

Sarayaku: El Pueblo del Cenit. Identidad y Construcción Étnica : Informe antropológico - jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku	Título
FLACSO, Sede Ecuador - Autor/a CDES - Autor/a Chávez, Gina - Autor/a Lara, Rommel - Autor/a Moreno, María - Autor/a	Autor(es)
Quito	Lugar
FLACSO, Sede Ecuador CDES	Editorial/Editor
2005	Fecha
	Colección
Buen vivir; Aspectos jurídicos; Petróleo; Recursos naturales; Derechos indígenas; Derechos humanos; Identidad cultural; Indígenas; Antropología; Ecuador ; Amazonia;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111021102429/libro1.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



SARAYAKU:
El Pueblo del Cenit
Identidad y Construcción
Étnica

Informe antropológico – jurídico
sobre los impactos sociales y
culturales de la presencia de la
Compañía CGC en Sarayaku

Elaborado por: Gina Chávez, Rommel Lara y
María Moreno, investigadores de la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO),
sede Ecuador

QUITO - ECUADOR
Mayo de 2005

SARAYAKU: El Pueblo del Cenit. Identidad y Construcción Étnica

Informe antropológico – jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku

1ra. edición. Mayo de 2005, Quito
Registro derecho Autorial No. 022219
ISBN-9978-334-02-5

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
FLACSO

CENTRO DE DERECHOS ECONOMICOS Y SOCIALES
CDES

DIAGRAMACION E IMPRESION
SERGRAFIC
Telf.:2449231 Cel.: 096000845
E-mail: sergrafic@andinanet.net

ÍNDICE

Presentación	v
Prefacio a la primera edición	vii
Introducción	1
Marco Interpretativo	5
Metodología	11

PARTE I : Contexto histórico-espacial y material

del Pueblo Kichwa de Sarayaku	14
Datos generales	14
Sarayaku o “Río de Maíz”: emergencia cultural de un pueblo kichwa	18

PARTE II: Esquema socio-político-cultural del

Pueblo de Sarayaku.....	31
Sistema de vida	31
La chacra y la selva: uso del espacio del Pueblo de Sarayaku.....	31
Actividades económicas.....	36
Espacios de socialización: solidaridad, complementariedad y reciprocidad	38
Cosmovisión y vida: el universo, los mundos y el sentido de la vida.....	44
La adquisición de conocimiento.....	47
Las deidades del mundo Kichwa.....	51
La vida real de los “sueños”.....	52
Sistema de autoridad y toma de decisiones	54
Kuraka o Varayuc	56
Asamblea.....	62
TAYJASARUTA	67
Teniente Político y Junta Parroquial.....	70

PARTE III: La exploración petrolera en territorio

Sarayaku: dicotomías y respuestas.

Las dimensiones normativas del

sistema de vida..... 73

Petróleo y desarrollo: nociones y valores..... 74

Los mundos y el sistema de vida: la reinención cultural 83

Pero si a nosotros no nos molesta el petróleo,

¿porqué quieren sacar el petróleo del suelo?:

regulaciones y prohibiciones..... 86

La autoridad y el mandato..... 91

Efectos de la actividad petrolera,

según el Pueblo de Sarayaku..... 98

Vivir en armonía, vivir en la selva, compartir el mundo:

lo redimible y lo irreparable 102

Conclusiones 109

Bibliografía 113

Anexos 117

Fotos..... 119

Mapas..... 121

Presentación

Fernando García

Coordinador del Programa de Antropología

FLACSO - Sede Ecuador

La presente publicación trata de responder a un tema que interpela permanentemente a las Ciencias Sociales en general y a la Antropología en particular. El tema en cuestión es de qué manera la Antropología como ciencia puede contribuir con su bagaje teórico y metodológico a la lucha de los pueblos indígenas y en especial al uso sostenible de los recursos naturales estratégicos que se encuentran en el suelo y el subsuelo de sus territorios.

La lucha del pueblo Sarayaku en defensa de su territorio e identidad, constituye actualmente una gran ocasión para utilizar un instrumento antropológico de mucho valor y estima. Se trata de la figura del peritaje antropológico, que en el caso del proceso iniciado por este pueblo ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, podría ofrecer importantes argumentos de orden cultural que sustenten su reclamo jurídico.

El presente informe intenta proporcionar a los magistrados, los suficientes elementos de juicio de orden cultural sobre el asunto en disputa, que permitan tomar decisiones sobre aspectos que desde la perspectiva cultural desconocen. Se parte del hecho que la acción de administrar justicia no tiene un carácter estrictamente legal, sino que afecta al resto de ámbitos de la vida de los pueblos que constituyen elementos claves para su permanencia y fortalecimiento.

Un elemento importante del derecho indígena es justamente ver la realidad con una concepción holística, total y envolvente. Cualquier acción social que suceda en su interior tiene implicaciones en todos los órdenes de la vida cotidiana. De ahí la importancia de

mirar lo que sucede en el pueblo Sarayaku desde esta dimensión que es justamente la que brinda el informe que se presenta a continuación.

Si alguna ventaja comparativa tienen los estudios antropológicos es la de brindar la visión de los procesos desde adentro, desde la visión de la gente, dirían otros, y es justamente eso lo realizado por el equipo investigador. Parten de las demandas hechas por el pueblo Sarayaku, las incorporan en su trabajo y de esta manera presentan resultados sobre su organización social, económica y política, su cosmovisión, en especial los temas relacionados con el uso del espacio, las principales actividades económicas, las formas de socialización, la división del cosmos en múltiples mundos y los sistemas de autoridad en la comunidad. También incorporan la interpretación de sus miembros sobre el conjunto de impactos sociales, culturales y territoriales de la actividad petrolera, así como la construcción simbólica sobre estas acciones de intervención.

Este conjunto de información una vez elaborado fue discutido por el pueblo de Sarayaku lo cual convalida su vigencia y valor, además de mostrar al conjunto de la sociedad ecuatoriana y al mundo su verdadera situación y los peligros a los cuales está sometido su permanencia como pueblo si se permite la explotación de los recursos.

Trabajos como el presente, pioneros en el país, en el campo de los estudios inter disciplinares muestran la importancia de partir de las concepciones propias de los pueblos indígenas y juntarlas con aquellas categorías propias de los “otros”, el mundo occidental, con el fin de proponer no sólo el buen uso y manejo de los recursos sino sobre todo el bienestar integral de las poblaciones asentadas en zonas con recursos estratégicos. Para decirlo en palabras de los mismos kichwas, empezar a alcanzar el tan deseado *alli kausay*, o “buen vivir”.

Prefacio a la primera edición

Mario Melo
Coordinador Amazonía
CDES

Para el Centro de Derechos Económicos y Sociales, CDES, es muy grato presentar como segundo número de la serie de cuadernos de trabajo AMAZONIA CONTEMPORANEA, un importante estudio antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la transnacional petrolera CGC en el territorio del pueblo Kichwa de Sarayaku, en la amazonía ecuatoriana.

El estudio, realizado por un equipo interdisciplinario del Programa de Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Sede Ecuador, aborda desde una perspectiva eminentemente académica y con gran rigor científico, una problemática de acuciante interés para los pueblos amazónicos: las industrias extractivas frente a su cultura y sus derechos.

La responsabilidad respecto a la investigación realizada y sus conclusiones, corresponde exclusivamente a sus autores: Gina Chávez, Rommel Lara y María Moreno, investigadores de la FLACSO, quienes han contado para su trabajo, con las facilidades y el apoyo brindados por la comunidad de Sarayaku.

Ha correspondido a CDES contribuir con información y facilidades logísticas para que el equipo investigador realice su trabajo de manera independiente, y coordinar la edición y publicación del Informe.

Esperamos que este esfuerzo de FLACSO, Sarayaku y CDES sirva para enriquecer con argumentación sólida, el debate nacional e internacional sobre los derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas.

Quito, mayo de 2005

Introducción

En el año 1996, el Estado Nacional ecuatoriano licitó a la empresa argentina Compañía General de Combustibles (CGC) el Bloque 23 para la realización de actividades de prospección sísmica. El bloque 23 es un espacio de aproximadamente 200 mil hectáreas en una zona de bosque húmedo tropical ubicado en la parte central de la amazonía ecuatoriana. En esta área se encuentra una buena parte del territorio del pueblo kichwa de Sarayaku que comprende 135 mil hectáreas. Sarayaku es una asociación de cinco comunidades Kichwas que tiene una población de aproximadamente 1000 personas. Desde el año 1987 Sarayaku ha expresado su desacuerdo con la realización de actividades petroleras en su territorio.

A partir de esto, Sarayaku ha tomado varias iniciativas de resistencia a las actividades petroleras, tales como denuncias públicas y demandas legales en foros nacionales e internacionales. Una de estas iniciativas es, precisamente, la demanda presentada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. En dicha demanda, por una parte, la Comisión ha dictado medidas cautelares y, por otra, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha emitido medidas provisionales para proteger la integridad física y cultural del pueblo de Sarayaku.

La presencia de la petrolera en territorio indígena ha tenido como efecto la exacerbación de los conflictos inter e intra étnicos en la zona de influencia del Bloque 23, la militarización del territorio indígena de Sarayaku, su aislamiento (al cerrarse vías de comunicación como producto de los conflictos), la alteración de la paz social de los pueblos de la zona, la provocación de una guerra shamánica, la imposibilidad de la realización de actos y ceremonias ancestrales que sostienen la cultura de Sarayaku, entre otras consecuencias.

Todo esto configuraría una violación a los derechos humanos del Pueblo de Sarayaku consagrados en la Convención Americana de Derechos Humanos, en el Protocolo de San Salvador, en el Convenio 169 de la OIT y en la Constitución de la República del Ecuador. Por lo tanto, se requiere dar cuenta de en qué medida y en qué sentido han ocurrido tales violaciones, desde el punto de vista cultural del pueblo agredido.

Para ello es necesario tener una comprensión de la cultura del pueblo kichwa de Sarayaku. Esta comprensión debe realizarse desde sus propios valores y representaciones y no desde la visión de valores y concepciones de la cultura dominante. De esta manera se puede obtener un acercamiento a los impactos culturales, institucionales y sociales de Sarayaku, como fruto de la aplicación de políticas públicas de ampliación de la frontera petrolera en la zona centro-sur del Ecuador.

Este documento es un informe antropológico-jurídico preparado a petición del Pueblo de Sarayaku. El informe se centra en la relación de el pueblo kichwa de Sarayaku con su territorio, entendido no sólo como un medio físico, sino como un elemento cargado de múltiples significados culturales. La primera parte del informe incluye los datos generales de Sarayaku y una reseña histórica sobre los pueblos kichwas del Oriente. En la segunda parte se aborda el tema de la organización social, económica y política de Sarayaku y su cosmovisión, en especial los temas relacionados con el uso del espacio, las principales actividades económicas, las formas de socialización, la división del cosmos en múltiples mundos y los sistemas de autoridad en la comunidad. Finalmente, la tercera parte relata la interpretación de los miembros de Sarayaku sobre el conjunto de impactos sociales, culturales y territoriales de la actividad petrolera. Esta última sección analiza la construcción simbólica de Sarayaku sobre la actividad petrolera y, a partir de ella, los aspectos redimibles e irreparables de los impactos que tiene dicha actividad. Este informe también incluye conclusiones

y dos anexos. (un anexo con la lista de entrevistados y un anexo fotográfico).

El objetivo general de este informe es:

- ⊙ Identificar los impactos culturales, organizativos, sociales y políticos que ha provocado el desarrollo del Bloque 23 en el pueblo kichwa de Sarayaku y las necesidades simbólicas y materiales de resarcimiento.

Sus objetivos específicos son:

- ⊙ Realizar una identificación aproximativa de la estructura socio-organizativa-histórica del pueblo kichwa de Sarayaku que incluya: la verificación de sus patrones de ocupación espacial, actividades económicas, formas de socialización, sistemas de autoridad y de poder, así como el ordenamiento normativo interno.
- ⊙ Identificar los cambios culturales y organizativos no deseados al interior de la comunidad como fruto del desarrollo de operaciones en el Bloque 23.
- ⊙ Dar cuenta de los conflictos inter e intra étnicos ocurridos a partir y con motivo del desarrollo petrolero en la zona.
- ⊙ Realizar un análisis antropológico-jurídico de las nociones de lo reparable y lo irreparable a partir de las construcciones simbólicas sobre el territorio, la autoridad y el petróleo.

El equipo de investigación de este informe está conformado por una abogada y dos antropólogos vinculados al programa de Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Sede Ecuador. El programa se encuentra realizando etnografías jurídicas sobre el derecho indígena y consuetudinario en el Ecuador.

La abogada del equipo es coautora del libro “El Derecho a Ser: Diversidad, Identidad y Cambio. Etnografía Jurídica de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos”. En este libro se aborda el tema del derecho indígena en poblaciones amazónicas shuar, achuar, kichwas de Pastaza y afroecuatorianas.

Adicionalmente, se han realizado conversaciones y entrevistas a Regina Harrison y Theodore McDonald, quienes han elaborado trabajos antropológicos y lingüísticos entre kichwas de la Amazonía. Han participado en la validación del informe representantes del Consejo de Gobierno, TAYJASARUTA de Sarayaku, y en la revisión del borrador del informe para su versión final Fernando García y Anders Sirén, conocedores de la problemática de Sarayaku y de los pueblos indígenas amazónicos.

Marco Interpretativo

Para identificar los impactos culturales, sociales y organizativos del pueblo de Sarayaku como resultado de la presencia de la empresa petrolera CGC en su territorio, partimos de algunos conceptos teóricos que nos permitan una aproximación a su sistema de vida y sistema normativo.

Entendemos a las culturas como expresiones dinámicas, con modificaciones constantes, que crean pertenencia de grupo en un contexto determinado y, sobre todo, establecen relaciones y diferenciaciones con otros grupos. Barth (1976) sostiene que la pertenencia o no de un individuo a un grupo social está dada por los límites físicos o simbólicos con otros grupos distintos al suyo propio. En la medida en que se crean diferencias con esos grupos también se afirma la identidad del suyo.

Estos procesos adquieren características particulares en el contexto de los Estados nacionales que buscan la integración de los grupos sociales que habitan dentro de su territorio. En este proceso, las culturas son sometidas por diversas estrategias para que encajen en los intereses del Estado. Entre estas estrategias se puede mencionar los aparatos ideológicos del Estado, como las instituciones de educación que buscan eliminar las diferencias culturales; el exterminio directo a esos grupos o su confinamiento en reservas étnicas (Bartolomé 1995); el Derecho formal que busca eliminar las diferencias culturales mediante el establecimiento de la ciudadanía, entre otras.

Las ciencias sociales han jugado un importante papel en la elaboración de marcos teóricos encaminados a explicar la relación entre los grupos étnicos y los estados-nación. Según Sánchez, la antropología (2004:141),

“...utilizó por mucho tiempo la expresión grupo étnico para designar una comunidad que en gran medida se auto-perpetúa biológicamente, comparte valores fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, integra un campo de comunicación e interacción, cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son reconocidos por otros, constituyendo una categoría que se distingue de otras categorías del mismo orden. Si las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos, la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización étnica (Barth, citado en Sánchez, 2004). Las formas manifiestas y constitutivas de los rasgos culturales que en un momento dado distinguen a un grupo étnico están determinadas por la cultura transmitida y son, precisamente, las que van a ser juzgadas en el marco de la demanda de los derechos fundamentales.”

Una lectura parcializada de las culturas ha enraizado en la conciencia nacional la idea de que las poblaciones étnicas de los Estados nacionales son estáticas y pre-modernas, llegándose a considerar inclusive que los cambios, incorporaciones o adopciones realizadas por los pueblos indígenas les desvirtúa como grupo étnico.¹

La dinámica de la cultura ha permitido que las diferencias culturales se mantengan e inclusive que los grupos construyan posturas políticas frente al intento de eliminación de este tipo de diferencias.

¹ Las expresiones “grupo étnico” y “etnia”, discutidas desde la constitución misma de los Estados Nación, son rechazadas por los pueblos indígenas, que se identifican como tales -y que en el Ecuador se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales- debido a las connotaciones racistas y discriminatorias de lecturas parcializadas del tema, siendo la base sobre la cual se definieron severas políticas racistas, integracionistas y homogeneizantes, durante la colonia y la república. Las definiciones actuales sobre pueblos indígenas, entre ellas la que hace el Convenio 169 de la OIT y los proyectos de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas tanto de la ONU como de la OEA, buscan superar estas connotaciones, planteando una identificación amplia e histórica. En el presente trabajo utilizamos estas expresiones como categorías de análisis, dejando sentado el conflicto político planteado por los pueblos indígenas en el uso y aplicación de estos conceptos.

Asumir una postura frente a la integración nacional, sobre la base de la cultura particular de un pueblo, es lo que se conoce como etnicidad o identidad étnica (Díaz – Polanco 1995).

Por tanto, la identidad étnica no depende de la diversidad y las diferencias culturales per se, sino de la asignación de significados sociales particulares a un limitado conjunto de actos, categorías sociales que proporcionan normas obligatorias para juzgar la propia conducta y la de otros. Las diferencias, más que listados de rasgos culturales, son visiones del mundo y valoraciones (Sánchez, 2004:142, 145)

Sarayaku es un ejemplo concreto de etnicidad que, asentada en su auto identificación como “Dudzillakta” o “*Pueblo del Cenit*”, establece diferencias y relaciones con la cultura nacional y con otros pueblos indígenas. En este marco, por una parte rechaza determinadas acciones del Estado ecuatoriano que ponen en riesgo su integridad como pueblo indígena y le niegan la posibilidad de optar por un desarrollo propio (caso Contrato de exploración entre el Estado y la CGC en el Bloque 23); por otra, acepta otras acciones estatales -programas o proyectos- que pueden favorecerle para fortalecer su etnicidad (caso programa de vivienda del Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, MIDUVI).

En este sentido, 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 (s/f), “órdenes alternativos de desarrollo”.

En Sarayaku el territorio es un espacio multidimensional en el que confluyen diversos significados y prácticas. Como sostiene Escobar

(s/f: 119), en el entendimiento occidental, existen una separación estricta entre los mundos biofísico, humano y supernatural. Sin embargo, en muchas culturas no occidentales existe una continuidad entre estos mundos. Esta continuidad

“está culturalmente arraigada a través de símbolos, rituales y prácticas y está plasmada en especial en relaciones sociales que también se diferencian del tipo moderno, capitalista. De esta forma, los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados -definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura- y se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos” (ibid: 119).

Cualquier entendimiento del manejo territorial de Sarayaku tiene que pasar por una concepción que articule los patrones de asentamiento, el uso de los espacios y de los recursos y las prácticas. El territorio está ligado a un conjunto de significados, en donde el espacio es “vivido y enraizado” en la cotidianidad de sus habitantes. Esta concepción del territorio discrepa del manejo occidental moderno de los recursos naturales que considera a la sociedad y las personas separadas de la naturaleza; concepción vigente inclusive en el discurso del “desarrollo sustentable”, cuando la naturaleza es transformada en recurso y en ambiente².

² Escobar (Cfr. 1990:8,9) pone de manifiesto que “el discurso liberal del desarrollo sustentable contenido en el Informe Brundtland (1987), publicado bajo el nombre de *Nuestro Futuro Común*, que lanzó al mundo la noción de “desarrollo sustentable” da por sentadas una serie de relaciones de la modernidad liberal del Occidente como la creencia en la posibilidad de un conocimiento científico objetivo, veraz y distante del observador, que puede ser aprehendido como tal, conocido y manipulado (la famosa división entre sujeto y objeto del Cartesianoismo); la insistencia en que la realidad social puede ser ‘gestionada’, que el cambio social puede ser ‘planificado’, y que la gestión de lo social puede ser mejorada paulatinamente... Esta concepción, enmarcada en la cultura económica occidental, concibe a la naturaleza como ‘recurso limitado’, y por tanto con un valor ‘monetario’ sujeto a ser ‘poseído’; parte de que los deseos del ‘hombre’ son ‘ilimitados’ y que dada la escasez de los recursos, sus necesidades solo pueden ser satisfechas a través de un sistema de mercado regulado por precios”.

La relación Estado-Sarayaku viene marcada por la posición de subordinación política, social, económica y cultural que ocupan los pueblos indígenas del Ecuador, fruto del sometimiento establecido desde la época colonial, y heredado por la República con algunas modificaciones. Sin embargo, los avances normativos del derecho internacional, con la vigencia del Convenio 169 de la OIT, y las reformas de la Constitución ecuatoriana de 1998, abren la posibilidad de manejar las impugnaciones étnicas bajo un nuevo entendimiento basado en el principio de convivencia intercultural al interior del Ecuador.

Una actuación acorde al principio de relacionamiento intercultural implica partir de que aquellas percepciones particulares que mantienen los miembros de Sarayaku, no deben ser leídas desde nuestras categorías o clasificaciones occidentales, sino desde sus propios referentes. Significa, como sostiene Sánchez (1997³), reconocer que:

Existen referentes, antecedentes y explicaciones distintas para aproximarse a un fenómeno o a los *mundos simbólicos reales* no compartidos universalmente, los cuales deben ser valorados por ajenos al sistema en que estos se producen. Un juez por ejemplo, en el marco de una conjetura respetuosa, reconoce y valora estas realidades como *mundo posible*. Estos innumerables *mundos posibles*, que no necesariamente pueden ser probados positivamente y que, sin embargo son reales, por ejemplo los sistemas de creencias, delimitan lo propiamente cultural para el campo de la interpretación substantiva, porque permiten establecer el núcleo fundamental para ser reconocido, trascendiendo la extensión de una única visión, conducente a una única explicación.

³ Ver Sánchez, 1997 para una explicación más detallada sobre los ocho ejes epistemológicos para entender los sistemas normativos de los pueblos indígenas. Algunos de estos ejes han servido como referente teórico para el presente trabajo.

Los referentes culturales que sustentan estos mundos posibles son apreciables por sus señales (Shannon, citado en Sánchez 1997). La codificación y decodificación de dichas señales requiere del conocimiento del ámbito en el que se emite dicha señal. Es decir, para interpretar estas señales se necesita partir del modelo cultural del individuo o del grupo (Sánchez, 1997:4). Desde el interior de una cultura los miembros pueden distinguir una norma moral (ayudar a pasar la calle a un anciano) de una norma legal (parar en un semáforo); mientras que una mirada externa, que no participa de dicha cultura, sólo podrá percibir conductas. Únicamente cuando dicha lectura externa involucra el punto de vista interno, es capaz de distinguir las diferencias y sentidos de las conductas.

Un ejercicio intercultural no implica solamente dar cuenta de los elementos propios de la cultura sino considerar los elementos que mantienen la discriminación en contra de los pueblos indígenas. Este ejercicio solo es posible en una interacción que reconoce, valora y resguarda los derechos de las culturas que son parte del Estado-Nación.

La antropología jurídica ofrece los recursos metodológicos y teóricos necesarios para garantizar un acercamiento adecuado y respetuoso, así como alcanzar los resultados deseados.

Metodología

Construir un documento especializado sobre la realidad social de una cultura particular en su relación con actores ajenos a su espacio, fue una tarea que necesitó de varios pasos.

En primer lugar, se revisó la literatura científica sobre Sarayaku y la cultura Kichwa. En segundo lugar, se realizó una visita de campo a Sarayaku para dialogar con los líderes comunitarios sobre un esquema diseñado de entrevistas. En un tercer momento, se elaboró un informe preliminar sobre la base de la información de campo y de la información bibliográfica. En cuarto lugar, el informe preliminar fue leído por dos expertos conocedores de la cultura Kichwa del Ecuador y del Pueblo de Sarayaku; y además, se consultó a miembros del Tayjasatura de Sarayaku en relación a las versiones *emic* sobre los temas del informe. En quinto lugar, se realizó una visita de campo a Sarayaku para participar en su fiesta tradicional. Finalmente, se realizó un taller con dirigentes y gente de base de Sarayaku para hacer una validación final de las versiones *emic* expuestas en los borradores preliminares del informe.

