y lanzado inmediatamente [...]. Tenía que terminar el defensor de la selva en una semana de edición, porque eso iba a ser un arma para difundirlo” (P. Gualinga 2015 entrevista). Franco Viteri cuenta que el mismo día que se terminó de editar se lo llevó a

¹ La teorización de Axel sobre el video-machete, además de destacar como he mencionado, el múltiple uso de la herramienta/arma; así como de las posibilidades que aporta para la defensa de derechos de los pueblos “El ‘video-machete’ nos conduce a pensar en el usuario que está detrás de la herramienta y en la subjetividad de la expresión”(Köler 2004, s.p.). Si bien esto se reflexionará más adelante, en este apartado me interesa resaltar el uso que los pueblos en contexto de disputas territoriales le han dado.

la Universidad Católica donde había algunos representantes de la dirigencia de Sarayaku denunciando su problemática. De ahí, como mencionan “lanzábamos por donde podíamos, eran momentos de emergencia”(P. Gualinga 2015 entrevista).

Para ellos, el documental daba un mensaje que Sarayaku quería dar, como dice Patricia:

El Defensor de la Selva fue uno de los video más importantes, ganó varios premios. Es extraño porque cuando uno ve los videos documentales, uno termina muy triste, porque siempre el mensaje es: nos han violado nuestros derechos, nos han hecho pedazos, nos esto.... y no da una esperanza, no da una fuerza, no da esa alegría de decir sí. El video Defensor de la Selva, da un mensaje contrario a eso; no lo vamos a permitir, no nos van a violentar. Está decidido, vamos a luchar hasta las últimas consecuencias y si es morir todo el pueblo, vamos a morir. Aquí no entran, aquí vamos a ganar. Entonces es como cambiar la historia de tanto sufrimiento por decir no más (P. Gualinga 2015 entrevista).

Este documental no sólo significó una denuncia, sino un posicionamiento político e identitario, fue una herramienta que permitió la construcción de un discurso dignificante de ellos mismos y su lucha. Como se discutió anteriormente, el documental en Sarayaku, ha nacido como en otras lugares de la región, enclavado en un contexto político de lucha. Son representaciones que emergen de contextos en los que el discurso hegemónico pretende interpelarlos constantemente, “ponerlos en su lugar como sujetos sociales de discursos particulares” (Hall 2003, 19), y el video, ha sido uno de los detonantes que han permitido reconfigurar ese lugar y producir sus propias subjetividades constituyéndose como “sujetos susceptibles de decirse” (Hall 2003, 19).

Tanto el documental audiovisual “Soy defensor de la selva” como discurso conscientemente estructurado, como la imagen en movimiento sin edición, además de tener el rol en la constitución de una representación de sí mismos, desempeñaron un papel importante dentro del proceso legal que se llevó con la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El uso de las imágenes como evidencia y testimonio verídico -como señala el antropólogo Carlos Flores- dentro de este “espacio operacional no [...] [pone en] discusión asuntos como la intencionalidad, direccionalidad y/o discrecionalidad del uso de la cámara, que ya son en sí una forma de textualización, como se entiende en el ámbito académico”(Flores 2012, 78). Mario Melo, abogado de Sarayaku, mencionó que se tuvieron que hacer diversas gestiones, hasta que finalmente se logró que las imágenes sin edición y el audiovisual ya montado fueran mostrados en la CIDH como testimonio legítimo.

El uso testimonial de las imágenes, fuera de la CIDH, también significó la posibilidad de contrarrestar la versión del gobierno a nivel nacional e internacional. Las imágenes sin edición, mencionaba Marlon Santi, eran enviadas a noticieros para demostrar lo que “realmente estaba pasando” (2015 entrevista).

Fueron las únicas imágenes que evidenciaron lo que sucedía, fueron los testimonios que llegaron hasta la Corte para afirmar que militarizaron que las compañías petroleras estaban aquí, que tumbaron árboles, que maltrataron a las personas. Fue un testimonio de la llegada de los militares y todo. Antes de que ellos pudieran informar yo podía informar. Hasta eso continuamos construyendo, tejiendo una red de amigos de periodistas que ya empezaron a interesarse, porque las imágenes hablaban, mostraban otra cosas, mientras ellos decían que nosotros éramos un grupo peligroso que se oponía al desarrollo y nos comparaban con paramilitares, guerrilleros, subversivos(E. Gualinga 2015b entrevista).

La circulación de los audiovisuales se da a la par y en conjunto a una lucha por la defensa de su territorio. La retroalimentación recibida por la gente, es algo que les queda grabado y les retroalimenta esa imagen de sí mismos, varios líderes de la comunidad mencionaron que la mirada de los otros sobre lo que presentaban, les resultaba realmente significativa. Por ejemplo, Patricia Gualinga cuenta que “en una conferencia en España me di cuenta de lo que la gente sentía con nuestro mensaje ‘todos los videos de derechos humanos y de luchas siempre me terminan haciendo deprimir mucho’ dijo una chica en una conferencia, pero ustedes me han dado esperanza”(P. Gualinga 2015 entrevista).

Estos espacios de retroalimentación que se han generado a través del audiovisual han permitido un flujo de miradas que dinamiza y reconfigura esa identidad/representación que se tiene, ellos constantemente insisten en que su mensaje es de esperanza y lucha, y se reafirman en comentarios y miradas de sus aliados.

El documental “Soy defensor de la selva” (E. Gualinga 2003) comenzó a circular en diversos festivales, ganó el premio en el Festival Anaconda del 2004, al video indígena Amazónico del Chaco y los Bosques Tropicales de América Latina y el Caribe, en el 2004. El Premio Paco Urondo a la mejor obra sobre Derechos Humanos, en la 14ª edición del certamen Latinoamericano de Cine y Video de Santa Fe, en Argentina y el premio a la Equidad de género por el Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas en 2008, celebrado en Oaxaca por el Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI s.f. <http://www.clacpi.org/los-descendientes-del-jaguar->

documental-ecuador/). Estos espacios de circulación, a su vez han sido espacios de visibilización, denuncia e intercambio de experiencias en las que como plantea Ginsburg se entrelazan la agencia política y la intervención cultural (Ginsburg 2011, 240).

Han existido otros medios de difusión más relacionados con la apropiación de otras TIC como las redes sociales y de la página web que actualmente es administrada por ellos mismos. Sobre estos medios de circulación -Youtube, Facebook y el blog de Sarayaku.org- Eriberto cuenta que al principio dudaba si subir su material a estas plataformas pero “después pensamos que era una forma de promocionarnos, de hacer conocer la lucha y lo decidimos subir para compartir la historia, es mejor que muchos conozcan, para que nos ayuden”(E. Gualinga 2015b entrevista). Esta forma de compartir y difundir es uno de los aspectos que caracteriza este tipo de audiovisuales, pues la forma en la que regularmente circula el cine industrial o el video de autor, se encuentra restringida por las regulaciones de “derechos de autor”. Estamos de hablando de un proceso de producción radicalmente distinto. El objetivo del audiovisual en Sarayaku es romper con los cercos informativos, y hacer llegar su voz lo más lejos posible.

Después de este primer video documental, se abrieron una serie de relaciones con colectivos y organizaciones que se interesaron en apoyar a Sarayaku de diversas formas, una de ellas, ha sido en el impulso del departamento de comunicación. Cuando le pregunté a Eriberto, por qué pensaba que este video había sido tan relevante para la lucha de Sarayaku, me decía que:

era el primer indígena en la Amazonía en hacer un video, dirigir un video y mostrar la vida de un pueblo tal como ellos querían expresarse, pero sin narración, o sea, narrado por los propios pueblos me refiero. Y eso fue un golpe duro aquí en Ecuador para la gente que tenía muchos espacios para hablar mal de nosotros. Entonces, la prensa puso mucho interés en Sarayaku. Organizaciones empezaron a interesarse en la lucha de Sarayaku, las Universidades también, hubo varias protestas. Ahí es cuando nos dimos cuenta también que la importancia era más de lo que nosotros esperábamos, vimos la importancia de la comunicación (E. Gualinga 2015b entrevista).

Otro espacio importante de circulación ha sido al interior de la misma comunidad, Patricia Gualinga, me relataba que:

El primer video, el Defensor de la Selva, como la casa comunal era muy pequeña, la gente lo vio en medio de la lluvia. Nadie se iba, estaban todos mirándose a ellos mismos, era el primer video lanzado y sabían que eso estaba recorriendo [...] El verse a ellos mismos cómo

podían mirarse, yo creo que fue muy bueno. Siempre los niños lo han visto todo el tiempo, encima de eso que son muy visuales. Yo creo que les animó (P. Gualinga 2015 entrevista).

Eriberto menciona que desde que consiguieron tener un proyector y la tele en el “salón del medio día” cuando se llevan a cabo las Asambleas de Sarayaku, suelen proyectar los documentales “aunque sea para desesterarse, para reírse, para verse ellos mismos”(E. Gualinga 2015b entrevista). La aceptación del registro audiovisual y fotográfico comenzó a ganar simpatía al interior de la comunidad. “Cuando vieron que las fotos y el video les defendieron, vieron un canal por donde poder defenderse. Al principio se negaban a la filmación pero después querían que filme todo” (E. Gualinga 2015b entrevista).

Durante este proceso, surge en el 2006 “Selva Producciones”, la productora de Sarayaku, como parte del equipo de comunicación; en ella, trabajan Eriberto y su asistente (el modo en el que Eriberto lo nombra) Valerio Santi. Si bien, al principio fue un proceso que emergió en un contexto de urgencia, como describe Eriberto:

Empecé con equipos caseros, trabajé gratis 3 o 4 años, solo por defender el territorio y hasta ahora a veces trabajo así; pero ya de ahí los mismos dirigentes, Sarayaku empezó a buscar ayuda para que siga trabajando en otras obras y pueda tener algo de financiamiento y pueda tener equipos más profesionales, que esa también era la idea”(E. Gualinga 2015b entrevista).

Con el paso del tiempo, Sarayaku fue adoptando este departamento como parte del tejido organizativo, a través del cual se gobiernan así mismos. Cuando le preguntaba Eriberto sobre el apoyo que recibían del Consejo de gobierno Tayjasaruta, me explicaba que

todos los equipos son de Sarayaku, ellos me los han dado y siempre no están tomando en cuenta en las reuniones, en los eventos, los viajes, entonces hay confianza, nos han dado un cuartito en donde nosotros podemos estar con nuestros equipos y trabajando también (E. Gualinga 2015b entrevista).

Incluso, cuando ganan la sentencia ante la CIDH, una parte de la indemnización fue invertida en equipos nuevos para el equipo de comunicación. Todo esto fortaleció su trabajo; además, se comenzó a implementar un registro de eventos que ellos consideran importantes, desde fiestas de la comunidad, bodas, asambleas, foros, hasta algunos acontecimientos de la vida colectiva en Sarayaku como las mingas, la cacería, la elaboración de chicha, etcétera. Eriberto menciona que este archivo se guarda con la intención de “conservar lo nuestro también desde

una memoria viva, ya que nuestra costumbre era la tradición oral, pero ahora podemos convertirlo a otros formatos” (E. Gualinga 2015b entrevista).

Marlon Santi, miembro del Consejo de gobierno Tayjasaruta, me decía que para él era una forma de que no se perdiera el esfuerzo y lucha de los abuelos así como el esfuerzo de esta generación. En sus palabras:

Ahora ya la tecnología te permite archivar datos en grandes cantidades. Mi nieto, mi bisnieto van a ver todos los procesos que hemos hecho. ¿Sabes cual es el miedo personal mío? que nuestra lucha en un futuro se desvanezca y que la nueva generación, la tercera generación digan: No, esos viejos lucharon en su tiempo, ahora tenemos que negociar esto. Pero si hay esta concientización de que Sarayaku luchó bastante, Sarayaku fue ejemplo, entonces es una forma de reivindicar la historia de nuestra lucha en el futuro y desde luego tener bases de datos con hechos reales (M. Santi 2015 entrevista).

Con el paso del tiempo, se comenzaron a dar más capacitaciones. El apoyo permitió que se fueran desarrollando más audiovisuales, en algunos de ellos han narrado su proceso de lucha, tal es el caso del de “Los descendientes del Jaguar”(E. Gualinga 2011) que se llevó a cabo en colaboración con Amnistía Internacional, con el que también ganaron varios premios, entre ellos, el de Festival *National Geographic* (2012), el Festival de los Pueblos Indígenas de Colombia (2013), el Festival Edoc Ecuador (2012) y el Festival Internacional de Brusela. Y otros que se hicieron con apoyos más pequeños, o que se hicieron sin recursos externos que, tocaban temas que el equipo consideraba relevantes para Sarayaku, entre ellas, Eriberto destaca el audiovisual llamado *Sacha Runa Yachay* “El conocimiento del hombre de la selva”(E. Gualinga 2006), en el que habla sobre lo que es para Sarayaku el *Sumak kawsay* y la “selva viviente”. Recalca que ellos hablaron de estos temas antes que Correa, que el video demuestra que “eso nace aquí en Sarayaku, nace con los dirigentes de Sarayaku, con la población de Sarayaku”(E. Gualinga 2015b entrevista). Cuando le preguntaba si la noción de “selva viviente” que sostiene varias de sus propuestas y proyectos era parte del conocimiento de todos los habitantes, me decía, -sí, todos lo saben porque es algo que se repite constantemente en Asambleas y que se ha trabajado en los videos-, mismos que “han visto tanto, que se los saben de memoria”(E. Gualinga 2015b entrevista). Es decir, el documental ha significado un medio que se ha tejido con la memoria que históricamente se ha transmitido de forma oral, al igual que los distintos saberes, valores, leyendas, mitos fundacionales, etcétera. Dicho de otro modo, ha significado un espacio de producción identitaria. Contar con

un equipo de comunicación que forma parte del tejido comunitario, tiene varias ventajas para narrar y dar conocer estas historias, como menciona Sabine Bouchat²:

conocen la realidad y le filman y saben cómo filmarla, no es que tú tienes que hacer una investigación para después hacer la película. Y son súper acostumbrados al medio, pero también son muchachos que aunque se quejan, pueden ir a Quito, a Puyo, a Europa fácilmente. Son personas que ya pueden mover y se mueven en todos los mundos (Bouchat 2015 entrevista).

Marlon Santi, menciona que el equipo de comunicación se consolidó como una parte importante del Consejo, que el mismo:

consta en nuestro estatuto que hay un equipo de comunicación del pueblo que está encargado de hacer historias, de filmar eventos. Que está encargado de hacer documentales y las capacidades que a él le venga, o sea, hacer lo que él quiere hacer. Puede hacer una ficción, eso ya depende. Creo que lo que él hace ahora es parte del trabajo y también parte de su “hobbie”. Ahora creo que estamos en la capacidad de preparar a otros muchachos, que se vayan a preparar a otra parte, y aquí que vayan a otras provincias (M. Santi 2015 entrevista).

Sobre este último aspecto que menciona Marlon, se ha intentado capacitar a más jóvenes para que fortalezca el equipo de comunicación; sin embargo, hay varios procesos que no han permitido, que esto se dé. Por un lado, como menciona Eriberto, hay varios jóvenes que toman los talleres, pero cuando se dan cuenta de que es un proceso lento y que requiere mucho trabajo, lo dejan. Además, a pesar, del gran apoyo que se ha tenido, muchas veces ni siquiera logran salir a eventos y capacitaciones los dos que ahora conforman Selvas Producciones, no hay financiamiento para mover a más personas. Además, como es característico de del cine comunitario, éste no está hecho de cineastas que se dedican únicamente a su arte y oficio; acá ellos tiene que cumplir con varias responsabilidades, cargos, y actividades de la comunidad y la familia. Sobre este aspecto, Eriberto me hacía ver que:

Cuando empecé no estaba casado, pero ahora que tengo una hijita ya cada vez tengo que cuadrar mis horarios, tengo que vivir también, tener una chacra y ayudar a Sarayaku cuando se necesite. Entonces tengo que buscar auspicios para mis trabajos, para en algo sobrevivir,

² Sabine Bouchat es una mujer nacida en Bélgica que vive en Sarayaku desde hace 25 años. Ahí construyó su familia junto al ex presidente de Sarayaku José Gualinga. Retomó su voz como un miembro más de la comunidad, pues se ha ganado su lugar en la misma y ha luchado codo a codo por la defensa territorial.

y como soy un poco conocido en el mundo del video indígena no es tan fácil, pero tampoco me desconfió mucho (E. Gualinga 2015b entrevista).

Todo esto complejiza dicha ampliación del equipo de comunicación, si bien comenzó como una urgencia y la forma de reaccionar, generó una estructura que delegó en ciertos personajes estos roles. Hay que romper también con una visión romántica en la que al interior de las comunidades todo fluye de manera armónica, porque eso sería reproducir, una vez más, el imaginario del “buen salvaje”. No, como en cualquier comunidad humana, existen tensiones y relaciones de poder al interior. Ahora significa un reto, del que los líderes están conscientes, involucrar a más jóvenes, ampliar los mecanismos de participación al interior de la comunidad para que la responsabilidad con sus sacrificios y beneficios pueda ser socializada en un espectro más amplio. Sin embargo, más que un individuo que hace documentales en Sarayaku, vemos a un sujeto colectivo, que desde sus integrantes y sus capacidades logró articularse a una estrategia de lucha que les permitió parar la invasión de esta petrolera en su territorio.

Capítulo 5 Estrategia mediática, apropiación de las TIC y la construcción redes políticas

En un mundo regido por un sistema de organización social como el capitalista, la guerra, la negación del otro, es un rasgo inminente. Si bien, la guerra “basada en la territorialidad sigue dominando los asuntos mundiales”(Ceceña 2006, 20), la ocupación del mundo, ya no se hace sólo mediante presencia física y militar. Existe otro componente “el poder blando” de la información y el conocimiento, el cual por un lado provee enormes ventajas económicas y comerciales, como por ejemplo, la consolidación de la hegemonía mundial estadounidense en el periodo de la postguerra fría; y por otro, les otorga la posibilidad de proyectar y generar sentidos comunes enajenados, reproducir su ideología, su cultura, su forma de entender y explicar el mundo anclado a sus intereses (Burch, León, y Tamayo 2004, 59–62; Ceceña 2006, 20 y 34).

Frente a dicho escenario la apropiación de estos medios y tecnologías por parte de los movimientos sociales, de los pueblos indígenas, de colectivos, de organizaciones diversas cobra importancia, pues significa la posibilidad de agrietar ese poder y permite la generación de “otros” sentidos, ideologías, conocimientos, encarnados en realidades y contextos que han sido sistemáticamente marginados.

En Sarayaku, el uso del internet, la página web, y las redes sociales han sido herramientas que han aportado no sólo a la construcción de una política de representación, también, les ha permitido fortalecer la construcción de una red de solidaridad y apoyo político a nivel regional, nacional e internacional, como una de las estrategia fundamentales en su lucha. A través de esta red, han logrado fortalecerse desde la articulación e intercambio de experiencias con otros pueblos, movimientos, organizaciones, organismos internacionales y sujetos diversos.

Es cierto que esta red, va mucho más allá de la apropiación y uso de las herramientas tecnológicas; sin embargo, las mismas han servido para fortalecerla a partir de una comunicación, que entre otras cosas, se caracteriza por romper distancias geográficas y por expandir el alcance e impacto de su voz. A diferencia del audiovisual que es un proceso creativo que requiere tiempos más largos en la gestión de la idea, y de financiamiento para su producción; la apropiación de las TIC como la página web, el uso de redes sociales, correo electrónico y la decisión de gestionar el internet satelital al interior de la comunidad les han

permitido una comunicación y capacidad de generar su propia información de manera más fluida e instantánea.

En este capítulo parto del reconocimiento en el que si bien ninguna tecnología se puede pensar como un origen causal de las movilizaciones y organizaciones,

es fundamental hacer hincapié en el papel decisivo de la comunicación en la formación y práctica de los movimientos sociales, ahora y a lo largo de la historia. Porque las personas sólo pueden desafiar a la dominación conectando entre sí, compartiendo la indignación, sintiendo la unión y construyendo proyectos alternativos para ellas y la sociedad en su conjunto (Castells 2012, 218).

De ahí que, tiene como propósito dar cuenta de los saberes generados por Sarayaku a partir de su experiencia concreta en la apropiación y uso de las TIC. Para lograr una lectura más integral, empiezo delineando el contexto de disputa por el acceso a las TIC así como por el derecho a la comunicación a nivel global, para después aterrizar en el escenario ecuatoriano y sus disputas concretas en torno a los medios comunitarios. Finalmente, se toca tierra en Sarayaku y su experiencia de apropiación de estos medios, sus usos y su articulación a una estrategia organizativa más amplia a nivel local, nacional e internacional.

5.1 Derecho a la comunicación y libertad de expresión. Dos posicionamientos

La comunicación en clave liberal, defendida principalmente por E.U.A., se encuentra plasmada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 en su artículo 19 en el que se lee que “Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y expresión”, del mismo también se desprende la “libertad de información” en clave de “libre flujo”(Burch, León, y Tamayo 2004, 27). Esta noción ha sido fuertemente debatida y cuestionada desde distintos frentes.

En América Latina los movimientos sociales desde las décadas de los sesenta y setenta³ impulsaron debates a cerca de la comunicación desde unas coordenadas epistémicas y políticas radicalmente distintas que iban mucho más allá de un “derecho a la libre expresión”. Planteaban una “comunicación popular, de base, grupal, horizontal, participativa, liberadora,

³ Los movimientos que tomaron en sus manos medios de comunicación como radios, boletines, periódicos, lo hicieron como un repertorio de lucha que apuntaba a revolucionar la realidad que se vivía. Las radios comunitarias fueron espacios “para organizar la resistencia, y las redes de radios comunitarias, se unían para sobrevivir, para denunciar las violaciones a los derechos humanos durante las dictaduras militares”(Churo Comunicación 2015)

alternativa, popular, etc.”(Burch, León, y Tamayo 2004, 114) como parte de los proyectos de liberación y emancipación de los pueblos. Como se ha tratado en los capítulos uno y tres, esto se dio de forma paralela y conjunta con la irrupción propuestas participativas pedagógicas, comunicacionales, y metodológicas en el continente, tales como la pedagogía del oprimido (Freire, 1967), la Investigación Acción Participativa (Fals Borda, 1962), el cine comunitario (Ukamau, 1961).