Todo este proceso investigativo partió de una pregunta de análisis: ¿cómo y en qué medida ha vulnerado el estado ecuatoriano los derechos fundamentales, individuales y colectivos, del pueblo indígena de Sarayaku, al suscribir el contrato de exploración con la empresa CGC? Sobre la base de esta pregunta se estructuró un esquema de análisis para dar cuenta del origen histórico de Sarayaku, su relación con el espacio, su concepción del mundo, su sistema organizativo y su relación con el petróleo y con la CGC.

La revisión bibliográfica fue un proceso en el que participaron las tres personas del equipo de investigación. En esta primera parte se definieron las temáticas del estudio y se diseñaron las técnicas de investigación del trabajo de campo. Es importante señalar que sobre la cultura Kichwa y sobre Sarayaku existe material bibliográfico y

científico considerable. Buena parte de este material fue revisado y sistematizado en fichas bibliográficas de acuerdo a las temáticas del presente estudio.

La primera visita de campo a Sarayaku la realizaron dos investigadores del equipo y se aplicaron entrevistas a profundidad a los principales líderes comunitarios de Sarayaku⁴. En esta misma visita se empleó un diario de campo con las mismas temáticas de las entrevistas, se revisaron mapas territoriales elaborados de forma comunitaria por los cinco centros que conforman Sarayaku, se hizo una revisión de actas de la Tenencia Política y se identificó el cuadro de actividades y celebraciones que Sarayaku realiza en el año. La información de las entrevistas y de los diarios de campo se sistematizó de acuerdo a las temáticas de la investigación.

La elaboración del informe fue dividida en tres partes. La primera parte trata sobre el origen de Sarayaku y algunas nociones sobre el manejo del espacio. La segunda parte sobre la cosmovisión de la cultura Kichwa y su sistema de organización. La última parte sobre la relación de Sarayaku con la CGC.

El primer borrador fue revisado por dos investigadores, Anders Siren y Fernando García; también fue validada por Marlón Santi, Franco Viteri y Patricia Gualinga, delegados del consejo de gobierno de Sarayaku, TAYJASARUTA. Esta revisión y validación significaron valiosos aportes para la versión final del documento.

Se realizó una segunda salida de campo en la que participó un miembro del equipo de trabajo. La salida tuvo como objetivo realizar una observación participante de la fiesta más importante de Sarayaku, que no se había podido realizar desde hace tres años, precisamente por los conflictos con la CGC. La información de esta visita fue usada para precisar algunos detalles de la descripción y

⁴ Ver Anexo 1

el significado de la fiesta que se exponen en la segunda parte del informe.

La tercera salida, en la que participaron los tres miembros del equipo de investigación, tuvo como objetivo realizar un taller participativo de validación de resultados con el pueblo kichwa de Sarayaku. En el taller participaron aproximadamente 80 personas de Sarayaku que hicieron significativas observaciones para la elaboración del informe final.

Es importante aclarar que el presente documento no pretende ser una etnografía sobre Sarayaku. Por condiciones temporales, tres meses de trabajo, consideramos que el presente documento es un informe de investigación antropológico – jurídico que da cuenta de una aproximación a la realidad social y cultural del pueblo kichwa de Sarayaku.

PARTE I : Contexto histórico-espacial y material del Pueblo Kichwa de Sarayaku

Esta parte aborda datos generales que proporcionan el contexto del Pueblo de Sarayaku. Primero se presenta información sobre la ubicación geográfica de Sarayaku, las características de su medio ambiente, la vinculación con la cultura kichwa de la zona de Pastaza, la importancia de su gestión en la organización indígena regional y del país, y la propiedad de su territorio. Esta parte concluye con un relato histórico del pueblo Canelos-kichwa en la zona y de la emergencia del Pueblo de Sarayaku.

Datos generales

Sarayaku se encuentra ubicada en la Amazonía ecuatoriana, en la provincia de Pastaza, a orillas del río Bobonaza (1°44'S, 77°29'O). Se localiza a 400 m.s.n.m. a 65 km. al sureste de Puyo. El Pueblo de Sarayaku está formado por cinco centros: Sarayaku Centro, Cali Cali, Sarayaquillo, Shiwacocha y Chontayacu. Tiene una población aproximada de mil habitantes. Adicionalmente, existen miembros de Sarayaku que habitan afuera de la comunidad, en otras comunidades, otras partes del país y en el exterior, pero que siguen vinculados, se identifican como miembros de Sarayaku y la comunidad los acepta como tales⁵. El ingreso a Sarayaku se puede realizar desde la comunidad de Canelos (ubicada a 35 km. al noroeste de Sarayaku en el Bobonaza) a donde llega una carretera, con servicio de transporte diario. Desde allí se sigue el trayecto a pie o por el río. Sin embargo en la actualidad esta vía se encuentra

⁵ Muchos de los miembros que viven fuera de Sarayaku prestan su ayuda a la comunidad en diferentes ámbitos. Realizan traducciones, organizan redes de amigos, etc. Siguen manteniendo su estatus de miembros del Pueblo Sarayaku, pero deben retornar cada cierto tiempo a trabajar sus tierras, porque de lo contrario pueden perderlas. Más adelante retomaremos el tema de los elementos que intervienen en la propiedad de la tierra en Sarayaku.

cerrada⁶ y sólo se puede ingresar por vía aérea desde la base militar de Shell alquilando transporte aéreo.

Sarayaku se encuentra el área del bosque tropical andino considerado un “punto caliente” (hot spot)⁷, lo cual significa que es una de las diez regiones del mundo que tiene alta biodiversidad, aunque enfrenta en la actualidad una rápida deforestación, entre la zona de Puyo, Canelos y cabeceras de Copataza aproximadamente a unos 50 km en línea recta. La temperatura media anual es aproximadamente 23°C y la precipitación anual está entre los 3000-3500mm. La época con mayores precipitaciones se da en los meses de mayo y junio (Sirén 2004).

El pueblo de Sarayaku y otros grupos kichwa-hablantes de la provincia de Pastaza forman parte del grupo cultural de los “Canelos-Kichwa”, según Whitten (1987: 27) Este autor sostiene que existen tres tipos de dialectos del kichwa del Oriente: los Quijos-kichwa, los kichwa-parlantes del río Napo y los Canelos-kichwa. Estos últimos reciben su denominación por la misión católica de Canelos, las redes comerciales de la región de Canelos y por los “indios canelos” considerados como una cultura específica proveniente del este y sureste probablemente de los ríos Curaray, Tigre, Pastaza, Marañón y Huallaga.

Los Canelos-Kichwa tienen seis divisiones mayores o territorios runa: los Puyo-runas, los Canelos-runas, los Pakayaku-runas, los Sarayaku-runas, los Montalvo-runas y los Curaray-runas. De los Sarayaku-runas, Whitten señala que son la “gente del río del maíz, llamados así por el río Sarayaku que entra al Bobonaza⁸. Incluyen

⁶ La comunidad de Canelos no permite la navegación de el pueblo kichwa de Sarayaku por la cabecera del río Bobonaza. Sobre este hecho se volverá más adelante.

⁷ Conservation International. “Tropical Andes” <http://www.biodiversityhotspots.org/xp/Hotspots/andes/> (Clasificación basada en la propuesta del biólogo Norman Myers.)

⁸ Más adelante se tratará sobre las versiones que tiene el pueblo kichwa de Sarayaku sobre el origen, la formación y la significación que tiene su pueblo.

a toda la gente que vive hacia el sur hasta el río Kapawari, hacia el norte hasta el río Conambo y hacia el este en el río Bobonaza hasta Teresa Mama” (1987: 36-37). El pueblo kichwa de Sarayaku no usa el término de Canelos-kichwa para referirse a sí mismos, pero este término define el grupo con el cual sienten mayor afinidad cultural, que los distingue de los Napo-Kichwas de la parte norte de la Amazonía ecuatoriana y de los kichwas de la Sierra. Whitten considera “a la zona Sarayaku-Canelos como el *corazón cultural contemporáneo* de la cultura Canelos-kichwa” (ibid: 37. Itálicas añadidas) y sus habitantes mantienen un firme convencimiento en tal sentido, por lo que también se denominan Dudzillacta, cuya significación en español es “Pueblo del Cenit”.

La profecía narrada por los viejos dice que Sarayaku es el centro, es el pueblo del medio día. Los shamanes dicen que han de caer todos, pero Sarayaku estará vivo. Sarayaku está en el centro del avance de la civilización. (Franco Viteri⁹)

Adiferencia de otras áreas de la Amazonía que han sido transformadas por la colonización y la explotación petrolera, Sarayaku todavía no ha sido afectada por intensa colonización y deforestación. Sin embargo, se han producido varios conflictos a raíz de la apertura de líneas de sismica que han alterado la vida cotidiana de la gente. Las actividades económicas básicas de la asociación giran en torno a la agricultura de autosubsistencia, la caza, la pesca y la recolección.

Sarayaku fue reconocido como Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku por el CODENPE¹⁰ en el 2004. Se encuentra organizado

⁹ Franco Viteri, 36 años, Varayuc, autoridad tradicional de Sarayaku Centro, sector La Pista. Ex presidente de Sarayaku y uno de los líderes del proceso de defensa territorial. Entrevista de 1 de diciembre del 2004.

¹⁰ Consejo de Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, oficina gubernamental sobre pueblos indígenas que creada por Decreto Ejecutivo Número 386 publicado en el R.O de Diciembre 11 de 1998.

bajo un Consejo de Gobierno o TAYJASARUTA¹¹. Este consejo de gobierno está integrado por líderes tradicionales, líderes comunitarios, ex dirigentes, mayores, shamanes y grupos de asesores y técnicos de la comunidad. El Consejo de Gobierno y el presidente de la comunidad toman la mayor parte de decisiones; sin embargo, la máxima instancia de toma de decisiones es la Asamblea General. Las decisiones sobre temas graves o de especial trascendencia para la comunidad se realizan mediante la Asamblea. Así, las decisiones que atañen al conflicto con la CGC, se realizan mediante Asamblea General, y ni el presidente ni el Consejo pueden tomarse atribuciones sobre este tema.

La capacidad organizativa de Sarayaku ha jugado un papel importante en el movimiento indígena tanto en el ámbito local como en el nacional. En 1992 se realizó la marcha por el reconocimiento legal a los derechos de propiedad de la tierra. Hombres, mujeres, niños y ancianos de Sarayaku fueron caminando desde Puyo hasta Quito (240 km.) para reclamar por los títulos de propiedad de sus territorios¹².

La asociación tiene títulos de propiedad colectiva. Sarayaku reclama para sí un área que cubre 135 mil hectáreas adjudicada en 1992 por el gobierno de Rodrigo Borja (Guerra 2004: 103-104). En 1996 se concesionó el bloque 23 a la compañía de petróleo CGC con una extensión de 200 mil hectáreas. Una importante parte del bloque corresponde a territorios de Sarayaku, que se opone a los trabajos

¹¹ Son las siglas de Tayac yuyutac jataichic Sarayaku runa tandanacui que significa “Organización de gente de Sarayaku para revitalizar la forma de pensar de los Tayak”

¹² Esta marcha dio un impulso importante a numerosas acciones de organizaciones indígenas del país en la década del 90 del siglo pasado. Episodios como el levantamiento indígena de 1990, la marcha de los indígenas amazónicos por sus territorios en 1992, el levantamiento por la ley agraria en 1994, el protagonismo del movimiento indígena en la caída del ex presidente Abdalá Bucaram en 1996, la gran Marcha a la Toma de Quito por la Constituyente en 1997, fueron configurando articulaciones entre organizaciones de segundo y tercer grado, que consolidaron lo que hoy se denomina ‘movimiento indígena’.

de la industria petrolera. El resto del bloque está habitado por dos comunidades achuar (20.000 ha.) y las comunidades kichwua de Pakayaku y Molino que actualmente enfrentan un proceso de división interna producto de los ofrecimientos de la CGC.

Sarayaku o 'Río de Maíz': emergencia cultural de un pueblo kichwa¹³

Las primeras evidencias de habitación humana de la zona de Sarayaku se localizan en el sitio arqueológico de Moretecocha-1 donde se encontraron fragmentos de cerámica que datan de 580 d.C. La región donde se encuentra Sarayaku está relacionada a sociedades complejas que se desarrollaron en la zona de transición entre la Amazonía y los Andes. Este es el caso de dos sitios arqueológicos cercanos a Sarayaku: Huapala a 80 km al suroeste en el valle el río Upano y en la plantación de té Zulay cerca de Shell, a 75 km al noroeste de Sarayaku. Las zonas de transición jugaron un papel importante en las redes comerciales entre la parte baja de la Amazonía y los Andes, y Sarayaku pudo haber estado vinculada a las sociedades de ambas zonas a través del comercio. El sitio de Moretecocha-1 se encuentra en las partes altas de las colinas. Ha existido una ocupación de la zona por un espacio de al menos 1300 años (Sirén 2004: 113).

Para el tiempo del contacto con los españoles, la zona del lado norte del río Bobonaza se encontraba habitada por los Gaes, pertenecientes a la familia lingüística zaparoana. Sin embargo, debido a la falta de registros no está claro qué grupo étnico habitaba la zona entre los ríos Bobonaza y Pastaza. Los misioneros dominicos fueron los primeros en llegar a la zona en 1634 cuando realizaron la pacificación

¹³ Este acápite está basado en el estudio de Sirén 2004, que se enfoca específicamente en el pueblo de Sarayaku. También se toman datos de otros estudios, que aunque no se refieren específicamente a esta comunidad, dan cuenta de procesos que han afectado a los Canelos-kichwa de la zona.

de cien “Gaes”, “Inmundas”, “Guallingas” y “Santes”, limitaron su presencia a visitas eventuales y a “correrías”. Para 1640, los jesuitas habían llegado hasta el valle de Pastaza subiendo desde la misión de Mainas en el Marañón. Los jesuitas y dominicos entraron en disputa sobre la evangelización de los Gaes que habitaban en el río Bobonaza. La primera misión dominica más o menos estable fue instituida en 1684 y se llamó Canelos. Los jesuitas por su parte relocalizaron la misión de San Javier de los Gayas más hacia arriba en la parte baja del Bobonaza, cerca de la actual comunidad de Montalvo.

Para el siglo XVII, se produjo una alta movilidad de la población que escapaba de españoles que buscaban indígenas para lavar oro. Por el lado del Perú, los buscadores de esclavos también asediaban a los Gaes (también Gayas) que escaparon hacia el norte. Para comienzos del siglo XVIII, aquellos Gaes que no se encontraban en las misiones casi habían desaparecido debido al acoso de los buscadores de esclavos.

La misión de Canelos recibió entre los siglos XVI y XIX un considerable número de personas, motivadas a quedarse en la misión por varios factores: el deseo de instrumentos de metal, la protección de grupos enemigos y el menor control que los dominicos ejercían sobre sus misiones en comparación con los jesuitas. Sin embargo, la población de la misión siempre se mantuvo baja (alrededor de 250 personas). Luego de la expulsión de los jesuitas de las colonias americanas (1767-1769), los dominicos ampliaron su influencia en la zona y fundaron la misión de Andoas en el Pastaza. Algunos indígenas que habían sido de la misión jesuita fueron capturados otra vez en las correrías e integrados a la misión en Canelos. En aquel tiempo, la gente de Canelos iba a Sarayaku a lavar oro. Alrededor de 1780, los pueblos Jívaros¹⁴, de quienes no se tenían

¹⁴ Con el término de jíbaros o jivaroano se hace referencia a “los pueblos de habla jívara [que] incluían diversos grupos que habitaban a lo largo de las faldas orientales de los

registros previos para la zona del noreste del Pastaza, empezaron a expandirse hacia lo que ahora es Sarayaku.

Según Oberem, “los Canelos-kichwa parecen haberse formado de una fusión básica de población achuar y zaparoano-parlantes, cuya cultura ha sido diseminada por kichwa parlantes” (en Whitten 1987: 29). Los Canelos-Kichwa son una cultura emergente formada a partir de las primeras experiencias coloniales, una mezcla de los habitantes originales de la zona norte del Bobonaza, indígenas de la sierra, Quijos, zaparoano y jivaroano. Muchas de las diferencias entre los kichwas del Oriente ecuatoriano están relacionadas a los distintos rasgos culturales que han adoptado de otros grupos indígenas no-kichwa, con los cuales los kichwas comparten espacios y relaciones de intercambio, alianza y matrimonio.

Los Canelos-kichwa –rama a la cual pertenece Sarayaku- mantienen varias similitudes culturales con los jivaroano-parlantes. Uno de los rasgos culturales compartidos es la creencia en los espíritus *Nunghui* (Madre tierra) y *Sunghui* (espíritu del agua) (ibid: 100). De los grupos que conforman los Canelos-kichwa, el Pueblo de Sarayaku se siente más próximo culturalmente a los Curaray-runá y a los Montalvo-runá (similitudes en el dialecto, costumbres, forma de vestir características de la cerámica y de la pintura, etc. (Entrevista a Patricia Gualinga¹⁵, 18 de enero de 2005)

La cultura kichwa del Oriente se encuentra en un proceso de expansión en sus fronteras tanto territoriales como culturales. Este

Andes, en el alto Pataza hasta el Morona y hacia el sur hasta el Marañón” (Whitten 2002: 55). El término jibaro se utilizó para referirse despectivamente a los shuar; sin embargo, históricamente se refería a una serie de grupos étnicos, uno de los cuales fueron los Andoas a los que también hacemos alusión en este trabajo. De la misma manera, el término zaparoano señala una serie de pueblos entre los cuales se encuentran los Gayes, Semigayes, Záparo propiamente, Iquitos, Oas, Coronados y Abijiras (ibid: 56).

¹⁵ Mujer de 30 años que forma parte del grupo de técnicos del Consejo de Gobierno. Hija de Sabino Gualinga.

es un proceso llamado *quichuización* (Hudelson 1991). Existe una tendencia a que, en las fronteras con otros grupos culturales vecinos -los jivaroanos y zaparoanos en el caso de los Canelos-Kichwa-, dichos grupos adopten el lenguaje y la cultura Kichwa, antes que suceda lo inverso. Según Hudelson, la quichuización responde a un especial tipo de relación con los blancos que otorgaba ciertas ventajas a los Kichwas. Frente a otros grupos indígenas, los Kichwas eran considerados por los misioneros como “menos salvajes” y recibieron cierto trato preferencial. Además, luego de un período prolongado de interacción con el mundo blanco, los kichwas habían aprendido cómo relacionarse con él, sacarle partido, y sufrir menos pérdidas que otros grupos indígenas.

También parece ser que los kichwas disfrutaban de cierto prestigio entre los indígenas de la Amazonía, por el acceso al comercio de bienes con los blancos, y que utilizaron estos bienes para fomentar la relación con los indígenas no-kichwa, y gracias a ello, el acceso a tierra y recursos del bosque. Muchos grupos indígenas transfiguraron¹⁶ su identidad étnica, como una estrategia frente a la asimilación propiciada por la sociedad blanco-mestiza, ante la cual se optaba por una asimilación a la cultura kichwa¹⁷ convirtiendo a los Kichwas “en un grupo en expansión en una época en que el tamaño y la dispersión de los grupos vecinos estaban disminuyendo” (ibid: 91-92).

¹⁶ Este proceso supone un cambio de identidad étnica a través de matrimonios interculturales. También conlleva, según Whitten (2002) un proceso de etnogénesis, es decir de creación de una nueva categoría identitaria que conjuga las divisiones étnicas locales. El caso de los Záparos ilustra este proceso, pues muchos de ellos continuaron viviendo en sus territorios ancestrales, pero se transformaron en kichwa-hablantes que entablaron vínculos matrimoniales con poblaciones de lengua kichwa en las cuencas del río Bobonaza. Los Záparos mantienen su identidad a través de la tradición oral, lo cual no les impedía considerarse como *Runa* (o más exactamente *runapura*, o “los que hablamos kichwa entre nosotros”; ibid: 21-22).

¹⁷ Según Hudelson, aunque “todos estos grupos perdieron su “autonomía tribal”, no se nacionalizaron o fueron absorbidos por el Estado... Por el contrario, los numerosos grupos se juntaron en una “tribu” en transición más grande [los kichwas del Oriente]” (ibid 107).

Durante el establecimiento de la república, Ecuador y Perú reclamaban varias zonas de la Amazonía como suyas. Uno de los territorios en disputa era el valle del río Bobonaza. Lo más importante para la historia de Sarayaku en esta época, fue el establecimiento de la misión de Sarayaku. Algunos antiguos pobladores (llamados Tayak) y gente de la misión de Canelos se establecieron en la nueva misión de Sarayaku.

Los tayak eran nómadas y fueron los que pusieron los nombres de los ríos, ellos se unieron con los zápara y formaron la comunidad de los kichwas. (Dionisio Machoa¹⁸)

La cristianización y la consolidación del asentamiento se hizo de manera gradual. Muchos de los Tayak siguieron viviendo en el bosque. La misión fue abandonada por los dominicos en 1867, y el gobierno ecuatoriano decidió entregar el área a los jesuitas, por lo que la misión fue restablecida luego de unos años. Sin embargo, los dominicos regresaron en 1887 luego de una decisión del Papa.

Sarayaku fue una misión compuesta por jivaroano-hablantes y zaparoano-hablantes. El kichwa era utilizado como *lingua franca* y luego fue adoptado por quienes nacían en Sarayaku¹⁹. En los bosques circundantes vivían Záparos y Jíbaros. Aunque la misión significó el comienzo de la vida en torno a asentamientos, los habitantes de Sarayaku nunca abandonaron completamente sus formas tradicionales de uso del espacio. A lo largo de los ríos Bobonaza y Rutuno, el sistema de purinas²⁰ estaba bien establecido

¹⁸ Hombre de 31 años; ex kuraka de Chontayacu; actualmente lidera el proceso de planificación y manejo de recursos del territorio de Sarayaku. Entrevista de 4 de diciembre del 2004.

¹⁹ Sarayaku es una cultura emergente, como lo es la cultura de los Canelos-kichwa en la cual se inscribe. Los Canelos-kichwa pueden ser una fusión entre Achuar y Zaparoanos, que expandieron su cultura por medio del uso del kichwa (Whitten 1987:29).

²⁰ Las purinas son áreas en la selva alejadas de los asentamientos y lugares residenciales, en las cuales normalmente no se reside permanente, sino que se viaja a ellas dos o tres

desde los primeros días de la misión, “lo cual apoya la idea de que la gente que fue a establecerse en la misión, nunca abandonó completamente sus áreas de origen, que pasaron a ser las áreas de sus purinas” (Sirén 2004: 120)

Los habitantes de Sarayaku tienen su propia versión de la dinámica relacional de aquella época, contada por Sabino Gualinga²¹, shaman de la zona:

La convivencia con otros pueblos se hacía con Perú porque no había camino para Quito. Todo el Bobonaza era asentamiento de familias. Hace 200 años se formó el centro poblado. Los españoles entregaron títulos de las tierras. Como era costumbre enterrar con los bienes, se le enterró al bisabuelo con el título.

Bobonaza y Curaray se unían para la guerra. Como 5 km avanzaba con lanzas, escudos, guaragua (especie de tela en donde se ponía la piedra para lanzar). Los enemigos eran los shuaras.

Antes de ir a la guerra los jefes informaban a cada uno como le iba en el muscuy y si le iba mal le pedía que se regrese.

La guerra se hacía por los crímenes que hacían los otros grupos, o por el robo de mujeres. Ocurría también porque los shuaras querían las cabezas para hacer tsantsa.

El último ataque de los kichwas a los shuar fue hace 150 años.

A la llegada de las misiones había ataques esporádicos. Es bueno que se haya terminado para evitar todo tipo de violencia, porque necesitamos uniros (entrevista de 4 de diciembre de 2004).

veces al año. En estas áreas se realizan actividades de caza, recolección y pesca, y se posee huertos secundarios. Más adelante explicaremos el uso y significado del espacio y diferenciaremos entre las áreas de los asentamientos, las chacras, las purinas y la selva.

²¹ Hombre de 82 años, Shaman de Sarayaku, considerado vínculo entre el mundo propio y el mundo exterior por su experiencia de vida y su conocimiento de la religión católica, puesto que también es catequista. (Entrevista de 4 de diciembre del 2004)

Para la administración de la comunidad, los misioneros crearon un sistema de cargos: “los varayucs”, seis miembros varones casados de la comunidad, con un sistema de rangos, cuyo cargo más alto era el kuraka, seguido del capitán, el alcalde y el alguacil. Además había cuatro fiscales que constituían una especie de policía, llamados likuati.