En lo que respecta al reconocimiento del derechos de los pueblos indígenas a la comunicación, éste ha sido enmarcado dentro del derecho a su derecho a la libre determinación, reconocido en 1966 por la Asamblea General de los Derechos Humanos con la aceptación por parte de la Asamblea General de los Derechos Humanos del “Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales”, se estableció en el artículo 15 el reconocimiento del derecho a

la libre determinación de los pueblos para disponer de sus riquezas y recursos naturales. En el aspecto cultural, se reconoce el derecho de toda persona a participar en la vida cultural y a gozar de los beneficios del progreso científico y sus aplicaciones. Con estos tratados, los Estados se comprometen a adoptar las medidas necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y la cultura (Burch, León, y Tamayo 2004, 98).

Otro espacio desde el que se cuestionan los límites del “derecho a la libre expresión y a la información ” fue el que generaron los países no alineados durante la década de los setenta, quienes proponía un “Nuevo Orden Internacional de la Información” (NOMIC), que apelaba a una justicia internacional y a la promoción equitativa en el acceso a la información. En 1976 en Túnez durante la reunión de los países no alineados argumentaron “es deber de los países no alineados cambiar esta situación (el desequilibrio informativo) y obtener la descolonización e iniciar un Nuevo Orden Internacional de la Información”(Burch, León, y Tamayo 2004, 23). Sin embargo, vale decir que esta propuesta no contó con mayor base y participación popular, es decir, fue debatida desde las cúpulas de poder de estos países (Burch, León, y Tamayo 2004, 32). Después de una ardua lucha en los setenta, en 1980 los NOMIC logran introducir su debate en la XXI conferencia general de la UNESCO donde se recuperan los principios generales de la propuesta (Burch, León, y Tamayo 2004, 25).

No obstante, en 1984 E.U.A. con Reagan en el poder, acusa dichos postulados como “instrumentos de comunismo internacional”(Burch, León, y Tamayo 2004, 30) y decide retirarse de la UNESCO. Pasaron cinco años para que dicho organismo reformulara su

estrategia frente a la comunicación, para ello retoma la perspectiva liberal y deja de lado el debate propuesto por los países no alineados en el NOMIC.

Para ese entonces, E.U.A. había afianzado su hegemonía por encima de las potencias europeas, la cual reposaba en “el poderío financiero, comercial, militar y comunicacional, pero, además, en el control de la tecnología de punta y el conocimiento”(Burch, León, y Tamayo 2004, 36). De esta manera, siguiendo el cauce de la perspectiva liberal, la UNESCO, dejó de ser el escenario para las cuestiones relacionadas con las comunicación, y la Organización Mundial del Comercio ocupó su lugar. Con ello, “la tendencia neoliberal que considera a la información como una mercadería más, sujeta a la oferta y a la demanda, y no como un bien público que debe estar a disposición de los/as ciudadanos/as”(Burch, León, y Tamayo 2004, 67) fue permeando las instituciones de poder, y con ellos las políticas gubernamentales de los países del “Tercer Mundo”.

Para los años noventa, emerge una diversidad de foros con la intención de plantear el debate con principios éticos políticos distintos a los liberales que se establecían dentro de los organismos internacionales descritos. Un ejemplo importante a destacar es el II Foro Social Mundial en Porto Alegre 2002, donde se inicia una campaña por los “Derechos de la Comunicación en la Sociedad de la información” (CRIS en inglés), en la que se elabora una profunda crítica a la perspectiva liberal que defiende principalmente intereses corporativos (Burch, León, y Tamayo 2004, 10) y en él, se insiste en una perspectiva que concibe la comunicación como un derecho humano, que va mucho más lejos en su horizonte que el “derecho a la libertad de información” reconocido en la Declaración de Derechos Humanos de. Una de las intenciones de esta campaña era incidir en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (2003 y 2005), organizada por la Unión Internacional de Intercomunicaciones. Sin embargo, se encontraron con un espacio cerrado a los intereses de la industria de las telecomunicaciones, y no tuvieron la menor injerencia (Jurado 2014). Después de varios intentos, diversas organizaciones deciden seguir su lucha por el derecho a la comunicación al margen de los organismos internacionales como la ONU, manejadas por los intereses de los países hegemónicos que las integran.

En dicho contexto, comenzaron a constituirse diversas organizaciones, redes y espacios alternos que tenían por agenda el reconocimiento de la comunicación, como base para los demás derechos humanos. Uno de ellos, es el trabajo de la Asociación Mundial de Radios

Comunitarias América Latina (AMARC ALC)⁴, la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER)⁵ que en articulación con organizaciones y colectivos afines, promueven - cincuenta años después de la Declaración de los Derechos Humanos - la Carta de Comunicación de los Pueblos en 1998⁶, (Burch, León, y Tamayo 2004, 20), en ella se rompe con la visión del derecho a la información y comunicación a individuos, y se pone sobre la pesa el derecho de “los pueblos” como colectividades a la comunicación.

Dichas organizaciones apelaron que reconocer el derecho a la información y comunicación de los pueblos debía de concebirse como parte del reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales a nivel internacional, en ese sentido, suponía su implementación por parte de los diversos Estados firmantes. Cabe resaltar, que estos derechos no pueden leerse como una dádiva de dichas instituciones, sin duda, es el resultado de una lucha histórica de los pueblos y los movimientos sociales.

En América Latina algunos de los casos más emblemáticos en la legislación de la comunicación como un derecho son: Argentina, Venezuela, Brasil, Bolivia, Ecuador, y Uruguay, países en los que se logra legislar una ley de comunicación más amplia que la noción de la “libertad de información” y consecuente con los debates y luchas emergentes en las geografías sudamericanas. Incluso, en países como México en los que no se ha legislado la comunicación fuera de la lógica del mercado, los actores han tomado en sus manos a través de redes solidarias, tecnologías de comunicación e información para ejercer de facto su derecho a comunicarse; un ejemplo emblemático son las radios comunitarias autónomas en México.

⁴ “En 1983 fue creada la Asociación Mundial de Radios Comunitarias y se constituyó como un espacio de encuentro y acción colectiva para debatir y delinear los horizontes del movimiento de medios comunitarios. AMARC es una red protagonizada por las radios, centros de producción y televisoras comunitarias que la integran. Una red para profundizar la concepción y el papel de las radios comunitarias como espacios de ejercicio de la libertad de expresión, el derecho a la comunicación y el pluralismo. Para facilitar la cooperación y el intercambio. Para ampliar la participación ciudadana y la vida democrática de nuestras sociedades”(amarc.org).

⁵ Esta asociación con sede en Ecuador, nació en 1972 con la asociación de 18 radios católicas con un enfoque de teología de la liberación, su principal fin era la alfabetización y evangelización. Después, decidieron ampliar la red con otras radios populares que estuvieran luchando junto al pueblo. La red crece con miras a aumentar su incidencia y dar voz a los sectores marginados en nuestro continente, y actualmente se encuentra conformada por 82 radios afiliadas, y (www.aler.org)

⁶ <http://www.pccharter.net/charteres.html>

5.1 Nuevas TIC y el escenario de disputa global

El debate descrito, sobre la noción liberal de “la libertad de expresión e información” se atizó con el acelerado desarrollo de las tecnologías de información y comunicación (TIC). La llamada “convergencia digital”, permitió la integración, sin importar su origen, de tres sistemas de signos diferentes: la escritura, el sonido y la imagen. Además, emerge con singular fuerza el internet, que se define como

redes tejidas por todo el mundo [que] enlaza a millones de computadoras que intercambian información gracias a una serie de protocolos comunes, introduciendo un nuevo modo de comunicación –la comunicación multimedia- en el que convergen textos, imágenes y sonido, y que, además, está disponible las 24 horas del día (Burch, León, y Tamayo 2004, 50).

A la par de este desarrollo, se fue construyendo un discurso en el que se afirmó que con su expansión, es decir, con la “accesibilidad para todos”, las TIC abrirían la posibilidad de generar una democracia participativa y mucho más activa por parte de la ciudadanía en el mundo. La irrupción y desarrollo de estas tecnologías, para muchos ha marcado una etapa en la historia de la sociedad, para referirse a ello, lo hicieron con el término de “sociedad de la información”. Este discurso ha sido utilizado desde distintos posicionamientos epistémico-políticos, de los cuales destaco dos, el primero que será retomado más adelante, tiene como una representante significativo a Manuel Castells (1999, 369-370), quien lo utiliza para señalar

un mundo nuevo está tomando forma en este fin de milenio. Se originó en la coincidencia histórica de tres procesos *independientes* ocurridos hacia finales de los años 60s y mediados de los 70s: la revolución de la tecnología de la información; la crisis económica tanto del capitalismo como del estatismo; y el florecimiento de movimientos sociales y culturales, como el antiautoritarismo, la defensa de los derechos humanos, el feminismo y el ecologismo. La interacción de estos procesos y las reacciones que desencadenaron crearon una nueva estructura social dominante, la *sociedad red*; una nueva economía, la *economía informacional/global*; y una nueva cultura, la cultura de la *virtualidad real*. La lógica inserta en esta economía, esta sociedad y esta cultura subyace en la acción social y en las instituciones de un mundo interdependiente (citado en Leyva 2008, s.p.).

El segundo posicionamiento, se enuncia desde un claro principio evolucionista, pues parte de la concepción de pensar la historia a través de estadios marcados por grandes descubrimientos tecnológicos como principales detonadores del cambio social. Esta visión es la que permea las

agendas de países industrializados, “abordándose en los más importantes foros de la Comunidad Europea, del G8 (los países más ricos + Rusia), la OCDE (los treinta países más desarrollados del mundo), el gobierno de Estados Unidos, así como en varias agencias de Naciones Unidas y el Grupo Banco Mundial”(Burch, León, y Tamayo 2004, 54). Esto no es de extrañarnos, pues desde la década de los años setenta, los países más poderosos planteaban las tecnologías de información como una oportunidad para ayudar a los países “subdesarrollados” a dar pasos firmes hacia esa meta global impuesta de un desarrollo capitalista; así como la oportunidad de superar las crisis cíclicas del capitalismo y alcanzar la “governabilidad de las democracias occidentales”(Burch, León, y Tamayo 2004, 54).

El tema se volvió central en foros mundiales, se convocó a la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI), que se llevó a cabo en dos fases , la primera en Ginebra, del 10 al 12 de diciembre 2003, y la segunda en Túnez, del 16 al 18 de noviembre 2005.

Dicha Cumbre, estaba destinada principalmente a

ingenieros y expertos cibernéticos, y a los grupos de poder que pisan fuerte en los negocios de este sector. Los primeros, para arreglar los asuntos de las cañerías y conexiones; los segundos, para entenderse sobre cómo va a operar la ‘mano libre del mercado’(Burch, León, y Tamayo 2004, 9).

Es decir, según los autores Sandoval y Mota a pesar de que la declaración de Principios y Plan de Acción de la CMSI estableció una lista de compromisos, que los autores califican como una carta de buenos deseos, entre los que destacan “construir una sociedad de la información centrada en la persona, incluyente y orientada al desarrollo, en la que todos puedan crear, consultar, utilizar y compartir la información y el conocimiento” (citado en Sandoval y Mota 2007, 6), de fondo, argumentan que no fue sino un espacio para establecer las reglas que les permitan seguir afianzando su hegemonía.

De igual forma, Burch, León y Tamayo (2004) señalan que el discurso planteado desde las potencias en el que las TIC son una solución en temas de democratización mundial, difícilmente se sostiene frente a un panorama en el estos países industrializados, son los que generan el 80% de las noticias en el mundo. Las corporaciones mediáticas que dominan el mercado se han ido reduciendo en número y ganando través de los años; si en la década de los ochenta se hablaba de un centenar, a partir del años 2000, se habían reducido a siete “Disney, AOL-Time Warner, Sony, News Corporation, Viacom, Vivendi-Universal y Bertersmann [...] con sede en los países ricos: Estados Unidos, Europa y Japón”(Burch, León, y Tamayo 2004,

22).

A inicios del siglo XXI, “apenas un 6% de la población mundial se ha adentrado en Internet, y de esa proporción el 85% y 90% viven en los países industrializados” (Burch, León, y Tamayo 2004, 64). En América Latina, en el 2002 sólo el 8% de la población teníamos acceso a internet y su uso se reducía a información general y entretenimiento (Sandoval y Mota 2007: 6). En el 2015 la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), publicó un informe en el que hacen una comparación de la tasa de crecimiento (2006-2013) de usuarios de Internet con respecto a la población total, entre los países miembros de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE) (excepto México y Chile), y Latinoamérica⁷. La diferencia en el porcentaje de crecimiento fue del 32.3 por ciento. Si bien América Latina duplica su crecimiento en este periodo (del 20.7% a 46.7%), la brecha sigue siendo notable, pues los países de la OCDE alcanzan el 79% de usuarios, mientras que en nuestro continente no se alcanza el 50%, y por supuesto al interior del mismo continente también se reproduce esta brecha. Ver Ilustración 1.

⁷ “Esta investigación se realizó en 17 países, mostrando entre ellos una brecha igualmente notable, pues en cinco de esos países los usuarios no superan el 30% de la población; en ocho no se supera el 60%, y solo en seis es mayor a 50%”(Rojas y Poveda 2015, 6)

Ilustración 1 Usuarios de internet

GRÁFICO 1
EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE USUARIOS* DE INTERNET, 2006-2013
(Porcentaje del total de la población)



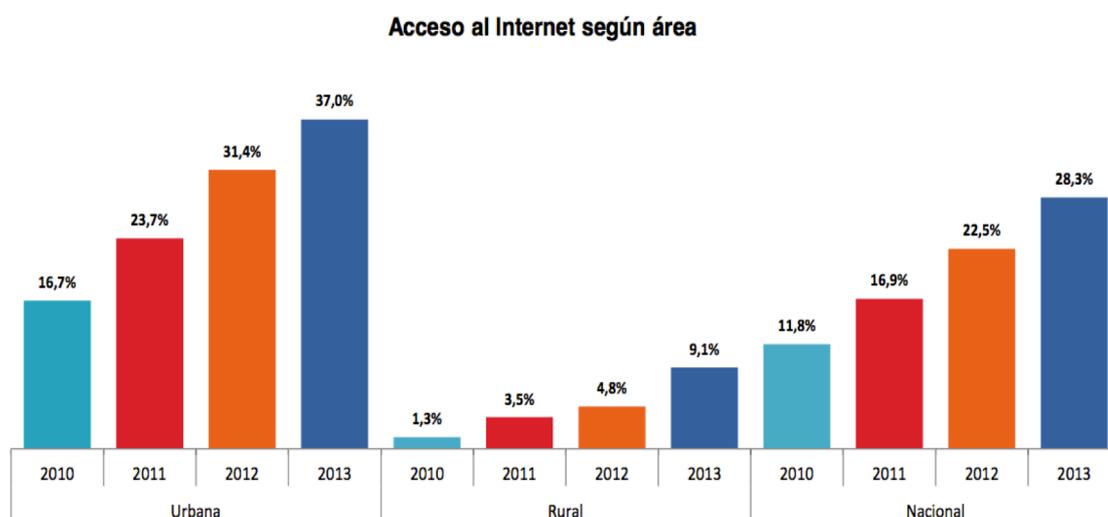
Fuente: CEPAL con datos de UIT, *World Telecommunications Indicators Database, 2014*. Los datos de la OCDE no incluyen a México y Chile (Rojas and Poveda 2015, 5).

*Usuarios de internet para la UIT, son todas las personas que hicieron uso del servicio de internet

Frente a esta brecha tecnológica, los representantes de los países industrializados en la CMSI plantearon que se llevaría a cabo un proceso de transferencia de dichas tecnologías para que los países del “tercer mundo” pudieran salir del subdesarrollo; lo que en verdad se tradujo en una dependencia de éstos, pues la infraestructura de las comunicaciones estaba controlado por unas pocas transnacionales de los países del “norte”, de ello se deriva que esta transferencia se realiza en función de favorecer a los fabricantes más que a las personas y al supuesto desarrollo de estos países (Burch, León, y Tamayo 2004, 22).

Es importante resaltar que la mayoría de cifras presentadas sobre el acceso a las TIC son regionales. Si ampliamos el lente, la misma distribución al interior de estas regiones es completamente discriminatoria, son cifras que en su mayoría se concentran en las ciudades, y dentro de las mismas existen sectores marginados. En lo que respecta a Ecuador en el 2013 el 28.3% de la población tenía acceso a internet. En la zona urbana del país el 37% tiene acceso, mientras que en la zona rural tan sólo el 9.1% de la población. Ver Ilustración 2.

Ilustración 2. Acceso a internet por área en Ecuador



Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 14 de mayo de 2015. La tabla está basada en el Encuesta Nacional de Empleo Desempleo y Subempleo (2011-2013). La pregunta que se hizo fue ¿Has usado [...] en los últimos 12 meses el internet desde cualquier lugar?

Otro aspecto a señalar es que “el 90 % del contenido de Internet se encuentra en sólo doce idiomas de más de 6,000 lenguas existentes en el mundo”(Sandoval y Mota 2007, 11). Esto no es ninguna novedad, pues esta marginación no puede leerse si no es dentro de un contexto de injusticia y marginación histórica y sistemática generada en el marco de un sistema capitalista que se reproduce por y a través de estas relaciones de desigualdad. Es decir, la brecha digital descrita no es sino parte de un contexto de injusticia más amplio, la denuncia por el acceso a estas tecnologías, es una denuncia por una justicia más amplia que no se resuelve con una transferencia tecnológica.

5.2 TIC y la disputa comunicacional en Ecuador

Después de haber aportado los ejes generales que dibujan el escenario de disputa a nivel internacional; en este apartado pretendo abordar las disputas y relaciones de poder que marcan el contexto comunicacional a nivel nacional en Ecuador.

Para ello, iniciare por decir que después de una larga pugna por parte de los pueblos, movimientos, colectivos y organizaciones que lucharon localmente y en red, se logró poner en la agenda de la Asamblea Constituyente el debate sobre el derecho a la comunicación, ello tuvo como resultado el establecimiento de este derecho del artículo 16 al 20 de la Constitución

del Ecuador del 2008. Según Rommel Jurado, asesor de la mesa legislativa de la Ley Orgánica de Comunicación, se legisló en clave de “derechos económicos, sociales y culturales y no solo de libertades” además, se incluyó una ley transitoria que incluía la obligatoriedad de emitir una ley orgánica de comunicación (Jurado 2014 s.p.).

Después de cinco años de debate la Ley de Comunicación se aprueba el 14 junio del 2013, reitero que, esta ley no se puede leer como la dádiva de un presidente, o el logro de un grupo de asambleístas, tal como menciona José Ignacio López –quien integró la Comisión para la Auditoría de Frecuencias de Radio y Televisión en Ecuador- esta ley fue el fruto del “esfuerzo de las organizaciones, comunidades y pueblos que han luchado por la democratización de la palabra en nuestro país y en América Latina” (López Vigil, Chavez, y Churo Comunicación 2013). Con esta ley, entre otras cosas, se buscó hacer frente al escenario mundial antes descrito, para lo cual se promueve e incentiva a los creadores nacionales para que generen nuevos contenidos que hablen y retroalimenten la realidad nacional, que de alguna manera logren hacer contrapeso a esa avasalladora invasión de contenidos generados desde el norte socio político⁸.

Frente al contexto de marginalización de ciertos sectores de la población en el acceso a los medios, se estableció en el artículo 106 una distribución del espectro de radio eléctrico en la que el 33% quedaría para los medios públicos, el 33% para los medios privados y el 34% para los medios comunitarios. El diagnóstico del que partieron las instituciones oficiales para llevar a cabo esta distribución en el ámbito comunitario, es que antes del 2006 no existía ninguna radio pública⁹ y el acceso para una radio comunitaria estaba lleno de obstáculos. La mayoría de radios comunitarias habían nacido en los años sesenta y setenta como proyectos de alfabetización y evangelización en manos de la iglesia católica. Actualmente, “el 80 % de las radios que se agrupan en la Coordinadora de Radios Populares y Educativas del Ecuador, CORAPE, pertenecen a la Iglesia Católica” y la mayoría tuvieron que gestionarse como

⁸ Por citar algunos ejemplos, en el artículo 97° que indica: “los medios de comunicación audiovisual, cuya señal es de origen nacional, destinarán de manera progresiva al menos el 60% de su programa diaria en el horario alto para todo público, a la difusión de contenidos de producción nacional. Este contenido de origen nacional deberá incluir al menos un 10% de producción nacional independiente”. Del mismo modo, en el artículo 103° propone “en los casos de las estaciones de radiodifusión sonora que emitan programas musicales, la música producida, compuesta o ejecutada en Ecuador deberá representar al menos el 50% de los contenidos musicales emitidos en todos sus horarios, con el pago de los derechos de autor conforme se establezca en la ley” (Ley de comunicación 2013).

⁹ “En este gobierno se creó una televisión Ecuador TV y se devolvió la vida a la radio estatal Radio Pública del Ecuador, mediante el Decreto 193, que se fundamenta en la administración del Estado sobre sectores estratégicos y el derecho a acceder a medios y nuevas tecnologías; así como en el derecho brindar una comunicación diversa y plural, derechos recogidos en la reciente Constitución”(Churo Comunicación 2015, s.p.)

radios privadas, por lo que ahora están en un proceso de cambiar su registro a radios comunitarias (Churo Comunicación 2015, s.p.).

En la página oficial de Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación (CORDICOM), explican que

en algunos casos hasta 20 medios comunitarios debieron compartir una frecuencia, mientras una sola persona, muchas veces sin mayor capacitación en comunicación, estaba a cargo del manejo de equipos y de la provisión de sustento económico. [...] ante la falta de una ley que ampare su creación, varios medios comunitarios debieron adoptar figuras comerciales o públicas porque solamente de esa manera podían acceder a alguna frecuencia. Hasta el año 2007, en nuestro país ningún medio se autodefinía como comunitario aunque esta fuera su condición y realidad del día a día (CORDICOM 2015).

Con la supuesta intención de lograr que el espectro destinado para medios comunitarios se aproveche, se crearon organismos para la regulación e implementación de políticas públicas que permitan el cumplimiento de esta ley, tales como el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación (CORDICOM), así como la reconfiguración de responsabilidades de organismos ya existentes como el Consejo Nacional de Telecomunicaciones, ahora Agencia de regulación y control de las comunicaciones, que se encarga de regular la frecuencias en el país¹⁰.

En 2012 la entonces Secretaria de Pueblos Movimiento Sociales y Participación ciudadana impulsó el proyecto “Red de Medios Comunitarios, Públicos y Privados Locales”. Este proyecto fue aprobado por la Senplades y recibió un financiamiento de 12 millones 640 mil dólares, según el proyecto de inversión que consta en la Senplades. La meta de este proyecto era lograr la creación y consolidación de 54 radios comunitarias de los pueblos y las nacionalidades indígenas y de organizaciones sociales. Esta meta debía ser cumplida desde el 2012 hasta el 2015 (Churo Comunicación 2015, s.p.).

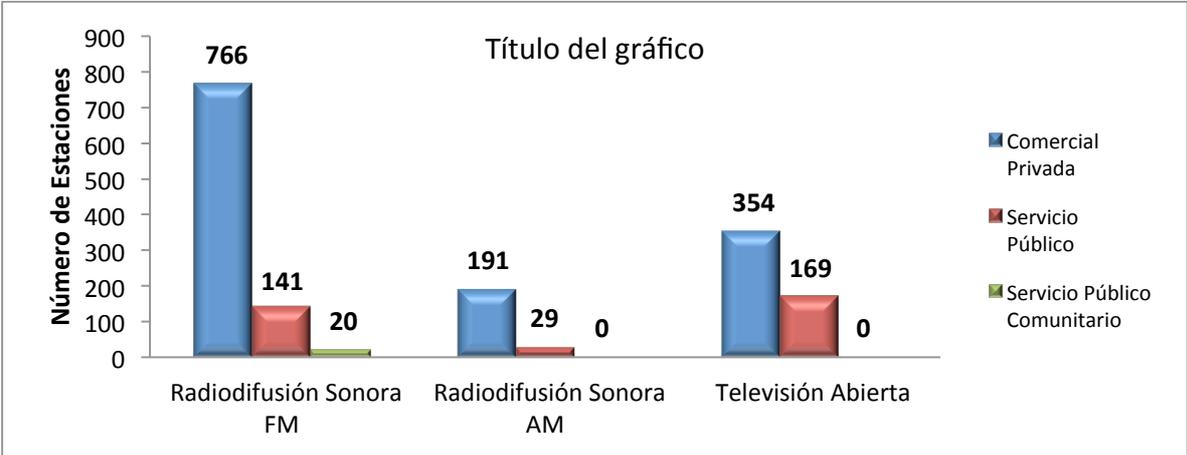
Algunos de sus resultados fueron la entrega en comodato de 14 frecuencias provisionales de un año, a las 14 nacionalidades reconocidas en el país. La manera en que se otorgaron estas primeras frecuencias fue a través de un método bastante clientelista, es decir, en vez de que la

¹⁰ Algunas de las organizaciones (ALER, CIESPAL, el Churo Comunicación, etcétera) que lucharon por la existencia de la Ley de Comunicación del 2013, establecieron la preocupación de que este organismo quedara responsable de estas distribuciones, pues este organismo se encuentra “conformado por funcionarios técnicos estatales, un militar y un empresario, este último que se opone a la misma Ley de Comunicación”(ALER et al. 2013) .

comunidad organizada a partir de una agenda propia gestione la frecuencia, fue el Estado quien asumió “el montaje de esas radios, la programación, la compra de equipos, y el financiamiento”(Jurado 2014 s.p.). De estas 14 radios, en 2015 según la información recabada por el Churo Comunicación para la organización del II Encuentro de medios comunitarios (2015), sólo 10 se encuentran funcionando y “varias estuvieron sin transmitir meses, porque se quedaron sin luz. Muchas de ellas tienen deudas de más de 2mil dólares por no pago de servicios, y todas tienen serios problemas de subsistencia para pagar lo básico”(Churo Comunicación 2015, s.p.).

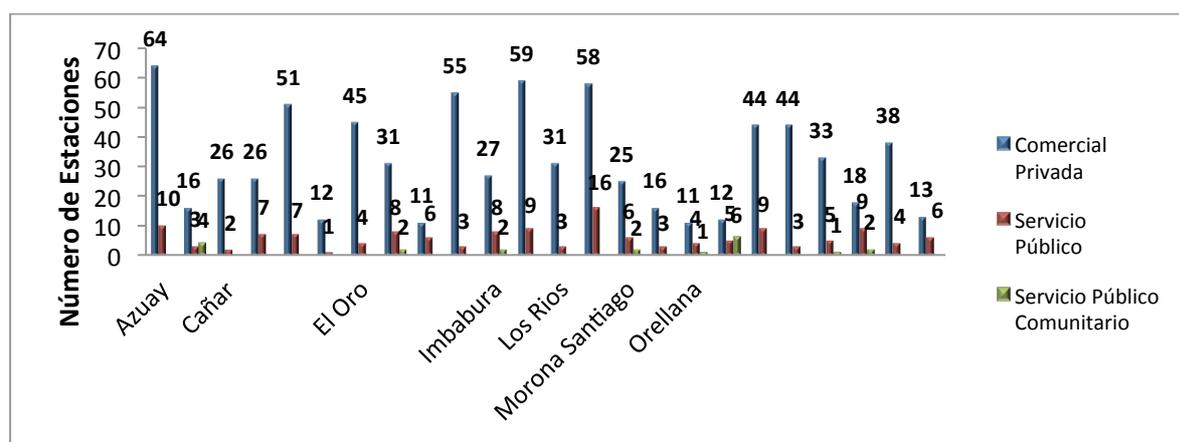
Desde el 2008 que se aprueba la comunicación como un derecho, no se ha concedido una sola frecuencia definitiva para las radios comunitarias. El proceso de gestión, menciona López Vigil de “Radialistas Apasionados”, es completamente absurdo, “a emisoras comerciales y a las emisoras comunitarias se les pone los mismos requisitos”(citado en Fundamedios 2015). A continuación se presentan dos gráficas elaboradas por la Secretaría Nacional de Telecomunicación en mayo del 2013 que nos permitirán comprender el contexto de distribución de medios a nivel nacional de tanto de radiodifusión AM y FM como de Televisión abierta (ver Ilustración 3 y 4).

Ilustración 3 Radiodifusión Sonora y Televisión abierta



Fuente: Secretaría Nacional de Telecomunicación, mayo del 2013 Información basada en base de datos de SUPERTEL

Ilustración 4 Número de estaciones concesionadas por Provincia y por Tipo.



Fuente: Secretaría Nacional de Telecomunicación, mayo del 2013. Información basada en base de datos de SUPERTEL

En el Primer Encuentro Nacional de Comunicación Comunitaria, realizado en la ciudad de Quito en octubre del 2014 con la CONAIE, el Centro de Derechos Humanos CEDHU, la Universidad Andina Simón Bolívar y el Churo Comunicación, participaron representantes de varias radios comunitarias. En este espacio las participaciones más frecuentes hacían referencia a la falta de libertad que sentían para poder expresar las denuncias y atropellos por parte del Estado y las empresas dentro de sus territorios. Algunos dijeron abiertamente que tenían miedo de las represalias, pues existen territorios donde líderes comunitarios han sido asesinados¹¹ por organizarse contra las empresas mineras y petroleras; otros sentían que el incentivo recibido por los responsables de dichas radios, como parte de la política de redistribución radial a medios comunitarios, sería retirado en caso de contraponerse a los intereses del gobierno. Es decir que la relación establecida durante la implementación de las radios por parte del gobierno, en vez de visualizarse como un derecho ganado, se manejó como una dádiva del Estado. “Todas las radios tenían la disposición de conectarse a las sabatinas y a las cadenas nacionales gubernamentales” (Fundamedios 2015), tenían en su contrato la obligación de difundir noticias de los medios públicos y de los medios oficiales del gobierno. Sin embargo, existen comunidades en las que el proceso social que implicó la apropiación de estos medios, fue generado desde la comunidad mucho antes de ésta dádiva,

¹¹ José Tendetza (2014), Freddy Taish (asesinado en 2013) y Bosco Wisuma (asesinado en 2009) fueron tres líderes indígenas Shuar, de las provincias de Zamora Chinchipe y Morona Santiago, pertenecientes a la Amazonía Ecuatoriana. Su asesinato se dio en el marco de una disputa territorial frente a empresas mineras como Ecuacorriente S.A (de capital chino). El proyecto de la empresa, consiste en imponer el primer megaproyecto “El Mirador” de extracción de cobre a cielo abierto en Ecuador. Actualmente este caso ha sido presentado antes la CIDH el 17 de marzo de 2015.

de tal modo que los responsables de estos medios al ser parte de un tejido comunitario fuerte, expresaron que se sentían respaldados para poder denunciar.

Por otro lado, algunos responsables, que habían sido parte de un proceso generado desde el gobierno, en el que no se impulsó un proceso comunitario de apropiación de la radio, externaron su sensación de estar solos y desarticulados, pues su figura era como la de un trabajador del Estado. Incluso, se preguntaban qué pasaría si denunciaban y se les reprimía, se preguntaban si las comunidades se movilizarían y los respaldarían. El apoyo económico recibido del Estado, en vez de ser un impulso para consolidarse como responsables, de algún modo les generaba cierta noción de “dependencia” hacia quién les otorgaba ese apoyo (citado en Fajardo 2014 diario de campo). El modo de operar del gobierno permitió establecer una relación de poder que le dio control sobre los contenidos. El escenario planteado en dicho encuentro, nos lleva a pensar que cuando el gobierno habla de reconocimiento de la plurinacionalidad e interculturalidad en los medios, habla de que podían transmitir sus cantos, sus cuentos, sus costumbres; pero no sus luchas territoriales.

En consonancia con ello, el gobierno marcó abiertamente su postura cuando el 13 de junio del 2013 se aprueba la Ley Orgánica de Comunicación, con la que se jactó de apoyar a sectores de la población históricamente marginalizados y un día después aprueba la Ley de Minería con la que se facilita la explotación megaminera en zonas sensibles. Con ésta, se disminuyen las trabas a las empresas extranjeras y se aumenta la conflictividad social en territorios comunitarios e indígenas (Acosta 2013 s.p).

Ana Acosta, miembro del colectivo Churo Comunicación -uno de los actores colectivos centrales en la lucha por la demanda del derecho a la comunicación- menciona que lo único que se miraba en los medios oficiales fueron assembleístas festejando la Ley de Comunicación, en diversas partes del mundo se festejó el paso que Ecuador daba para el desarrollo de comunidades rurales e indígenas que se encontraban marginadas. No obstante, un día después aprobaban una ley que afecta de manera directa a este mismo sector. Una vez más, se recalca una idea de apoyar la cultura en su sentido folklórico y una comunicación como una esfera aparte del tejido comunitario, apartada de sus intereses, preocupaciones y agendas políticas. Con ello se pasa por alto que la lucha por una comunicación desde los pueblos se reivindica como una exigencia más, tejida a su demanda de autodeterminación.

Tomando en cuenta el contexto descrito, podemos comprender que el escenario ecuatoriano para las comunidades en resistencia que han apostado a la construcción de una estrategia mediática que retroalimente su caminar hacia el cumplimiento de su agenda política es bastante complicado. Sobre todo para aquellas que se han enfocado en la obtención de radios comunitarias, pues el control de gobierno es permanente, tal como se señaló en el primer Encuentro de Medios Comunitarios del 2014.

Enmarcados en este contexto nacional, Sarayaku ha soñado y tiene dentro de su agenda la obtención de una radio. Algunos de los líderes de la comunidad tienen experiencia en locución gracias a su trabajo y capacitación en la radio católica del Puyo. José Gualinga establecía al respecto que:

La radio es clave ahorita. Es clave a nivel local, a nivel de los territorios. A nivel internacional tenemos un montón de herramientas, nacional e internacional para la gente; pero a nivel del oído, de la gente común, de la gente que no sabe ingresar a la web, que no sabe el periódico, todo el mundo en toda la Provincia escuchan radio Puyo de los curas (J. Gualinga 2015 entrevista).

Sin embargo, mencionan que la manera en la que el gobierno ha procedido con las concesiones temporales de radios comunitarias, supone un lazo de dependencia que les obligaría sujetarse a ese control. Por ello, en todo este tiempo han preferido apostar a la apropiación de medios y tecnologías que puedan estar completamente en sus manos, en las que sean libres de establecer los contenidos en base a sus necesidades. Además, su lucha y construcción de una estrategia mediática inició varios años antes de que la ley de comunicación se aprobara, antes, las radios comunitarias no eran reconocidas, por ello el audiovisual, el internet satelital y la página web han sido privilegiadas dentro de su estrategia mediática y de representación.

5.3 Sarayaku y la apropiación y uso de las TIC en su lucha

En el taller de “comunicación comunitaria y estrategia mediática para la defensa del territorio”, que se llevó a cabo en marzo del 2015 en Sarayaku con los jóvenes, José Santi, encargado de la página web de Sarayaku, insistía en pensar la comunicación más allá de las tecnologías actuales. Invitó a los jóvenes a no perder de vista los espacios dentro la vida comunitaria a través de los cuales se lograban comunicar. Algunos ejemplos que mencionaron

fueron: el grito característico que emiten cuando hay una emergencia o un accidente; el churo que se sopla para convocar a asamblea, los espacios de convivencia en los que se actualizan sobre lo que está sucediendo en las distintas comunidades que conforman su pueblos. Como ejemplos de estos espacios mencionaron las mingas comunitarias o los domingos después de la misa, las fiestas, las invitaciones asiduas a tomar chicha a casa de los familiares y amigos, y la toma de guayusa por la madrugada donde las familias se reúnen antes de comenzar las actividades del día a contar sus sueños y a coordinar sus actividades. Algunos insistieron en la importancia de los sueños para comunicarse con la naturaleza y los espíritus, así como las ceremonias con las que el *yachak* de la comunidad puede establecer el vínculo entre los espíritus y las personas (Fajardo 2014 cuaderno de campo). Finalmente, el recuento que se hizo en el taller sobre las diferentes formas de comunicarse, trajo consigo la reflexión de que los pueblos siempre han tenido los medios y las formas de resolver sus necesidades de comunicación, y que las nuevas tecnologías se suman a este tejido y les ayudan a responder a las necesidades actuales (Fajardo 2014 cuaderno de campo); dicho de otro modo, no son las TIC en sí mismas las que revolucionan su forma de comunicarse, sino su uso, el cual está enraizado y caracterizado por su contexto cultural, social y político.

Frente a un escenario en el que su territorio se ha visto constantemente amenazado por proyectos extractivos, la comunicación fue tomando un lugar singular y sin duda, bastante relevante. Con respecto a ello, Eriberto Gualinga, establecía que

los pueblos originarios, para poder sobrevivir, visibilizar y demandar, necesitan manejar la comunicación en todos los sentidos: la radio, el video, el internet ¿Por qué digo eso? porque si no te conocen simplemente te desaparecen [...]Entonces los pueblos originarios si manejamos la comunicación, podemos seguir sobreviviendo, enseñando muchas cosas, compartiendo nuestros conceptos de vida, entonces es muy importante que los pueblos manejen la comunicación y en eso está metido Sarayaku (E. Gualinga 2015b entrevista).

Bajo esa lógica, se constituyó un equipo de comunicación que se integró a la estructura organizativa de Sarayaku. Eriberto relata que:

Luego de que logré documentar ¹²el problema me pusieron de dirigente de comunicación aquí en Sarayaku, eso se dio en el 2003 estuve hasta el 2006 y formamos el departamento de

¹² La indemnización por parte del Estado que recibió Sarayaku como parte de la reparación dictada por la CIDH en vez de dividir de forma individual el dinero, optó por proyectos colectivos, fueron inversiones que se decidieron colectivamente, de ahí la compra de canoas, dos avionetas con las que consolidaron su empresa

comunicación visual de Sarayaku [...] inicié con la idea viendo la necesidad y la potencialidad de este proyecto, sabiendo que la comunidad me iba a apoyar. Fue mi aporte hacia Sarayaku para demostrar que la comunicación era muy importante (E. Gualinga 2015b entrevista).

Con el paso de los años, el departamento comenzó a estructurarse de una manera más sólida. Después del 2006, comenzaron a elegir nuevos dirigentes, y a pesar de que cada área de comunicación tiene un responsable, existe el dirigente de comunicación quien es el encargado de coordinar y supervisar cada una de ellas. Eriberto Gualinga con apoyo de Valerio Santi se avocaron completamente a “Selvas Producciones” que es el ala del departamento enfocada en el audiovisual, José Santi asumió la responsabilidad de la página web y las redes sociales. Otra área del equipo de comunicación es la de transporte que se divide en el aéreo, con la empresa comunitaria “Aerosarayaku” –con oficinas en Shell- que emprendieron a partir de la compra de dos avionetas a su cargo como fruto de la indemnización, así como el acuático, que consta del mantenimiento y administración de las canoas que adquirieron de la misma forma. Sumado a ello, está la responsabilidad del manejo y mantenimiento de las radios HF, con ellas logran comunicarse entre las distintas comunidades de Sarayaku, con las oficinas que tienen en el Puyo, con las avionetas en la Shell y entre los kurakas del pueblo. La cabina de internet, que cuenta también con un encargado cuya responsabilidad es mantenerla en buen estado, y administrar el uso de los usuarios.

El fortalecimiento del equipo de comunicación se logró también a partir de alianzas, gestiones y solidaridades con organizaciones, colectivos, activistas que colaboraron con capacitaciones para el manejo de la web, las redes sociales, el audiovisual e incluso en cuestiones de administración y contaduría para hacerse cargo de su empresa comunitaria. Los responsables de las áreas de audiovisual y página web, tuvieron la oportunidad de viajar a diversos foros en los que se debatía y se intercambiaban experiencias de comunicación con otros pueblos en resistencia. La dimensión y las posibilidades que tiene la apropiación de estas tecnologías, aparte de vivirla en carne propia, la pudieron apreciar a partir de otros testimonios, esto ayudó a afianzar la búsqueda de fortalecer su lucha desde la comunicación.

Como se señaló en el capítulo anterior, en la emergencia del conflicto que retoma como uno de sus puntos más álgidos el año 2002, con la intromisión de la petrolera CGC, cada uno de

comunitaria “Aerosarayaku”, una furgoneta, equipo (cámaras, computadoras, etc.) para el departamento de comunicación, entre otras cosas.

los líderes aportó desde sus propias habilidades y posibilidades, ésto, generó que algunas personas asumieran ciertos roles y responsabilidades que han sostenido hasta la fecha. Ha habido varios esfuerzos por involucrar y capacitar a más jóvenes para que formen parte del área que tiene que ver con el manejo de las TIC; sin embargo, no se ha logrado sostener a un grupo más amplio.

A más de una década de lo sucedido, los responsables que están desde el inicio, han tenido que asumir los privilegios y los sacrificios que implica estar al frente, pero ahora algunos de ellos que iniciaron jóvenes, tienen que hacerse cargo de sus familias y cumplir con otras responsabilidades al interior de la comunidad; pues a diferencia de otros tipos de comunicadores, los comunitarios están arraigados a un tejido al que deben responder y en el que además son cazadores, constructores, autoridades locales, etcétera. En Sarayaku no se tiende a la especialización, no son periodistas de tiempo completo, son comunicadores comunitarios, su palabra y acción se teje desde la colectividad de la que son parte. Todo ello tiene diversas implicaciones, entre ellas, está la diferencia de tiempos que se manejan en los ritmos frenéticos de una disputa territorial que también se da en los bombardeos mediáticos que son difíciles de responder constantemente.

El gobierno ecuatoriano no ha cesado sus ataques mediáticos contra este pueblo. Uno de los objetivos centrales de la construcción de una estrategia de comunicación política, ha sido enfrentar estos ataques, aunque no sólo, pues en su lucha han desarrollado una gran capacidad de uso de las TIC para enunciar su voz y sus propuestas políticas como algo más que una reacción a las interpelaciones del gobierno ecuatoriano. A pesar de ello, siempre insisten en la necesidad de consolidar una estrategia más firme (Fajardo 2014 diario de campo).

Como se ha descrito en el capítulo anterior y en este, la estrategia de comunicación en Sarayaku, no se reduce al uso de las TIC. Las acciones para hacer escuchar su voz en las radios, para hacerse escuchar por la prensa nacional e internacional, la consolidación de una red de solidaridades nacionales e internacionales, la reflexión política sobre el control de su imagen, las vocerías y espacios elegidos para llevar su testimonio, entre otras acciones descritas, se lograron gracias a la capacidad organizativa que tienen. El liderazgo colectivo, la toma de decisiones en asamblea, la división de tareas potenciando las capacidades de cada quién, las alianzas políticas a nivel regional, nacional e internacional le otorgaron fuerza a sus acciones. Es decir, el equipo de comunicación cuyos integrantes fueron los que recibieron más capacitaciones sobre el uso de las TICS, nació y tuvo sentido como parte de un tejido

organizativo desde el que practican su derecho a gobernarse y desde el que luchan por demandas que si bien retoman el derecho a la comunicación, lo hacen como parte intrínseca de su lucha por la defensa territorial.