Según Sabino Gualinga:

Ramón Gualinga, kuraka antiguo formó el asentamiento. Los kurakas eran los jefes. Los likuati eran jefes guerreros con capacidad de manejar lanza y mocana, flechas. (Entrevista de 4 de diciembre de 2004).

Entre los elementos introducidos por los misioneros se encontraban las herramientas de metal, la ropa y la sal. También se desarrolló un comercio a larga distancia con la región del Amazonas, Iquitos, Guallaga y del Ucayali, para adquirir veneno negro y sal de montaña. Además, las técnicas de pintura de cerámica, que actualmente constituyen un elemento capital de la cultura kichwa del Oriente, fueron resultado del contacto con la región de Andoas.

Los misioneros fueron expulsados debido a una queja que llevaron cuatro hombres de Sarayaku, quienes viajaron hasta Quito para exponer al presidente los abusos de los cuales eran objeto. Los mayores todavía recuerdan “el tiempo del padre Sosa”, sacerdote que escogía las parejas casamenteras. Si se negaban a casarse, el padre les colocaba en el “cepo”, donde permanecían a la intemperie hasta que aceptaran casarse. Se cuenta que al escuchar estas historias, el presidente de la república, indignado, envió una carta al sacerdote, para que se retirara inmediatamente de la comunidad (entrevista a Patricia Gualinga, enero 18 de 2005).

Según el pueblo kichwa de Sarayaku, al Padre Sosa “no le gustaba la sabiduría de los shamanes, y fueron a capturar a uno de ellos para mandarlo preso”

La época de la explotación cauchera alcanzó la zona de los países andinos para finales del siglo XIX y tuvo un fuerte impacto en la población amazónica. Los indígenas que se encontraban fuera de las misiones eran frecuentemente capturados y obligados a trabajar bajo condiciones inhumanas. Eran trasladados a otras áreas para realizar la explotación del caucho. Estos movimientos poblacionales y las condiciones de la economía cauchera en la región resultaron en la desaparición de varios grupos étnicos. Sarayaku estaba integrada a la explotación cauchera más bien desde el lado peruano, a través del mercado de Iquitos. Parece ser que esta actividad no tuvo la intensidad y violencia que tuvo en las zonas de Napo y Curaray. Los hombres se dedicaban a la recolección del caucho y eran pagados en dinero o especies. Adquirían hachas de metal, ollas, ropa, máquinas de cocer y escopetas de chimenea.

La explotación cauchera contribuyó aún más al proceso de confluencia étnica. En Sarayaku vivían tanto Achuar, Jívaro como Zápara. Algunos de ellos se unían a la misión. También existía un flujo opuesto: de la misión salían kichwas de Sarayaku, que tenían buenas relaciones con los Zápara. Con los flujos de población que causó la actividad cauchera, llegaron a la zona refugiados de la región del Napo e indios Andoas. Al mismo tiempo, se expandió el territorio de influencia de los kichwas.

En las primeras décadas del siglo XX, el comercio del caucho empezó a decaer. Sin embargo, los indígenas de Sarayaku seguían vinculados a redes de comercio de productos del bosque que se vendían en Iquitos. El comercio con el Perú decayó a raíz del final de la era del caucho, mientras al mismo tiempo se incrementaba la relación con la sierra ecuatoriana. Sarayaku obtuvo la calidad de parroquia por Decreto Ejecutivo del 18 de octubre de 1911 y en 1912 pasó a ser cabecera de la jurisdicción cantonal.

Los habitantes de Sarayaku se refieren a un título de tierras que fue otorgado a un hombre de la comunidad por Eloy Alfaro. Como la

gente no conocía la implicación de los documentos, enterró a ese hombre con el título. Según otra fuente (CCE-Núcleo de Pastaza s/f) en el tiempo de Eloy Alfaro 4 brujos de Pastaza, entre los cuales estaban Palete de Canelos, Melchor de Sarayaku y Alonso de Montalvo, viajaron a Quito a pedir protección debido al peligro de invasión de soldados peruanos. Por tal hecho el presidente les otorgó un título que comprendía desde Baños a Iquitos.

En la década de los 20 y 30 del siglo XX se iniciaron en la Amazonía ecuatoriana las primeras prospecciones de petróleo. Fruto de la actividad petrolera se construyó en Shell una base aérea inaugurada en 1937. Para este tiempo, algunos hombres de Sarayaku se incorporaron a las actividades petroleras migrando hacia las zonas de Napo para trabajar en los equipos de sismica.

Las visitas entre diferentes casas del mismo grupo familiar seguramente eran frecuentes, pero no las visitas entre diferentes segmentos entre las cuales había poco contacto. La gente seguía prefiriendo residir en las áreas de purina. Solo iban al pueblo mientras se encontraba en él el cura párroco, un período que duraba alrededor de tres meses al año. Los religiosos estaban en contra de la costumbre de residir en áreas de purina y promovían los asentamientos. Llegaron a proponer que en Sarayaku se instalaran colonos blancos. Los indígenas se opusieron y no permitieron que dichos planes progresaran. Sin embargo, debido a su influencia, y a la progresiva incorporación de los niños de Sarayaku al régimen educativo, los asentamientos empezaron a consolidarse.

La ausencia del estado fue una constante en este período. La *administración étnica* continuaba en manos de la misión. En 1930 se instaló un destacamento militar. Existieron ciertos roces entre la iglesia y los militares para dirigir a los varayucs, pero para 1940 se dio cierto acuerdo entre la misión y las autoridades gubernamentales, y el cura consultaba al teniente político antes de convocar a los varayucs. Si se presentaba una pelea los varayucs reportaban al

teniente político quien entonces lleva al infractor a custodia. A pesar de la influencia de dichos actores externos, el pueblo kichwa de Sarayaku se consideraba como libre. Esto contrasta con la situación de los kichwas del Napo, que estuvieron sujetos a las crudas condiciones bajo el sistema de deudas a patrones blancos.

A partir de la década del 40, en la guerra de 1941, tropas peruanas llegaron hasta la confluencia del Bobonaza y el Pastaza. Tras estos sucesos el Estado emprendió una política de consolidación de las fronteras, que produjo un aumento de personal en el puesto militar de Sarayaku. La relación con los soldados fue tensa. Como parte de las medidas de integración de los indígenas de Sarayaku al estado ecuatoriano, los soldados confiscaban toda la ropa y tela que provenía del Perú. Esto dio incluso origen a una rebelión de un indígena llamado César Santi, que se paseó por medio de la plaza de la comunidad con un sombrero peruano, regalado por un soldado de ese país, como provocación para las autoridades. Cuando las autoridades trataron de atraparlo, lo hirieron con un fusil, pero logró escapar. La gente de la comunidad se levantó y quemó la bandera ecuatoriana. Se responsabilizó del hecho a los varayuks que fueron llevados a la cárcel de Ambato, donde permanecieron por varios meses. Estas confrontaciones resultaron en el cierre de la base de Sarayaku y el establecimiento de una nueva base militar en Montalvo.

Luego de la guerra, la compañía Shell inició trabajos sísmicos en Sarayaku. El trabajo que algunos indígenas hicieran para la compañía incrementó el acceso a dinero y productos industriales (Sirén 2004: 129). En 1947 se terminó la construcción de la carretera al Puyo. Esta construcción atrajo la colonización y su resultado fue la pérdida de tierra de la mayoría de indígenas que vivían en la zona adyacente a Puyo. Esta carretera también produjo el flujo en la vía contraria. El pueblo kichwa de Sarayaku ya no debía viajar días o semanas para ir a otras partes del país. La salida de la compañía Shell coincidió con la primera ola migratoria hacia la costa. Para

entonces la economía costeña se encontraba absorbiendo mano de obra de otras regiones, y los indígenas amazónicos eran apreciados por estar acostumbrados al trabajo agrícola en regiones calurosas. Muchos indígenas de Sarayaku salieron y no retornaron, mientras otros volvieron luego de varios años de haber trabajado en la costa.

En la época posterior a la retirada de la compañía en 1950, las instalaciones de Shell fueron controladas por misiones evangélicas. En 1960 la misión evangélica ingresó a Sarayaku e inició un período de conflictos religiosos entre facciones católicas y evangélicas de la comunidad. Los evangélicos construyeron una pista y el viaje de Sarayaku a Puyo, que tomaba normalmente cuatro días, por avión requería tan solo de media hora. Para ganar el favor de los evangélicos y poder acceder a transporte aéreo, muchos indígenas frecuentaron los sermones de esa iglesia.

A comienzos de los 70, la compañía petrolera Western ingresó a Sarayaku para realizar prospección sísmica. La gente de la comunidad no fue informada, hasta que llegaron los helicópteros de la compañía a la comunidad. Sin embargo, no se resistieron al ingreso de la compañía y más bien la consideraron una oportunidad para obtener un trabajo asalariado. No se encontró petróleo en Sarayaku, pero en ese tiempo Texaco anunció la explotación cerca de Lago Agrio. La infraestructura petrolera se construyó en la amazonía norte, mientras una ola de colonos de la sierra y la costa poblaba las áreas abiertas.

Hasta 1970, el teniente político era el intermediario con los actores externos: compañías petroleras, comerciantes, militares y otros mestizos. Al mismo tiempo se produjo un cambio en el discurso de la misión dominica sobre el valor de las costumbres ancestrales de los indígenas, y, aunque, en ese momento aún no se oponían directamente a la colonización, reconocían los problemas en el área de Puyo. El pueblo kichwa de Sarayaku había ganado cierto reconocimiento en la junta parroquial. La misión dominica logró

convencer a las autoridades de nombrar un teniente político indígena (Sirén 2004)._

Con respecto al desarrollo de los asentamientos, los mayores cuentan que el límite entre Sarayaku y Pakayaku se encontraba en Yatapi, y el de Sarayaku y Montalvo en Tawayñambi (Ramizona). Los bordes, sin embargo, no eran fijos y estables. El asentamiento permanente de algunas personas de Sarayaku en sus purinas en la boca del río Rutuno dio origen a la comunidad de Tereza Mama. También se establecieron las comunidades de Shaimi, Moretecocha y Yatapi. Gente Achuar que vivía dispersa en la zona del río Copataza formó la comunidad de Shaimi. Yatapi, por su parte, fue un asentamiento de gente de Pakayaku, por lo que es un avance de esa comunidad a expensas de Sarayaku. La comunidad de Moretecocha se conformó con kichwas de Pakayaku y Achuar de la zona de Copataza que escapaban de venganzas internas.

En 1987, la compañía petrolera ARCO recibió una concesión que incluía una parte del territorio de Sarayaku. Sin embargo, en esta ocasión los habitantes de Sarayaku, con el apoyo de la OPIP, se opusieron a la compañía, conocedores de las consecuencias ambientales y sociales que la explotación petrolera había tenido en la amazonía norte. El pueblo kichwa de Sarayaku se enfrentó con las cuartillas sísmicas en sus territorios. El pueblo kichwa de Sarayaku comentó que les quitaron las máquinas a los trabajadores petroleros para impedir que continuaran con los trabajos de prospección sísmica²².

Funcionarios gubernamentales y de ARCO ingresaron a Sarayaku sin previa comunicación para negociar, y los sarayaqueños les mantuvieron en la comunidad por varios días mientras se discutía profundamente los asuntos a negociar. Se firmó un convenio según el cual el gobierno se comprometía a legalizar todos los territorios

²² Participantes del taller llevado a cabo el 24 de febrero de 2005.

indígenas de Pastaza y pagaba una indemnización a Sarayaku por los daños causados por la prospección sísmica. A cambio, Sarayaku se comprometía a permitir que los trabajos de sísmica se reanudaran. Posteriormente el gobierno desconoció el convenio alegando que había sido firmado bajo coerción.

Sirén (2004: 136) relata que ARCO no completó los trabajos de la sísmica en Sarayaku. Sin embargo, en ese tiempo la comunidad de Moretecocha pertenecía a la organización indígena AIEPRA, adversaria de la OPIP, y aceptó la entrada de la compañía ARCO. Moretecocha y Sarayaku entraron en desacuerdo y ARCO pudo finalizar la exploración sísmica en un territorio en disputa entre las dos comunidades. El gobierno otorgó un título de propiedad comunal de tierra a Moretecocha que entraba en los lugares donde el pueblo kichwa de Sarayaku realizaba cacería. En dicha área la compañía perforó un pozo exploratorio, con la vigilancia de guardias militares.

El año de 1992 marcó un hito en la lucha por la tierra. Los indígenas amazónicas realizaron una marcha de 240 km desde Puyo hasta Quito por el reconocimiento legal de sus tierras. En el país se había creado un consenso sobre el derecho de los indígenas a su territorio. El gobierno balanceó otros intereses y finalmente entregó títulos de propiedad de la tierra a los indígenas, dejando de lado las demandas de autonomía política y administrativa que también se planteaban desde este sector. Sin embargo, como sostiene Sirén (2004: 48)²³ “los títulos fueron arbitrariamente divididos en bloques que no coincidían con los límites correspondientes a la costumbre o los acuerdos mutuos existentes entre comunidades, ni reflejaban los patrones de uso del territorio de diferentes comunidades²⁴.

²³ “La gente indígena sólo consiguió títulos para el 58% de la tierra que pedían, pues una amplia zona de 40 km a lo largo de la frontera con Perú fue declarada como una zona de seguridad militar, y otra área extensa al norte del río Curaray, adquirió status de parque nacional. Sin embargo, no ha habido hasta aquí una amenaza inminente al restante 42%” (ibid: 49).

²⁴ Los participantes en el taller llevado a cabo el 24 de febrero de 2005 en la comunidad, reconocieron zonas limítrofes con las otras comunidades. Yatapi es la zona límite con Pakayaku, Ramizona había sido hasta 1992 el límite con la comunidad de Montalvo,

PARTE II: Esquema socio-político-cultural del Pueblo de Sarayaku.

Esta parte trata sobre elementos del sistema de vida del Pueblo Indígena de Sarayaku. Primero se aborda el sistema de vida y se enfatiza el uso del territorio del Pueblo de Sarayaku según distintas lógicas sobrepuestas entre sí. Se examina también las actividades productivas más importantes. Luego se analiza diferentes momentos de socialización relacionados con actividades masculinas y femeninas y eventos sociales como las mingas, las chichadas y la fiesta.

La cultura de los kichwa de Sarayaku es una forma de ver el mundo que se construye continuamente en la relación de sus habitantes con otros actores sociales. Para entender mejor este proceso dinámico en el que se configura el pensamiento y las prácticas de esta gente, en esta segunda parte se hará una breve revisión de la cosmovisión de ellos sobre el universo y la vida, la importancia del conocimiento, el papel de los sueños y el proceso de construcción de la autoridad.

Sistema de vida

La chacra y la selva: uso del espacio del Pueblo de Sarayaku

[Cuando uno ve la selva desde el avión] no se imagina que la gente está por toda la selva. Cuando estamos en la montaña no se imaginan que estamos ahí. En todo el territorio está la gente²⁵.

mientras, en la actualidad, el límite se encuentra en Tawayñambi. Con las comunidades de Llanchama y Morete se localiza en la zona de Jandiayaku; finalmente con Shaimi, el límite se encuentra en el área de Kapawari, que no coincide con los límites de lo que los ancianos reconocían como suyo.

²⁵ Testimonio de mujer participante en el taller del 24 de febrero de 2005.

El territorio de Sarayaku es denominado por los miembros de la comunidad como Sarayaku llacta. Se organiza bajo varias lógicas que se conjugan entre sí. Por una parte existen dos ejes espaciales: los centros poblados y las purinas. Por otra, existen zonas accesibles con territorios compartidos de cacería y recolección y zonas restringidas al acceso de los habitantes de Sarayaku, por ser territorios del shamán y morada de espíritus poderosos. Adicionalmente, nuevos criterios sobre el manejo de los recursos naturales se encuentran en el Plan de Vida de Sarayaku²⁶.

Sarayaku está formada por cinco centros, que no constituyen, según su gente, comunidades independientes, sino que están adscritos al Pueblo de Sarayaku: Sarayaku Centro, Cali-Cali, Chontayacu, Shiwacocha y Sarayaquillo²⁷.

El universo social de el pueblo kichwa de Sarayaku se organiza según un conjunto de sistemas que se superponen y se complementan, en los cuales intervienen criterios de parentesco y de derecho sobre la tierra ganado por el trabajo de la misma. Este universo social se concreta en la organización territorial de Sarayaku llacta.

En cada uno de los centros de Sarayaku existen grupos de familias ampliadas o ayllus. Los ayllus están divididos en *huasi* que son los hogares conformados por una pareja y sus descendientes. Los ayllus no constituyen unidades cerradas, al contrario, interconectan a las distintas comunidades residenciales (Reeve, 2002), por lo tanto no existe una correspondencia directa y estable entre parentesco consanguíneo y territorio, puesto que, a través de las alianzas

²⁶ El Plan de Vida de Sarayaku, Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka, es un programa político diseñado por Sarayaku que refleja sus principios y valores. Este Plan de Vida busca establecer las perspectivas a futuro del Pueblo de Sarayaku con base en su historia, sus ancestros, y su visión del mundo.

²⁷ Por lo general dentro la dinámica poblacional de los pueblos indígenas amazónicas, el apareamiento de nuevos asentamientos responde a divisiones de un primer centro poblado debidas a conflictos entre familias o una suerte de intolerancia a vivir en ambientes con mucha población.

matrimoniales, se van redefiniendo simultáneamente los territorios familiares.

Las familias que residen en los centros son las siguientes²⁸:

- ⊙ Sarayaku Centro: Gualinga, Shiguango, Manya, Aranda, Santi, Canelos Cisneros, Malaver (en la zona de Aucallacta), Viteri²⁹, Mayancha. En el sector de Maucallacta se encuentran las familias Guerra, Machoa, Gualinga, Andi y Dahua.
- ⊙ Shiwacocha: Guanlinga, Manya, Santi, Illanes, Vargas.
- ⊙ Sarayaquillo: Santi, Aranda, Cuji, Gualinga, Canelos.
- ⊙ Chontayacu: Cuji, Inmunda, Machoa, Malaver, Gualinga, Gaya, Vargas, Illanes, Cedeño, .
- ⊙ Cali-Cali: Machoa, Gualinga, Malaver, Dahua.
- ⊙ Tereza Mama: Mayancha, Aranda, Gualinga, Santi, Castillo, Suárez, Grefa.

En los ayllus existen segmentos residenciales que también se reconocen con el término de *llacta*, término utilizado para nombrar de manera general una subdivisión territorial. La unidad territorial y de parentesco más pequeña está constituida por el área de las parejas, *huasi*, y consta de una casa, los huertos (dos o tres huertos localizados en distintos lugares y sembrados en diferentes épocas

²⁸ No se debe creer que los apellidos que se repiten corresponden necesariamente a la misma familia. Por ejemplo existen diferentes familias no necesariamente emparentadas entre sí que se apellidan Gualinga.

²⁹ Los apellidos mestizos como Viteri, Cisneros, Guerra y otros, se explican por el relacionamiento temprano de los kichwas con los “otros”, que se daba debido al comercio. Algunos comerciantes mestizos se casaron con indígenas sarayaqueñas e hicieron su residencia en la comunidad.

del año) y las tierras en barbecho. La casa, las chacras y el *purun* forman parte de una *llacta*. Con respecto al ámbito de parentesco, la *llacta* incluye aquel segmento del ayllu de Ego que comparte una misma área residencial, además de todos aquellos sujetos que se hallan vinculados por matrimonio con el ayllu (Reeve 2002).

Las parejas suelen disponer también de casa y huertos, llamadas *purun*, las cuales se localizan en la selva, a lo largo de los ríos Bobonaza, Rutuno y Kapawari. En principio, la casa, los huertos y barbechos, tanto en el pueblo como en la *purina*, están ubicados en las zonas pertenecientes a los padres o abuelos de la pareja (Guzmán 1997). Algunas parejas, especialmente las que no tienen hijos, prefieren residir en las áreas de *purina*.

Purina significa viajar³⁰. Se reside en las áreas de *purina* o *tambos* especialmente en el período de vacaciones del año escolar y cuando es tiempo de cosecha; la gente siembra de tal forma que estos dos periodos coincidan. La *purina* tiene gran significación para el pueblo kichwa de Sarayaku: “los runa también aprovechan los periodos de *purina* para iniciar a los niños en el *ñucanchij yachana* (“nuestros conocimientos culturales”), que incluye el conocimiento sobre los ecosistemas de la selva amazónica y del pie de monte, así como sobre el *unai* (el tiempo/espacio mítico: sobre cómo se originó el mundo tal como lo conocemos hoy día) y las relaciones de los runa con los dominios de la naturaleza, de lo sobrenatural y con otros pueblos” (Reeve 2002: 37-38; Guzmán 1997).

Los períodos de *purina* contribuyen al reforzamiento de los lazos sociales, pues en este periodo “se realizan visitas a parientes de otras comunidades o se organizan encuentros en territorios de *purina*

³⁰ El término *purina* conlleva una gran carga de significados para la cultura kichwa del Oriente. Harrison (1994: 200) señala que “*Purina* encarna, incorpora las nociones de actividad, de movimiento, de sexualidad y de existencia, que van más allá de los límites semánticos. En los cantos de la selva ecuatoriana, *purina*, conlleva connotaciones de un verbo que es una metáfora para definir la existencia”.

comunes” (Ibidem). El trabajo en la purina puede considerarse una actividad de socialización pues en ella se producen encuentros entre parientes que conforman un ayllu, y se llevan a cabo reuniones e intercambios entre distintos segmentos del ayllu.

Los espacios están vinculados no sólo al parentesco, sino también a la historia. El derecho al uso de áreas del bosque depende de la presencia del ayllu y la familia ampliada. Se accede a lugares para hacer nuevas casas y chacras en los sitios donde habían residido los padres y abuelos, pero además es necesario hacer producir dichos sitios y cuidarlos, es decir, conjugar el derecho por parentesco a la presencia del trabajo de la tierra.

Al sistema tradicional de utilización del espacio, que contempla las casas, huertos, purinas, zonas de cacería y lugares sagrados, se le superponen nuevos criterios de manejo de recursos. El pueblo de Sarayaku ha establecido un Plan de Vida en el que se han definido diferentes zonas. El establecimiento de zonas de reserva se realizó siguiendo criterios culturales y ecológicos. Por ejemplo, existen zonas sagradas como lagunas, cerros y pantanos en donde habitan espíritus poderosos que no permiten que la gente llegue hasta esos sitios. El *Amarum* o anaconda vive en los remolinos que se forman en los ríos; cuando alguien es atrapado por un remolino puede llegar a otro mundo, pero no volverá nunca a éste. Coincide que estos sitios también son los de mayor significación en cuanto a la biodiversidad. El lugar de los *Amarum* corresponde a lagunas que son sitios sagrados de los *yachak* y son zonas de reserva en el Plan de Vida.

Sobre los lugares sagrados existe una suerte de propiedad —en el sentido de custodia y capacidad de acceso— de los *yachak*, por lo que el ingreso a tales lugares solo es posible con el permiso o el acompañamiento del *yachak* dueño del lugar sagrado, quien previamente se prepara mediante ayunos y otras prácticas de purificación. Los lugares del *yachak* están vigilados por guardianes

como serpientes o pumas, representantes de Amazanga, el espíritu del bosque.

Precisamente, uno de los problemas con la compañía CGC consistió que en una trocha de línea de sismica atravesó un bosque sagrado del Shamán Vargas, anciano respetado, que vive, por elección propia, solo y alejado del centro poblado. Este acto ha afectado el sistema de prácticas y creencias de los kichwas que consideran que cuando los espíritus dueños abandonan un lugar sagrado, “la naturaleza se va secando, los animales se van, se secan las lagunas” (Patricia Gualinga, entrevista 18 de enero de 2005).

Actividades económicas³¹

Las actividades económicas que más tiempo ocupan están vinculadas a producir alimento, principalmente para el autoconsumo, con pocos productos destinados a la venta o el intercambio. Las actividades más importantes son la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la recolección. La elaboración de artesanías y la construcción de casas y canoas también son actividades de cierta importancia. La artesanía de Sarayaku es comercializada hacia fuera de la comunidad y algunas piezas han ganado reconocimiento por su calidad y simbolismo.