5.3.1 Página web como ventana al mundo

Dentro de toda su estrategia de comunicación, la página web jugó un rol central, como menciona Marlon Santi “la web abrió una puerta al mundo”(M. Santi 2015 entrevista). Si bien la página “www.sarayaku.com” se abrió en el año 2000 con fines de difundir tanto la música del grupo Ikara en el que participaba Eriberto Gualinga y Yaku Gualinga, como la propuesta de turismo comunitario que tenían, su objetivo se amplió, cuando en el 2002 la CGC invadió su territorio, comenzaron a usarla para difundir todo lo que estaba pasando.

Patricia Gualinga comenta al respecto, “nunca pensamos que eso serviría para la defensa del territorio. Después lo convertimos en defensa territorial y publicábamos todos los días, en inglés y en español”(P. Gualinga 2015 entrevista). Jairo Santi, dirigente del departamento de comunicación, lo concibe como un arma de lucha, y menciona que

antes peleaban nuestros antepasados entre lanzas pero aquí como ahora que estamos [peleando] políticamente, peleamos a través de internet. El internet es importante para el mundo entero, para que se entere que nosotros no somos matones y que no somos delincuentes como dice el gobierno (J. Santi 2015 entrevista).

La propuesta de la página web en el 2002 la creó Anders Sirén investigador sueco y esposo de Noemí Gualinga, él fue el principal encargado de alimentarla. Cuando analizamos la apropiación de estos medios por parte de la comunidad, nos podemos dar cuenta que se crean y se sostienen a partir de no sólo de relaciones políticas de solidaridad, incluso lo hacen a partir de lazos de amistad y familiares. La lucha de Sarayaku ha sido la activación de esta red de relaciones que se anclan en su vida social. La página durante mucho tiempo fue apoyada, impulsada y sostenida a través de estas relaciones con amigos y familiares que son o viven en otros países. Su rol ha sido muy importante, pues representan esas miradas con las que Sarayaku negocia y dialoga para la construcción de su política de representación. Cuando me explicaban la importancia de la participación de Anders, me decían que:

Lo más interesante que hay que entender es; una persona como Anders que ha viajado y que está viendo desde afuera cómo son las noticias y conoce cómo se mueve el mundo, es un académico de gran prestigio, él sabía qué imágenes podían ser negativas, hasta ahora

hablamos con él, él me pasa datos, yo le doy mi punto de vista, tengo una amistad con él y cuando él piensa algo viene y me dice, igual yo le digo. Tengo esa confianza (Viteri 2015 entrevista).

Incluso él participó en la decisión de que la página estuviera en español y en inglés, pues “es uno de los idiomas más hablados en el mundo [...] además Anders hablaba inglés, español y kichwa” entonces eso permitió tener una plataforma desde la que Sarayaku le “hablara al mundo”(Viteri 2015 entrevista). La página estaba pensada para una audiencia diversa, José Gualinga dice que

más que todo eran organizaciones que defienden derechos humanos. En este caso la ONU, la Corte, los que defienden el tema de derechos humanos. Y había mucha gente que quería dar apoyo, no económico, solidaridad. Veían la noticia que pasaba aquí y la veían allá en su país y fue un apoyo grande (J. M. Santi 2015 entrevista)

Durante nuestras conversaciones, les preguntaba la razón por la cual habían enfocado una buena parte de su estrategia hacia una audiencia foránea, Patricia comentaba: “porque pensamos que aquí en el Ecuador no iba a haber una comprensión fácil. A los gobiernos, ya habíamos hecho nuestro análisis de que le importaba la opinión internacional, cómo nos miran desde afuera como Ecuador” (P. Gualinga 2015).

Eriberto menciona que, lograron que algunos medios de comunicación masiva (radio, televisión y prensa) se comenzaran a “informar desde nuestra página web”(E. Gualinga 2015b entrevista), es decir, lograron ser una de las fuentes principales de difusión sobre su propia problemática. Esto cobra relevancia si se toma en cuenta que el contexto en el que logran esto, se caracteriza por la negación y nulificación sistemática de la voz de los pueblos indígenas en resistencia. Además, es un contexto en el que el manejo de los medios masivos de información ha estado en manos de los grupos de poder (empresarios, gobernantes, elite política, oligarquía), de ahí que, el acceso a medios de comunicación con un alcance fuera de lo local ha sido completamente obstaculizado para estos pueblos.

A pesar de que aún no se tiene la misma fuerza que los medios en manos de los grupos de poder, Sarayaku logró posicionar su voz dentro de este escenario y cuestionar la voz oficial del Estado. Patricia Gualinga, establece que la página web les dio la posibilidad de que la información saliera el mismo día que se generaba

No importaba la hora que era, cuando había heridos, cinco de la mañana yo molestaba a los abogados, a cualquier hora, no importaba. Primero para los escritos en la Comisión y segundo, para que la gente que manejaba el internet pusiera eso en la noticia, fotos y todo (P. Gualinga 2015 entrevista).

Para escribir los boletines y comunicados que se publicaban, se reunían entre varios miembros de la comunidad. Como menciona Marlon Santi “el escrito nunca es del dirigente, no, es un pensamiento colectivo” algunos han estudiado en la Universidad, quienes se encargaban de apoyar con la redacción (M. Santi 2015 entrevista). Sabine relata la experiencia de la siguiente manera

Al inicio, francamente, enviamos todo lo que teníamos en el corazón, la rabia, la situación, la preocupación creo que ese fue al inicio. No teníamos realmente ni estrategia, ni técnica de lo que teníamos que enviar. Estuvimos frente a una situación tan increíble, tan dura que solo escribíamos lo que pasaba. Pero después ya nos dimos cuenta por ejemplo que cuando ya se calma un poco la situación, que tus rabias o tus sentimientos se van, entonces ya [pensamos] cómo vamos a hacer que este sentimiento se quede.

Empezaron a decir, ponga mucho más video, atrae a la gente, ponga imágenes, ponga cosas claves, no envíe boletines de más de una página, porque eso es aburrido, no van a leer. Nosotros poco a poco sin ser comunicadores, sin haber recibido estudio empezamos a ver lo que teníamos que hacer. Incluso tal vez ir a ver internet, cómo es mejor enviar una promoción o algo que puede que la gente se anime a ayudarte. En el camino de la lucha hemos tenido que aprender y a lado de eso, los jóvenes como Valerio, Eriberto, el mismo Poroso, se van a clases y se capacitaban ahí como comunicadores para decir como tiene que hacer.

Nos dimos cuenta de lo que te decía últimamente, si hay que contestar es ya, en este momento, no esperar que tu rabia se baja porque nosotros tenemos la experiencia. Cuando tienes todo el sentimiento ahí, escribe. Después viene toda la parte técnica donde pones, como por ejemplo, decías uno habla y le contestas. Ahí está la parte técnica. Entonces hay que combinar realmente el conocimiento, la experiencia, el sentimiento del momento y la técnica de cómo hacerlo. Eso es lo que se combinó (Bouchat 2015 entrevista).

Lo que establece Sabine Bouchat, nos ayuda a entender los procesos de comunicación comunitaria en contextos de lucha, nos ayuda a entender cómo los pueblos y movimientos generan conocimientos anclados en sus experiencias de resistencia. El conocimiento de los comunicadores de Sarayaku es un conocimiento que crece y se profundiza en la praxis, es lo

que Boaventura de Sousa Santos (2009) llama prácticas-conocimiento. La política de representación, como se dijo anteriormente, no es el reflejo de un núcleo esencial de su identidad. Los comunicados en la web no son el reflejo fiel y directo de una esencia, son la disputa, el contrapunteo de miradas, son la representación que se construye desde lo relacional, en que juegan las miradas de diversos actores, aliados y opositores a sus intereses; son esa negociación y aprendizaje de diversos códigos. Lo que escriben en esos comunicados implica un acto de representar lo que se enuncia que se es como sujeto colectivo, pero también lo que se quiere ser, es la enunciación de un contexto pero también de un horizonte, es la voz anclada en un posicionamiento político, encarnada en un sujeto colectivo históricamente marginado y también con una larga trayectoria de lucha.

Después de pasar los primeros años del conflicto, en los que se triangulaba la información que se difundía, es decir, familiares fuera del continente recibían los comunicados enviados desde la ciudad del Puyo para publicarlos desde su sitio de trabajo. El pueblo de Sarayaku decidió actualizar la página, y usar un formato más sencillo que pudieran tomar en sus manos. Con José Gualinga en la presidencia de Sarayaku, se comenzó a buscar apoyo de personas que pudieran aportar con el diseño de una web. Una joven que había apoyado otros procesos de comunicación del movimiento indígena en Ecuador. De forma voluntaria apoyó con talleres y capacitaciones para hacer un blog, ahí participaron varios miembros del Consejo de Gobierno Tayjasaruta. Más adelante se contactan y conocen el trabajo del colectivo Churo Comunicación,

vienen los del Churo con mayor claridad y entonces [se] organizó algunos talleres en Puyo que iban modificando punto por punto, capacitando; también haciendo entender cuál es una página web, cuál es un blog, cuál es el diseño (J. Gualinga 2015 entrevista).

Este colectivo tiene una trayectoria de diez años trabajando con procesos comunitarios de comunicación, ha sido uno de los actores principales de la lucha por la ley de comunicación a nivel nacional, también son parte de quienes interpelaron los vacíos e inconsistencias de la misma. Su trayectoria en procesos de construcción de estrategias mediática para la defensa del territorio con la CONAIE, los ha convertido en un aliado clave para el fortalecimiento en el área de comunicación de varias organizaciones. Destaco estas alianzas, porque la mirada que me interesa enfatizar en esta apropiación de TIC, dista de analizar una página web como producto. Tampoco me interesa el análisis semiótico de la misma, que suele ser privilegiado en este tipo de estudios. Lo que me interesa plantear es que más que un producto, son un

proceso que implica un tejido de relaciones políticas e incluso familiares, en él que se articulan diversos sujetos a través de redes de solidaridad, complicidad y compromiso. Al respecto, Jorge Cano, compañero del colectivo el Churo afirma que

el tema de las nuevas tecnologías para las organizaciones no sólo es lo técnico sino lo político, porque tranquilamente tú puedes contratar a un *webmaster* que lo va a hacer mucho mejor pero que no va a tener ese compromiso o esa sintonía política con los contenidos (Cano 2014 entrevista).

Con la página www.sarayaku.org proyectada en la pared del espacio colectivo y autogestionado del colectivo del Churo, con Jorge Cano recorrimos cada sección de la misma. Él iba relatando y reviviendo ese proceso. Recalcó que “la página de internet fue un reto porque fue necesario unas tres, cuatro reuniones políticas, luego [otras] de contenidos porque no sólo es un medio de difusión sino es quiénes son, qué hacen” (Cano 2014 entrevista). Aquí teje mi mirada con la de Jorge pues coincidimos que la página no sólo es un medio de denuncia, si no que a su vez, significa un proceso de representación en el que construyen de forma dinámica su identidad como un acto político emancipatorio.

Jorge menciona que en las reuniones se sentaron a dialogar “qué es Sarayaku , qué quería visibilizar con el presidente, qué fotografías debían ir, qué fotografías no, quién se iba a ser cargo de la web, cómo iba a ir luego el seguimiento”(Cano 2014 entrevista). Entre todo ello, eligieron visibilizar a Sarayaku como “una comunidad que le ganó a un Estado sobre su derecho de consulta previa libre informada, sobre la intromisión de proyectos extractivos a sus territorios. Se convierten en un hito a nivel latinoamericano, en el sudamericano”(Cano 2014 entrevista) y se quiso potenciar esa imagen.

Como se ha dicho, el control sobre esta representación, no sería posible si no se enraizara en una estructura organizativa fuerte, sin esa organicidad –con todo y sus tensiones y relaciones de poder internas- la apropiación de estos medios no lograría tener el impacto que tiene, la organización claramente es el sostén vital dentro de los medios comunitarios. Al describir el proceso de construcción de la página, Jorge afirma que “todos los procesos que han emprendido han sido consensuados en asamblea, planificados en consejo de gobierno y planificados por los técnicos, entonces tiene esta estructura. Nada de lo que se quiera hacer en el pueblo no tiene esta estructura”(Cano 2014 entrevista). La potencia de un proceso de transferencia de medios, es decir, que los actores solidarios en vez de hacer una página web a través de la cual aporten a la lucha de Sarayaku, aporten con talleres de capacitación para

lograr que ellos mismos la manejen, logra dar un paso más firme en su lucha por la autodeterminación, pues el manejo de su imagen queda en sus manos, ya no hay necesidad de tener intermediarios. Con esto no me refiero a que la imagen que se transmite es pura y esencialmente tomada de unas raíces ancestrales, me refiero a que el resultado de la negociación y contrapunteo de miradas queda en sus manos. Me parece que uno de los pasos centrales, fue que ellos pudieran tomar en sus manos la mayor parte del proceso de comunicación a través de la web, elegir lo que para ellos es importante publicar, redactar una nota, tomar las fotos y publicarlas en el momento que les resulta necesario.

La elección de una plataforma sencilla, no es fortuita, responde al contexto antes descrito, a condiciones materiales, culturales en que los comunicadores comunitarios no son profesionistas especializados, son comunicadores con diversas responsabilidades dentro del tejido del que son parte. Al respecto Jorge Cano menciona que en este proceso se buscó que

la página web sea fácil de utilizar y de que ellos suban los contenidos. Porque algo que si hay de diferencia es que en la antigua página web es que había quizá una persona que subía los contenidos, pero el resto de contenidos de este pueblo los subían en el extranjero o los subía algún cooperante, alguien que sabía manejar internet. En tanto este de acá lo que usamos es *Word press*, una plantilla donde tú al igual que utilizar Microsoft Word, subir una fotografía, puedes subir contenidos. Entonces todas éstas de acá, absolutamente todas las publicaciones que ya tiene, esta página nueva tiene alrededor de medio año, las han subido completamente ellos y los han subido tanto desde su oficina porque tienen una oficina central en Puyo, en la ciudad, donde tienen acceso a internet, luz eléctrica y todo eso pero también los han subido desde la comunidad utilizando el internet satelital (Cano 2014 entrevista).

Para el colectivo del Churo, la página además de ser un medio de representación, también ha significado

un canal de diálogo desde una comunidad aparentemente aislada del mundo que genera conocimiento, lucha, postulados hacia el mundo; entonces primero por su estructura muy fuerte, política, nada de lo que no piense Sarayaku sale en sus medios; hay mucho control de todo lo que se sube. Ellos son los que están subiendo directamente y además que les sirve como nexo y vínculo con otras comunidades indígenas. Esta página a ellos les sirve para que reciban mensajes de comunidades desde Canadá, Estados Unidos, también indígenas; México, Colombia, Argentina, los mapuches les están normalmente escribiendo (Cano 2014 entrevista).

Sumado a este enfoque, también se destaca que este proceso de apropiación de TIC, implica a su vez un proceso de traducción intercultural. Desde la antropología visual se propone un enfoque que nos invita a no perder de vista que “el conocimiento, la comunicación, las tecnologías de información, las normas, el software y el hardware son productos y expresiones culturales que corresponden a una condición histórica y a una realidad socio-político y económica de hegemonía del capital global”(Sandoval y Mota 2007, 9). Es decir, los pueblos no se están apropiando de una tecnología neutra, la manera en que una página está dispuesta, las posibilidades que nos da una plataforma, está pensada desde una forma específica de ver y organizar el mundo. Esta traducción fue uno de los procesos a los que se enfrentaron en esas reuniones entre el Churo Comunicación y los responsables de comunicación que tomaron las capacitaciones de la página web. Jorge menciona que

La primera ruptura que tuvimos y que no se ve aquí [lo dice mientras señala la proyección de la página] es que la organización para ellos y la cosmovisión y todos los contenidos es dialéctica y es en forma de churito, en forma de caracola. No es jerárquica. Toda web que tú ves es occidental, entonces es así, tiene una jerarquía, y tiene un nivel de importancia. Entonces tú, por ejemplo tienes aquí quiénes somos y es uno, dos, tres y tienes subcategorías. Sarayaku no concibe la vida así, sino la concibe dialécticamente.

Entonces si es que estuviéramos muchos como colectivo, mucho más avanzados en conocimientos de informática, no fuera esa la web, fuera que tiene algo aquí en la mitad y que tiene algo que gira en torno a esta web. Entonces es pensar las comunicaciones y las tecnologías en función del conocimiento. Pero bueno, eso sólo nos pusimos a debatir con los compas ¿Porqué? Porque decías, a ver ¿Qué es primero, *Sumak Kawsay* o *Kawsak Sacha*? - No, es que ambos están relacionados, pero no pueden ir juntos-. Entonces son temas para las nuevas tecnologías del conocimiento que se deben ir desarrollando. No es posible que los pueblos tengan que adaptarse a plantillas en nuevas tecnologías, es terrible (Cano 2014 entrevista)

Este proceso de traducción es algo a lo que se han tenido que enfrentar en diversos espacios, ya sea en traducir sus demandas en un lenguaje jurídico, o en el ejercicio mismo de construir un mensaje para el mundo, con raíz en Sarayaku. Para entender este proceso, me parece importante retomar la noción de Santos, quién concibe la traducción intercultural como el “procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre dos experiencias”(Santos 2010, 52). Ellos, contruidos históricamente como los “otros”, como parte de su estrategia de

supervivencia, han aprendido los códigos occidentales, saben usarlos y esa sabiduría ha posibilitado el desarrollo de una estrategia de lucha tan compleja.

5.3.2 Internet satelital en Sarayaku

Un aspecto que resultó estratégico para que el equipo de comunicación tuviera una capacidad de respuesta fluida, fue la contratación de internet satelital en 2003¹³ para la comunidad. Dicha contratación, se hizo en un principio con la intención de que un grupo de jóvenes de Sarayaku pudieran concretar sus estudios por vía electrónica. Para ello, se realizó un acuerdo con la Universidad de Lérida, la cual impartiría la licenciatura con la que podrían obtener el certificado de profesores. El objetivo era que los estudiantes en Sarayaku fueran formados por maestros de su misma comunidad; y que éstos no tuvieran que salir a la ciudad para formarse (Fajardo 2014, s.p. cuaderno de campo). Este tipo de proyectos son un claro ejemplo de que la comunicación es sólo una rama de un árbol frondoso en el que las estrategias de lucha y fortalecimiento comunitario han abarcado distintos ámbitos de su vida colectiva.

Después de que el proceso de formación llegara a su fin, Sarayaku optó por continuar con el internet dentro de su comunidad, lo cual fortaleció el objetivo que tenían de que los contenidos de la página salieran desde Sarayaku sin necesidad de intermediarios. En ese sentido, Sabine mencionaba que

En casi en todas partes del mundo de los países subdesarrollados siempre es una persona con una visión occidental o digamos diferente de los pueblos que está en la cabeza. Aquí la gran diferencia es que son jóvenes de aquí, son gente de aquí que dan la difusión. A veces chueca, con falta de ortografía pero sale de aquí (Bouchat 2015 entrevista).

A su vez, el Internet abrió la posibilidad de que el equipo que conforma el Consejo de Gobierno Tayjasaruta trabaje sin tener que salir de la comunidad. En la Amazonía ecuatoriana muchos líderes indígenas se ven obligados a vivir en la ciudad más cercana a sus comunidades, en este caso la ciudad de Puyo, para poder trabajar y gestionar lo necesario para su comunidad, esto de alguna manera desvincula a los líderes de la vida cotidiana

¹³ Recordemos que este año para Sarayaku fue muy álgido, pues en el 2002 habían resistido a la invasión de la petrolera CGC y en el 2003 estaban librando uno de los momentos más intensos de esta lucha. Habían interpuesto la demanda ante la CIDH, las relaciones con las comunidades vecinas habían sido dañadas por el conflicto, etcétera.

comunitaria¹⁴. A pesar de que Sarayaku cuenta con una oficina en Puyo, Sabine como miembro del Consejo, afirma que

El internet nos permite trabajar desde aquí, porque siempre muchas organizaciones sean las juntas parroquiales, sean las misma organizaciones indígenas, han migrado a Puyo porque no tienen manera de trabajar. Nosotros con el internet nos permite trabajar desde aquí. A veces hay dificultades, pero resolvemos desde aquí (Bouchat 2015 entrevista).

También les ha permitido tener un acceso inmediato a la información, tienen acceso a noticias sobre distintas partes del mundo, y del país. Patricia Gualinga relata que “cuando salió la sentencia del caso de Sarayaku y fue pública, se organizó todo lo que se pudo y la gente de Sarayaku pudo seguir en internet desde Sarayaku el caso, los testimonios y todo” (P. Gualinga 2015 entrevista).

El uso del internet se ha convertido en una actividad usual en la comunidad, la mayoría de jóvenes y algunos adultos, profesores y líderes de Sarayaku acuden varias veces por semana al sitio de internet. Aunque algunos lo hagan como parte del trabajo de comunicación, varios del equipo de comunicación, mencionan que nos es muy bien visto por la comunidad pasar demasiado tiempo ahí, pues se considera como “vaguería”. La mayoría comenta que también ha sido el mejor modo de comunicarse con su familia y amigos que viven fuera, principalmente en la ciudad del Puyo, donde existe una importante población de la comunidad. Para los líderes esta comunicación con las oficinas de la ciudad, ha optimizado mucho su trabajo.

A su vez este proceso abrió e impulsó el uso de redes sociales como otro canal inmediato de difusión, incluso para ellos es más fácil actualizar el Facebook y el twitter que su página web. El uso de estas redes les ha permitido estar al tanto de lo que otras organizaciones afines publican, compartir información con ellas, etcétera. Ha sido un modo en que la gente que les rodeamos, quienes somos afines a su lucha, podamos estar actualizados sobre sus publicaciones. Eriberto Gualinga menciona que

manejamos la página de facebook que es “Sarayaku, defensores de la selva” y siempre hay opiniones. Ya no solo publicamos cosas de Sarayaku sino también compartimos información de lo que pasa con otros pueblos indígenas en Latinoamérica para mantener informada a la

¹⁴ Con esto no quiero decir que la oficina de Sarayaku haya perdido sentido. La gente sigue yendo al Puyo para realizar sus gestiones; sin embargo, ahora se abre otra posibilidad. Ya no es un imperante. Han podido resolver asuntos desde la comunidad, que antes eran imposibles desde ahí.

gente de afuera. Una niña me dijo, mi sobrina que vive en Europa, que ella siempre me seguía en Twitter y que era muy importante, que ella estaba informada así de todo lo que pasaba aquí. Vi la importancia que tienen las redes sociales, al subir las fotos y las publicaciones. Uno de apoco se va dando cuenta de cuán importante es para otras personas (E. Gualinga 2015b entrevista).

El manejo de redes sociales en la web, ha sido tratado en los talleres como un medio de incidencia política, pues ha permitido que estén en constante contacto con otros movimientos - existimos 4244 personas que seguimos su perfil (revisado 30 agosto 2015)- que puedan visibilizar las notas emitidas desde otros sitios, y que sitios mucho más visibilizados como es el de la CONAIE con 14 840 personas articuladas, puedan informar lo que pasa en comunidades como Sarayaku. También ha permitido que las personas que queremos conocer las fuentes directas de información, nos documentemos desde sus propias publicaciones, y a su vez, podamos publicar con nuestros contactos –tanto los que están involucrados e interesados en estas luchas, como los que no lo están- dicha información, dando a través de estas redes, un mayor alcance a su voz. Patricia Gualinga nos comenta que en su caso, ella ha decidido tener dos perfiles de Facebook, uno político en el que le ayudan algunos jóvenes de su familia, y uno personal; para ella el uso de las redes le parece que ha sido clave para posicionar temas de lucha con familiares, amigos, activistas que siguen su perfil, pues sin duda, es una de las voces más fuertes de su comunidad. Incluso menciona que en momentos álgidos de la lucha, cuando el Presidente de Ecuador bombardea mediáticamente con versiones maniqueas del conflicto con Sarayaku, Patricia menciona que a través de las redes ha podido hacer llegar la voz colectiva a miles de personas, y con ello se ha logrado “alterar a todo el sistema nacional de comunicación del presidente”(P. Gualinga 2015 entrevista).

Sabine, por su parte establece que

tienes que ver el Facebook como una herramienta de comunicación donde igual que en la vida, vas a encontrar tontos, inteligentes, interesantes. Es el reflejo de las personas que están allá. Entonces es el reflejo de las organizaciones, ahí están las trampas también, ahí está todo. Pero si tú le utilizas de manera inteligente es una herramienta que en segundos puedes hacer entender algo (Bouchat 2015 entrevista).

Cuando le pregunté a José Santi, el responsables de la web y las redes, a quién dirigían sus mensajes, quién piensan que los va leer, me decía que

todo el público, tengo incluso al mismo mashi¹⁵. Tuve que twittear ahí, cuando el presidente no tuvo ni el valor de venir a pedir la disculpa. Tenemos que pelear. O sea debe ir para todos no solo para ti, para él, tiene que ser para todo el público, no solo Ecuador sino el mundo. Y en estas fiestas nos hemos dado cuenta de que nuestra página la ha revisado mucha gente. Esperamos en Twitter, tenemos más de mil amigos. Queremos llegar a doscientos mil seguidores (J. M. Santi 2015 entrevista).

En fin, la intención de este capítulo no se trata de sobredimensionar el impacto de estas redes, sin duda, el poder comunicacional en manos del Estado tiene un alcance mucho más amplio, sin embargo el uso del internet y sus distintas plataformas ha reconfigurado ciertas estrategias de lucha por la defensa territorial en Sarayaku, incluso ha sido un modo de gestionar proyectos fuera del Estado, ha sido un medio para impulsar campañas y para mantenerse en contacto y retroalimentar el lazo con las redes sociales y políticas que mantienen por fuera de la web. Como mencionaba José Gualinga (2015), para ellos, la lucha es la misma que la de sus abuelos, “el mismo discurso firme en defensa del territorio que vengo escuchando desde mi juventud y se mantiene [...] yo le transformo esa voz en algo escrito y [busco] materializarlo y proponerlo a niveles de estrategia de comunicación”(J. Gualinga 2015 entrevista). Es decir, la apropiación de la tecnología no es en sí misma la demanda, es la posibilidad de acceder a todas las formas posibles que les permitan enunciarse, transmitir sus conocimientos, sus denuncias, y que les permitan caminar hacia el cumplimiento de sus demandas autonómicas y emancipadoras.

5.4 Caminar en red y traducir su voz. Tejiendo su lucha local con otras redes a nivel regional, nacional e internacional

“La destrucción de la Amazonía es un problema del mundo” me decía Patricia Gualinga (2015) en una entrevista; con ello, me explicaba que el conflicto no era sólo un conflicto que se libraba a nivel local. Sin duda, esta perspectiva que teje el conflicto local con problemáticas globales ha sido uno de los aspectos más significativos en la lucha de Sarayaku. Las estrategias que han adoptado pueden comprenderse desde este lugar.

En este apartado pretendo dar cuenta de la relevancia que tuvo en la estrategia política de Sarayaku el tejido de una red social y política que les permitió potenciar el alcance de su voz

¹⁵ Mashi es la manera en la que algunos se refieren al presidente Rafael Correa.

y de su lucha por la defensa territorial, encontrar alianzas que les permitieran gestionar diversos proyectos para fortalecer su proyecto político y social, así como ser una foco de atención en diversas latitudes, desde las cuales el gobierno ecuatoriano fue presionado para que respetara el derecho del Pueblo de Sarayaku a ser consultado y respetado su rechazo frente al ingreso de la petrolera CGC.

Esta red, si bien se refuerza con la apropiación de las TIC, es una red que antecede esta práctica y que incluso va más allá de la misma. Recupero cuestiones trabajadas en el capítulo dos; sin embargo, lo hago desde una lectura que pone énfasis en el proceso de construcción y alcance de esta red.

Marlon Santi (2015), miembro del Consejo Tayjasaruta y ex presidente de la CONAIE, explica que tuvieron varias estrategias o “campañas” que se trabajaron en distintos niveles. “Las campañas centrales; uno era aquí, la primera era entre nosotros en asamblea” se trató de concientizar a la comunidad y de informar sobre las consecuencias de la entrada de una petrolera, decir “lo que iba a suceder, sin mentir [...]decir que estamos en un problema grave que es una lucha contra un monstruo [con] poder político, poder económico y militar”. A partir del testimonio de quienes habían tenido que trabajar para empresas petroleras, y por lo tanto presenciar la destrucción de territorios, los desalojos, la transformación de vida de muchas comunidades, se logró el “No al extractivismo” en la Asamblea de Sarayaku y con ello se implementó una estrategia de defensa desde lo local. “La segunda es la campaña casi local, pero a nivel regional, hacer noticia de lo que está pasando”; a pesar de que en la década de los ochenta a través de la OPIP se había ganado bastante fuerza a nivel regional con la coordinación de todas las organizaciones indígenas de Pastaza, en el 2002 ese escenario se había desdibujado; sumado a ello, el gobierno había logrado aliarse con algunas comunidades cercanas geográficamente a Sarayaku para implementar una política de hostigamiento. A pesar de ello, lograron que la información a nivel regional circulara con fuerza, así como reactivara los lazos con algunas organizaciones y comunidades aliadas como Pacayaku, Montalbo, los Achuar, los Záparo. “El tercero es nacional [...] Para lo nacional teníamos nuestros diputados, asambleístas del Pachakutik que en ese entonces estuvieron ahí de legisladores y ellos son nuestros aliados, a ellos tenemos que decir que hablen esto”. El cuarto nivel, fue a nivel internacional a partir de la articulación con otras organizaciones y la incidencia en grandes foros como el de asuntos indígenas en la ONU, creo que son cuatro escenarios de una campaña exitosa” (M. Santi 2015 entrevista).

Este cuarto nivel al que se refiere Marlon Santi, es uno de los niveles en el que los líderes de Sarayaku me hicieron un gran hincapié, me explicaban que, para la estrategia de comunicación ellos sabían que en ese momento les convenía enfocarse en hablarle a los medios internacionales.

Por ejemplo mandar un mensaje entre los pueblos en opresión, entre los pueblos perseguidos, tenemos los mismos problemas y no te causa noticia; [pueden decir] Yo también estoy, quizás peor o en lo menos peor. Pero si este mensaje se le manda al poder mediante todos los medios, el poder se siente golpeado, porque se hace un estorbo en su fundamentalismo de intervenir con industrias (M. Santi 2015 entrevista).

Esto no quiere decir que Sarayaku haya descuidado o demeritado los otros niveles a los que hacen referencia, basta con girar la mirada hacia las organizaciones regionales como la CONFENAIE, de quien ahora Franco Viteri, líder de Sarayaku, es presidente, o mirar el rol que tuvieron en el impulso y sostenimiento de lo que fue la OPIP de los años ochenta; así como la emblemática presidencia de Marlon Santi en la CONAIE en el 2008 (apoyado y asesorado por líderes de su comunidad como Patricia Gualinga). Basta pues, con girar la mirada y ver su activa participación en la convocatoria a Paro Nacional en agosto de 2015, para la cual mandaron una comisión de 60 delegados a apoyar, entre ellos, el equipo de comunicación de la comunidad que apoyó activamente en la cobertura de dicha movilización. Lo que quiero decir, es que sin demeritar lo local y regional dieron un peso muy importante a su articulación global. Eriberto Gualinga, establecía que

A nadie les importa que vivas o no vivas, entonces necesitas tener aliados, porque en esta lucha para sobrevivir como pueblos originarios, no es sólo de los pueblos originarios, tienes que buscar aliados estratégicos. Tejer redes en todo el mundo, porque somos pueblos muy pequeños y que estamos lejos de todo acceso a la comunicación (E. Gualinga 2015b entrevista).

Entonces la estrategia mediática además de informar y ser un espacio para enunciarse desde una posicionalidad anclada en su contexto, ha permitido retroalimentar esta red de aliados. “Entonces eso también es la fuerza de Sarayaku, que no es sólo Sarayaku un pueblito aquí. Claro que es un pueblo fuerte, pero también cuando le ves a este nivel de comunicación tiene un poder increíble”(Bouchat 2015 entrevista).

Esta forma de actuar en red, de repercutir desde lo local en lo global y viceversa puede ponerse en diálogo con el análisis que hace Xochitl Leyva (2006) de las redes sociopolíticas

que se tejieron con el movimiento neozapatista; en el que destaca el impacto que los zapatistas tuvieron en movimientos, individuos, organizaciones internacionales, y cómo éstas repercutieron en el conflicto político militar en Chiapas. En esta investigación, Xochitl afirma que los primeros en escribir sobre “guerra de redes” fueron dos académicos que trabajan para el servicio de inteligencia del gobierno y el ejército de los Estados Unidos: John Arquilla y David Ronfeldt” (Leyva 2008, s.p.). Estos investigadores hicieron su estudio sobre el movimiento zapatista, comparándolo con la forma de accionar de redes criminales, con ello subrayaron que “el mundo” se estaba enfrentando a nuevas formas de organización y conflictos. Si bien Estados Unidos de América tiene una larga y documentada trayectoria en estrategias de contrainsurgencia con las que buscó fulminar cualquier intento en América Latina de subordinarse a sus intereses; esta vez, sus manuales de guerra necesitaron ser reformulados. En este conflicto, mencionan los investigadores estadounidenses (1998: xi) “los protagonistas de las guerras depende del uso de las redes para su organización, doctrina, estrategia y tecnología”(citado en Leyva 2008, s.p.). Sin embargo, con la finalidad de tomar distancia de un concepto que analiza de igual forma a movimientos sociales, y redes criminales y terroristas, Xochitl retoma el trabajo de Escobar, Álvarez y Dagnino (2001, 21) sobre “redes de movimientos sociales” con el que pretende resaltar que éstas van más allá de redes de organizaciones, que se refieren realmente a

participantes ocasionales en eventos... acciones de los movimientos y simpatizantes y colaboradores de ONG, partidos políticos, universidades, instituciones culturales y políticas convencionales las cuales apoyan las metas de un determinado movimiento y ayudan a desplegar sus exigencias en y contra las culturas políticas y las instituciones dominantes (citado en Leyva 2008, 15).

Es claro que el movimiento zapatista y el Pueblo de Sarayaku vienen de contextos y caminos bastante diferentes, también es cierto que a nivel global el “Kapari” de Sarayaku, en español “el grito de dignidad” y el ¡Ya Basta! del movimiento zapatista se enmarcan en una lucha histórica de los pueblos indígenas como lo mencioné en el segundo capítulo. Sin embargo, tomando en cuenta las diferencias insoslayables entre ambos movimientos, no pude evitar relacionar la descripción de la experiencia de Xochitl Leyva en las reuniones en las que diversos colectivos, individuos y organizaciones se reunían en Europa articulados por la solidaridad con los zapatistas, describía la basta gama de gramáticas políticas que se encontraban, de las cuales subraya “aquellas basadas en las luchas por el reconocimiento y en la defensa de los derechos, sean éstos humanos, indígenas, étnicos o de la mujer”(Leyva 2008,

8), con la experiencia de estar en Sarayaku rodeada también de una gran diversidad de gramáticas políticas encarnadas en personas, organizaciones, colectivos, ya sea en los llamados que hacen a conferencia de prensa, en las invitaciones amplias a compartir sus fiestas comunitarias como las de Uyantza en 2014, en las que en una comunidad de 1200 habitantes habíamos al menos unos 100 extranjeros de distintas partes del mundo, entre ellos: ecologistas, feministas, defensores de Derechos Humanos, promotores de turismo comunitarios, miembros de colectivos como el del Churo, personas pertenecientes a organizaciones internacionales como *Amazon Watch*, Amnistía Internacional, estudiantes universitarios y de posgrados, investigadores, personas en el camino de la medicina de la Ayahuasca, y jóvenes activistas del país.

Desde que me recibieron en la comunidad de Sarayaku, me di cuenta que sabían lidiar perfectamente con nosotros los extranjeros, estaban muy organizados para ello. En ese sentido, no pude evitar pensar en mis experiencias dentro de las comunidades zapatistas. Me preguntaron que si era vegetariana, vegana o si comía carne. Me preguntaron de dónde venía, y al igual que otros extranjeros que llegaron, había alguien de la comunidad (principalmente los voceros) que había estado ahí (al menos eso pasó con alemanes, franceses, belgas, mexicanos, colombianos, peruanos, brasileños, etc) ya sea en un foro, en un congreso, o en algún otro evento. Me contaron de algunos mexicanos que habían parado en la comunidad. Al saber que viví en Chiapas, me preguntaron si no conocía a un reportero llamado Herman Bellinhausen¹⁶, pues había estado ahí con ellos. Durante mi estancia hubieron detalles que llamaban mi atención, pude contar al menos diez playeras con símbolos del EZLN, otras más de eventos internacionales, incluso hubo una que traía un grafiti de Banksy. Todo ello me hablaba de un intenso y abierto flujo de relaciones, simplemente, durante mi estancia estaba otra Universitaria de Canadá que llevaba 6 meses ahí, pude conocer a una pareja de italianos pertenecientes a la organización de YA Basta y que se encontraban en una lucha contra la minería en su país. También llegaron dos franceses, ella trabajaba con turismo comunitario y él que venía de vivir 25 años en Japón dio clases de Artes Marciales a los *wíos* (el equipo de seguridad comunitaria de Sarayaku). Algunas madrugadas, alrededor del fuego que cocina la wayusa, me contaron grandes historias de sus experiencias con una amplia cantidad de extranjeros que habían vivido en su comunidad.

Sin embargo, me parece de vital importancia señalar que a pesar de que pude haber

¹⁶ Periodista que escribe en La Jornada, uno de los periódicos más importantes de México, y regularmente es quien se encarga de difundir los asuntos que se refieren al movimiento zapatista

encontrado personas que comparten las gramáticas descritas por Xochitl, Sarayaku tiene una gama aún más amplia de interlocución, es decir, las redes neozapatistas a las que alude la investigadora activista mexicana, son redes que ellos han tejido desde lo que ellos llaman “abajo”. Una de las diferencias políticas fundamentales, se encuentra en que la gama de interlocución de Sarayaku también apuesta a espacios y organismos internacionales tales como la ONU, la OIT o la Comunidad europea. Sarayaku ha elegido poner su agenda política en distintos tipos de foros: un ejemplo su accionar, fue la forma en la que participaron durante la Vigesima Conferencia de las Partes (COP 20) convocado por las Naciones Unidas en Perú, para trabajar temas del Cambio Climático. Enviaron a un representante a la COP 20, pero también enviaron a una delegación para que participe de Cumbre de los Pueblos que se hace a las afueras de este espacio. La movilidad de Sarayaku en estos espacios es mucha más flexible.

El tejido de esta red cobra fuerza en la década de los ochenta, con un intercambio de experiencia con otros movimientos sociales y políticos en la región, como se describió en el capítulo dos, pero en la década de los noventa, encuentra uno de sus puntos de inflexión cuando Sabine Bouchat y José Gualinga deciden ir al país natal de Sabine: Bélgica. José asume el cargo de portavoz de la OPIP en Europa, lo cual sucede en el marco de una campaña de desprestigio nacional e internacional implementada por el presidente Rodrigo Borja, en la que acusaba a dicha organización de separatista, pues según el presidente ecuatoriano pretendían “crear un estado dentro de otro estado, atentar la soberanía de la nación y considerar que éramos más que todo Sarayaku, zona roja de guerrilleros”(J. Gualinga 2015 entrevista). Durante su estancia en Bélgica, comienzan la Campaña Tunguy que significa “una acción de sublevación, una convocatoria a la unidad ante un peligro, ante una amenaza”(J. Gualinga 2015 entrevista), que consistió en

la difusión de todas las acciones sobre la vida del pueblo indígena de Pastaza, de Sarayaku y la CONAIE. Porque allá me pedían que respondiera por el movimiento indígena del Ecuador y Latinoamérica [...]Entonces la difusión aparecía a nivel de la CONAIE entonces la campaña TUNGÜI era difundir en todos los medios de comunicación: en el parlamento Europeo, en la Unión Europea, en las universidades, organización de Derechos Humanos, en las escuelas, en los colegios, conferencias; con académicos, con todos (J. Gualinga 2015 entrevista).

Esta campaña se lleva a cabo en coordinación con el movimiento indígena ecuatoriano que se encontraba en plena movilización, conocida como el “levantamiento indígena del 90”. Fruto

de dicha movilización se gesta el “Mandato por la defensa del Vida y los Derechos de las Nacionalidades Indígenas” a nivel nacional, mientras que a nivel regional, los movimientos de Pastaza organizados en la OPIP, presentaron al gobierno de Rodrigo Borja el “Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado Ecuatoriano” quien respondió:

... Objeto con entera claridad y franqueza el título del documento, porque en el Estado ecuatoriano no cabe un tratado o un acuerdo entre una organización social, que forma parte del pueblo y el Estado ecuatoriano. Ustedes no son un Estado dentro de otro Estado, porque ustedes están sometidos, como todos los demás ecuatorianos, sin privilegio alguno, a las mismas leyes, a la misma Constitución y a las mismas autoridades estatales (citado en Ortiz 1997, 48).

Frente a este escenario, la Campaña Tunguy, logra articular su lucha con la de redes ambientalistas, defensores de derechos humanos, organismos no gubernamentales y activistas sociales afines a sus demandas. A su vez, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía del Ecuador (CONFENIAE), “movimientos verdes¹⁷ y gobiernos de varios países con los cuales la OPIP mantenía convenios de cooperación técnica, promovieron la “Resolución sobre el desastre humano y ecológico en la región de Pastaza, en la Amazonía del Ecuador” en diciembre del 1990 (Ortiz 1997, 48) que entre otras cosas demandaba al gobierno ecuatoriano cumplir el acuerdo firmado con Sarayaku en 1989. En dicho espacio el presidente de la CONFENIAE denuncia los atropellos contra sus derechos y,

Luego de rechazar la presencia de las compañías British Gas y Arco, británica y norteamericana, respectivamente, los indígenas solicitaron a Gran Bretaña, Francia y Dinamarca paralizar la implicación de sus gobiernos en la extracción de recursos de sus territorios. La Comunidad Económica Europea debe exigir y formular, basándose en una Comisión de investigación, compuesta por líderes indígenas y científicos, exigencias ambientales precisas y severas a las compañías petroleras europeas y otras compañías explotadoras de los recursos que operan en la Amazonía. Estas exigencias ambientales

¹⁷ Algunas de las redes de ambientalistas europeas que Ortiz (1997) documenta, son por ejemplo “The Danish Association for International Sustainable Development (DAISD), Friends of the Earth (FOE), Labour Movement International Forum Denmark (LMIFD), Survival International [for Tribal Peoples], así como de varias agencias de gobierno que influyeron en la decisión del Parlamento, y Cultural Survival International [for Tribal Peoples] de la Universidad de Harvard”(Ortiz 1997, 49).

podrían hacerse a los gobiernos de Ecuador y Sudamérica como condición para la remisión parcial de la deuda externa que ya ha sido discutida en todo el mundo. Las comunidades locales indígenas de la Amazonía, podríamos tener el estatuto de centros de las Naciones Unidas, con el derecho de denunciar violaciones ambientales ante la Corte Internacional de Justicia de la ONU (citado en Ortiz 1997, 49).