Existe una división del trabajo por sexo. La agricultura es una actividad femenina, mientras la cacería y la pesca son actividades mayormente masculinas. La cerámica es exclusivamente femenina, mientras que la fabricación de hamacas y shigras son exclusivamente masculinas. Los hombres son los que construyen las casas, mientras las mujeres se encargan de cocinar y preparar *asua* o chicha (bebida fermentada de yuca).

³¹ Tomado de Sirén 2004.

La mayoría de los cultivos son para autoconsumo (yuca, maíz, plátano, maní, etc.), aunque la exportación de productos del bosque ha aumentado. Ese es el caso de las fibras de la palma chili (*Aphandra natalia*). La comunidad también implementó un programa de turismo para recibir ingresos monetarios, pero la actividad turística todavía es incipiente. Otra fuente de ingreso de efectivo son los salarios de empleados públicos, la mayoría profesores (25 de ellos miembros de Sarayaku).

La migración incide en la economía de Sarayaku. Muchos jóvenes dejan la comunidad en búsqueda de salario. El pueblo kichwa de Sarayaku ha realizado una gran cantidad de oficios diferentes fuera de la comunidad. Muchos jóvenes trabajan en plantaciones en la costa del país, especialmente en el área de Santo Domingo, donde se vinculan a trabajo temporal. Algunos se han quedado por años o décadas. El dinero sirve para adquirir ropa, sal, jabón, utensilios de cocina y herramientas para la agricultura, la caza y la pesca.

La agricultura está basada en un sistema de rotación de cultivos, con períodos de barbecho. Sin embargo, debido a una mayor presión sobre las tierras, los períodos de barbecho se van acortando³². Los productos más importantes son la yuca (más de 50 variedades), el plátano (dos grandes tipos con diferentes variedades cada uno) y el maíz (dos grandes tipos).

Las zonas de purina tienen fundamental importancia para las actividades económicas de Sarayaku. En dichas zonas se realizan actividades de recolección de productos del bosque; se realiza la caza en mayores cantidades; se capturan y secan grandes cantidades

³² En las culturas amazónicas el uso del espacio responde a una lógica de rotación de las áreas cultivadas. Los períodos de barbecho posibilitan la recuperación del bosque. Sin embargo, el crecimiento poblacional, las nuevas formas de asentamiento, los nuevos patrones de consumo, las nuevas tecnologías, el uso de armas de fuego y las limitaciones espaciales en la actualidad inciden en una reducción del tiempo de barbecho que impacta en la recuperación de la selva.

de pescado; se poseen huertos; y, se consigue los distintos tipos de arcilla (blanca, negra y roja) para la cerámica.

Existe una gran preocupación en la comunidad por la dificultad para la cacería en los centros poblados. Las zonas de cacería quedan cada vez más lejos de los asentamientos, y los cazadores deben emplear mucho tiempo y esfuerzo físico para alimentar a sus familias. Si bien la cacería es una actividad de especial importancia en muchas culturas amazónicas por el consumo de proteína y por las relaciones sociales que se establecen en torno a los animales de caza, en la actualidad, este tipo de actividades trae una nueva consecuencia: el deterioro de los ecosistemas, en especial los frágiles ecosistemas amazónicos de foresta tropical. Según la percepción de el pueblo kichwa de Sarayaku, antes había más animales y ahora los cazadores tienen que realizar más esfuerzos para obtener buenas presas.

La comunidad ha tomado ciertas medidas en su Plan de Vida para el manejo de la fauna y ha establecido una zona de prohibición de cacería. Han decidido además realizar ciertos festivales que implican altos consumos de carne cada dos años en vez de realizarlos en forma anual. Sin embargo, la fiesta anual de Sarayaku no se había podido realizar en los últimos tres años, no sólo por opción de el pueblo kichwa de Sarayaku, sino por los conflictos en aumento con la compañía CGC, que trastocaron no sólo el calendario ritual, sino la vida cotidiana del pueblo de Sarayaku. Aunque la pesca proporciona una fuente más segura de proteínas que la caza, también se ha observado una disminución de este recurso.

Espacios de socialización: solidaridad, complementariedad y reciprocidad

Hemos mencionado que los períodos de purina constituyen un importante contexto para la socialización entre familias correspondientes a un mismo ayllu, que se encuentran en distintas

comunidades y que utilizan el tiempo de purina y los territorios de purina comunes para organizar encuentros o visitar a otros parientes. Las familias que no poseen territorios de purina propios pueden ser invitadas por un compadre o un miembro del ayllu. Así se estrechan las relaciones entre los distintos segmentos del ayllu. Además se realizan intercambios entre la gente que se encuentra en las áreas de purina.

El cultivo de la yuca, la elaboración de la cerámica, la caza y la pesca están íntimamente relacionados con el ser y el desarrollo de la mujer y el hombre kichwas. Estas actividades resultan, por una parte, en la formación y afirmación de género de las personas; por otra, mujeres y hombres mediante estas actividades, obtienen determinados productos como son la yuca, los cuencos y vasijas, la carne y el pescado. Estos objetos parecen ser concebidos como parte de las personas; en este sentido son objetos personificados (Guzmán, 1997).

El espacio, además, está dividido en dominios masculinos y femeninos. La chacra es el dominio femenino por excelencia, controlada por Nunguli o *Chagra Amu*, que es una fuerza femenina que dicta la fertilidad y productividad del suelo. El dominio masculino, donde mora el espíritu de *Amazanga*, es la selva. Los hombres cazan, pescan y trabajan con productos de la selva como la madera y las fibras de palma. Las mujeres, por su lado, trabajan la tierra y la cerámica. El principal intercambio entre hombres y mujeres es el *asua* (bebida de yuca), que es el principal producto de la chacra, a cambio de carne, que es el producto más importante de la selva obtenido por los hombres. La división del trabajo entre los sexos está atravesada por la división cosmológica entre la chacra femenina y la selva masculina (Reeve 40-43). Los dominios masculinos y femeninos del espacio son por lo tanto, elementos esenciales de la socialización de género de los kichwas de Sarayaku.

Una de las actividades más importantes para la cultura Kichwa es la realización de mingas. Existen mingas comunitarias y escolares que son convocadas por los *Kuraka* o *varayuc*, mientras que cuando alguien necesita arreglar su chacra o su casa, esa persona convoca directamente a familiares y amigos. El único requisito para convocar a las mingas es que haya suficiente chicha para los mingueros. Allí se ve también el importante rol de la mujer de Sarayaku, pues ningún hombre podría convocar a una minga sin el trabajo de su mujer quien hace la bebida. Las mingas son sistemas de trabajo cooperativo, que simultáneamente refuerzan los lazos sociales de los ayllus y de las comunidades. “Aunque el trabajo ofrecido en la minga es una ayuda real para el auspiciador, los verdaderos ejes de la minga son la acción de intercambio mismo y la reunión que se realiza después del trabajo y en la que se ofrece *asua* a los asistentes” (Reeve 2002: 176)

La fiesta más importante de Sarayaku se la realiza en el mes de Febrero y se conoce como fiesta de Sarayaku. Es la fiesta conocida como *jista* entre los kichwas de la región. Desde enero la gente empieza a prepararse para la fiesta. La fiesta empieza con el Yandanguichu, donde todas la población participa, de niños a ancianos. Ya en los primeros días de febrero, los hombres se van de cacería por una semana, mientras tanto las mujeres cosechan yuca y preparan chicha para la celebración. La fiesta tiene como eje central la competencia entre diferentes priostes, que son los que organizan a los hombres para la cacería y a las mujeres para la preparación de chicha. Los priostes se eligen a la finalización de la fiesta anterior.

Los priostes se preparan con mucha anterioridad, pues necesitan disponer de chacras de yuca, plataneras, barbasco, de 30 a 40 tinajas para la chicha. La preparación de la fiesta implica un gran esfuerzo para la mujer del prioste. Ella debe fabricar al menos de 10 a 15 tinajas y trabajar las chacras cuyos productos se destinarán a la comida y bebida de la fiesta.

La *jista* empieza un sábado con el Yandanguichu, o minga de la leña. El domingo se realiza una misa de envío de los cazadores. Durante la semana posterior, mientras los hombres están de cacería, las mujeres cosechan y preparan la chicha. El viernes, sábado y domingo de esa semana se realiza la minga de la guadúa, utilizada para hornear la cerámica que se utilizará en la fiesta. La siguiente semana las mujeres hornean los cuencos y vasijas.

La fiesta como tal empieza el viernes de la segunda semana, con la llegada a la comunidad de los hombres que regresan de su larga jornada de cacería. Este período es conocido como Shamunguichu, o día de la llegada y bienvenida. Los hombres llegan con muchos animales, y entran a la comunidad decorados con plumas, pieles de animales y pintura. La carne de los animales, previamente ahumada es exhibida en las casas de los priostes. Los hombres tocan instrumentos como la flauta y el tambor y van bailando por toda la comunidad, visitando las casas de los priostes donde son recibidos con abundante chicha por los dueños de casa. Estas visitas se conocen como Camarina.

El segundo día de la fiesta se como *Sisa puncha*, o día de las flores. El domingo se realiza una comida general y es llamado *Camari*. Al cabo de cuatro días de baile y música la gente elige un ganador de entre los cuatro priostes participantes. Nombrado el ganador también se cambian los priostes para el próximo año. El último día de la fiesta es el *Cunchu*. La fiesta termina cuando se acaba el último sorbo de chicha y se arrojan al río todas las cerámicas, pieles, plumas y adornos que se elaboraron para la fiesta; de no hacerlo se enojarían los espíritus (Patricia Gualinga, 18 de enero de 2005). La fiesta es una competencia para ser el mejor prioste en abundancia de chicha y comida, y mostrar la belleza, destrezas y habilidades en las diferentes actividades que forman parte de la fiesta.

Mediante las actividades de la fiesta, en especial la cacería, se renueva el vínculo con el territorio. Se vuelve a las purinas y

zonas de cacería del prioste, y, por medio de esta utilización, se refuerza la pertenencia de dichas zonas al territorio de Sarayaku. Tradicionalmente a las zonas de purina y cacería del prioste acudían cazadores de diferentes sectores. Los sarayaqueños notaron una disminución de algunos de los animales de caza en el Rutuno. Decidieron entonces que, para la realización de la fiesta, cada cazador saldría de cacería en su propio sector, y no se dirigirían todos solamente al sector del prioste.

En las fiestas anuales más importantes, como la jista entre los Canelos-kichwa, los runas representan ritualmente una serie de intercambios entre divisiones de la esfera social y de la esfera cosmológica. Se dan intercambios entre los dominios de lo masculino y de lo femenino y distintos grupos de runas. “El ritual es una forma de evitar que se de una excesiva separación o una excesiva proximidad entre estos dominios” (Reeve 2002: 112).

Durante la fiesta y de manera posterior a ella, se produce un reajuste de alianzas de parentesco y de alianzas territoriales. Guzmán (1987) enfatiza los aspectos de solidaridad entre grupos de casas ceremoniales durante la preparación de la fiesta y su celebración (grupos vinculados a los priostes para el caso de Sarayaku). La autora señala que durante las mingas convocadas por las parejas organizadoras, los miembros de las casas ceremoniales³³ se comportan como si fueran parientes. Las personas que colaboran con los organizadores refuerzan sus relaciones con ellos al ayudar, dar y recibir productos. Además, se produce una diferenciación entre las personas convocadas para ayudar a los organizadores y otras personas de la comunidad, que aunque también colaboran, se llevan parte de su trabajo consigo. Los convocados por los organizadores, en cambio, entregan todo el fruto de su trabajo,

³³ Guzmán trabaja el caso de los Canelos, entre los cuales la jista se organiza en dos casas ceremoniales, una femenina y una masculina, junto con cuatro casas ceremoniales de los lanceros.

reforzando de esa manera el lazo social que los une con los organizadores. Por medio del trabajo, los intercambios y la producción de bienes masculinos y femeninos, se establecen tanto divisiones como complementariedades. Existe un claro énfasis en la complementariedad del trabajo de hombres y mujeres. También se establecen divisiones entre parientes y aliados frente al resto de personas de la comunidad. De esa manera se construyen las adhesiones y fidelidades sociales.

Whitten, por su parte, relata los sucesos posteriores a la fiesta, cuando pueden producirse fricciones o peleas entre los priostes y los invitados, o entre parientes o personas pertenecientes a la misma unidad territorial. El autor señala que de manera posterior a la fiesta se suceden acusaciones que incluso llevan a guerras shamánicas. Las tensiones y conflictos a veces son resueltos cuando se dirige la tensión hacia fuerzas externas al mundo runa (funcionarios políticos, sacerdotes, etc.) (Cfr. Whitten 1987: 223-228).

Según los miembros de la comunidad, la fiesta de Sarayaku se caracteriza por la intervención de todos los Kurakas, más las autoridades y líderes, y los yachak que visitan las casas de la fiesta para disponer y transmitir la paz y el respeto, dan sermones para que la fiesta se equilibre y no se produzcan conflictos. De cualquier manera, sea que se enfatice la continuidad de las relaciones sociales, como lo hace Guzmán y el pueblo kichwa de Sarayaku, o sea que se sigan sus rupturas como lo analiza Whitten, lo significativo de las fiestas es el reajuste de las relaciones sociales y alianzas territoriales, para que no haya, como señala Reeve, ni excesiva separación ni excesiva proximidad entre distintos dominios.

Otro espacio de socialización más cotidiano son las chichadas. Desde las tres de la mañana en las casas donde hay chicha se toca un tambor. El sonido del tambor significa que todas las personas que quieran pueden ir a tomar chicha a esa casa porque hay bastante. No hace falta una invitación para ir a tomar chicha, el toque del tambor es una invitación a todos. También la invitación a la casa

para tomar chicha puede ser más personal; esto se da generalmente cuando en esa casa no hay la suficiente chicha para realizar una convocatoria más amplia.

El tomar chicha en una casa es una forma de establecer ciertos compromisos. Deja abierta la posibilidad de que la otra persona corresponda a la invitación. De igual manera, si una persona convoca a alguien a una minga familiar y dicha persona asiste, quien primero realizó la minga queda con la obligación de prestarle ayuda en otro momento. La reciprocidad no significa necesariamente que la acción reciprocada tendrá exactamente el mismo carácter que la acción recibida, es decir que a la ayuda en una minga corresponde la ayuda en otra minga. Lo importante es el vínculo establecido y los lazos sociales que se generan (conversación personal con Regina Harrison, diciembre de 2004).

Cosmovisión y vida: el universo, los mundos y el sentido de la vida

Para los kichwas de Sarayaku el universo es un conjunto de mundos que se relacionan entre sí. Los mundos más familiares para nosotros por nuestra formación judeo-cristiana son: el *caipacha*, el *jahuapacha* y el *ucupacha*, a los que el pueblo kichwa de Sarayaku les da sus propios significados. Todos nosotros vivimos en el *caipacha* o tierra de la superficie. El cielo, donde están los astros, es el *jahuapacha* y el subsuelo es el *ucupacha*. Estos dos últimos son mundos en donde hay plantas, animales y personas igual que en el *caipacha*.

Sabino Gualinga, uno de los *yachak*³⁴ de Sarayaku explica, de la siguiente manera, estos mundos paralelos:

³⁴ Yachana significa aprender, yachay significa saber, mientras que yachak significa el que sabe. Actualmente los ~~yachay~~ yachak son shamanes que tienen conocimiento sobre como curar enfermedades y son el nexa directo entre los espíritus y la gente.

En el subsuelo, *ucupacha*, igual que aquí, habita gente. Hay pueblos bonitos que están allá abajo, hay árboles, lagunas y montañas. Algunas veces se escuchan puertas cerrarse en las montañas, esa es la presencia de los hombres que habitan ahí... El *caipacha* es donde vivimos. En el *jahuapacha* vive el poderoso, antiguo sabio. Ahí todo es plano, es hermoso... No sé cuantos *pachas* hay arriba, donde están las nubes es un *pacha*, donde está la luna y las estrellas es otro *pacha*, más arriba de eso hay otro *pacha* donde hay unos caminos hechos de oro, después está otro *pacha* donde he llegado que es un planeta de flores donde vi un hermoso *picaflor* que estaba tomando la miel de las flores. Hasta ahí he llegado, no he podido ir más allá. Todos los antiguos sabios han estudiado para tratar de llegar al *jahuapacha*. Conocemos que hay el dios ahí, pero no hemos llegado hasta allá... (Sabino Gualinga)

Sabino Gualinga explica que antes de llegar al *jahuapacha*, existen otros mundos, y que él, al igual que otros sabios o *yachak*, no han podido llegar hasta ahí, es decir, existiría una meta para el conocimiento de los *kichwas* que es alcanzar este mundo. Por otra parte, es notoria la influencia del pensamiento cristiano cuando se refiere a la existencia de dios, precisamente, cuando Sabino Gualinga habla del poderoso, del antiguo sabio que vive en el *jahuapacha*. Esta influencia cristiana todavía es más clara cuando, posteriormente, se refiere al *ucupacha*.

El *ucupacha* es una zona de penitencia para las personas. El *caipacha* es la vida, ahí se desarrolla todo lo bueno y lo malo, pero lo malo se va al *ucupacha* y lo bueno se va al *jahuapacha*. El hombre escoge en el *caipacha* cual va a ser su destino después de la muerte. (Sabino Gualinga)

En su relación con el mundo occidental, el pueblo *kichwa* de Sarayaku ha adoptado algunas de estas ideas cristianas, pero las incluye en su cosmovisión con expresiones y significados

particulares. De esta manera, aunque *Jahuapacha*, *caipacha* y *ucupacha* tengan significados similares al cielo, tierra e infierno de la religión católica, la gente reconoce que existen muchos más mundos que solo esos tres. Una laguna es un mundo, debajo de un río hay otro mundo, en una montaña hay otro mundo. Todos los mundos están regidos por los espíritus que habitan en ellos. Como dice Sabino Gualinga, el cielo son varios mundos y uno de ellos es el *jahuapacha*.

Aunque la versión del *ucupacha* del shamán Sabino Gualinga es la más apegada a la idea cristiana, para otros shamanes y mucha gente de Sarayaku el *ucupacha* no está cargado de los significados negativos del infierno cristiano; por el contrario, es una de las fuentes de conocimiento más importante. El *ucupacha*, sobre todo, es un mundo espiritual habitado por seres mágicos y almas de los antepasados, igual que en el *jahuapacha* o en cualquiera de los otros mundos del universo kichwa, que interactúan con los *yachak*. En esta interacción los kichwas adquieren conocimiento, sabiduría y poder³⁵.

Tanto esta búsqueda de conocimiento a través del tránsito por los mundos paralelos como la influencia del cristianismo son elementos que denotan la construcción del pensamiento sarayaqueño, sobre la base de la interacción con otras visiones del mundo. Para entender, esta construcción de pensamiento es necesario referirse a la forma en que este conocimiento y otros son adquiridos y transmitidos.

³⁵ Las primeras misiones católicas buscaron desprestigiar a los *yachak*, líderes tradicionales, para tener el control sociopolítico de Sarayaku, al igual que de otros poblados kichwas. Una de las estrategias era calificar a los *yachaj* de *supai* o diablos, precisamente por “viajar” al *ucupacha* o infierno para los misioneros.

La adquisición de conocimiento

La concepción temporal de los kichwa de Sarayaku tiene una división entre tiempos actuales y tiempos antiguos.

En tiempos antiguos, los Kichwa y los *supay* eran todos seres humanos y convivían juntos en la selva; ese era el tiempo en que todos eran sabios y poderosos, era el tiempo de los *yachak*. El origen de plantas, de animales e incluso de los astros son explicados por la cultura kichwa a través de distintos mitos en los que los seres humanos por una u otra circunstancia deciden o son obligados a transformarse. Para los kichwas de Sarayaku la sábila de los árboles significa la sangre de los seres humanos de los tiempos antiguos y, aunque ya no son seres humanos, su espíritu permanecen hasta hoy día.

Es por eso que todos los elementos de la naturaleza, tanto bióticos como abióticos, tienen espíritu, *supay* en Kichwa. Las plantas, los animales, los ríos, las montañas, las lagunas, las piedras, los hongos, etc. son seres con espíritu, algunos de ellos con poderes sobre la naturaleza. Estos espíritus pueden transitar libremente por los mundos paralelos del universo de los kichwas o pueden ser los amos y dueños de algunos de estos mundos.

En tiempos actuales, mucho conocimiento se ha perdido. Hay pocos seres humanos como los *yachak* que conservan conocimientos de los tiempos antiguos. Para mantener y adquirir conocimiento, los *yachak* se contactan con los espíritus que habitan en los distintos mundos paralelos, con las almas de sus antepasados y con otros *yachak*. Este contacto se lo realiza a través de rituales como la toma de la *ayahuasca* y *huanduj*³⁶, en los que viajan a los mundos paralelos del universo de los kichwas.

³⁶ Poderosas plantas alucinógenas que simbolizan el camino hacia el conocimiento. Al tomar ayahuasca el *yachaj* interactúa con los espíritus de los otros mundos. Si alguien le acompaña en su viaje y no es *yachaj*, el acompañante solo puede

Los espíritus forman en la selva sus propios mundos y ponen restricciones para la entrada de los profanos. La presencia de los *supay* sacraliza estos lugares. Solamente los *yachak* pueden acceder a los espacios sagrados e interactuar con sus habitantes

Los tambos son lugares sagrados; se ubican de aquí a cuatro horas, otros lugares sagrados quedan de cinco a diez horas y en estos no se puede entrar fácilmente; pueden ingresar los shamanes porque tienen contacto con seres de la naturaleza, seres del río, de la tierra, de los árboles. Estos seres no nos permiten que hagamos una cacería criminal, comienzan relámpagos, lluvias y no nos dejan entrar... (César Santi³⁷)

Otra forma de ingresar a estos espacios sagrados es comunicándose con los espíritus a través de los sueños³⁸.

Es obligación respetar lagunas, montañas, selva virgen, pantanos Se puede dialogar en los sueños con los dueños que se presentan en forma de hombre o mujer y pueden llegar a un entendimiento para que se quede tranquilo cuando se va a un lugar sagrado para cacería, para visitar, pasar tranquilo, conocer, practicar, ver una laguna (José Gualinga³⁹)

ver esos mundos pero no puede interactuar con la gente que vive allí. Para tomar ayahuasca, hay que tomar con el shaman porque tiene energía y eso le protege al iniciado. El huanduj solamente lo toman algunos yachaj y es usado para ver el futuro. Uno de los yachaj de Sarayaku que toma huanduj dice que al regresar de este viaje se ve solamente la calavera de la gente (Taller participativo de validación de resultados).

³⁷ Hombre de 29 años, kuraka o varayuc de Sarayaquillo. Entrevista de 3 de diciembre del 2004.

³⁸ Más adelante se hará referencia al papel de los sueños en el mundo kichwa.

³⁹ Hombre de 40 años; actual dirigente de Relaciones Internacionales de la Asociación Sarayaku, es responsable también la empresa turística de la Asociación con oficina en Puyo. Entrevista de 3 de diciembre del 2004.

La comunicación de los espíritus con el *yachak*, hace que este último sea cada vez más sabio y que adquiriera conocimiento sobre cómo curar enfermedades y, sobre todo, cómo entrever los mundos paralelos que forman la realidad. El *yachak* puede visitar otros mundos con la toma de la ayahuasca, adoptar formas animales para movilizarse con gran rapidez o bien puede transformarse en plantas y en árboles.

El *yachak* tiene poder espiritual, administra el bosque, administra los ríos, él tiene contacto con todos los espíritus de la naturaleza, se convierten en tigres y en boas, por eso son respetados. Su poder es más que el gobierno. Antes también eran guerreros pero su poder estaba dado por los espíritus. (Dionisio Machoa)

En el viaje a otros mundos los shamanes demuestran todo su poder y pueden producirse luchas entre ellos. Cada shamán tiene un poder en particular y dirige un ejercito que le acompaña. En estas luchas los shamanes pueden morir. En esos casos, el shamán victorioso toma el poder del shamán caído⁴⁰.