La respuesta del gobierno ecuatoriano frente a dicha resolución, fue de rechazo, acusó al Parlamento Europeo de inmiscuirse en asuntos internos del país. Sin embargo, el impacto internacional llegó a otros espacios, tales como la Sede de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en Nueva York en julio de 1991, desde la cual se recomendó el caso al Centro de las Naciones Unidas sobre las Empresas Transnacionales (CNUETN) en la que se implementó un equipo de trabajo para atender “los conflictos presentados entre empresas transnacionales y comunidades locales de la Amazonía del Ecuador”(Ortiz 1997, 50). Por otro lado, en California, se realizó una gran marcha para exigir a los presidentes de las petroleras que pretendían entrar en Pastaza que se abstuvieran de hacerlo; entre los actores de la marcha se encontraba el representante del organización *de Rainforest Action Network* (Ortiz 1997, 47) con quién más adelante la empresa ARCO, solicitaría una reunión para aclarar sus acusaciones sobre la destrucción de los bosques amazónicos de los indígenas kichwas de Pastaza.

Tres años después, la empresa no daba indicios de modificar su posición, continuó con su intento de desgastar y dividir al movimiento regional. Las redes internacionales intensificaron sus jornadas de acción; algunas que se destacan son “las tomas de oficinas en varios países del mundo donde opera Arco, reportajes de prensa, cartas personales de diputados europeos a los ejecutivos de la sede en Texas, así como presiones desde el Banco Mundial y el Senado norteamericano” (Ortiz 1997, 52). Finalmente, la compañía vio afectada su imagen dentro del mercado petrolero, lo cual puso en riesgo la estabilidad para sus accionistas; de ahí que estuviera dispuesta a modificar sus estrategias, de tal forma que en marzo de 1994 firma un acuerdo en el que asume varias responsabilidades frente a las organizaciones indígenas de la región con respecto a sus planes extractivos (veáse Ortiz 1997, 53).

Si bien la campaña se podría evaluar como exitosa, con el paso de los años, el movimiento indígena comenzó a dividirse en varias posturas. José Gualinga, menciona que su escuela política fue la OPIP, y que el trabajo que realizó en Europa tejiendo redes le permitió conocer diferentes espacios políticos, menciona que conoció y entabló amistad con diversos tipos de

personas, desde diputados y senadores europeos o abogados y personas involucradas en la lucha de los mapuches, o los Tobas de Argentina, hasta jóvenes activistas y universitarios afines a su causa. “Entonces todos me apreciaron, hice amigos. Hasta la seguridad internacional de la unión europea. Hasta ahí llegué conversando. Hasta la Organización Internacional del Trabajo”(J. Gualinga 2015 entrevista). Menciona que apreciaron la honestidad y la “pureza” del discurso de un joven indígena de 23 años que había logrado llevar su mensaje a espacios internacionales.

Me hicieron conocer todo lo que funciona en el mundo. Los grandes tomaban las decisiones entre los grandes: gobiernos y gobiernos, las grandes ONG’s entre las grandes ONG’s, ministerios contra los ministerios. El pueblo no sabe de todos los procesos de negociación que llevan los estados tanto en materia económica, política (J. Gualinga 2015 entrevista).

También en esos viajes pudo encontrarse con otros movimientos con quienes intercambiaba experiencias, a partir de las cuales se fue complejizando la mirada que tenían para comprender y posicionarse ante el conflicto que vivían a nivel local y nacional como movimiento. En la entrevista José (2015) menciona que también tuvo la oportunidad de encontrarse “con muchos compañeros indígenas del Perú, de Bolivia, Brasil, Colombia, de México, Chile; los Mapuches, había mucha gente por la dictadura de Pinochet que habían migrado allá”.

Cuando regresa en 1994, menciona que el movimiento indígena estaba con “la fiebre del Pachakutik, todos querían ser alcaldes, todos querían ser prefectos, todos querían ser diputados y prácticamente el liderazgo de la resistencia de la lucha, de la organización quedó en tercer plano”(J. Gualinga 2015 entrevista). Basado en toda la experiencia en tejer redes, José Gualinga propone en la organización

nuevas estrategias de justamente en el marco de la comunicación; las relaciones internacionales que son fundamentales porque las decisiones se tomaban desde allá. Esa propuesta para ellos parecía que se iba a demorar un siglo. Estaba ahí visible para mí -pero para ellos no- la realidad política económica del país y del mundo, y dentro de eso nuestra posición como gente indígena. Fue frustrante (J. Gualinga 2015 entrevista).

A pesar de que el movimiento indígena a nivel regional y nacional, según la percepción de José, había redireccionado la estrategia, poniendo más energía en el proceso partidario que en las estrategias de gobierno locales y en el tejido de red internacional. En Sarayaku, tuvo amplia acogida su visión, la cual se retroalimentaba con las experiencias y conocimientos del caminar comunitario de Sarayaku en la defensa de su territorio. De este modo, cuando en el

2002 la petrolera argentina CGC invade su territorio

aparece la difusión de Sarayaku en el mundo. Entonces por eso nos calificaron que éramos extraterrestres porque nadie sabía de la estrategias, cómo logramos que la comunicación sea difundida a nivel nacional e internacional [...]La campaña ya estaba consolidada, sólo se disparó (J. Gualinga 2015 entrevista).

Entonces, en ese momento se desencadenaron los distintos niveles de su estrategia política, lograron atrincherarse de tal modo, que todas las acciones del gobierno ecuatoriano estaban siendo visibilizadas. Contaban con los medios de comunicación descritos y con la habilidad de construir un mensaje que pudiera llegar a diversos públicos, además, tenían consolidada una audiencia interesada que les escuchaba, misma que creció y se potenció con el crecimiento de estas campañas. La voz del gobierno pudo ser cuestionada en los tres niveles mencionados.

Esta habilidad de moverse en diversos ámbitos tiene que ver con los saberes que han ido desarrollando desde su caminar social y político, entre ellos el de comprender y manejar diversos códigos, es decir la capacidad de hacer traducciones culturales que les permiten ampliar el espectro de interlocución. Estos saberes son a su vez, fruto de la misma posición de marginalidad en la que un Estado racista y colonial coloca al “otro”; es decir, un “mestizo” que habla español, no tiene necesidad alguna de aprender a hablar en shuar, o en kichwa o en cualquier lengua indígena; no tiene la necesidad de aprender sus costumbres, sus códigos culturales. La gente de los pueblos, que ha luchado históricamente, ha tenido que hablar la lengua hegemónica y sus códigos para hacer escuchar su voz y para resolver necesidades básicas de su vida, así como para acceder a derechos básicos de educación y salud. Muchos de los líderes de Sarayaku fueron jóvenes que para poder estudiar, tuvieron que dejar sus comunidades; para el Estado su lengua y sus conocimientos no eran legítimos ni reconocidos, la marginación de las comunidades hacía impensable que pudieran acceder a estos derechos desde su comunidad; muchos de ellos aprendieron a vivir en Quito, rodeados de una sociedad racista en la que lograron moverse y de la que lograron defenderse. Algunos de ellos habían construido parte de su vida en las ciudades del Puyo o de Quito. Cuando vino el conflicto dejaron todo y pusieron todos sus aprendizajes al servicio de la lucha de su pueblo.

Sumado a ello, existen varios casos de matrimonios entre personas de Sarayaku y extranjeros, cuentan con redes familiares y de amistades en distintas partes del mundo. Sabine explicaba,

se hacía una red, yo le enviaba a los amigos, a las asociaciones. Mandábamos y le botamos por todos lados. Cada uno tenía sus redes en distintas partes del mundo. Ahí ya hacíamos un grupo de diez personas que tenía diez, diez, diez y se volvieron millones (Bouchat 2015 entrevista).

En el trabajo de tejer esta red, lograron interlocutar con varios personajes, desde una reunión del shamán de la comunidad con el Dalai Lama, con el Papa Juan Pablo II, hasta reuniones con personajes como Vandana Shiva (2013), Noam Chomsky (2014). Establecieron contacto con “algunas estrellas de cine, diferentes amigos académicos, periodistas que por una u otra razón han tenido contacto con Sarayaku y van armando una red de amistades y de solidaridad con la lucha de ese pueblo” (Melo 2015 entrevista).

José Santi, el responsable de la web y las redes sociales de Sarayaku describía que este proceso le había “llevado a conocer otro mundo, a vivir en dos mundos”, en ese mismo sentido, Eriberto mencionaba que durante su proceso de creación en el documental piensa “en los 2 públicos, siempre esa es mi idea, que es lo que podría interesar a los 2 mundos. Y que ese documental vaya aportando en algo al concepto de vida que tienen tanto aquí y allá (E. Gualinga 2015b entrevista).

Este manejo de diversos códigos y lenguajes; no sólo se aprecia en la apropiación de TIC o en la construcción de sus mensajes. La mayoría de proyectos, son pensados, y redactados con y desde el Consejo de Tayjasaruta. Su relación con las organizaciones y asociaciones con quienes trabajan, han reconfigurado el esquema paternalista en el que son éstas quienes deciden por la gente los proyectos. En el caso de Sarayaku, conocen a sus aliados, y basados en sus necesidades gestionan con cada organización lo que les interesa para impulsar su plan de vida comunitaria. Tanto Jorge Cano, miembro del Churo Comunicación (2015) como Leonardo Cerda de *Amazon Watch* (2015), mencionan que consideran una gran ventaja trabajar con una comunidad que gestiona desde una estructura y una organización de autogobierno; ya que ello permite que los proyectos y capacitaciones sean aprovechadas por ambas partes, pues se trabaja a partir de una confluencia de intereses. Esta idea se reforzó, cuando me dieron la oportunidad y la tarea de colaborar con el equipo del Consejo de Tayjasaruta, que a partir de la asamblea recogió la necesidades planteadas, para gestionar un proyecto de apoyo para diversas actividades comunitarias, en este proceso, pude observar la habilidad y conocimiento que tienen para plantear, y formular un proyecto dirigido a organizaciones no gubernamentales y asociaciones nacionales e internacionales. Esto, a su

vez, lo analizo como parte de su conocimiento en la traducción cultural, pues cosmovisión y plan de vida colectivo es traducido a rubros y apartados necesarios para solicitar un proyecto. Con el fin de ampliar nuestra comprensión, cito en extenso el objetivo, la visión y la misión del proyecto trabajado (2015):

El objetivo principal del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku - TAYJASARUTA- es lograr el *SUMAK KAWSAY* (el buen vivir) para todos los habitantes de Sarayaku.

Lo que significa gozar de un territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales que asegura la soberanía alimentaria de todo el pueblo.

Significa tener una organización propia, sustentable y libre, en armonía con los conceptos de desarrollo de los pueblos originarios amazónicos.

El Sumak Kawsay es también, saber y practicar nuestro conocimiento ancestral, mantener las prácticas de nuestras costumbres tradicionales y fortalecer nuestra identidad.

La visión de Tayjasaruta es consolidar su gobierno autónomo y construir su modelo propio de desarrollo, que asegure la continuidad de la cultura kichwa y la persistencia de la Selva Viviente (Kawsak Sacha) del los pueblos originarios amazónicos.

La misión es desarrollar acciones basadas en los tres ejes del plan de vida de Sarayaku que son: practicas del conocimiento del *Sumak Allpa* (Ambiente, Recursos Naturales), *Runakuna Kawsay* (Economía, política, social, servicios básicos) y *Sacha Runa Yachay* (Sabiduría, tecnología propia, conocimiento ancestral, educación indígena, cultura) para una justa administración y gestión del territorio así como para el ejercicio del gobierno autónomo del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku (archivo propio, 2015).

Este trabajo de traducción, les ha permitido prescindir de intermediarios, así como construir una representación y enunciar una voz propia. Son, como pueblo, quienes tienen el control del telar en el que tejen su identidad-representación, voz y acción. La estructura es el conocimiento propio que han generado todo este tiempo, es la epistemología desde la que dan forma al mundo y a ellos mismos. Las hebras las han elegido en su caminar, ahí estamos también nosotros, quienes a su lado aprendemos, luchamos, nos organizamos. Ahí también tejen en relación a quién consideran su enemigo, tejen su posición, su denuncia, su repuesta y su alternativa. Ahí están esos intercambios de experiencias con sujetos y espacios internacionales. También están las hebras que los abuelos les han heredado, de la cuales se apropian y las fortalecen a partir de una dinámica que las representa, las hacen vigentes y

significativas para contarse el ayer, para posicionarse en el ahora y para construir su horizonte. Las manos que tejen son colectivas, diversas, y atravesadas por tensiones y contradicciones. El tejido que se asoma, tiene partes que han deshilachado, que han decidido quitar, no tiene un principio definido pero tampoco un fin último, sin duda, es un proceso dinámico, complejo y constante.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación he sido enfática al señalar la relevancia del contexto histórico, porque nos permite comprender el campo de movilidad así como el terreno donde echan raíces y germinan prácticas como la apropiación y uso de las TIC como parte de la estrategia mediática con la que han construido una política de representación en Sarayaku. Es decir, sin ese contexto que transforma y los transforma no es posible comprender los procesos, saberes, límites y alcances de dicha construcción.

En este trabajo busqué plantear el contexto en varias dimensiones, en razón de que la construcción de una política de representación impulsada por la apropiación y uso de las TIC, responde a un entramado complejo de disputas, que para su comprensión trabajé a lo largo de los cinco capítulos.

En el capítulo dos, pretendí responder a lo que los líderes de Sarayaku me señalaban; su lucha no empezó en el 2002 con la resistencia frente a la CGC, ni en 1992 con la movilización “Amazonía por la Vida”, ni siquiera en los años ochenta con la OPIP. Se trata de la reivindicación de reconocerse como un sujeto colectivo con una dimensión histórica de larga data. José Gualinga insiste que lo que ellos hacen es darle continuidad a la lucha de sus abuelos por la defensa del territorio (J. Gualinga 2015 entrevista); y por abuelos se refiere a aquellos que, antes que conocer al estado ecuatoriano conocieron a los misioneros y a las petroleras. La relación de los pueblos amazónicos con occidente, y con el Estado ecuatoriano ha estado marcada por una resistencia frente al embate constante de prácticas extractivas en sus territorios¹⁸. La memoria de resistencia es una de las características fundamentales en la narrativa de sí mismos y uno de los pilares en la construcción de su política de autorrepresentación.

Si bien es cierto que el embate extractivista ha sido una constante en la historia de Sarayaku, éste se recrudece con lo que Svampa denomina como “cambio de época”; la emergencia de un modelo económico y político-ideológico “sostenido por el boom de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes” (Svampa 2012, 33), que provocó “la

¹⁸ Como se describió en el capítulo dos, hay historia que si bien no toca directamente a la comunidad de Sarayaku, forman parte de su narrativa. Así como han tomado la devastación de ciertas zonas de la Amazonía norte, como parte de sus argumentos de rechazo al extractivismo. Es decir, son memorias e historias que se han apropiado en su caminar político.

expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como ‘improductivos’: la frontera agrícola, petrolera, minera, energética, forestal”(Svampa 2010, 4).

Este escenario radicalizó las formas de resistencia. Un ejemplo de ello fueron las movilizaciones de la década de los noventa con las que el movimiento indígena cimbró a Ecuador y al continente pues venía de aquellos que

durante siglos estuvieron en el sótano (indios, mujeres), [por lo tanto] se produce una suerte de terremoto epistemológico ya que ponen en cuestión la relación sujeto-objeto, una de las más perversas herencias del colonialismo. Esta relación se plasma, entre muchas otras, en lo que Ranahit Guha define como ‘la univocidad del discurso estatista’, que privilegia un conjunto particular de contradicciones como principales dominantes o centrales y considera la necesidad de resolverlas como prioritaria o más urgente que la de todas las demás. Es el argumento por el que durante siglos las ‘voces bajas’ (mujeres, indios) no fueron tenidas en cuenta (Zibechi 2007, 143).

En este proceso de movilización y resistencia, la disputa en el campo de la comunicación no es menor y se encuentra completamente articulada con la lucha de los pueblos indígenas por la autodeterminación y defensa territorial, pues a decir de Ana Esther Ceceña, coordinadora del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, la guerra basada en la territorialidad — aquella que ha marcado la realidad de los pueblos indígenas de Latinoamérica— no sólo se libra desde la presencia física y militar; se hace también desde el poder de la información y el conocimiento (2006, 20 y 34). La apropiación de las TIC por parte de Sarayaku es sólo una pieza más de la demanda de autorrepresentación como alternativa político-cultural y se erige como un instrumento más de recuperación histórica, reforzamiento de la identidad, promoción cultural, denuncia, educación y democratización (Gumucio 2012, 28).

El uso de la página web, las redes sociales, y el audiovisual por parte de estos pueblos no puede leerse y comprenderse fuera de la disputa territorial. Desde ahí se dibuja el sentido particular de esta práctica, que nos permite entender la conceptualización que Eriberto Gualinga hace sobre la particularidad de esta práctica de apropiación, cuando explica que durante el conflicto con la CGC portaron estas tecnologías a manera de lanza (E. Gualinga 2015a entrevista).

Resulta fundamental retomar la metáfora/conceptualización de Gualinga sobre la apropiación de estas tecnologías como lanza, la cual, puesta en diálogo con la noción/práctica de “video

machete” que Axel Köhler retoma de los indígenas zapatistas nos empuja a complejizar la mirada hacia esta práctica de apropiación. En ánimos de realizar el ejercicio epistémico que propone Köhler de pensar en las diversas funciones que tiene esta herramienta/arma, en destaque dos: la primera, para enfrentar al enemigo en una guerra, para guardar el territorio de invasores y la segunda, para ir de cacería y alimentar a la comunidad, dar vida. Es una herramienta con posibilidades de defender y atacar, pero también de dar vida y alimentar a la comunidad. Entonces de acuerdo con la descripción y análisis que se realizó en esta investigación sobre los procesos, y conocimientos involucrados en la apropiación de las TIC, buscamos responder: ¿una lanza para defender qué?, ¿de quién? y ¿cómo? ¿una lanza que alimenta y da vida? ¿cómo?

Partiendo de esta conceptualización, asumimos que la apropiación de las TIC es un ejercicio que se realiza en un contexto de disputa en el que se pone en juego la vida y el territorio. Para entender eso, tenemos que dejar de pensar las representaciones como parte de un universo simbólico escindido de su contexto: las representaciones se encarnan en la realidad y producen prácticas que generan mundos.

Como la lanza, los usos de estas tecnologías para construir una política de representación permiten defenderse y alimentar, es decir, son una práctica de conservación de lo propio frente a un proyecto civilizatorio que considera la naturaleza como un objeto en función de los intereses humanos (Gudynas 2011, 290). Al decir intereses humanos, me refiero a los de la cúpula del poder político y económico.

Es ineludible plantear que el campo de disputa está dado con igual fuerza en el campo de los saberes, pues desde los mecanismos de saber/poder queda claro que a la vez que, a la vez que se expanden las política extractivas, también lo hace “la descalificación de otras lógicas de valorización de los territorios, los cuales son considerados como socialmente vaciables, o lisa y llanamente como ‘áreas de sacrificio’, en aras del progreso selectivo” (Svampa 2012, 33). Frente a ese escenario se vuelve urgente utilizar esas lanzas y apuntarlas a defender sus formas de ser, estar y habitar el territorio.

Con su intrínseca apropiación de las TIC, videos como “Sacha Runa Yachay” (E. Gualinga 2006), “Los espíritus de la selva están preocupados”(E. Gualinga 2012) “Kawsak Sacha”(E. Gualinga 2013) le ha dado a Sarayaku la posibilidad de sacar de la invisibilidad esos mundos

en los que no existe la separación entre naturaleza y sociedad, en donde se enuncia que no sólo es tierra lo que se defienden.

La lanza que enuncia y defiende estas nociones de mundo, también logra dislocar, con su afilada punta, el lugar que se les ha dado en el discurso colonial y hegemónico a los pueblos indígenas. En palabras de Arturo Escobar, quiebran esas coordenadas de control que el campo de visión de un régimen objetivante de visualidad dispuso, es decir, la manera en que serían aprehendidos (1996, 297). En este caso, se trata del régimen de representación del Estado que los dibuja como infantes que no saben lo que les conviene. La lanza es el ejercicio decolonizador de generar una política de representación propia y abandonar el lugar pasivo dentro de la historia. Desde la construcción y enunciación de su propia subjetividad, han deshecho ese carácter de objeto a ser estudiado, gobernado y controlado, para erigirse como sujeto colectivo con agencia y capacidad de gobernarse a sí mismo, de manejar su territorio y de generar un conocimiento legítimo y valioso.

[La lucha] ha hecho que Sarayaku tenga una imagen de fuerza, pero al mismo tiempo de que tienen que respetarnos y que está en ese proceso de consolidarse autónomamente como un pueblo indígena con un derecho propio, y donde en su territorio tienen que respetar las reglas que Sarayaku mismo ha tejido para su sustento, para su conducción, [...] y estar conscientes que hay que trazar el plan de vida de Sarayaku de que hay que avanzar (P. Gualinga 2015 entrevista).

Dentro de todas las armas y estrategias de lucha, la apropiación de las TIC cobra relevancia porque son con ellas que se producen actualmente “representaciones del mundo social, imágenes, descripciones, explicaciones y marcos para entender cómo es el mundo y cómo funciona de la manera como se dice y se muestra que funciona” (Hall 2014, 333). Ellas permiten cuestionar esas representaciones hegemónicas y construir las propias. Como menciona el actual dirigente del equipo de comunicación de Sarayaku, Jairo Santi

Antes peleaban nuestros antepasados entre lanzas pero aquí como ahora que estamos [peleando] políticamente, peleamos a través de internet. El internet es importante para el mundo entero, para que se entere que nosotros no somos matones y que no somos delincuentes como dice el gobierno (J. Santi 2015 entrevista).

La apropiación de las TIC les ha permitido fortalecer otra de sus formas centrales de lucha: la construcción de una red de solidaridad y apoyo político regional, nacional e internacional. Si

bien esta estrategia antecede a la apropiación de las TIC, se ve notablemente fortalecida por ésta.

La incursión digital fue determinante para resistir la invasión de la empresa CGC en su territorio, pues el Estado no se enfrentó tan sólo a la demanda de justicia de una comunidad de 1200 habitantes en el centro de la amazonía ecuatoriana; también encaraba una red de aliados regionales, nacionales e internacionales que estaban atentos y vigilantes de cualquier atropello y ejercían una importante presión para que respetara el derecho de Sarayaku a la consulta previa y a decidir sobre su territorio. Tal red ha tenido un rol central en la construcción dinámica de su política de representación, pues los sujetos, colectivos y organizaciones –tanto las aliadas y las que no lo son– han funcionado como esas miradas con las que Sarayaku negocia y dialoga.

La política de representación se construye de forma relacional y dinámica. En este caso, es una respuesta a la imagen estigmatizada de “indígenas violentos” construida por el Estado, y al estereotipo del “buen salvaje” que muchas organizaciones, colectivos y sujetos solidarios reproducen y buscan al relacionarse con Sarayaku. Como señala Beth Conklin (2013), los pueblos indígenas en resistencia, en la construcción de su política de representación para hacer visibles sus causas a sociedades, que históricamente les han ignorado, tienen que lidiar con los estereotipos de estas sociedades ya sea en clave de racismo o de romanticismo. En esa negociación, en esa toma de control y politización de su imagen es que Sarayaku ha logrado señalar los límites de los estigmas y estereotipos con los que se les ha querido controlar.

En este proceso de responder y generar un mensaje propio para los distintos sujetos involucrados (aliados y no), la apropiación de las TIC, implica un proceso de traducción intercultural en dos sentidos. El primero en el sentido de construir un mensaje que les permita transmitir la relevancia que tiene para ellos el territorio y su defensa en lenguajes distintos a los suyos, por ejemplo el jurídico y tecnológico; así como en un lenguaje que ha logrado hacer eco en una amplia diversidad de colectivos, sujetos y organizaciones con gramáticas políticas diversas (ecologistas, derechos humanos, autonomistas, institucionalistas, territoriales, etc.) de Ecuador y el mundo.

El otro sentido de esta traducción se refiere al lenguaje de las TIC, pues como se abordó en el último capítulo, estas tecnologías no son productos neutros, sino expresiones estructuradas culturalmente y enmarcadas en un contexto histórico y político. Cada plataforma mediática te

permite transmitir un mensaje con ciertas posibilidades y límites. La plantilla de su página web, les obliga a jerarquizar y dividir su mensaje, la cámara establece un campo de visión específico y rectangular, la narración de imágenes tiene ciertos códigos “compartidos” que hacen inteligible el mensaje para la audiencia, etcétera.

Esta traducción ha permitido “crear inteligibilidad recíproca entre dos [o más] experiencias”(Santos 2010, 52). Los conocimientos y saberes involucrados en este proceso, han sido desarrollados desde una condición histórica de subalternidad en la que una parte de su estrategia de supervivencia, es el aprendizaje de los códigos occidentales, y con ello, tejen una estrategia de lucha muy compleja. Como menciona Eriberto sabe que, tiene que pensar “en los dos públicos, siempre esa es mi idea, que es lo que podría interesar a los 2 mundos. Y que ese documental vaya aportando en algo al concepto de vida que tienen tanto aquí y allá” (E. Gualinga 2015b entrevista).

Ahora bien, siguiendo la conceptualización de la apropiación de las TIC a manera de lanza; quisiera destacar que además de su carácter defensivo, resulta ser una herramienta para alimentar y fortalecer a la comunidad y su proyecto político. Me refiero a la construcción de la narración de su propia historia desde la memoria colectiva y desde el horizonte político. En ese sentido Marlon Santi argumentaba

La tecnología te permite archivar datos en grandes cantidades. Mi nieto, mi bisnieto van a ver todos los procesos que hemos hecho. ¿Sabes cuál es el miedo personal mío? que nuestra lucha en un futuro se desvanezca y que la nueva generación, la tercera generación digan: No, esos viejos lucharon en su tiempo, ahora tenemos que negociar esto. Pero si hay esta concientización de que Sarayaku luchó bastante, Sarayaku fue ejemplo, entonces es una forma de reivindicar la historia de nuestra lucha en el futuro (M. Santi 2015 entrevista).

La construcción de la memoria colectiva no se reduce al uso de estas tecnologías pero sí consigue alimentarse con ellas; son ellos quienes deciden cuáles son los hechos importantes para ser registrados, para ser narrados. La circulación de los documentales en la comunidad retroalimenta la imagen que tienen de sí mismos, son ellos quienes tienen el control de quitar o agregar detalles para parecerse más a lo que quieren ser, para retomar elementos de su caminar político, para dinamizar y hacer vigente esas narraciones. Tomar herramientas como el audiovisual en el la que tienen el rol protagónico en cada una de las facetas, es decir, en el diseño del guión, en la producción, y en la dirección, en la que también son protagonistas y espectadores; rompe con ese lugar pasivo, necesitado un narrador externo que habla en un

idioma ajeno para explicarles qué está sucediendo (como en los documentales indigenistas). Esto tiene repercusiones políticas fuertes, pues esa voz en *off* representa el discurso con el que se ha querido hablar y decidir sobre sus vidas.

Tomar en sus manos las TIC forma parte de un proceso más amplio que apunta a la construcción de una política de representación que alimentan con su uso, pero que se construye también a partir de prácticas, acciones y estrategias con las que han logrado defender su vida y su territorio. Es decir, hablamos de que abonan a la construcción de una política de representación que surge como resultado de su caminar político y no al revés. Al ser dinámica, relacional, estratégica y posicionada, permite romper con el sitio en el que se les quiso controlar, un sitio que se encuentra en un pasado estático que no tiene nada que decirle al presente.

La dinámica de su lucha política en la que se han nutrido de un intercambio constante de experiencias con otros sujetos en resistencia, en los que han aprendido el manejo de otros lenguajes, les ha permitido complejizar su identidad como Pueblo y constituirse como un sujeto colectivo generador de conocimiento por derecho propio. Finalmente podemos decir que tomar las TIC en sus manos para la construcción de una política de representación, forma parte de su lucha por tomar el destino de sus vidas y su territorio en sus propias manos.

Apuntes finales sobre el enfoque metodológico

Como trabajé en el primer capítulo, un acercamiento metodológico, ético-político y epistémico de corte *activista* y de *co-labor* atraviesa el proceso completo de la investigación. Los límites de la investigación no son establecidos con la entrega de un escrito avalado por la academia. Incluso otro de los momentos centrales del proceso, es en el que se construye la estructura y escritura de la investigación, pues es un momento que en el que el control autoral está cargado por una relación de poder en la que soy yo la que decido qué va, dónde y cómo; este poder no es menor y aquí encuentro uno de los mayores límites de esta investigación.

Otro límite dentro de los mismos parámetros de una investigación que tiene como uno de sus principales fines decolonizar las prácticas de investigación, parte por retomar a los sujetos y movimientos con los que trabajamos como “generadores de conocimiento por derecho propio”. En ese sentido, se vuelve fundamental retomar sus “prácticas de conocimiento” para lograr un “diálogo de saberes” que nos permita comprender de forma más compleja e integral la realidad. En el trabajo que presento, si bien buscó retomar la voz del pueblo de Sarayaku

como una de las hebras que guía la argumentación, considero que me faltó adentrarme mucho más en su visión, y su forma de nombrar y por tanto concebir la problemática tratada. De esta manera el argumento de esta tesis podría jactarse de ser un diálogo equilibrado entre la teoría retomada de los autores académicos y la del pueblo de Sarayaku. Si bien hay un esfuerzo por caminar en esta dirección, quedó camino por andar en este sentido.

No obstante, hay que reconocer algunas potencialidades decolonizadoras del proceso que constituyó este trabajo como serían: el hecho mismo de que el tema fuera perfilado a partir del cruce de intereses entre la comunidad y los míos; la honesta búsqueda de retomar su voz como una de las hebras fundamentales con las que se tejió el argumento de la investigación, consiguiendo cuestionar la noción de “dato de campo”. El proceso dialógico de la investigación en el que hubo una transformación del enfoque con el que me acerqué, pues como establecí, en un principio mi intención iba simplemente a considerar el análisis de la apropiación de las TIC, pero en Sarayaku me plantearon un escenario mucho más amplio en el que dicha apropiación cobraba sentido porque se sumaba a otras acciones y estrategias que apuntaban a la toma de control sobre su propia imagen como parte de su lucha por la autodeterminación. Eso me permitió desplazar el acento de la investigación del acto mismo de la apropiación, que tejido tanto con la noción de Stuart Hall (2014) de “política de representación”, como con el debate ético-político-epistémico de Leyva (2014) de “autorepresentación” me llevaron a pensarlo como parte de su lucha por la autodeterminación.

Otro aspecto que destaco se refiere a la forma de concebir la investigación no como un ejercicio dado con pasos a seguir desde un manual de ciencias sociales cuya relevancia radica en el producto final, sino como un proceso en el que el camino cobra singular importancia dentro la investigación. En ese sentido, considero como uno de los aspectos valiosos de este trabajo el aporte concreto del trabajo colaborativo que se llevó a cabo en el “campo”, entendido como ese tejido de relaciones políticas y sociales que configuraron la investigación. Me refiero a los talleres y proyectos en los que participé con los que se logró la capacitación de 15 jóvenes de Sarayaku en la apropiación del video en el primer taller, del cual se lograron cinco videos y dos cineforos, así como la capacitación de otros 15 jóvenes en la construcción de periodismo comunitario (fotografía, redacción de notas, entrevistas, uso de redes sociales). Además en el proceso pude aportar en la elaboración de un proyecto para gestionar fondos que permitan el fortalecimiento de la estructura organizativa. Y algunos otros procesos que fueron detallados en el capítulo uno.

Dentro del proceso mencionado, destaco la reflexividad del mismo proceso, es decir, la reflexión crítica, epistémica, política, y ética de lo que implica el encuentro entre los sujetos implicados en la investigación. Dicha reflexividad, encontró como uno de sus mayores aportes, el sacar del margen las tensiones de este encuentro para posicionarlas como un espacio privilegiado de aprendizaje. Para ello, fue necesario desnudar el cuerpo normativo y partir de cuerpos atravesados por raza, género, clase; un encuentro entre sujetos posicionados políticamente. Esto me llevo a darle visibilidad a la relación de poder que configuró el encuentro, así como a los métodos implementados que buscaron construir una relación lo más horizontal posible.

Retomo para estas reflexiones finales, que el proceso de realizar una investigación activista, y de co-labor, estuvo marcado por una apuesta política compartida entre los sujetos implicados. Se pone el cuerpo junto a la gente que se trabaja –no por una relación de poder en la que yo aporté a su lucha– para aportar a un horizonte común que nos interpela a ambos. Por ello, la relación que configura el campo como fuente de conocimiento, al ser de corte activista, trasciende los tiempos de la investigación académica y no culmina con la escritura.

Uno de los pasos necesarios a seguir es el de la devolución de resultados a la comunidad. Así mismo, el compromiso político con las luchas con las que comparto el horizonte común de hacer frente y construir alternativas de cara a los proyectos de muerte capitalistas, no empezó y no acaba con este trabajo.

Anexos

Metodologías

Este anexo tiene como objetivo plasmar de una forma sintética lo que se describió a profundidad en el capítulo uno, en “Espacios de aprendizaje y generación de conocimientos en conjunto”. La intención es que el lector y lectora cuenten con un listado de las técnicas metodológicas que se llevaron a cabo durante la investigación, mismas que fueron enmarcadas dentro del enfoque epistémico, político y metodológico abordado.

1) Talleres participativos

Se realizaron tres talleres de capacitación en cine y comunicación comunitaria para la defensa territorial. En ellos se reflexionó lo que es para ellos el cine, los medios comunitarios, la auto-representación así como sobre las problemáticas centrales de su contexto político y cómo la comunicación comunitaria podía aportar a sus luchas. El uso de metodologías participativas dentro del taller, permitió la construcción de un conocimiento construido colectivamente.

Como se menciona en el capítulo uno

el taller funciona como un espacio exegético y no simplemente como un sitio para la recolección de datos. Bajo estas condiciones resulta claro que la teorización se origina a partir del diálogo. Es decir, es netamente intercultural, ya que incorpora dispositivos teóricos que surgen de las culturas indígenas, así como de discursos externos que frecuentemente provienen de la academia (Rappaport y Ramos 2005, 50).

Taller 1. “Comunicación, manejo de TICs y medios para el fortalecimiento organizativo” El primer taller se llevó a cabo en junio del 2014 en la Federación Interprovincial de Centros Shuar FICSH ubicadas en Sucúa. Como se mencionó, acudieron compañeros Shuar pero también una delegación de Sarayaku. Este taller, fue mi primer adentramiento con ellos y con el tema de comunicación comunitaria y defensa territorial. En este momento no había elegido mi tema, y mi participación partió desde la militancia. Sin embargo, fue uno de los primeros espacios claves de acercamiento dentro de la ruta social que se tejió en la investigación.

Taller 2. “Amazonia sur: imágenes jóvenes de resistencia y alternativas ancestrales” Este taller se realizó en noviembre del 2014 en Sarayaku. Esta fue la primera colaboración que, desde mi posicionamiento de investigadora activista, forjó las relaciones sociales y políticas que dieron forma al “campo” de la investigación con los sujetos de Sarayaku en colaboración con el colectivo del Churo Comunicación. El taller fue gestionado por El Churo Comunicación y fue apoyado por la organización *Rising Voices*. En éste se capacitó a un grupo de jóvenes en el uso de herramientas básicas para narrar historias con imágenes, realizar guiones y usar el equipo tecnológico. Por equipos eligieron sus temas, desarrollaron sus historias y las filmaron. A lo largo del taller, se trabajó sobre lo que significaba el cine comunitario para ellos, y se compartieron experiencias de otros lados de Latinoamérica, preguntándonos cómo estas herramientas que nos permiten contar nuestras historias, pueden aportar en nuestras luchas. Estas reflexiones son las que han nutrido los capítulos siguientes de la investigación.

Taller 3. “Comunicación y periodismo comunitario en Sarayaku para la defensa territorial”. Este taller se llevó a cabo en abril del 2016 y duró cuatro días. El diseño del taller surge a partir del diagnóstico realizado con el equipo de comunicación de Sarayaku durante mi estancia de campo más prolongada en Sarayaku. Contó con la participación del Churo Comunicación.

2) Encuentros de Comunicación Comunitaria

Mi participación en la organización y facilitación de estos encuentros junto con el colectivo el Churo Comunicación me permitieron estar en espacios de debate y discusión sobre la relevancia política de la comunicación comunitaria para los pueblos organizados en defensa de su territorio, así como los conflictos y disputas en el escenario Nacional.

a) Primer Encuentro de Comunicación Comunitaria en las instalaciones de la Universidad Andina Simón Bolívar; en noviembre del 2014. Este encuentro fue un espacio en el que se debatieron las propuestas, obstáculos, y horizontes que distintas comunidades y organizaciones articuladas a la CONAIE presentaban en la apropiación de medios de comunicación y TIC para la defensa de sus territorios. Estas experiencias en las que tuve la oportunidad de colaborar me permitieron tener un diagnóstico de la situación política de los

medios comunitarios indígenas en Ecuador, así como de su relevancia para las luchas territoriales de estos pueblos.

b) Segundo Encuentro de Medios Comunitarios en la Facultad de Comunicación Social de Universidad Central el 29, 30 y 31 octubre del 2015. En este se logró que distintos líderes de organizaciones indígenas de la CONAIE, asistieran para discutir los temas centrales a cerca de la democratización de los medios, y de la importancia de los mismos para sus luchas.

3) Entrevistas

Entrevistado	Cargo	Fecha/duración
1. Jorge Cano	Miembro del Colectivo del Churo	14 Noviembre 2014
2. Felix Santi	Presidente del Concejo Tayjasaruta	18 de marzo 2015 40 minutos
3. Franco Viteri	Presidente de la CONFENIAE	18 de marzo de 2015 1:30
4. José Santi	Responsables del área web del equipo de comunicación. Kuraka	20 de marzo de 2015 1:40
5. Sabine Bouchat	Miembra del equipo tecnico y de Relaciones internacionales de Sarayaku	30 de marzo de 2015 1:20
6. José Gualinga	Miembro del Concejo de Tayjasaruta Ex Presidente del Concejo de Tayjasaruta	5 de abril de 2015 1:15

7. Marlon Santi	Ex presidente de la CONAIE Miembro del equipo tecnico del Concejo de Tayjasaruta	22 de marzo de 2015 40 minutos
8. Corina Gualinga	Miembro del Concejo de Ancianos	23 de marzo de 2015 30 minutos
9. Eriberto Gualinga	Coordinador de “Selvas Producciones” y parte del equipo de comunicación en Sarayaku.	29 de enero de 2015 3 de abril del 2015
10. Valerio Santi	Asistente de “Selvas Producciones”	18 de abril de 2015
11. Rogelio Santi	Ex dirigente de comunicación	18 de abril de 2015 25 minutos
12. Jairo Santi	Dirigente de Comunicación de Sarayaku	19 de abril de 2015
13. Patricia Gualinga	Dirigente de la Mujer y de Relaciones Internacionales en Sarayaku	7 de mayo de 2015 1:30
14. Mario Melo	Abogado del “Caso Sarayaku”	5 de junio del 2015
15 Leonardo Cerda	Amazone Watch	10 de junio 2015 1hora

4) Video-foto elicitación

Sujeto/ fecha	Observaciones
<p>Eriberto Gualinga, en Sarayaku el 4 Abril del 2015.</p>	<p>En su casa le pedí con una semana de anticipación que preparara los videos más significativos para él y su trayectoria con la intención de que los viéramos y los comentáramos juntos.</p> <p>Eligió dos videos, y me dijo que no eran los más famosos, pero eran en los que él hizo la pre, la producción y la posproducción.</p> <p>Los vimos juntos en su casa y fuimos parando cada que él quería apuntar algo acerca de la realización, o de cualquier aspecto que le resultaba interesante comentar. También paramos cada que yo sentía la necesidad de preguntar algo sobre el video.</p> <p>La sesión duró dos horas, y la sistematización nutre el argumento general de esta tesis, pues ahí pudimos reflexionar sobre el proceso de realización, pero también lo que se hizo con el producto.</p>
<p>Jorge Cano en las instalaciones del Churo, en Quito; el 14 de noviembre del 2014.</p>	<p>En las instalaciones del Churo, trabajé con Jorge Cano, uno de los facilitadores que junto con el equipo de comunicación y el consejo de Tayjasaruta trabajaron la página web</p> <p>En la sala del Churo, instalamos un proyector y en su computadora entramos a la página web. Yo, grabé con la cámara el recorrido que Jorge me fue dando en la página.</p> <p>El recorrido por las distintas secciones de la página web, Jorge fue señalando por qué les pareció importante ponerla, por qué de esa forma y aspectos</p>

	centrales sobre el proceso mismo. Estas reflexiones se han integrado al argumento central de la tesis.
--	--

5) Revisión de Archivo.

- a) Fílmico: Realicé una revisión de los 11 videos “subidos” en su canal de you tube, así como una revisión de la página web “Sarayaku.org” que como se menciona en los siguientes capítulos no fueron pensados como un producto, sino como un proceso de producción, circulación y consumo, en el que se destacan las relaciones políticas entre diversos sujetos que tomaron parte en el mismo. En esta revisión destacué el número de visitas, los comentarios, la fecha y las articulaciones con organizaciones que apoyaron cada uno de los videos.
- b) Revisé sus dos páginas web “Sarayaku.com” y “Sarayaku.org”. Se llevó a cabo un clasificado de noticias y fotografías. Además de la técnica de elicitación que se llevó a cabo con Jorge Cano, para poder comprender y analizar a las mismas como proceso y no sólo como un producto ya dado.

6) Cineforos

El cineforo se plantea como una herramienta metodológica que permite establecer un diálogo a partir de un video/película. En este caso fueron sus propios materiales los que fueron expuestos. La primera vez en Quito, y la segunda vez en sus propia comunidad. Cada experiencia desató diálogos muy diversos. Uno retroalimentando desde una mirada externa y el otro a partir de verse a si mismos auto-representados.

- a) El cine foro en Quito se dio en el marco del “Ciclo de Audiovisuales y Poesías Amazónicas 2015” en el que participé como organizadora. En este evento se inició con la proyección de documentales realizados por los primeros misioneros Salesianos en entrar a la Amazonía, y se culminó con las propuestas de autorrepresentación de los pueblos, para lo cual se invitó a realizadores de la Amazonía entre los que figuró Eriberto Gualinga y Valerio Santi de “Selvas

Producciones”. En este espacio se les invitó a presentar sus trabajos, así como los cortometrajes realizados en el taller que facilitamos en noviembre en Sarayaku. En este cine foro, asistieron principalmente compañeros de la Maestría de Antropología Visual, y estudiantes de otros espacios interesados en el tema desde un enfoque más académico. El intercambio se caracterizó por un debate enfocado en la representación y en preguntas sobre el proceso de realización.

b) Cine foro en el salón del medio día en Sarayaku en el mes de abril del 2015. Asistieron diversas personas de la comunidad, los mismos jóvenes realizadores y el equipo facilitador del Churo y yo. En este cine foro, el público fue exclusivamente formado por los habitantes de Sarayaku. La participación más pronunciada fue de los abuelos, con la intención de profundizar más en las leyendas que eran representadas, algunas observaciones señalaban algunos aspectos que hacían falta o que para ellos debían ser expuestos de otra forma. El intercambio resultó en un debate sobre las leyendas y sobre el argumento de los y las abuelas sobre como se debían llevar a cabo ciertas prácticas según “la costumbre”.