En la cultura kichwa la muerte en general no es casual y cuando se produce puede ser atribuida su causa a algún shamán rival. Frente a la muerte, la respuesta cultural es la venganza, a través del shamán de la propia familia o de otros shamanes aliados. Por generaciones se ha mantenido esta norma cultural de vengar la muerte de los parientes.

Los *yachak* peleaban por poderes de la naturaleza, uno tenía el poder la huangana o de los monos y otro *yachak* quería quitar ese poder, en esas guerras se buscaba a otros shamanes para hacer aliados. Entonces las peleas se daban

⁴⁰ Taller Participativo de Validación de Resultados.

primero entre los jóvenes de las familias en disputa. Antes los jóvenes eran poderosos en fuerza. La pelea también era una forma de diálogo para ponerse de acuerdo. La gente no moría por las peleas sino por las maldades de los shamanes. Los shamanes se peleaban entre ellos en la visión de ayahuasca (Dionisio Machoa)

De igual manera, el conocimiento, herencia de los tiempos antiguos, es transmitido a través de las generaciones, dentro de cada *ayllu* o familia ampliada en un sistema de parentesco patrilineal en donde los abuelos enseñan a los padres y estos a sus hijos, mientras que las abuelas enseñan a las madres y ellas, a su vez, a sus hijas.

... nuestras madres, desde muy pequeñas nos iban llevando a nuestras chacras y veíamos que sembraban, que cosechaban, nosotras íbamos con nuestras madres, con nuestras abuelas... al momento de sembrar, para que te dé un buen producto, tienes que hacer muchas cosas para que la naturaleza dé energía positiva, para que la yuca dé una yuca grande, para que dé una yuca bien desarrollada. Igualmente los productos se siembran en el momento adecuado y toda esa energía nos la han pasado nuestras madres y abuelas a las que siempre se les invita al momento que se está sembrando, entonces se preparan los distintos materiales que se utilizan para hacerlo, ahí las chicas que no han sembrado tienen que coger las manos de las madres y las abuelas para que nos pasen la energía... al sembrar la yuca se amontonan los palos de yuca en pedacitos, luego se prepara con achiote, con runduma, con canuamasa, lumulisan, todo eso prepara en una mocaba grande, luego se recoge hojas de papaya y otras que son como las manos, entonces la abuela o la madre hablan para que se dé una buena producción, dicen que estamos sembrando en la tierra y que esto nos va a servir para la alimentación y que nos va ayudar. En ese momento, una persona que no tiene esa energía (las jóvenes) tiene que estar cogida de las manos por la parte de atrás, recibiendo como una ayuda (de las mayores), las personas jóvenes les toman

de las manos a las mayores. Después de que termina de hablar les soban las manos y ahí a la chica joven hay que hacerle sonar todos los deditos, ahí va la energía positiva de ellas, es como una ceremonia en la que, al mismo tiempo tienes que sembrar para ver si te da una buena producción, es como una prueba. (Marcia Gualinga⁴¹)

Cada familia ampliada tiene un conocimiento particular que ha sido transmitido desde los primeros yachak de los tiempos antiguos hasta nuestros días. Transmitir, preservar y cuidar este conocimiento es tarea de toda la familia. Las luchas shamánicas y entre familias se dan, precisamente, por la disputa de este conocimiento entre familias.

Las deidades del mundo Kichwa

Los espíritus más importantes de la selva son, *Amazanga* y *Nunguli*. *Amazanga* es el espíritu del bosque, mientras que *Nunguli* es el espíritu de la tierra. A parte de estos espíritus, existen otros como Tzumi que es el espíritu del agua. Siendo éstos espíritus del bosque, de la tierra y del agua, respectivamente, existe una vinculación ecológica profunda entre ellos.

El espíritu de la selva es *Amazanga*, es el ser máximo, dueño de la fauna y el que vigila los movimientos del alma durante los sueños y visiones; es el que confiere conocimiento a los hombres. La caza y el cultivo de plátanos y maíz son trabajos masculinos vigilados por él.

⁴¹ Mujer de 28 años, dirigente de Mujer de Sarayaku; presidenta de la Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku AMIS. Junto con Berta e Hilda están a cargo de la Caja Solidaria, del Proyecto de Educación y del Proyecto de Cerámica. Entrevista de 4 de diciembre del 2004.

Nunguli es el espíritu femenino, la madre de la yuca, dueña de la tierra, de los cultivos que producen alimentos, y de la arcilla para fabricar cerámica. Las mujeres adquieren el conocimiento gracias a este espíritu. El cultivo de yuca, la elaboración y repartición de chicha y la cerámica son trabajos estrictamente femeninos. Los cultivos itinerantes son parte de la enseñanza de *Nunguli*.

Tzumi es el amo de los espíritus del agua. La anaconda, *amarun* es su medio de transporte. Un remolino, *cutana*, es la puerta de entrada al dominio de *Tzumi*.

La vida real de los “sueños”

No existe una palabra en castellano que pueda traducir con precisión el término kichwa *muscuna*, aunque se lo suele traducir como soñar y *muscu* como sueño, para la cultura Kichwa los sueños son la realidad misma, mientras que el mundo en el que vivimos es un mundo secundario. (Harrison: 1994).

Muscuy es la visión, pero no solo en el sentido de ver algo, sino que es una proyección o un reflejo de lo que tú verdaderamente eres. (Franco Viteri)

En el mismo sentido Sabino Gualinga dice:

El sueño es la primera vida, con eso sabemos todo lo relacionado con la familia, personas que van a fallecer. Cuando una persona va a fallecer los árboles más duros, hermosos o una casa se derrumba. En el caso de un niño, un hermoso animal muere... El sueño es la primera vida, antes de que despertaras hoy día, amaneciste viviendo, ya fuiste a vivir el futuro, ahora estas viviendo el pasado.

La interpretación de los sueños es un espacio de socialización. Todos los miembros de la familia nuclear aportan y se ponen de acuerdo

para decidir su significado. La gente se levanta muy temprano, tres o cuatro de la mañana, para planificar su día e irse a la *chacra*. Pero antes de hacer estas tareas se toma de agua de guayusa⁴² y se habla de los sueños porque la interpretación de estas visiones sirve, precisamente, para la planificación del día de trabajo.

Los mayores hablan de significados que se hace por medio de la comparación, la relación, la observación, que viene de generaciones atrás: árbol significa fortaleza, casas significa personas o pueblos, animal significa fortaleza, volar significa viajes o buen futuro, fallecido que se acerca demasiado significa enfermedad, perro significa problemas con alguna persona o muerte si te ladra o te ataca, jabalíes significa la posible llegada de los militares. La toma de guayusa se hace de 3 de la mañana en adelante. Es un momento para planificar e interpretar los sueños (Franco Viteri)

La influencia del mundo occidental hace que en la interpretación de los sueños, cada significante adquiriera un solo significado. En ese sentido, la interpretación de los sueños se daría por la experiencia, es decir, mientras más veces un signo del sueño coincida con su significado, se podría tener mayor confianza en su interpretación. Sin embargo, la interpretación de los signos entre los Kichwas es mucho más compleja y no obedece a una asignación determinista en la que cada significante deba ser traducido de una sola forma.

Existe un proceso espiritual para mejorar los sueños e interpretarlos. A través de este proceso las personas adquieren conocimiento para soñar bien y para interpretar mejor los sueños, se convierten en *muskuyuk*, personas que interactúan con las almas de los antepasados y los *supay* a través de los sueños.

⁴² Aunque no es una planta alucinógena como la ayahuasca o el huanduj, tiene el mismo significado que éstas, es decir, es un puente entre el mundo en el que vivimos y las almas de los antepasados y los espíritus

Para ser muskuyuk debes haber vencido la debilidad del ser humano y haberte sometido a una drástica y paciente iniciación y aprendizaje del Yachay, haberlo logrado sin quebrantarlo y trastocado el pasado y el futuro, no siempre el muskuy logra determinar la vida cuando las medidas no son exactas y has quebrantado. Hoy en día no tenemos muchos con muskuyuk. (Revisión de Marlón Santi y Franco Viteri)

Esta forma de interpretar los sueños también significa que los más autorizados para hablar de sueños son los *yachak* porque tienen contacto con los espíritus de la selva. Cuando no se sabe el significado de un sueño, se puede acudir al *yachak*, el que, a su vez, consulta con los espíritus de la selva sobre su significado para luego discutirlo con la familia. Al ser el *yachak* el portador del conocimiento de los tiempos antiguos, cuando él sueña, sus visiones pueden tener mayor contenido colectivo que el sueño de un niño o un joven.

El mundo indígena vive por medio de los sueños. Todos tenemos sueños y a veces se cambian por un mal aire y se acude a un shamán para que cure. Los sueños de un shamán son los más importantes (César Santi)

El papel de los sueños y la interpretación de los mismos es otro ejemplo de la construcción de la cultura de Sarayaku en su relación con los actores externos. En este proceso pueden notarse elementos externos y propios que juntos configuran la identidad de Sarayaku.

Sistema de autoridad y toma de decisiones

Antes no había matanzas en el pueblo kichwa. Cuando alguien cometía un error se le ponía tabaco, ají, ortiga. El castigo lo aplicaba la persona que nunca cometió el error

que se castigaba, generalmente era un hombre mayor, una mujer mayor que la comunidad designaba... Ahora no se aplica porque la educación occidental nos ha hecho reflexionar... Antes la educación era solo en la casa y la educación en la escuela vino a cambiar totalmente porque en la escuela los niños comparten con otros niños que tienen otras costumbres... (Hilda Santi)

Los primeros habitantes de Sarayaku fueron familias ampliadas de cazadores recolectores que estaban asentadas a lo largo de todo el río Bobonaza e inclusive en las orillas del río Pastaza, ocupando territorios definidos. Cada familia estaba liderada por un Tayac, un patriarca que era a la vez *yachak* y guerrero. Este es el origen de los líderes tradicionales denominados Kuraka o posteriormente varayuc.

Con la llegada de las misiones católicas se creó el centro poblado de Sarayaku y las familias se fueron agrupando en torno a la iglesia. La creación de la escuela y de la pista, va a consolidar este repoblamiento que significó, a su vez, la conformación y redefinición de instancias de autoridad y representación para Sarayaku, a saber: los kurakas o varayuc, la asamblea, el consejo de gobierno, la tenencia política, la junta parroquial⁴³.

⁴³ La presencia del teniente político como representante estatal y juez de menor cuantía en espacios rurales se remonta a la primera constitución de la república en 1830 (Guerrero, 1990:17-19). La junta parroquial fue también una instancia de representación pública; sin embargo, por las reformas constitucionales de 1998, en la actualidad se conforman mediante elección popular y asumen muchas de las actividades del teniente político. La estructura organizativa de Sarayaku sigue el modelo comunitario impuesto por el Estado desde los primeros años del siglo pasado, sin embargo, ha sufrido un proceso interno de apropiación, resignificación y composición particular que en la actualidad reconoce la existencia de un Consejo de Gobierno denominado TAYJASARUTA. Más adelante se profundizará en el tema.

Kuraka o Varayuc

Todos los animales tienen un Kuraka, un ave conduce todas las aves, también los monos tienen su Kuraka, un jefe que conduce y protege, como las huanganas que tienen sus Kurakas que los reúnen. Por eso, el hombre también construyó su Kuraka. El kuraka tiene que ser un hombre hábil, inteligente, un yachak con capacidad de desenvolverse en el medio. Antes no cualquier persona podía ser Kuraka, todos los mensajes debían ser conocidos por todas las familias, se debía saber lo que estaba sucediendo, con mucha voluntad, con fuerza, con energía para dirigir a su pueblo. (Sabino Gualinga)

Los líderes tradicionales de Sarayaku eran los Kuraka, patriarcas de familias ampliadas que eran a la vez yachak y guerreros. Los Kuraka tomaban decisiones sobre su familia ampliada y, junto con otros Kuraka, tomaban decisiones concernientes a todas las familias en una especie de Consejo de autoridades. La mejor expresión de este consejo de autoridades eran las guerras que se organizaban en contra de los shuar por el rapto de mujeres.

El kuraka era un shamán, era un guerrero, ahora ya no es así... Antes, el rol principal del Kuraka era la minga y cuando pasaba algo, el Kuraka tenía que informar a toda la gente lo que estaba pasando. Para construir una casa, en caso de enfermedades y en caso de guerra, el Kuraka era el que mandaba y hacía la convocatoria... No existía el Varayuc, era el mismo Kuraka que tenía un bastón de mando que era una lanza de madera dura, fuerte como de chonta, chontacaspí, bien trabajada, bien decorada. Cambio esto y después fueron los sacerdotes los que daban la vara, el bastoncito. Varayuc es el equivalente a decir el que tiene la vara, el hombre con vara o la persona con vara es el mismo Kuraka que antiguamente era un hombre maduro de cuarenta años. (Sabino Gualinga)

Con la llegada de las misiones católicas, los sacerdotes dominicos agruparon a las familias y cuestionaron la autoridad de los Kuraka porque eran yachak y, para los sacerdotes los yachak eran diablos. Los sacerdotes dominicos empezaron a nombrar a los Kuraka e implantaron la costumbre de entregar una vara o bastón de mando al Kuraka designado. De esta forma, se crean los Varayuc que en Kichwa significa el que tiene la vara. Para los sacerdotes un buen Kuraka o Varayuc era aquel que obedeciera sus órdenes y las transmitiera al resto de las comunidades. Junto con el kuraka estaban los likuati o caspi que eran ayudantes del varayuc, una especie de guardias que acompañaban al kuraka en todas sus actividades, principalmente cuando había que hacer algún tipo de trabajo físico o castigar a alguien. Los likuati, de igual manera, eran designados por los sacerdotes.

Cuando llegan los curas y entregan el bastón de mando desaparece el poder de los shamanes. Los curas difundieron la idea de que los yachak eran supay, es decir, diablos. Entonces toda la gente estaba a favor de la iglesia. El kuraka debía hacer convocatorias, tenían que ir a las purinas para convocar a la gente. A los curas les entregaban la comida y el likuati o caspi tenía que cargar toda la comida hacia el convento. Los likuati son subordinados de los Kurakas.
(Dionisio Machoa)

Los sacerdotes dominicos implantaron reglas a la comunidad, sobre la asistencia a ceremonias religiosas y regulaciones sobre las actividades de caza y pesca. Cuando alguien no acataba estas disposiciones era castigado, la forma principal de castigo era ser azotado, aunque también se hacía el *sipu*, castigo en el que se enterraba a la persona hasta las rodillas, amarrado las manos y se le dejaba a merced del sol, la lluvia y los insectos. A la llegada de los curas le siguieron las autoridades estatales y los militares. Se instaló una tenencia política y puestos militares. De esta manera, el control sociopolítico de Sarayaku fue concentrándose en estos actores externos.

Desde ahí cambio todo, antes eran rebeldes, pero desde entonces se humillaron por los castigos de las autoridades. Ya en la época de los sesenta ya la gente no aguantaba. Los curas solo venían para el inicio de las clases, la gente tenía que regresar desde sus purinas hasta el centro poblado porque si no lo hacían eran castigados... Con los curas la gente tenía que saber la Biblia de memoria y asistir a misa y a las convocatorias, sino lo hacían castigaban a la gente porque tenían la ayuda de la tenencia política y de los militares. Decían que no tenían que pelear entre las familias. Para mí ellos intentaban que la gente no sea tan guerrera. La tenencia política controlaba la pesca, carne, cuando alguien tenía mucha carne le quitaban la carne, y si alguien no hacía caso era sancionado con varios días de trabajo comunitario, para la iglesia y para la tenencia. (Dionisio Machoa).

El pueblo kichwa de Sarayaku se cansó de estos tratos y se rebeló en contra de los sacerdotes dominicos. La desaparición de la injerencia política de la misión católica en Sarayaku significa la designación de los Kurakas sin intervenciones externas, aunque la costumbre de usar la vara se mantiene hasta hoy día. De hecho el Kuraka siempre lleva su vara consigo porque eso le identifica como una autoridad. Cuando el Kuraka no está con su vara es igual al resto de personas, solamente la vara le faculta a actuar como una autoridad.

Los kuraka se encargaban de llamar a la gente, pero eso cambió desde que una vez mi abuelo que era yachak no fue a una convocatoria de la tenencia política que era impuesta por el gobierno, entonces el secretario le había disparado con uno de esos fusiles antiguos, pero la gente le protegió y se enfureció con el teniente político, el secretario y el cura, ellos tuvieron que esconderse en el convento. Se quemaron las banderas. Desde ahí la comunidad empezó a organizarse por si sola... Después la comunidad les perdonó a los curas, pero les advirtió que no debían meterse en los asuntos de la

comunidad, por eso es que hasta ahora los curas viven aquí y se les invita a las fiestas, para matrimonios y confirmaciones. (Dionisio Machoa)

El Kuraka actual organiza a la gente que vive en su sector para la realización de mingas, convoca a reuniones importantes, participa en el TAYJASARUTA e informa a su sector sobre las decisiones de este consejo de gobierno. En cuanto a la toma de decisiones, el Kuraka actúa en temas menores como peleas entre jóvenes o peleas entre el marido y la mujer, haciendo de intermediario y, sobre todo, aconsejando a la gente para que se reconcilie.

El kuraka hace de mediador en los conflictos internos. Está en una continua transformación, adaptándose a las circunstancias del momento, ese cambio no pone en peligro la cultura pero crea impactos, económicos, sociales y otros, por ejemplo, la cuestión de género, las mujeres se preguntan por qué ellas no pueden tener la vara, pero el reclamo también puede ser interpretado como feminismo... El varayuc no puede tomar decisiones que involucren a la comunidad. Para hacer gestiones con el municipio pide aval del Tayjasaruta. Participa en el proceso de resolución de conflictos o problemas. Su poder se limita a la circunscripción de la comunidad: convoca, planifica y organiza actividades comunitarias que deben ser ejecutadas durante el año para bien de la comunidad. (Franco Viteri)

Nuevamente se puede notar la conciencia que existe respecto a la dinámica de la cultura y como los habitantes de Sarayaku se van adaptando a nuevas circunstancias sociales. En el caso de las autoridades tradicionales existe una discusión interna respecto al rol que deberían tener las mujeres en la dirigencia. De igual manera, mucha gente de Sarayaku piensa que el Kuraka debe ser un buen conocedor del mundo de afuera para representar de mejor manera los intereses de Sarayaku.

Un Varayuc está en desventaja si no sabe hablar bien el español, si no sabe manejar internet, si no puede explicar bien a las autoridades seccionales o al gobierno sobre nuestras posiciones, entonces, es muy importante que asuma gente que sepa de estas otras cosas también... necesitamos también saber de otras culturas y enseñarles sobre nuestra cultura, por eso también es necesario que sepa inglés (Franco Viteri)

Pero, por otro lado, se manifiesta la tradición kichwa de la designación de autoridades. En ese sentido, para ser líder es necesario haber alcanzado una madurez como persona. Para ello, es indispensable estar casado y tener una chacra de yuca. La actividad femenina de cultivar yuca está estrechamente ligada a la construcción del prestigio familiar. Con la yuca se prepara chicha, bebida indispensable en cualquier casa kichwa y que forma parte de todos los espacios de socialización. Tener suficiente chicha para las visitas es bien visto por la comunidad. Por ejemplo, en la realización de mingas, el Kuraka, es el responsable de dar chicha a toda la gente que participa en ella. Por eso necesita de una mujer para que prepare la chicha, de lo contrario sus convocatorias serían un fracaso.

El prestigio es una construcción tanto personal como colectiva, en la que interviene el *ayllu*, es decir, la familia ampliada. Existen grupos familiares que destacan en diferentes actividades de la comunidad como la dirigencia, la educación, los deportes, etc. El éxito de un miembro de la familia es el éxito de toda la familia. Lo mismo sucede con los fracasos.

Yo fui kuraka y me eligieron en consenso, tenía que coordinar todos los trabajos con las 60 familias de Chontayacu, un año no más, porque es difícil. El buen kuraka tiene que saber convocar. Cuando un kuraka no es bueno se le llama la atención dentro del consejo o dentro de la asamblea,

ahí le aconsejan que actúe bien... El Kuraka tiene que ser casado, o sino también puede serlo con la ayuda de su madre, es indispensable tener chacra sino le critican, eso es malo, porque eso es una sanción y una presión. (Dionisio Machoa)

La elección de Kuraka se realizaba en el mes de febrero, en la fiesta de Sarayaku, conocida como Jista⁴⁴. Sin embargo, por el conflicto con la CGC esta fiesta no ha podido realizarse los últimos tres años. Actualmente, en Sarayaku, el Kuraka o Varayuc es designado por la asamblea general. No se hacen campañas ni hay votaciones para ser Kuraka, ya que todos los hombres algún momento de su vida lo serán. Cuando hay dos personas o más que quieren serlo, las personas de la asamblea deciden por una de ellas, a través de aplausos; el que recibe más aplausos es nombrado Kuraka por el periodo de un año. Al contrario, cuando no hay candidatos, la asamblea busca entre las personas del sector a alguien que antes no haya sido Kuraka, que sea casado y que tenga chacra.

En la asamblea se define kuraka si aplauden todos. Nadie puede quedarse sin ser kuraka, si no hay mismo, se puede reelegir a alguien que ya haya sido. Pero no pueden excusarse, todos tiene que ser kurakas. (Dionisio Machoa)

Rechazar el cargo de Kuraka es mal visto. Para rechazar este cargo la persona tiene que presentar argumentos frente a la asamblea. Si todos en la asamblea creen que esos argumentos son buenos, entonces, el candidato es dispensado. De lo contrario no tiene otra alternativa más que aceptar el cargo. Solo es excusable de esta participación si se tiene una razón muy fuerte para no hacerlo. Por ejemplo, no tener un buen sembrío o estar separado de su mujer.

⁴⁴ Del castellano fiesta

Si no tienen suficientes razones para no aceptar el cargo de kuraka, la sociedad te margina. Significa desprestigio, burla, no participa (José Gualinga)

Asamblea

La instancia más importante de toma de decisiones de Sarayaku es la asamblea comunitaria en la que pueden participar todos los miembros de la asociación. Para ser miembro de la asociación se necesita haber nacido en Sarayaku o tener vínculos de parentesco con sus habitantes. Estos vínculos pueden crearse, a través del matrimonio, o pueden retomarse, en el caso de que algún pariente consanguíneo decida regresar a su comunidad, después de haber vivido varios años afuera. En estos casos, si el que regresa tiene sus padres vivos, puede hacerlo sin problema, pues ellos le pueden dar un espacio para que construya su casa y otro para que tenga su chacra. Pero si sus padres han muerto, solamente la asamblea puede autorizar a esta persona a vivir nuevamente en Sarayaku, así tenga hermanos u otros parientes consanguíneos en la comunidad.

Los socios son los afiliados a la organización⁴⁵, ellos deben tener familia aquí y presentarse al consejo. Si alguna persona tiene sus abuelos de Sarayaku, ésta tiene que presentarse al consejo y solicitar ser miembro. De igual manera, si alguien se va un año y regresa tiene que ser con la aprobación del consejo. (Dionisio Machoa)

Cuando un miembro es aceptado en la asociación tiene que comprometerse a acatar la forma de vida en comunidad de

⁴⁵ La forma organizativa comunitaria impuesta por el Estado es de corte jerárquico que contempla una directiva constituida por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales. En este modelo, la asamblea es la máxima instancia de decisión. Esta instancia, sin embargo, tiene en la actualidad significaciones propias para el pueblo kichwa de Sarayaku

Sarayaku, es decir, tiene que colaborar en las mingas, si es hombre ser Kuraka en algún momento de su vida, participar en las asambleas, acatar sus decisiones y participar en otras instancias de socialización como las fiestas o las chichadas. Aunque no existen sanciones formales por no participar en estas instancias, es muy mal visto no hacerlo, lo que conlleva graves repercusiones porque la persona junto con su familia quedan aisladas de la comunidad.

Si se casan con un hombre de afuera debe hacer el juramento con la comunidad. Mientras vive aquí tiene todos los derechos, esto es a tener su casa, su chacra, sus actividades de caza y pesca. Hay críticas por las separaciones pero no hay sanciones. (Hilda Santi).