7) “Estar y colaborar ahí”

En el campo configurado por las relaciones sociales y políticas establecidas en el proceso de la investigación y después del mismo. Esta investigación al ser de corte colaborativa y activista, partió de un compromiso y un caminar que no se limita al aspecto académico. Esta metodología y forma de hacer investigación fue profundizada en el capítulo uno, por ello no profundizaré en este espacio y me limitaré a enunciarla en este espacio.

Glosario

CIDH Corte Interamericana de Derechos Humanos

CGC Compañía General de Combustibles.

CMSI Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información

CODENPE Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador

CONAIE Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONFENIAE Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Ecuatoriana

CRIS (por sus siglas en inglés) Comunicación en la Sociedad de la información

El Churo. Abreviación del colectivo “El Churo Comunicación”. Organización de trabajo comunitario, educación popular y gestión cultural, comunicación alterativa- alternativa por el Derecho a la Comunicación (Colectivo el Churo s.f.).

La Sexta. Abreviación de Sexta Declaración de la Selva Lacandona Se refiere a la última declaración emitida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en julio del 2005. En dicha declaración, el EZLN invita al “pueblo de México” a trabajar junto con ellos en la transformación de las relaciones sociales, económicas y políticas que vivimos y a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política, orientada por principios éticos-políticos como el “mandar obedeciendo” “representar y no suplantar” “servir y no servirse”, entre otros.

Pueblo de Sarayaku. Abreviación del nombre completo “Pueblo Originario Kichwa Sarayaku” con el que obtuvieron su registro ante el gobierno ecuatoriano a través del Ministerio de Bienestar Social mediante el acuerdo ministerial n° 0206 en 1979, es reformada y aprobada el 10 junio del 2004 por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador –CODENPE (Cuji y INREDH s.f. [blog]).

Consejo Tayjasaruta Es un sistema de organización social, política, administrativa, integrado por autoridades tradicionales del mismo pueblo, y reconocido ante el gobierno ecuatoriano a través del Ministerio de Bienestar Social mediante el acuerdo ministerial n°

0206 en 1979, es reformada y aprobada el 10 junio del 2004 por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador –CODENPE (Cuji y INREDH s.f., s.p)

TIC Abreviación de Tecnología de Información y Comunicación. Para fines de esta tesis, me referiré específicamente al audiovisual, la página web, las redes sociales y el internet satelital.

Referencias citadas

- Acosta, Ana. 2013. “Una No-crónica de una ley de comunicación con calles vacías”. *Wambra Radio*. junio 20. <http://www.wambraradio.com/una-no-cronica-de-una-ley-de-comunicacion-con-calles-vacias/>.
- Adames, Mayorga Enoch. 2006. “Teoría Crítica y Crítica Política en la cuestión ambiental: problemas y perspectivas”. En *Los tormentos de la Materia*, Héctor Alimonda, 41–56. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- ALER, CIESPAL, CORAPE, y Churo Comunicación. 2013. “Ley de Comunicación y la no derogación de la Ley de Radiodifusión y Televisión y su próxima reglamentación en Ecuador”. *Wambra Radio*. agosto 29. <http://www.wambraradio.com/ley-de-comunicacion-y-la-no-derogacion-de-la-ley-de-radiodifusion-y-television-y-su-proxima-reglamentacion-en-ecuador/>.
- Andrade, Santiago, Agustín Grijalva, y Storini, eds. 2009. *La nueva Constitución del Ecuador: estado, derechos e instituciones*, , Quito, 2009. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- Bouchat, Sabine. 2015. Entrevista sobre TIC y Sarayaku Entrevistado por Andrea Fajardo.
- Burch, Sally, Osvaldo León, y Tamayo. 2004. “*Se cayó el sistema*” *Enredos de la Sociedad de la Información*. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información - ALAI. <http://www.alainet.org/sites/default/files/secayoelsistema.pdf>.
- Cano, Jorge. 2014. Entrevista sobre Churo y Sarayaku Entrevistado por Andrea Fajardo.
- Castells, Manuel. 2012. “Cambiar el mundo en la sociedad red”. En *Redes de indignación y de esperanza. Los movimientos sociales en la Era del Internet*, editado por Manuel Castells, traducido por María Hernández. Madrid, España: Alianza.
- Ceceña, Ana Esther. 2006. “Subjetivando el objeto de estudio, o del sublevación epistemológica como emancipación”. En *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, 13–43. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Cerda, Leo. 2015. Entrevista sobre Amazon Watch y Sarayaku Entrevistado por Andrea Fajardo.
- Chávez, Gina, Rommel Lara, y María Moreno. 2005. *Sarayaku: El Pueblo del Cenit y Contrucción Étnica*. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador y CDES.
- Churo Comunicación. 2015. “Encuentro de Comunicación Comunitaria Palabra Libre II. Insumos”.

- CIDH. 2012. Sentencia del caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador.
- CLACPI. s.f. “Los Descendientes del Jaguar, Documental, Ecuador | Los Descendientes del Jaguar, Documental, Ecuador”. <http://www.clacpi.org/los-descendientes-del-jaguar-documental-ecuador/>.
- Clifford, James. 2001. *Dilemas de la Cultura*. Traducido por Carlos Reynoso. Primera 1995. Barcelona: Gedisa.
- . 2009. *Itinerarios transculturales. El viaje y la traducción a fines del siglo XX*. Barcelona: Gedisa.
- Colectivo el Churo. s.f. “El Churo Comunicación”. *Churo Comunicación*. <http://churocomunicacion.blogspot.com/p/colectivo-elchuro.html>.
- Colombres, Adolfo. 1991. *Cine, Antropología y Colonialismo*. Buenos Aires: Del Sol.
- Conklin, Beth. 2013. “Subverting Stereotypes. The Visual Politics of Representing Indigenous Modernity”. En *Anthropology and the Politics of Representation*. Tuscaloosa, Gabriela Vargas. Alabama: Univ. Alabama Press.
- CORDICOM. 2015. “Potenciar los medios comunitarios: apuesta vital para la comunicación y la democracia”. *Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación*. enero 20. <http://www.cordicom.gob.ec/potenciar-los-medios-comunitarios-apuesta-vital-para-la-comunicacion-y-la-democracia/>.
- Cortez, David, y Michelle Báez. 2013. “Plurinacionalidad”. *Revista Socialista*.
- Crain, Mary. 1990. “The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador”. *Anthropological Quarterly* 63 (1): 43–59. doi:10.2307/3317959.
- Cuji, Sumak, y INREDH. s.f. “La CIDH, Sarayaku y los gobiernos progresistas”. *INREDH Ecuador*. http://inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=519:cidh-sarayaku&catid=58:informes&Itemid=86.
- Dávalos, Pablo. 2005. “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico.” En *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas.*, Daniel Mato, 337–57. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- . 2013. “La plurinacionalidad del Estado y las aporías del liberalismo”. *Rebelión.org*.
- Dochamps, Jacques, y José Gualinga. 1993. *Sang Noir*. Documental.
- Dolors, d’Árgemis. 1998. *Ecología, Naturaleza y Cambio Social en Antropología Económica*. España: Ariel S.A.

- Escobar, Arturo. 1996. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santa Fé de Bogotá, Colombia: Norma.
- Escobar, Ticio. 2013. “Arte indígena: el desafío de lo universal”. *Casa de las Américas*, núm. 27 (junio): 3–18.
- Fajardo, Andrea. 2014. “Cuaderno de Campo”. Sarayaku, Pastaza: FLACSO Ecuador.
- Flores, Carlos. 2012. “Derecho maya y video comunitario: experiencias de antropología colaborativa”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 21: 71–88.
- Fundamedios. 2015. “Los cinco mitos de las radios comunitarias”. *Fundamedios*. octubre 4. <http://www.fundamedios.org/los-cinco-mitos-de-las-radios-comunitarias/>.
- Garretón, Manuel Antonio. 2002. “La transformación de la acción colectiva en América Latina”. *CEPAL*.
- Ginsburg, Faye. 2011. “Native Intelligence: A Short History of Debates on Indigenous Media and Ethnographic Film”. En *Made To Be Seen: Historical Perspectives on Visual Anthropology*, editado por Marcus Banks y Jay Ruby. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gualinga, Eriberto. 2003. *Soy defensor de la selva*. Documental. <https://www.youtube.com/watch?v=gvYwTmO6gZM>.
- . 2006. *Sacha Runa Yacha /El conocimiento del hombre de la selva*. Documental. Selva Producciones. <https://www.youtube.com/watch?v=-LKIgDXkhM8>.
- . 2011. *Los Descendientes del Jaguar*.
- . 2012. *Los dueños de la selva preocupados*. Sarayaku, Pastaza. <https://www.youtube.com/watch?v=GWaub79uRx8>.
- . 2013. *Selva Viva, Kawsak Sacha*. Sarayaku, Pastaza. https://www.youtube.com/watch?v=LmJjQ6tYp_4.
- . 2015a. Entrevista sobre TIC y la lucha Entrevistado por Andrea Fajardo.
- . 2015b. Entrevista Sarayaku y la comunicación Entrevistado por Andrea Fajardo.
- Gualinga, José. 2015. Entrevista estrategia de lucha en Sarayaku.
- Gualinga, Patricia. 2015. Entrevista estrategia de comunicación Entrevistado por Andrea Fajardo.
- Guber, Rosana. 2004. *El Salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós. http://www.captelnet.com.ar/downloads/3003055408_Rosana%20Guber_el%20salvaje%20metropolitano.pdf.

- Gudynas, Eduardo. 2010a. “La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso y la renovación verde de la izquierda”. *Sin Permiso*.
- . 2010b. “Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas”. *Ecuador Debate*.
- . 2011. “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina.” En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Leonardo Montenegro, 267–94. Bogotá, Colombia: Alcaldía Mayor de Bogotá. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Gumucio, Alfonso. 2012. “Aproximación al cine comunitario”. En *El cine comunitario en América Latina y el Caribe*, editado por Alfonso Gumucio, 15–36. Habana, Cuba: Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano.
- Gutiérrez, Raquel, y Fabiola Escárzaga. 2006. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Vol. II. México, DF.: Casa Juan Pablos.
- Hall, Stuart. 2003. “Introducción: Quién necesita identidad?” En *Cuestiones de Identidad Cultural*, editado por Stuart Hall, Jessica Evans, y Sean Nixon, 13–39. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- . 2014. *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en los estudios culturales*. Editado por Restrepo, Eduardo, Walsh, Catherine, y Vich, Victor. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, Editorial Envión.
- Harnecker, Marta. 2011. *Ecuador : una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*. Madrid: Viejo Topo.
- Jacorzynski, Witold. 2004. *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social. Más allá de Malinowski y los Posmodernistas*. México: CIESAS.
- Jurado, Romel. 2014. Romel Jurado: “La ley de comunicación no es punto de llegada sino de partida” Entrevistado por Belén Febres y wambra radio.
<http://www.wambraradio.com/romel-jurado-democratizar-la-comunicacion-no-es-solo-ponerla-en-muchas-manos-tambien-es-llevarla-de-valores-distintos/>.
- Köhler, Axel. 2004. “Nuestros antepasados no tenían cámaras: el video como machete y otros retos de la video-producción indígena en Chiapas, México”. *Revista Chilena de Antropología Visual*.
http://www.academia.edu/3374481/Nuestros_antepasados_no_tenan_c%C3%ADan_c%C3%A1maras_el_video_como_machete_y_otros_retos_de_la_video-producci%C3%B3n_ind%C3%ADgena_en_Chiapas_M%C3%A9xico.

- Köhler, Axel, y Mariano Estrada. 2013. “Desde y para los pueblos originarios: Nuestra video-producción en Chiapas, México.” Web page. julio 1.
http://www.rchav.cl/2013_21_b06_estrada_&_kohler.html#2.
- Lara, Rommel. 2007. “El conflicto de la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles”. En *El conflicto de la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles*, García, Fernando. Vol. II. Quito, Ecuador: ABYA AYALA, Banco Mundial Ecuador.
- . 2009. “La construcción de la etnicidad en el conflicto entre Sarayaku y el Estado nacional ecuatoriano”. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/1175>.
- Leff, Enrique. 2004. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México, DF.: Siglo XXI.
- . 2006. “La ecología política en América Latina. Un campo en construcción”. En *Los tormentos de la Materia*, Héctor Alimonda, 21–39. Buenos Aires: CLACSO.
- León, Christian. 2010. *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Consejo Nacional de Cinematografía - La Caracola Editores.
- Leyva, Xochitl. 2008. “El neo-zapatismo: de la guerrilla a social movement web”. En *La guerrilla en las regiones de México*, editado por Oikón, Verónica y Ugarte, Marta Eugenia, CIESAS y El Colegio de Michoacán, pp. 725–47. México, D.F.: SIGLO XX.
- . 2011. “¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política”. En *Prácticas Otras de Conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. Vol. I. Conocimientos y Prácticas políticas 1. Chiapas, México: CIESAS, Programa Democracia y Transformación Global (PDTG-USM), UNICACH.
- . 2014. “De luchas autonómicas y epistémicas en tiempos de crisis y guerras múltiples”. En *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, III:363–85. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos.
- . 2015. “Breve introducción a los tres tomos”. En *Prácticas Otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Vol. I. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.
- Leyva, Xochitl, y Shannon Speed. 2008. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. En *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, Xochitl Leyva, Shannon

- Speed, y Araceli Burguete. México, D.F. Guatemala, Quito: CIESAS, FLACSO Ecuador, FLACSO Guatemala.
- López, Víctor. 2004. “Para entender el conflicto entre Sarayaku, Estado y empresas operadoras del bloque 23 .” En *Petróleo y Desarrollo Sostenible en Ecuador*, Guillaume Fontaine, 153–60. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- . 2013. *Atlas “Amazonía bajo presión”. Eco Ciencia. Quito-Ecuador*. Quito, Ecuador: Eco Ciencia.
- López Vigil, José Ignacio, Roberto Chavez, y Churo Comunicación. 2013. “Érase una vez, una ley de comunicación”. *Wambra Radio*. junio 27.
<http://www.wambraradio.com/podcast-2/erese-una-vez-una-ley-de-comunicacion/>.
- Marcus, George, y Michael Fischer. 1986. *La antropología como crítica cultural: un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Melo, Mario. 2004. “El caso Sarayaku y los derechos humanos ¿Por qué Sarayaku constituye un caso emblemático de exigibilidad de derechos a nivel internacional?” En , 42–54. Quito, Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Centro de Derechos Económicos y Sociales.
- . 2015. Entrevista sobre caso de Sarayaku Entrevistado por Andrea Fajardo.
- Mignolo, Walter. 2002. “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Catherine Walsh, Freya Schiwy, y Castro Gómez, 248. Quito, Ecuador: UASB/Abya Yala.
<http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm>.
- Natalucci, Ana. 2011. “Entre la movilización y la institucionalización. Los dilemas de los movimientos sociales (Argentina, 2001-2010)”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*,.
- Offe, Claus. 1992. “La institucionalización de la influencia de las asociaciones. Un atolladero de la política de la ordenación”. En *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid, España: Colección Politeia.
- Ortiz, Pablo. 1997. *Pablo Ortiz - Globalización y conflictos socioambientales.pdf*. Quito: FTTP, Manarac - Abya Yala.
<https://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/11736/Globalizaci%C3%B3n%20y%20conflictos%20socioambientales.pdf?sequence=1>.
- Ospina, Pablo. 2010. “Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador”. En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional*

- en América Latina.*, Araceli Burguete, 201–19. FLACSO Ecuador, Cooperación Técnica Alemana - GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS: Universidad Intercultural de Chiapas – UNICH.
http://www.servindi.org/pdf/Autonomia_a_debate.pdf.
- Piault, Marc. 2002. *Antropología y Cine*. Madrid: Cátedra.
- Ponce, Lara, y Rommel Patricio. 2009. “La construcción de la etnicidad en el conflicto entre Sarayaku y el Estado nacional ecuatoriano”, abril.
<http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/1175>.
- Prada, Raúl. 2012. “El círculo vicioso del extractivismo. En Massuh, Gabriela (ed.). 2012. . Buenos Aires, Mardulce. Pp. 157-187”. En *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina*, editado por Gabriela Massuh, Buenos Aires, Mardulce, 157–87.
- Quijano, Aníbal. 2006. “The ‘Indigenous movement’ and the pending questions in Latin America.” *Argumentos*.
- Rappaport, Joanne, y Abelardo Ramos. 2005. “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico”. *Historia Crítica*.
- Restrepo, Eduardo. 2014. “Sujeto e Identidad”. En *Stuart Hall desde el Sur: legados y apropiaciones*, editado por Eduardo Restrepo, 97–117. Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- RETOS. 2011. “Acerca de la Red Transnacional Otros Saberes (RETOS). Entre Las Crisis y Los Otros Mundos Posibles. Documento para el debate”. *Red Transnacional Otros Saberes*. junio. <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/index.php/es/que-es-la-retos>.
- Rojas, Edwin, y Laura Poveda. 2015. *Estado de la banda ancha en América Latina y el Caribe 2015*. Santiago de Chile: CEPAL, Naciones Unidas.
http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/38605/S1500568_es.pdf;jsessionid=A31486C111CB796603D8D4D17C5B1E7C?sequence=1.
- Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*. Londres: New Brunswick NJ: Rutgers.
- Sandoval, Andrés, y Laura Mota. 2007. “Indígenas y democracia en las tecnologías de información y comunicación (Tics)”.
<http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Documentos%20Informes%20Indigenas/Documentos%20Internacionales/Derecho/Indigenas%20y%20D>

democracia%20en%20las%20Tecnologias%20de%20Informacion%20y%20Comunicacion.pdf.

<http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Documentos%20Informes%20Indigenas/Documentos%20Internacionales/Derecho/Indigenas%20y%20Democracia%20en%20las%20Tecnologias%20de%20Informacion%20y%20Comunicacion.pdf>.

Sanjinés, Jorge, y Grupo Ukamau. 1980. *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. La Paz: Ukamau.

Santi, Betsy. 2008. “Ecuador: La lucha Sarayaku frente a las petroleras”. En *Territorios y recursos naturales: el saqueo versus el bien vivir*, editado por Delen, Broederlijk, 112–15. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información - ALAI, Broederlijk Delen. <http://www.alainet.org/sites/default/files/RRNNw.pdf>.

Santi, Jairo. 2015. entrevista dirigente de comunicación Entrevistado por Andrea Fajardo.

Santi, José Miguel. 2015. Entrevista la comunicación y la web en Sarayaku.

Santi, Marlon. 2015. Entrevista estrategia de lucha Sarayaku Entrevistado por Andrea Fajardo.

Santos, Boaventura de Sousa. 2001. “Los nuevos movimientos sociales”. *OSAL, CLACSO* 5: 177–84.

———. 2009. *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO, Siglo XXI.

———. 2010. *Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una Epistemología del Sur*. México.: Siglo XXI.

Sarayaku. 2005. “Se ratifican argumentos de Sarayaku en Audiencia ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos”. *Sarayaku.com*. mayo 12.

<http://www.sarayaku.com/oil/news050512.html#esp>.

———. 2015a. “Gobernabilidad Institucional - TAYJASARUTA”. *Pueblo Sarayaku*. <http://sarayaku.org/tayjasaruta/institucionalidad-de-tayjasaruta/>.

———. 2015b. “Información sobre la Fiesta Uyantz’a”. *Pueblo Sarayaku*. enero 29. <http://sarayaku.org/informacion-sobre-la-fiesta/>.

S.I.Marcos. 1997. “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial (El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones.)”. *enlace zapatista*. junio. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7-piezas-sueltas-del-rompecabezas-mundial-el-neoliberalismo-como-rompecabezas-la-inutil-unidad-mundial-que-fragmenta-y-destruye-naciones/>.

- . 2003. “Chiapas: La treceava estela.” *enlace zapatista*. julio.
<http://palabra.ezln.org.mx>.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2010. *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires, Argentina: CTA Ediciones: CLACSO: Instituto de Estudios y Formación de la CTA.
- Surrallés, Alexandre. 2004. “Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi”. En , Alexandre Surrallés y Pedro García, 137–62. Lima: IWGIA.
- Svampa, Maristella. 2010. “Movimientos Sociales, matrices sociopolíticas y nuevos escenarios en América Latina”. En . Universitat.
- . 2012. “«Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina”. En *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*, editado por Gabriela Massuh, 17–58. Buenos Aires: Mardulce.
- Vallejo, Ivette. 2007. “Experiencias etnoambientales, etnozoningamiento y derechos territoriales en la amazonia centro”. En *II Congreso Ecuatoriano de antropología y Arqueología. Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas*, Fernando García, II:507–41. Quito: Abya Yala, Banco Mundial Ecuador.
- Viteri, Franco. 2004. “La lucha Sarayaku”. En , editado por Ciba, Lisset. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador y CDES.
- Viteri, Franco. 2015. Entrevista Estrategia de lucha en Sarayaku.
- Wallerstein, Immanuel. 2007. *Abrir las ciencias sociales*. Traducido por Stella Mastrángelo. México, España, Argentina: Siglo XXI, UNAM.
http://desh.xoc.uam.mx/sociales/Documentos/abrir_ciencias_sociales.pdf.
- Whitten, Norman. 1989. *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*. Quito, Ecuador: ABYA AYALA.
- Zibechi, Raúl. 2007. *Dispersar el poder: los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.
- . 2011. “La ética necesita un lugar otro para echar raíces y florecer”. *Rebeldía*, mayo.
<http://revistarebeldia.org/revistas/numero77/09zibechi.pdf>.