Las asambleas son convocadas para la elección de autoridades, la presentación de los resultados de sus gestiones, toma de decisiones que le atañen a toda la comunidad y para resolver cierto tipo de conflictos internos. Es importante señalar que los conflictos internos son manejados por varias instancias previas antes de llegar a la Asamblea. Solamente aquellos conflictos de mucha gravedad llegan hasta esta instancia. Estos conflictos son de dos tipos: la muerte de un miembro de la asociación y el incumplimiento de las disposiciones de la asamblea -el conflicto con la CGC, por ejemplo-.

El pueblo en asamblea decide, toma las decisiones y los mandatos que están obligados a cumplir. Cuando no cumple se cuestiona en asamblea. No se destituye sino solo cuando una persona ha cometido una cosa grave: negociar con la empresa, por ejemplo, porque ahí está violando las normas y estatutos. No puede formar nueva comunidad ni gestionar apoyos de afuera sin autorización de la asamblea. Si no cometió cosas graves se llama la atención, buscan caminos de rectificación y se da un apoyo. (César Santi)

Es importante señalar que desde la llegada de la CGC ha habido cuatro muertes donde tanto el asesino como la víctima han sido gente de Sarayaku. Según Siren⁴⁶, esto jamás había ocurrido antes, incluso desde que se fundó Sarayaku en los inicios de los 1800. Esta afirmación, sin embargo, debe ser leída en el sentido de que las muertes suscitadas antes del ingreso de la petrolera ocurrieron como resultado de confrontaciones shamánicas⁴⁷, que dentro de los pueblos amazónicos se enfrentan con actos de venganza. Hay que recordar que un tipo de alianzas que se hacían con los shuar era, precisamente, para ejecutar venganzas en contra de kichwas rivales.

Aunque tres de los cuatro casos parecen responder a conflictos shamánicos, el pueblo kichwa de Sarayaku sostiene que están relacionados con el conflicto con la petrolera porque en todos los casos el agresor tenía de alguna manera vínculos con ésta. De la revisión de las actas del Teniente Político y relatos de miembros del Tayjasaruta, en uno de los casos está vinculación entre actores y compañía se presenta más evidente.

La versión de Marlon Santi y Franco Viteri (25 de enero de 2005), sobre una de estas muertes, dice:

Una de las muertes se inició por un problema de linderos entre vecinos. El culpable del asesinato había vivido mucho tiempo fuera de Sarayaku y ya no respetaba a la gente, era

⁴⁶ Comentario de Anders Siren al documento borrador del presente informe.

⁴⁷ Los hechos de muerte que recuerdan antes de esta época están relacionados básicamente con conflictos shamánicos tradicionales en los que, aunque su resultado sea una enfermedad o una muerte real, nunca se da una confrontación física entre el shaman y la víctima. Frente a estas muertes, los familiares primeramente huyen de la comunidad, y es el tiempo en donde se preparan para tomar venganza. Quienes tienen obligación de vengar la muerte son los hijos o familiares directos (Franco Viteri, 25 de enero del 2005). Esta versión coincide con las constataciones que hacen algunos autores (Whitten, 1987, Rival en Chávez y García, 2004) sobre las prácticas de venganza en pueblos de selva tropical.

muy agresivo y siempre estaba amenazando de muerte. Previo al asesinato, el culpable fue alentado a cometer el crimen por un ex dirigente de Sarayaku afín a la CGC. Un día estuvieron tomando con su vecino, discutieron, pelearon y uno de los dos murió. El asesino estuvo preso 9 meses en Ambato y después fue liberado dejando una sensación de malestar en el pueblo kichwa de Sarayaku frente al sistema jurídico nacional. Tiene prohibición de ingreso a la comunidad porque puede crear condiciones de agresividad entre los habitantes. Sobre este acontecimiento, uno de los dirigentes dice que en asamblea se le otorgó la autorización para matarle al asesino, pero optó por no hacerlo porque no era familiar del muerto y hubiera sido otro asesinato. Esa decisión fue aceptada. Se le quemó la casa y fue expulsado junto con su familia nuclear.

La sanción de la expulsión es una muerte simbólica. El expulsado no puede regresar nunca más a Sarayaku, no solamente por la sanción como tal sino, además, porque su regreso podría iniciar un conflicto interno desatado por la venganza. Tradicionalmente, la muerte es causada y tiene que ser vengada con la muerte.

En los casos de muerte, la dialéctica entre lo local y lo nacional se cristaliza. Por una parte, Sarayaku intenta buscar justicia en un sistema nacional jurídico poco eficaz y, por otra parte, se vive la tradición de la venganza como respuesta frente a la muerte causada.

El segundo tipo de conflictos internos, en la actualidad, está relacionado a la presencia no deseada pero latente de la CGC; problema que abarca todas las instancias de la vida de Sarayaku. Como medida de respuesta a este conflicto, la asamblea ha dispuesto que ningún miembro de Sarayaku pueda mantener negociaciones con la CGC a nombre de la comunidad. La sanción para aquellos que incumplieran esta disposición es, al igual que el asesinato, la

expulsión. Esta sanción también es definitiva, pero no abarca a otros miembros de la familia del sancionado. Sin embargo, existe otro tipo de presiones sociales que hacen que la familia nuclear, a la final, también salga de Sarayaku.

Para entender este tipo de presiones es importante señalar la importancia del prestigio familiar en la sociedad Kichwa. La familia del sancionado es “mal vista” y su participación en los espacios de socialización es limitada hasta tal punto, que es preferible salir de la comunidad antes que vivir en esas condiciones.

Telmo Gualinga era teniente político, presidente de Sarayaku, y firmó contrato con la CGC a nombre de Sarayaku sin consultar. Quiso dividir organizando una comunidad independiente. Los dirigentes le detuvieron junto con el párroco... Se convocó a una asamblea, se revisó los estatutos, se discutió y hubo propuestas de expulsión, otras decían que se le pusiera ají en los ojos pero no se aceptó. Se le sancionó con expulsión, pero la familia se quedó porque su esposa no se quiso ir. Telmo reconoció su error, pidió perdón pero cuando se le dejó en libertad él siguió en lo mismo.... El proceso duró como una semana. A parte del párroco se le invitó a un abogado del Puyo, Edwin Basantes, para que sirva como testigo de honor de que le estamos perdonando...(Bertha Gualinga⁴⁸)

Aparentemente, habría una relación entre este tipo infracciones y sus sanciones, pero son infracciones distintas con sanciones particulares. En el que caso del asesinato, eliminar la presencia del infractor y de su familia de la comunidad, a través de la expulsión puede ser visto como una muerte simbólica. Pero, a la vez, significa

⁴⁸ Mujer de 35 años, actualmente es responsable del proyecto educativo de Sarayaku. Directora de la Universidad y de actividades económicas. Entrevista del 2 de diciembre de 2004.

impedir la posibilidad de venganza y desatar una guerra interna. Mientras que en el caso de la negociación furtiva con la CGC, la expulsión busca eliminar la presencia del infractor y de su familia de la comunidad, pero su regreso no significaría el posible inicio de guerras internas. Tal es así que inclusive un dirigente pidió disculpas en la asamblea por haber mantenido conversaciones con la CGC y fue perdonado, aunque su presencia y la de su familia en los espacios sociales no volvieron a ser las mismas.

Una autoridad puede destituirle la asamblea en caso de abandono, incumplimiento de funciones, traición al pueblo por arreglos con la petrolera, por corrupción. Si eso pasa y no se le destituye, queda con ese antecedente y es marginado. (José Gualinga)

TAYJASARUTA

Es la voz oficial para transmitir nuestra voz a otras partes, llevar los pensamientos de nuestros ancestros... hablan sobre nuestra decisión de proteger a nuestro pueblo. (César Santi)

El Consejo de Gobierno llamado TAYJASARUTA está conformado por dos partes: 1) los dirigentes de la Asociación Sarayaku, es decir, un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un dirigente de tierras, un dirigente de educación, un dirigente de salud y un dirigente de relaciones exteriores; 2) los Kuraka, los yachak y los representantes de otras organizaciones internas como el grupo de jóvenes y la asociación de mujeres. Los representantes gubernamentales, es decir, el Teniente Político, la Junta Parroquial y, en algunas ocasiones, el párroco del lugar, participan en calidad de invitados. El presidente de la Asociación de Sarayaku preside el Consejo de Gobierno.

Sobre la forma actual del consejo de gobierno, podemos señalar por lo menos dos antecedentes. Primero, las guerras interétnicas, principalmente por el rapto de mujeres, en las que se organizaban las familias de Kichwas asentadas en la cuenca del río Bobonaza en contra de los shuar.

Segundo, Whitten menciona que en el año 1973, ya bastante avanzada la etapa de colonización de las tierras indígenas de la provincia de Pastaza los colonos pidieron al gobernador de la provincia que intercediera para solucionar los conflictos de tierras con los indígenas. En el día señalado, el gobernador se quedó admirado de encontrar presentes no sólo a la directiva sino también a todos los shamanes poderosos, incluyendo todos los fundadores de llacta pertenecientes a la comuna. Todos ellos habían dejado de lado sus antagonismos y se habían unido para confrontar la clara amenaza externa contra el dominio Sacha Runa. (Whitten: 1987: 305)

Sobre la base de estos antecedentes, el TAYJASARUTA se ha constituido en una instancia representativa de todos los miembros de la Asociación de Sarayaku. Integra tanto las autoridades comunitarias como tradicionales, e inclusive son invitadas a participar en él las autoridades gubernamentales de Sarayaku. Tiene capacidad de decisión en cierto tipo de conflictos internos y externos; pero, sobre todo, su tarea principal es interlocutar con los actores externos a Sarayaku sobre la base de las decisiones tomadas en las asambleas.

Esto se ve claramente en los requisitos para ser presidente del TAYJASARUTA que exigen en la actualidad, que la persona esté capacitada sobre temas de afuera de la comunidad y tenga destrezas de interlocución con estos actores.

El Presidente tiene que meterse a nivel regional, de país, e internacional. Una lucha es socializar la resistencia en otros

países e instancias como la ONU, la OIT y en países de donde son las petroleras. (Marlon Santi⁴⁹)

En el mismo sentido, José Gualinga dice:

el Presidente tiene que ser recto, que conozca las dos formas de cultura, capacidad de desenvolverse en el exterior, líder para defender su pueblo... Es nombrado en consenso pero es consultado, se sigue casi el mismo proceso para elegir Kuraka... Debe tener interés, capacidad, preparación, mínimo terminado la secundaria. Se exige esto porque está expuesto al mundo exterior

Internamente el presidente, como autoridad representativa, no puede realizar las actividades cotidianas de un miembro de Sarayaku, pero es integrado a Sarayaku de otra manera.

Personalmente no tengo ventajas por ser presidente. La ventaja es que me consideren parte de todo, que me consideren, que me cooperen, esas son las ventajas que tengo. El Consejo de Gobierno del Tayjasaruta no tiene sueldo; hay equipos técnicos que sí tienen sueldo porque ellos son profesionales pero el presidente no tiene. Por ejemplo, si yo quiero salir a Quito el día lunes yo puedo pedir una cuota para salir... Ahora no tengo chicha, no tengo nada, pero la gente me coopera, hasta que acabe. Cuando termine yo soy parte de ellos y vuelvo a mi vida normal como cualquiera de Sarayaku... (Marlón Santi).

Una de las instancias para resolver los conflictos es el TAYJASARUTA, que generalmente conoce los problemas que no han podido ser resueltos a nivel de la tenencia política o el kuraka. Los consejos son la primera forma en que se busca resolver los

⁴⁹ Hombre de 30 años, actual presidente de Sarayaku. Líder joven que fue elegido al cargo por su conocimiento y capacidad de relacionamiento con el mundo exterior. Entrevista de 4 de diciembre del 2004.

problemas. Cuando los consejos no bastan se aplican cierto tipo de castigos que generalmente tienen que ver con trabajo comunitario. Por ejemplo, a un niño que robó le hicieron devolver lo que tomó y, además, tuvo que hacer algunos arreglos de la escuela. A otro señor que golpeó a su mujer cuando estaba borracho, le sancionaron enviándole a realizar arreglos del puente. Otros castigos tradicionales como ortigar, poner ají en los ojos o envolver la mano en hoja de papa china y ponerla en el fuego ya no se aplican. Las actas de resolución de estos casos son escritas por el secretario de la tenencia política, aunque el teniente político como tal, no es el único que decide las sanciones⁵⁰.

Teniente Político y Junta Parroquial

Hay problemas porque se asumen costumbres de afuera como el alcoholismo. Estamos hablando con el teniente político y la Junta Parroquial para que pongan normas. Le corresponde al teniente político porque dentro de la ley del mercado le compete a él. Si no hace nada el teniente político va a actuar el Tayjasaruta... (Bertha Gualinga)

La creación política de la Parroquia de Sarayaku trajo consigo la designación de autoridades estatales como son el Teniente Político y la Junta Parroquial. El teniente político es nombrado por el gobernador de la provincia, mientras que los representantes de la Junta Parroquial son elegidos, en la actualidad, por votación en las elección popular. El teniente político tiene un secretario y un grupo de *likuatis* que hacen la función de guardias.

⁵⁰ Por lo general, en la resolución de conflictos actúan, a más de los directamente implicados, sus familiares, ex dirigentes, mayores, quienes participan tanto en el proceso de identificación del problema como en la búsqueda de sanciones y arreglos. Esta es una forma particular de manejo de los conflictos entre los pueblos indígenas del Ecuador y es una de las razones por las que toman distancia del sistema gubernamental de justicia en el que el proceso es manejado por jueces y abogados.

A partir del año 2000, el pueblo kichwa de Sarayaku designó a uno de sus miembros para esta dignidad pero no fue aceptado por el gobernador. Hasta el año 2003 no se designó Teniente Político para la parroquia, pero en ese año el nombramiento hecho por Sarayaku fue ratificado por el gobernador de la provincia. La competencia del Teniente Político comprende las comunidades de Shaymi, Teresa Mama, Moretecocha, Molino, Pacayacu y Sarayaku.

Hay problemas en el hogar, de linderos. Los problemas de linderos son resueltos por el teniente político, el presidente o los Kurakas. A veces acuden directamente al Teniente Político porque tiene sueldo y está obligado a trabajar. La asamblea designa al Teniente Político y aunque es representante del Estado tiene que cumplir con lo que dice el pueblo... Las obligaciones del teniente político son cumplir las leyes; hacer cumplir con lo que el pueblo le pide; hacer justicia y no parcializarse ... (Bertha Gualinga)

El teniente político ha sido el representante gubernamental en el espacio de Sarayaku y, como tal, su rol significaba la defensa de los intereses nacionales por encima de los intereses de Sarayaku. Sin embargo, en la actualidad, a pesar de seguir siendo una figura de representación gubernamental, el teniente político es un miembro de Sarayaku y tiene un papel importante en la resolución de conflictos internos. La designación del teniente político, por parte de Sarayaku, ha permitido que su función sea más viable. Por ejemplo, los *likuati* nunca usan la fuerza, cuando alguien es llamado por el Teniente Político o el TAYJASARUTA, los *likuati* van hasta donde la persona involucrada y sin ninguna resistencia, lo llevan hasta la autoridad que lo solicitó.

La familia afectada llama al teniente político. El presidente puede conocer el caso y resolver convocando a sus Kurakas. Es una solución de diálogo, para que el que hizo la infracción declare. Si declara evita la sanción y se soluciona entregando

lo robado o pagando. Luego vienen los consejos... A veces tratan de negar porque afecta a su prestigio (esto sucede más cuando son jóvenes)... En caso de que no se llegara a establecer se llama al teniente político y se le lleva a la cárcel hasta que se resuelva. El teniente político reúne al afectado, al que robó, a los padres, familiares, kurakas y el presidente. Cuando llegan a un acuerdo firman un acta y se decide la indemnización por el daño causado... Mientras están en la cárcel (entre 2 a 3 días) realizan trabajo comunitario... Solo cuando una persona se vendió a la petrolera pasó 30 días hasta tomar una decisión, porque no era fácil. (José Gualinga)

El Teniente político aconseja a los involucrados y si es el caso les castiga haciéndole dormir al culpable en un cuarto que hace las veces de cárcel. Dependiendo de la falta el culpable duerme entre 2 y 8 noches en este cuarto. Pero, además de dormir en el cuarto, el culpable tiene que hacer trabajo comunitario en las mañanas.

La Junta Parroquial es elegida dentro del sistema de elecciones populares pluripersonales. En las últimas elecciones solamente hubo una lista respaldada por el partido político Pachakutik. Dura un periodo de cuatro años y cubre toda la parroquia de Sarayaku, que no abarca solamente la asociación de Sarayaku sino un total de 18 comunidades de las nacionalidades Kichwa, Zápara y Achuar.

El principal rol de la junta parroquial es gestionar obras de infraestructura con los gobiernos seccionales. De igual manera, los miembros de la Junta Parroquial participan en el Consejo de Gobierno de TAYJASARUTA y se deben a las decisiones de éste.

PARTE III: La exploración petrolera en territorio Sarayaku: dicotomías y respuestas. Las dimensiones normativas del sistema de vida

Esta parte trata sobre los sentidos simbólicos y materiales que para el pueblo kichwa de Sarayaku tiene el petróleo, y cómo a partir de ello desarrollan variadas respuestas a la presencia estatal y petrolera en su territorio. En una respuesta cultural de “sobrevivencia” y “no contradictoriedad”, consideran a la industria petrolera como un factor de alto riesgo para su sistema de vida, cosmovisión y territorio, representando una muerte lenta que cuando ocurre ofrece pocas opciones de reparación, al tiempo que presentan como opción de vida el sostenimiento de sus relaciones internas.

Las respuestas de Sarayaku al tema petrolero operan en un marco de reconocimiento social a pautas de comportamiento, restricciones y prohibiciones, que establecen obligaciones sociales de diversos grados y niveles para sus miembros.

Estas pautas sociales también configuran la noción de autoridad, la que es ejercida sobre la base del mandato general de la comunidad, así como de aquellos mandatos específicos que se emiten en asambleas. La autoridad, por tanto, es el portador de la voz de su pueblo.

Termina evidenciando que para Sarayaku, ciertas actitudes o actos, aunque causen daño, provoquen ciertos perjuicios, alteren la armonía comunitaria, son corregibles o posibles de resolver; sin embargo, hay cosas, actos, comportamientos, que son intolerables para el pueblo kichwa de Sarayaku, por tanto, imposibles de ser resueltos o resarcibles. A partir de lo cual se identifican algunas medidas de arreglo e indemnización admisibles para Sarayaku

Petróleo y desarrollo: nociones y valores

El problema petrolero de esta última fase ha marcado la vida interna de Sarayaku por los cambios no deseados y los impactos internos provocados, así como por las respuestas dadas por la comunidad. Para Sarayaku la presencia de la compañía petrolera en su territorio no es un hecho nuevo y su preocupación sobre el avance y efectos de las petroleras ha estado vigente en la comunidad, aunque no fuese evidente esta posición tiempo atrás⁵¹.

El tratamiento del tema petrolero al interior de la comunidad, como todo asunto que representa un desafío, un conflicto o un asunto que altera la vida comunitaria, les plantea necesidades de configurar definiciones y redefiniciones de su pensamiento, que sean coherentes con sus aspiraciones políticas como pueblo indígena. En la actualidad las aspiraciones políticas de Sarayaku están relacionadas con la defensa de su integridad étnica como pueblo indígena y de su territorialidad como base de su estructura étnica.

De acuerdo a Sánchez (1997:10), las redefiniciones que pueden contemplar apropiaciones, imposiciones o adaptaciones a un nuevo conocimiento y la comprensión de nuevas realidades, tiene al menos dos aspectos que cumplir: la supervivencia y la no contradictoriedad. Los conocimientos se construyen, se adoptan y son siempre relativos a unos propósitos que están entramados en la visión del mundo.

Una cultura necesita sobrevivir y para ello debe ser coherente con los principios, valores y formas de ver el mundo que construye. En la búsqueda de respuestas frente a elementos ajenos, o a situaciones inéditas, dice Sánchez, pueden producirse

⁵¹ De acuerdo a Regina Harrison, en la década de los 60 y 70 no estaba presente entre los indígenas ecuatorianos el tema petrolero como preocupación, y por el contrario parecía que había conformidad porque a mucha gente le entusiasmaba la idea de ir a trabajar a la petrolera. Nadie tampoco les preguntó si tenía el petróleo alguna significación especial porque esa no era la preocupación en ese momento (conversación personal de 14 de diciembre de 2004). Whitten (1987) también corrobora esta versión.

apropiaciones, adaptaciones o imposiciones de prácticas o valores ajenos a su cultura. Cuando estos elementos no son adecuadamente procesados mediante mecanismos de apropiación o resignificación interna pueden debilitar la estructura cultural e, inclusive, provocar una desaparición de la cultura como tal. A esto se refiere la autora cuando habla de la “no contradictoriedad” e identifica el papel que juegan las resignificaciones internas para alcanzar coherencia con la estructura cultural. Este procesamiento, sin embargo, no es ni uniforme ni sistemático dentro de cada pueblo indígena, y tampoco se logra en todos los casos, de lo que hay evidencias en muchos pueblos indígenas ecuatorianos que atraviesan severos procesos de desestructuración interna.

A continuación trataremos el tema de la supervivencia y luego el de la no contradictoriedad para el caso Sarayaku.

En lo que podría considerarse su proceso de supervivencia, el Pueblo de Sarayaku tiene su propia versión sobre la presencia de las petroleras en la selva. De acuerdo a Franco Viteri:

- en los años 40, con la Shell, hicieron sísmica. No se conocía los efectos.
- en los años 60, la petrolera vino y alguna gente trabajó en la petrolera; hubo gente que también fue a estudiar. Los primeros objetivos fue defender nuestro territorio
- en el año 89 se da concesión en el bloque 10. Nos damos cuenta que si no aseguramos el territorio no podemos defendernos contra las petroleras
- en el año 96, se da concesión al bloque 23. La compañía se vincula con dirigentes para dividir, se dieron casos de torturas, se suspendieron las clases –mujeres y hombres salieron a defender su territorio-.

Cuando me estaba casando, dice Eloísa Gualinga⁵²,

⁵² Mujer de 86 años, una de las personas mayores más prestigiosa, respetada y escuchadas de Sarayaku por su posición de defensa del territorio. Participó en la marcha hacia

ingresó la compañía Shell a hacer la sísmica y reventaron la dinamita. En ese tiempo el río Bobonaza tenía una cantidad de especies acuáticas y todo eso mataron y se huyeron. Habían pozas grandes, botaron dinamita y mataron a las anacondas y ahora no contamos con las mismas especies de antes porque desde ahí les ahuyentaron.

Juan Gualinga⁵³, por su parte sostiene:

Cuando tenía 10 años entró la Cía. Shell, llegó desde Canelos y pasó por el Bobonaza. Llegaron mineros por el río Rutuno y llevaron muestras de tierra. Mi abuelo era bien astuto, era Shamán y me explicaba: “todo lo que están andando dañará todo; la dinamita daña a las anacondas y ya no habrá muchos peces. En los ríos están los seres del agua; cerca del río, en la selva están los seres de la selva y ellos se van” esto explicó mi padre. A raíz de eso aquellos sitios sufrieron derrumbes, lagos se secaron porque se va la boa y se mueren los peces, lagartos, etc. Como van cortando los árboles ya no nos sentimos con una vida profunda, como un árbol enraizado. En el tiempo que contó el abuelo, nadie pudo hablar porque no sabían el idioma, pero sabían el daño que están produciendo. Recién hace 40 años ingresó alguna gente al estudio y hablaron el idioma. Siempre los mayores dijeron que no estaba bien. Inclusive los olores extraños alteran. Los rayos cambian, nos sentimos débiles. A nosotros también nos gusta el dinero pero más nos gusta nuestro territorio. El dinero se termina y nosotros nos quedamos sin tierra, sin fuerza.

Quito en 1992. Años atrás decidió salir del Sarayaku Centro porque no le gusta vivir con mucha gente; ahora vive en Sarayaquillo, a 45 minutos a pie y aún mantiene de entre dos y tres chacras, así como elabora cerámica. Entrevista de 4 de diciembre del 2004.

⁵³ Hombre de 70 años, miembro de base de Sarayaku. Entrevista de 24 de febrero de 2005. Taller de validación en Sarayaku.

Ercilia Machoa⁵⁴, dice:

Cuando era niña también vi que ingresó la Shell y escuchaba que los mayores decían que con esos explosivos estaban dañando la selva. Yo vivía en la cabecera del río Rutuno.

Para Jorge Malaver⁵⁵:

En la selva hay lagunas y cada laguna tiene un poder, tiene un dueño. Los árboles grandes tienen un poder, un sueño que mantiene la selva. La petrolera que perfora la tierra destruye la selva y los seres que viven dentro del bosque. En los grandes pozos hay las boas que son los dueños de los seres que viven en las lagunas. Nosotros no tratamos de negociar con los peces y los recursos de la selva. La petrolera viene a cambiar esas ideas.

Bolívar Dahua⁵⁶ dice:

En el 81 trabajé con la empresa petrolera en el nororiente. Al realizar la sísmica hace bastante impacto a la selva; ahora ya no hay lagunas sino grandes pozas de petróleo, las boas, los peces ya se fueron. El ofrecimiento de aplicar mejores tecnologías no evita el daño que hace meter un fierro en la tierra.

Los relatos muestran que Sarayaku estuvo siempre alerta frente a la industria petrolera por los riesgos que pone a su sistema de vida, aunque antes no fuese posible expresarlo hacia fuera de la comunidad por las limitaciones del idioma y las distancias culturales con la sociedad nacional. Para el pueblo kichwa de Sarayaku, es por la incursión petrolera que desde los años 40 se han visto abocados

⁵⁴ Mujer de más de 70 años. No conoce su edad. Miembro de base de Sarayaku. Entrevista de 24 de febrero de 2005. Taller de validación en Sarayaku.

⁵⁵ Hombre de 50 años, miembro de base de Sarayaku. Entrevista de 24 de febrero de 2005. Taller de validación en Sarayaku.

⁵⁶ Hombre de 59 años, miembro de base de Sarayaku. Entrevista de 24 de febrero de 2005. Taller de validación en Sarayaku.

a responder a los avances de la modernidad, a los efectos de la migración, a la demanda de dinero, a los conflictos entre familiares y amigos y a la pérdida de recursos de caza y pesca. Ahora para Sarayaku la explotación petrolera es, como dice Franco Viteri:

un problema de gravedad porque es una muerte lenta cuyo único beneficio que ha traído es que aprendimos a organizarnos, a ser solidarios.

La experiencia del nororiente, dice César Santi

nos demuestra los graves efectos ambientales y sociales. Ese ejemplo lo tenemos aquí, y este pensamiento viene de mucho antes. Nuestros abuelos han dicho que esta riqueza que queda aquí debe permanecer porque sino se seca la selva, se queda vacía y se van los animales. No hay forma de sacar el petróleo sin dañar la selva.

Esto es corroborado por otros entrevistados que sostienen que los ancianos tenían un concepto de respeto hacia el interior de la selva; aunque no tenían una explicación de lo que había adentro sí entendían que si estallaba una dinamita, eso afectará la selva, se secará, se irán los espíritus dueños de la selva. En esa época, dice Franco Viteri:

la única forma de defensa era la lanza y si hubiéramos utilizado, habría muerto mucha gente, nos hubieran reducido como a los huaorani. Estos conocimientos solo eran relatados por los shamanes en ceremonias, o a sus hijos cuando estaban en el monte⁵⁷.

⁵⁷ La señora Erika-Irene Daes (1993) en el informe E/CN.4/Sub.2/1993/28 de 28 de julio de 1993, sostiene que los conocimientos de los pueblos indígenas pueden clasificarse en conocimientos sagrados, especializados y comunes, estando los conocimientos sagrados limitados a personas y organizaciones particulares dentro de la comunidad como hombres o mujeres iniciados, o miembros de sociedades religiosas especiales. La referencia de Franco Viteri estaría indicando que las interpretaciones sobre los otros mundos, entre ellos lo que nosotros conocemos como subsuelo, representaba un conocimiento sagrado manejado por los shamanes de Sarayaku. Sin embargo, por los cambios ocurridos en la actualidad, de estos conocimientos se habla hoy en día inclusive en las chichadas.

Un entendimiento del tema petrolero en esa dimensión es posible porque el territorio es el espacio en donde todo está relacionado⁵⁸ -en los términos identificados en la segunda parte de este trabajo-.

Marlon Santi reafirma esta idea diciendo:

“para nosotros, el subsuelo y todo el espacio es vida. El petróleo es parte de la tierra que es vida. Cuando extraen petróleo es como sacar, digamos, toneladas de sangre. Y qué pasa con la tierra?, es como un humano, cuando sacan sangre a un humano empieza a decaerse y no hay tecnología para reponerlo. ¿Qué va a reemplazar ese espacio vacío que queda?. Acaso la empresa va a dejar otro mineral u otra cosa que reemplace el crudo, no!, ya le desangraron. Para nosotros es sagrado”.

Para José Gualinga

el petróleo no debe ser extraído porque quedamos sin nada, sin fuerza, sin defensa porque se van nuestros ancestros, la vida se vuelve frágil.

Como se sostenía en líneas anteriores, la adaptación de una cultura a nuevas situaciones procura además la no contradictoriedad. En tal sentido, la posición de resistencia a la explotación petrolera que sostiene Sarayaku en la actualidad es coherente con las nociones de desarrollo que mantiene la comunidad. La confrontación a las incursiones petroleras sigue la necesidad de sostenimiento de una relación de armonía⁵⁹ social y con la naturaleza, la buena convivencia con los familiares, la buena alimentación.

⁵⁸ Todos los mundos están interrelacionados. El ser humano está en relación con todos los mundos.

⁵⁹ Es común entre los habitantes de pueblos indígenas definir sus relaciones internas como armónicas y equilibradas y hacer creer a las afueras de tal situación, aunque adentrándose a su vida cotidiana se verifiquen frecuentes episodios de discordia y disputas. Para Nader (1998, citado por Chávez y García, 2004), el discurso de la armonía sostenido por algunos pueblos indígenas se ubica más en el dominio del pensamiento

David Malaver dice:

El sumak kausay es vivir bien, vivir en armonía. La vida de los runas es vivir todos juntos en libertad, en igualdad; todos velamos por la igualdad, que nadie sea más que nadie. Es también tener salud, alimentación, unidad.

Es importante destacar el papel de los mayores que conservaron en la memoria las tradiciones de sus antepasados, la aceptación de su palabra por parte de las nuevas generaciones así como la fuerza con que marcan la vida actual. Franco Viteri sostiene que:

en la lucha de Sarayaku ocurre una complementariedad entre hombres y mujeres que está asentada en el liderazgo de mujeres mayores. En la resistencia del 2003 eran 6 las mujeres mayores que orientaron las acciones, decían lo que se debía hacer y siempre se les consultaba. Ellas nos decían que el concepto de desarrollo de la petrolera es solo la rentabilidad del dinero, nuestro objetivo no es el dinero sino el bienestar.

César Santi, por su parte, pone énfasis en la diferencia, diciendo: nosotros tenemos una visión distinta. No puedo hablar de un desarrollo sino de un cambio. Hay muchas alternativas para conseguir dinero. No hay forma de sacar el petróleo sin dañar la selva.

El cambio es admitido y previsto, pudiendo ser perfectamente asumido si ocurre en la dinámica relación con los distintos elementos materiales y espirituales constituyentes de la vida, lo que, por cierto, no incluye a la actividad petrolera.

ideológico que en el de las circunstancias reales. Representa una forma de distinguirse de los “otros”, los afuereños definidos como violentos, y también un mecanismo para tener a distancia al Estado que, si no vivieran vidas pacíficas y armónicas, interferiría en sus asuntos. Para Nader, la ideología armónica ha sido una parte importante de la transformación social a través del derecho en la colonización occidental de tipo político y religioso, así como una clave de los movimientos contrahegemónicos de autonomía, por lo que hay que tener en cuenta que los discursos de la armonía pueden ser utilizados como discurso de dominación, así como discurso de resistencia.

Preguntado Marlon Santi si fuese admisible la actividad petrolera si su propia gente fuera quien condujera y participara en la explotación petrolera, minera, o cualquier otra actividad extractiva, responde:

No, hasta el último diría que no. No sé en esta etapa hasta que punto estaremos. Cada etapa tiene su pensamiento. No sé si de esta etapa a otra estos niños tengan otro pensamiento, pero ellos sabrán porqué hemos defendido el territorio y si se agarran a la historia como nosotros lo hemos hecho, pues, no lo harán, porque también la historia que han hecho nuestros padres es un deber. Por ellos estamos aquí, ellos nos dejaron este espacio, pero si la otra generación piensa distinto, piensa que pueden cambiar, lo harán a su modo.

La noción de desarrollo de Sarayaku es sin duda distinta a la vigente en el mundo occidental que está íntimamente ligada a la noción de voluntad individual y autonomía personal, operable dentro de un modo de producción mercantil. Como sostiene Caldas (2004:50,51)

El modo de producción capitalista exige, para su constitución y como garantía de su conservación, que los intercambios comerciales y la venta de la fuerza de trabajo sean realizados de forma individual y aislada... De conformidad con Mialle, “no es ‘natural’ que los hombres sean sujetos de derecho. Esto es el efecto de una estructura social determinada: la sociedad capitalista. Pero, entonces, ¿por qué eso resulta necesario en esta sociedad? Precisamente para permitir la realización de los intercambios mercantiles generalizados... por lo que el sujeto de derecho moderno es el sujeto de la propiedad moderna.

Es, entonces, un modelo basado sobre el valor que se asigna a la libertad individual y a la personalidad autónoma, en el que siempre está incluida la propiedad; de ahí que una interpretación acomodaticia de los derechos colectivos de pueblos indígenas a los modelos y patrones de “bienes” del sistema occidental de corte

individualista, consistiría en entender a los pueblos y comunidades indígenas como propietarios comunitarios.

Esta perspectiva colisiona con el modo de vida de Sarayaku para quienes el individuo es una parte de un todo que es la comunidad, el lugar, el territorio, sus elementos y los demás mundos que están relacionados. Hay una continuidad en la relación pueblo-naturaleza que excluye la posibilidad de que opere una dignidad superior de lo humano por encima de otras dignidades de la naturaleza⁶⁰.

Los valores de bienestar, armonía y reciprocidad operan tanto en la convivencia social como en todos los órdenes y acciones de la vida: la economía y el desarrollo, por ejemplo. De ahí que la noción de sujeto colectivo no debe entenderse como una simple sumatoria de sujetos individuales, sino como colectivos con su propio modo de ser y de actuar en el mundo, a partir de sus valores, creencias, actitudes y conocimientos, que de ser cancelados, ponen a la cultura en riesgo de una desestabilización y de su eventual extinción.

Los requerimientos de dinero, las necesidades modernas de acceso a la educación, a la comunicación o a ciertas mercancías (equipos radiofónicos o de sonido, vestido, etc.) son reales, latentes y concretos; sin embargo, en el interior adquieren significados propios; son incorporados por los pueblos indígenas. Así, también son incorporados los derechos colectivos otorgados por la cultura hegemónica de corte individualista.

Esto significa que si ciertas ofertas del mundo occidental encajan en su mundo, otras definitivamente no lo hacen por no guardar coherencia con su sistema de vida o por poner en riesgo su supervivencia; este es el caso de la actividad petrolera, aunque podemos ver también que valores como el individualismo, el mercantilismo y otros, tampoco han podido penetrar en la vida de la comunidad.

⁶⁰ Sánchez, 2004, 125.

Los mundos y el sistema de vida: la reinención cultural

Sarayaku plantea una manera muy particular y ejemplificadora de ver y adaptarse al mundo moderno sin perder su propia identidad. Asumen que el idioma de la sociedad mayoritaria, el sistema de educación y algunos programas de manejo del entorno son útiles, utilizables y pueden ser compatibilizados con sus sistemas de conocimiento y el manejo que hacen de su entorno. “Si no hubiésemos aprendido a hablar español -dice Franco Viteri-, no hubiéramos podido luchar por nuestros derechos”.

Esto por cierto, no es común en todos los pueblos indígenas del Ecuador que mantienen distintos niveles de adaptación y respuestas, las que no siempre resultan tan efectivas. En Sarayaku, sin embargo, hay la sensación de que la gente ha asumido la conducción de su destino, como se verá más adelante.

Los programas y proyectos que promueve actualmente Sarayaku son asumidos luego de largas y discutidas asambleas y reuniones; son también abordados en las chichadas, mingas o visitas familiares. Franco Viteri recuerda que:

cuando el MIDUVI propuso hacer casas con techos de zinc, luego de analizar ventajas y desventajas se optó por seguir construyendo casas tradicionales, se dio un debate. A nosotros también nos gusta tener comodidad; las casas de hormigón son más cómodas porque entran menos comején, pero nosotros decidimos hacer casas tradicionales.

El debate, según Patricia Gualinga

fue más que nada una discusión con los delegados del MIDUVI que quisieron imponer su modelo de casa. Fue una discusión fuerte en donde la pelea hacía ver que las casas tradicionales son más adecuadas al medio que las casas de zinc” (entrevista de 18 de enero del 2004).

Hace 3 años se dio un debate sobre las fiestas. Se discutió cómo las fiestas ponían en peligro de extinción a algunos animales porque los cazadores, en su afán de demostrar astucia y valentía, cazaban todo lo que encontraban a su paso, y porque la gente bebía en exceso y provocaba peleas que muchas veces traían graves consecuencias. El debate se dio entre ancianos y jóvenes. La posición de los ancianos hablaba de la significación de las fiestas, mientras los jóvenes veían los peligros de extinción de algunos animales. Luego de largos debates, la comunidad resolvió que la fiesta de Sarayaku se realice cada dos años para evitar impactos en los animales.

Es importante ver como los valores tradicionales y los incorporados se conjugan y sirven para conducir el diálogo interno y encontrar respuestas a los problemas y conflictos actuales de la comunidad.

En esta misma línea, vienen discutiendo desde hace un año atrás un programa que se ha denominado “línea verde” o “frontera de vida” que consiste en sembrar árboles de flores muy llamativas y coloridas, plantas medicinales, frutales, y otras, alrededor de su territorio, cada 6km, estableciendo una línea de frontera. Esta línea de frontera no establecería límites entre comunidades, más bien operaría con relación a la sociedad nacional y al avance de proyectos extractivos. Para José Gualinga que es uno de los responsables de este proyecto:

en una parte de la frontera estarían las petroleras y en la otra estaría la selva; es un símbolo, un hito que puede extenderse a otros territorios como el de los záparas, achuar, huaorani en 300 a 500 km. Es un proyecto para 10 años; es una propuesta de resistencia sin violencia, una propuesta de paz.

El plan de educación “Plan TAYAK” propone el rescate de la filosofía ancestral y contempla impulsar varios espacios de educación como la escuela *Tayak huasi*, la universidad y escuela shamánica *Sasi huasi*, y el conocimiento de plantas medicinales *Sacharruya*, que va más allá de sembrar plantas medicinales, ornamentales o alimenticias.

Según Bertha Gualinga,

el proyecto educativo busca mejorar la calidad de la educación ya que los gobiernos nos han abandonado; desde hace 5 años no ha visitado un supervisor. Se tiene previsto elaborar un currículo propio que esté acorde a las necesidades de la gente partiendo de una identificación de lo que la gente quiere aprender. Queremos desarrollar métodos de enseñanza a partir de las necesidades de los niños.

La propuesta educativa podría ser catalogada como una muestra sobresaliente de interculturalidad cuando en los primeros ejercicios de identificación de los intereses de los estudiantes se anota que tienen que ver con el conocimiento sobre plantas, animales, aviones, satélites. Berta Gualinga dice,

A los niños les llama mucho la atención la vida del exterior; mirando volar a los pájaros, les sorprende la capacidad de volar. Es necesario integrar las dos cosas para que puedan desenvolverse en los dos mundos. La educación ha permitido entrar al otro mundo para conocerlo y tener información.

A estos planes se suma la voluntad consciente que tienen de estimular una mayor participación de la mujer en espacios de toma de decisiones. Su reto lo plantean en términos de crear teorías propias para superar las teorías dominantes que han estado vigentes desde la colonia.

Para el pueblo kichwa de Sarayaku el otro mundo no es un mundo extraño⁶¹, es un mundo diferente, un mundo con el que se puede tener relaciones pero que debe ser mantenido a distancia, un mundo que no es para vivir.

⁶¹ Esta noción difiere de otros pueblos indígenas ecuatorianos, como los Huaorani antes del contacto civilizatorio y para los pueblos no contactados de la actualidad, para quienes el mundo de afuera es un mundo extraño, no humano; un mundo de cohuiri (canibal/extraño/peligroso).

La vida en tranquilidad, la seguridad y la autonomía que brinda la comunidad son valores que no ofrece el otro mundo, como lo expresa Hilda Santi:

Viví en la ciudad no porque quería vivir sino porque quería investigar, aprender. Conocí que un solo patrón tenía 32 haciendas, por eso nadie puede decir que el indio es ambicioso porque ningún indio tiene 32 haciendas. No puedo vivir con tranquilidad en la ciudad, hay inseguridad para los niños, el olor de la ciudad no se puede aguantar, para mi no es vida. Sarayaku es un paraíso de vida donde tengo seguridad; en la ciudad necesito tener dinero, un horario de trabajo.

La autonomía, entonces, no significa negación o ausencia de relaciones, sino un modo distinto de relacionarse.

Los sueños y planes de vida de Sarayaku demuestran que, como pueblo indígena, son una sociedad contemporánea, no sólo porque se sitúa en el espacio nacional, sino porque comparte características, dificultades y retos de nuestro tiempo de manera desigual pero ineludible.

El carácter contemporáneo de las sociedades indias, de acuerdo a Sánchez (Cfr. 2004:145) está atravesado por planes distintos y sobrepuestos. En algunos, se afronta la adecuación al entorno nacional, que supone no sólo esfuerzos adaptativos especiales para las instituciones y los individuos, sino numerosos conflictos y disyuntivas. Este sería el caso de Sarayaku.

Pero si a nosotros no nos molesta el petróleo, ¿porqué quieren sacar el petróleo del suelo? : regulaciones y prohibiciones

Como se ha sostenido a lo largo de este trabajo, para el pueblo kichwa de Sarayaku nada es accidental o fortuito; todo tiene interrelación, por tanto, cualquier acción tiene una consecuencia

y un responsable. Hay señales que indican la existencia de una desarmonía: la incursión territorial, la destrucción de sitios sagrados, el incremento de conflictos internos, las provocaciones de guerra shamánica, el impedimento de circulación terrestre y fluvial, la postergación de la fiesta de Sarayaku. Estas son señales de una desarmonía provocada por la industria petrolera. Algunas de las consecuencias más significativas de estas desarmonías son: el abandono de los dueños del bosque o de los ríos (Amazanga o la boa, de acuerdo al caso), y el distanciamiento, los enojos y los enfrentamientos entre familiares y amigos. Frente a estas señales Sarayaku da sus propias respuestas en sus acciones cotidianas, en el plan de vida, en acciones políticas y legales sostenidas en el contexto nacional e internacional, entre otras.

La respuesta se da porque, como lo evidencia Sánchez (2004:137), todo acontecimiento extraordinario que puede ser una calamidad, un desastre, una maravilla, algo insólito que no necesariamente puede ser explicado, aún si es algo maravilloso -como una superproducción- sugiere la idea de peligro, con consecuencias negativas que es necesario equilibrar.

Sus respuestas operan en un marco de reconocimiento social a pautas de comportamiento, restricciones y prohibiciones⁶² que se fundamentan en estructuras, principios y valores distintos a los occidentales, como ya lo hemos mencionado en otros acápite. A su entender, las alteraciones o desarmonía observables en el bosque, los ríos y el comportamiento de las personas son indicios de que se está molestando a la naturaleza.

⁶² Según Sánchez (2004:134) algunas clasificaciones separan universos: aquello que está relacionalmente prohibido, de lo que no lo está. Establecen más que elementos diferenciadores, según determinadas realidades, la coacción o modificación mental frente a las “excepciones” que tienen virtudes para limitar. Restringen a sus miembros para establecer relaciones con lugares, personas o cosas, dándose líneas de pensamiento que permiten el reconocimiento de la prohibición en términos relacionales, que de no ser respetadas implican sanciones.

El paso de la símica por lugares sagrados –que son lugares de acceso permitido solo para ciertas personas como shamanes o personas que buscan el conocimiento de la naturaleza, el diálogo con sus ancestros o su tranquilidad interior, y que acceden solo con la autorización o compañía de shamanes que para Sarayaku son los dueños de estos lugares- significa que se ha producido una grave trasgresión a una prohibición. Una trasgresión grave exige una respuesta significativa.

A un lugar sagrado le puede destruir el hombre mismo, dice César Santi,

por ejemplo si se pierde esta noción que tenemos, si hay mucha cacería, si hay invasión de la gente, si se abre espacios, si entran las petroleras, cualquier proyecto puede afectar, también los helicópteros, los truenos. Cuando se destruye nos quedamos sin nada, sin fuerza, porque los antepasados están ahí y nos dan fuerza, el Amazanga se va, nos quedamos sin fuerza. Si se destruye la selva, se vuelve estéril, puede estar ahí pero ya no tiene espíritu. No hay manera de arreglar cuando se destruye; haciendo ceremonias se puede dialogar con los espíritus pero ya no podrán regresar porque la selva será estéril.

La compañía hace dos meses pasó por acá con la línea sísmica y ahora ya no hay ni pájaros, se fue el dueño, el Amazanga, porque cuando el dueño se va todos los animales se van. La línea sísmica pasó por la montaña Wichu kachi que es el saladero de las loras, ahora ya no hay animales. Como se evitó que siguieran viniendo los helicópteros, si dejamos un buen tiempo tranquilo tal vez vuelvan los animales.

Si una trasgresión como la señalada fuese cometida por un runa, los espíritus dueños del bosque pudieran evitarlo provocando fuertes truenos, rayos, lluvias para impedir su acceso. Un kichwa no se arriesgará a incursionar en un lugar sagrado.

La incursión de la petrolera, mientras tanto, es una agresión de otro tipo. Es una agresión que no hace distinciones ni reconoce valores: no reconoce la existencia de Amazanga; entra con helicópteros, maquinarias, explosivos y cuadrillas a lugares sagrados, destruyen la selva. Una trasgresión de este tipo provoca un agravio colectivo, la respuesta por tanto, es colectiva.

Una inacción frente a una trasgresión de esta dimensión sería igualmente perjudicial porque se considera que el daño a la selva representa un daño a uno mismo, lo que trae como consecuencia efectos negativos para la persona y la comunidad⁶³. Esto estaría indicado que existe una obligación social y cosmogónica de actuar frente a la agresión a su territorio y a la naturaleza, que representa la petrolera CGC.

Desde sus nociones de lo permitido y lo prohibido; de las obligaciones sociales que surgen de las trasgresiones ocasionadas por la compañía; de sus regulaciones internas, el Pueblo de Sarayaku toma distancias del Estado ecuatoriano, al constatar su alineación con la empresa petrolera.

El pueblo kichwa de Sarayaku, percibe que no se puede contar con el gobierno porque

juega el papel de reprimirnos de varias formas: cortar la libre expresión, criminalizar nuestra protesta, desinformar a la opinión pública; los diálogos se han transformado en insultos y decimos cómo tenemos que vivir (José Gualinga).

El gobierno ha abierto la frontera petrolera con mentiras y ha militarizado esta zona. No hemos dejado y hemos acudido a las instancias nacionales. El gobierno no ha respetado las leyes nacionales, por eso hemos acudido a instancias internacionales (César Santi).

⁶³ Según Sánchez (2004:132) la capacidad de creer que un ser superior, una cosa, una persona, o las diferentes realidades de la naturaleza pueden causar daño, es ampliamente difundida en las sociedades indígenas.

Para Marlon Santi,

el gobierno no ha hecho nada sino amenazarnos, perseguir a los líderes, desprestigiarnos; mentir diciendo que los pintados de cara no le dejamos administrar el país. Decir que es un grupo de tres, cuatro familias indígenas que se oponen a la actividad petrolera.

Las críticas al gobierno, sin embargo, van más allá y tiene que ver con la distancia con que mira el conflicto de Sarayaku con la petrolera, el desconocimiento sobre el Pueblo de Sarayaku y la coyunturalidad de sus acciones. Sabino Gualinga dice,

El gobierno no tiene una capacidad de entendimiento avanzado para entender a los pueblos que vivimos aquí. Todo jefe, kuraka, dueño, debe proteger a su gente, igual el gobierno. Abusando de su poder no respeta este pedacito de selva que nos queda.

Marcia Gualinga, por su parte cree que

el gobierno no da beneficios a la comunidad; saca la producción del petróleo, vende y no llega acá. Si el Estado dijera que va a hacer cumplir, es fácil decir, pero no va a suceder porque se cambia de gobierno y nadie sigue una política. No consulta con las comunidades. El gobierno firma porque dice que es dueño pero luego se va. Pero si a nosotros no nos molesta el petróleo, dice, ¿porqué quieren sacar el petróleo del suelo?.

El pueblo kichwa de Sarayaku, al catalogar al mundo exterior como “diferente”, concibe su relación con el Estado-nación como un intercambio de saberes y prácticas, mediados por relaciones asimétricas de poder que a menudo les ha llevado a levantar espacios de resistencia. Las distancias y dicotomías con el gobierno ecuatoriano fruto del conflicto con la CGC marcan, de igual manera, sus respuestas colectivas.

La autoridad y el mandato

Para los miembros de Sarayaku sus autoridades cumplen obligaciones comunitarias, mandatos comunitarios, lo que significa que no ejercen la autoridad suprema, en los términos concebidos por la teoría liberal. La autoridad representa responsabilidad y capacidad de liderazgo. Según Franco Viteri,

es un don de mando, manifiesta tu responsabilidad y te dice qué tipos de problemas puedes solucionar.

El mando representa un encargo que hace la comunidad a una persona que ha demostrado tener ciertas cualidades de liderazgo, preparación, afianzamiento con los principios de la comunidad y destrezas de interlocución. Bertha Gualinga dice:

todos tenemos importancia, pero la conducción de la comunidad se ha encargado al TAYJASARUTA. El presidente lleva la voz de la comunidad, de la asamblea, de los varayuks, de las personas mayores.

El encargo no es explícito, detallado, ni escrito, pero tiene que ver con el resguardo general a su forma de vida, el control interno, la representación externa y el liderazgo de sus luchas. En la designación actúan el linaje y el prestigio familiar e individual, el estado civil⁶⁴, y el juego de poderes interétnicos, que son interfamiliares⁶⁵, los que vienen ajustándose y reajustándose en espacios como las fiestas o las demostraciones de habilidad masculina, principalmente.

⁶⁴ El liderazgo entre los pueblos amazónicos se construye tradicionalmente en base a la edad, el sexo y el linaje de la persona. El prestigio, la ejemplaridad, la valentía, el interés por la vida en común demostrados a lo largo de su vida, legitiman este tipo de liderazgo. Los parientes prestigiosos, padres, compadres, ex dirigentes comunitarios, también forman parte de este rango de autoridad. (Chávez y García, 2004)

⁶⁵ Hay que tomar en cuenta que en los pueblos o nacionalidades de la amazonía, aunque se organizan en centros o comunidades, es la organización familiar ampliada la que rige la dinámica organizativa y de poderes que operan a través de la posesión de un territorio; el liderazgo es representado por uno de los miembros de la familia más prestigiosa quien por lo general cuenta también con un shaman. (Chávez, 2004)

En la actualidad, sin embargo, a estos requisitos tradicionales se han sumado otros como tener una educación formal, hablar castellano, saber interlocutar con actores externos, entre otros, que tienen como objetivo fortalecer la representación externa y manejar los conflictos actuales.

Hilda Santi dice:

Para ser elegido debe tener conocimiento político, económico, cultural, social. Conocimiento del castellano. Tiene que ser casado y sostener el matrimonio. Tiene que ser honesto, responsable. El joven debe ser preparado, avanzado en su estudio y debe mantener la cosmovisión propia. Debe haber aprendido a hacer cana, shirgra, chacra, caza, pesca. Después de elegir a todas las dignidades, los ancianos les dan consejos

Un dirigente, como se ve, debe ser una persona capaz de actuar e interactuar en los dos mundos, llevando el mandato de la comunidad.

Un representante así elegido tiene un ámbito determinado de autoridad y de toma de decisiones, las mismas que no pueden ser adoptadas en una forma impositiva o autoritaria. El *varayuk*⁶⁶ no puede tomar decisiones que involucren a la comunidad y para hacer gestiones con el municipio pide aval del TAYJASARUTA. Participa en el proceso de resolución de conflictos o problemas y su poder se limita a la circunscripción de la comunidad: convoca, planifica y organiza actividades comunitarias que deben ser ejecutadas durante el año para bien de la comunidad.

⁶⁶ La designación de *varayuc* es compleja y sacrificada para la persona elegida ya que tiene a su cargo la representación de su comunidad, la organización de mingas a lo largo de año, el control interno, el tratamiento de conflictos, y otras de igual responsabilidad. Los compromisos son tan fuertes que no puede atender sus obligaciones personales y familiares cotidianas; es por ello que la designación de *varayuc* tiene como requisito que la persona sea casada y su función no va más allá de un año.

El presidente del TAYJASARUTA, mientras tanto, según José Gualinga,

es delegado para cumplir todas las funciones, aplicar las resoluciones de la asamblea como coordinador general. No se impone porque cada kuraka tiene su autoridad y su gente.

Ser dirigente acrecienta el prestigio de las personas y su grupo familiar, lo que no se traduce en beneficios económicos, políticos o de cualquier otra índole; los privilegios son más bien de tipo social y moral.

Marlon Santi dice como presidente del TAYJASARUTA,

Una autoridad es del pueblo, gobierna al pueblo, obedecemos y encaminamos lo que el pueblo decide. Yo no espero que la gente me reciba con categoría, no, yo soy parte del pueblo, soy parte de esta minga, soy parte de esta asamblea; eso es una autoridad. Yo no puedo imponerme aquí pero sí puedo imponerme en otras instancias porque llevo la voz del pueblo; el pueblo es la máxima voz y sobre él no va ninguna autoridad, ni yo como presidente. Las ventajas personales que he tenido como presidente es que me consideren como parte de ellos, que me cooperen y yo también les coopero; todo es recíproco aquí.

El papel asignado a sus autoridades está centrado en fortalecer la unidad comunitaria, representar los intereses generales de la comunidad, tanto interna como externamente, y garantizar el control social interno. En este sentido, las autoridades propias cumplen responsabilidades administrativas, gubernativas y jurisdiccionales (Chávez y García, 2004).

Por las relaciones horizontales y las pocas relaciones multidireccionales (de contrato, de agravio, etc.) que caracterizan su vida, una autoridad no representa el supremo a quien se le entrega el ejercicio de la soberanía comunitaria sino más bien, el

delegado –encargado, elegido tal vez-, para trabajar a favor de la comunidad. El reconocimiento o designación como autoridad es una oportunidad que le ofrece la comunidad a uno de sus miembros, previa demostración de méritos, de responsabilidad, compromiso y liderazgo.

La representación comunitaria se basa en el mandato general de la comunidad, así como en aquellos mandatos que la comunidad emite en asambleas. Esta particular forma de ejercer la representación comunitaria es un estilo gubernativo que para Santos (1997, citado en Chávez y García, 2004), significa que las autoridades indígenas son elegidas para que manden obedeciendo el mandato comunitario, distinto al ejercicio de autoridad del Estado nacional en donde los elegidos mandan según su propio mandato.

Lo que representa hoy un mandato fundamental para Sarayaku es la defensa territorial e identitaria; por lo que toda gestión de sus autoridades, tanto a nivel interno como hacia el exterior, está orientada a cumplir tal fin. El ejercicio de la autoridad y el cumplimiento del mandato está encaminado, adicionalmente, al manejo y resolución del conjunto de conflictos internos.

Hay actitudes o actos que causan daño, provocan perjuicios, alteran la armonía comunitaria, y que son corregibles o posibles de resolver. No obstante, hay actos, actitudes y comportamientos que son inadmisibles para el pueblo kichwa de Sarayaku porque vulneran o ponen en riesgo aspectos fundamentales de su vida. Lo inadmisible refleja los límites de lo aceptable para una persona o un grupo de personas en tanto forman parte de una cultura con valores particulares; permite identificar las expectativas de arreglo o reajuste y ofrece indicios para identificar los aspectos culturales que más se ven afectados, mermados o impactados por acciones o actos que ocurren dentro o fuera de la comunidad. Nos planteamos, entonces, indagar acerca de aquellas cosas que podrían ser inaceptables e intolerables para los kichwas de Sarayaku y que estén relacionadas con la presencia de la petrolera.

Al respecto, la mentira, la amenaza de muerte, las enemistades con familiares y con otras comunidades, la división interna, la incertidumbre, la violación de lugares sagrados y la falta de respeto a sus valores y cosmovisión son identificados recurrentemente, por los distintos entrevistados, como aquellos aspectos en que se sienten más afectados en la relación con la petrolera y con el gobierno.

José Gualinga dice ser amenazado en varios lugares, en Pacayacu, en Canelos, en Molino. Los que me amenazan, dice, no son paramilitares, ni gansters, son la gente indígena mismo, hecho ocasionado por la petrolera y por el Estado.

A Franco Viteri le preocupa

el estrés psicológico que han tenido por el problema petrolero, lo que ha sido un trauma que tiene el pueblo de Sarayaku por la presencia de la compañía y la posición del gobierno.

Para César Santi es

la división, las peleas y las dificultades entre comunidades lo que no se puede tolerar. No se puede transitar libremente por el Bobonaza. La compañía nos ha causado mucho dolor. Muchos jóvenes y niños han quedado con ese problema y no viven tranquilos. Quieren militarizar a Sarayaku sin razón porque no tenemos problemas con nadie, solo queremos que nos respeten.

A Hilda Santi, lo que más le ha molestado es

la división entre las familias. Con un compañero con el que trabajamos y pasamos muchas cosas, nos enemistamos por la petrolera. El rompimiento de esa amistad me ha dolido; los impactos que ha dejado, el tiempo que nos quita, las personas que se han muerto. Como madre dejo a mis hijos para ir a hablar con el gobierno, y todo eso causado por la compañía.

A Marcia Gualinga le molesta

la falta de tranquilidad. Nos afecta psicológicamente, físicamente, existe zozobra. Estamos con permanente amenaza de militarización, no tenemos tranquilidad, todos estamos sólo en esa idea. Hay un conflicto entre comunidades indígenas, con Canelos, que tiene cerradas las vías. Si no entras con ticket de la compañía no puedes pasar. Antes entre las comunidades éramos como hermanos pero la compañía dejó destruyendo. Es intolerable que los dirigentes estén con boletas de captura por no aceptar a las petroleras.

Para Marlon Santi

los petroleros y el gobierno están ciegos, no ven lo importante que es proteger la selva.

Para el Shaman Sabino Gualinga,

es intolerable el exterminio de la vida. Con la destrucción de la selva se borra el alma, dejamos de ser indígenas de la selva. Provoca epidemias desconocidas que están dentro del suelo. No se ven aún todos los efectos de sacar el petróleo. En el 35 con la Shell ya se causó impactos y recién se estaban recuperando. No queremos que sea el fin total. ¡Presionan tanto para explotar el petróleo!.

Para los kichwas de Sarayaku las consecuencias de la actividad petrolera son muy graves porque merman sus capacidades morales, espirituales y atentan contra la base material de su existencia. La destrucción de la base material es una forma de etnocidio que impide su reproducción social y cultural.

En este conflicto, los kichwas de Sarayaku no ha encontrado en el gobierno el apoyo que podría esperar. La relación que se ha construido con el gobierno alrededor de este conflicto es de distancia y prevención por la parcialidad con la que actúa a favor de la compañía; no ven acciones de respaldo ni de justicia, no ven

espacios de diálogo ni de respeto cultural, ni voluntad política para garantizar sus derechos como pueblo, lo que les lleva a sospechar de toda decisión gubernamental relacionada con este tema.

Esta posición se fundamenta en la lista de arbitrariedades sucedidas, a las que el gobierno no ha dado respuestas o ha optado abiertamente por favorecer a la compañía: el impedimento de circulación por el Bobonaza, la presencia del ejército y la policía apoyando o resguardando las incursiones de la petrolera, el incumplimiento de la obligación de consulta y de participación en la toma de decisiones que les involucra, el sostenimiento de un diálogo poco transparente que solo tiene la intención de volcar la voluntad del pueblo de Sarayaku a favor de los planes petroleros, la difusión de información maliciosa, parcializada y falaz sosteniendo que la resistencia es solo asunto de dos o tres familias, son entre otros, los hechos que les lleva a tomar distancias con el gobierno, y buscar protecciones externas para su pueblo.

Respecto a este tema, Franco Viteri espera del gobierno:

Que nos dejen libres. Nos consideramos sociedades de selva y queremos vivir así. Si el gobierno quiere hacer algo que sea bueno debe cumplir con las medidas de la CIDH, castigar a los culpables, planificar el desarrollo convocando a diferentes sectores, hacer mapas consensuados con los diferentes pueblos y comunidades, terminar el contrato con la CGC, indemnizar para que esos recursos sirvan para invertir en cosas que quedaron afectadas: educación, servicio social, salud, protección de la selva, reconocer la autonomía del pueblo.

Para César Santi, el gobierno

debe respetar, dialogar, planificar. Dejar de engañar diciendo que son solo dos familias las que se oponen a la petrolera. Esperamos que nos entienda, respete los derechos de la constitución y anule el contrato con la CGC y con empresas mineras.

Por su parte, Marlon Santi, espera que nos deje tranquilos con nuestro formato de vida, con garantías de subsistencia de que en los próximos años sigamos viviendo como pueblo indígena. Tenemos muchas amenazas, el Estado tendría que garantizar la existencia de los pueblos indígenas. Si el Estado decreta al territorio Sarayaku como zona de biodiversidad y cultura eso se hará respetar en las distintas instancias.

Efectos de la actividad petrolera, según el Pueblo de Sarayaku

La incursión de la compañía ha provocado graves impactos a valores familiares y comunitarios cuidadosamente guardados por los habitantes de Sarayaku que viven en una frágil armonía social y con su entorno. A partir de la terminación de las guerras entre pueblos, los riesgos que conllevan algunos conflictos internos como muertes, enemistades, disputas personales y familiares, son cuidadosamente tratados y para evitarlo toman muchas prevenciones. La convivencia pacífica y amistosa entre familias es fundamental no solo para la armonía social sino porque garantiza su supervivencia material como pueblo en medio de la amplia selva. Garantiza la circulación y el uso del territorio así como permite el intercambio de productos entre zonas ecológicas (recinas, plantas, animales, etc.).

La petrolera ha estimulado y provocado la división entre comunidades y entre familias, lo que tiene como efecto directo la imposibilidad de circulación en el río Bobonaza –ruta natural de circulación-, con todas sus consecuencias materiales y simbólicas.

Se han enemistado entre familiares y amigos que viven en las distintas comunidades, lo que les impide el acceso a ciertos lugares así como el abastecimiento de ciertos productos importantes para su reproducción material y cultural.

Otro impacto de gravedad es la incursión y destrucción de lugares sagrados que, como hemos visto en el estudio, están ampliamente protegidos mediante severas y variadas prohibiciones y restricciones. El impacto cultural de estos hechos es fundamental porque para Sarayaku los lugares sagrados garantizan la fuerza espiritual de la comunidad, resguardada por los yachak. Son adicionalmente, lugares de sostenimiento y reproducción de especies animales silvestres, por lo que su destrucción acarrea también fuertes impactos a su biodiversidad.

La destrucción causada hasta el momento, sin embargo, no ha sido devastadora por lo que algunas áreas podrían ser restauradas. Un medio de restauración que ya está en marcha es eximirse de acceder al espacio violentado –en este caso la montaña Wichu kachi que es un lugar sagrado, saladero de loras, por donde pasó la línea sísmica y fueron helicópteros fruto de lo cual huyeron los animales- para dejar que se recupere y vuelvan los espíritus dueños del lugar sagrado.

Esto, sin embargo, no es posible hacerlo con el árbol de Lispungo –árbol sagrado del Shaman Vargas- que fue derribado por la compañía. Según el relato de Marlon Santi,

la CGC derribó el árbol sagrado de Lispungo. Volvería a crecer solo después de muchos años, hablemos de 100 años. El árbol que tumbó la empresa tenía como 300 años. Tumbaron no solo el árbol sino su esencia. El árbol tiene vida, un árbol medicinal es aún más sagrado porque ahí está la medicina, ahí está el espacio de tiempo que ha permanecido. Por eso el shaman decía, “¡con esto que he curado a tantas personas, ahora en cinco minutos me botan!”. César Vargas se sentía bien decaído, le puede producir una psicosis emocional porque le quitan parte de su vida, parte de su sabiduría, parte de su sueño, porque un árbol también hace soñar. Un shaman es dueño de su lugar sagrado y para tener un lugar sagrado debe tener un tiempo largo de trayectoria y para encontrar otro lugar es imposible.

Según los kichwas de Sarayaku, el árbol fue derribado de manera deliberada y con conocimiento del daño que se causaba. Esta afirmación se fundamenta en los actos de la Compañía realizados a través de un Comité pro CGC, integrado por algunos indígenas de comunidades previamente divididas. La denuncia se refiere a que la Compañía viene utilizado como táctica el intento de provocar una guerra shamánica.

Varios entrevistados sostienen que entre las acciones realizadas está la contratación de shamanes de otros pueblos para actuar en contra de los shamanes de Sarayaku. Las muertes ocurridas en el año 2003 y 2004, referidas en la segunda parte del documento, son atribuidas a estos actos de la Compañía, no solo porque sus protagonistas están o han estado vinculados con ella, sino porque nunca antes han ocurrido episodios como estos en la comunidad. La gente teme que los problemas continúen y se provoquen otros crímenes.

Se conoce que un shamán del Puyo llamado Inmunda, que trabajó para la Compañía, viene realizando actos de provocación contra Sarayaku; uno de ellos es la distribución pública de un documento que fue dirigido al Presidente del Tayjasaruta Marlon Santi, al inicio de su gestión, en el que se decía que los shamanes de Sarayaku lanzaron una amenaza de enfermedad a quienes no fueran a la selva a defender a la comunidad de la petrolera. La acusación iba dirigida al shaman César Vargas⁶⁷ quien supuestamente tomó esa decisión a raíz de la destrucción de su árbol sagrado. A Sabino le acusan de que manda a enfermar. A Don Cadena le contrató la Compañía para que tome ayahuasca y mire lo que está pasando. (Marlon Santi, Franco Viteri, 25 de enero de 2005).

⁶⁷ César Vargas, 84 años, es uno de los shamanes más poderosos y temidos del Bobonaza. Hombre de menuda textura, de apariencia frágil y adusto, es un ermitaño a pesar de tener mujer e hijos y es dueño de algunos lugares sagrados, uno de los cuales fue violentado y destruido para construir un helipuerto en la incursión de la Compañía CGC, destruyendo el árbol sagrado al que se hizo referencia en líneas anteriores.

Es evidente, para los habitantes de Sarayaku, que estos hechos buscan causar pánico al interior de la comunidad y provocar reacciones de la gente en contra de sus shamanes.

Estos hechos que han sido relatados por personas de dentro y fuera de la comunidad estarían indicando que la compañía ha utilizado, con pleno conocimiento de causa y con plena voluntad, mecanismos culturales propios del mundo indígena kichwa buscando diezmarles culturalmente y despojarles materialmente de sus territorios.

La reproducción como pueblo indígena se ve fuertemente afectada, de acuerdo a la percepción de los entrevistados, porque la empresa y el gobierno del Ecuador no los consideran ni respetan al momento de emprender sus acciones. Esto produce efectos materiales al interior de la comunidad; más allá de eso, está el exterminio cultural y los riesgos de enfermedades y muerte, además de los impactos morales y psicológicos que golpean la estructura étnico cultural que solo puede ser reparada con un fuerte reconocimiento moral al pueblo de Sarayaku, dado a nivel nacional e internacional, de acuerdo a lo que dicen varios entrevistados.

A esta variedad de impactos a la vida, materiales, espirituales y morales se suman las violaciones legales y hacen impensable una convivencia con la petrolera en su territorio.

Las indagaciones acerca de las expectativas que tiene el pueblo kichwa de Sarayaku con respecto a la compañía y las posibilidades de acuerdos, indican que nadie ve posible tener un acuerdo, beneficio o posibilidad de convivencia en el mismo territorio, con la compañía. Es una posición claramente marcada al interior del pueblo de Sarayaku, distinta a otros pueblos indígenas que, aunque sean críticos a la industria petrolera y sufran sus efectos, es posible encontrar personas, en su interior, para quienes las compañías petroleras sí ofrecen algunos beneficios económicos o expectativas de fuentes de trabajo.

En Sarayaku se niega tal posibilidad tanto porque manejan una amplia información sobre la variedad de los efectos de la industria petrolera, como porque asumen una clara opción de impulsar y sostener su propio modo de desarrollo al interior de su territorio.

Se espera, por tanto, que la compañía salga del territorio dejando a Sarayaku la responsabilidad de dialogar con el gobierno sobre las alternativas de desarrollo.

Vivir en armonía, vivir en la selva, compartir el mundo: lo redimible y lo irreparable

Los pueblos indígenas son cultural y étnicamente diferenciados porque además de las formas particulares de vida, de relacionamiento social y con el entorno natural y territorial, en general, de la cosmovisión que tienen del mundo, también mantienen formas, mecanismos y procedimientos propios para resolver sus conflictos, litigios y controversias al interior de sus comunidades. Estas diferencias culturales son valoradas por el ordenamiento jurídico internacional (Convenio 169 de la OIT) y por la Constitución ecuatoriana de 1998, que asume la obligación constitucional de resguardar y garantizar la vigencia de sus formas particulares de resolver sus conflictos internos, mediante la aplicación de normas y procedimientos propios siempre que no sean contrarios a la Constitución y a la ley ecuatoriana (Art. 191, inciso 4to C.P.E)..

Con esto, el sistema jurídico ecuatoriano admite, además, la vigencia de un pluralismo legal en el sentido de que: las normas emanadas de la autoridad legislativa son legales y también aquellas que parten de la autoridad de los pueblos, autodenominados nacionalidades indígenas, obligándose además, a hacer compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional

Esta obligación de garantizar y hacer viable el sistema normativo de los pueblos indígenas en el marco de las normas constitucionales y

del sistema político del Estado-nación propone innumerables retos que ponen a discusión temas, algunos de vieja data, acerca de la ley y lo legal, de la diferenciación admisible constitucionalmente, de las posibilidades que tiene el sistema legal de corte liberal de garantizar el derecho propio, entre otros.

Lo legal no se limita, a partir de este reconocimiento, a un examen exegético, gramatical o histórico del texto de la ley abordada desde la ciencia jurídica, sino que obliga a realizar indagaciones multidisciplinarias que den cuenta de cómo se constituyen y funcionan sistemas jurídicos no positivos dentro de la unidad jurídico-política del Estado Nación. En este sentido, como sostiene Stavenhagen (citado en Chávez y García, 2004:164), “en sociedades que prevalece la costumbre jurídica, la identificación de lo legal es una tarea de investigación y definición. No existe, por lo general un aparato administrativo específico ni los especialistas profesionales encargados de elaborar y/o aplicar el derecho”.

La diferenciación constitucionalmente admisible exige otorgar reconocimiento y status a algo que no es universalmente compartido como las concepciones de dignidad humana y sujeto; de comunidad y sociedad; las visiones y prácticas sobre la propiedad y la familia; la prohibición y lo sancionable, entre muchos otros campos; superando las políticas de la dignidad universal que luchaba por unas formas de no discriminación “ciegas” a los modos en que difieren los ciudadanos (Sánchez, 2004:111).

En este sentido, nunca como ahora la sociedad liberal cuenta con herramientas para enfrentar una convivencia intercultural, aunque sean aún manifiestas las resistencias y los obstáculos. Una convivencia respetable entre los mundos es posible poniendo como base el orden general de tipo universal de los derechos fundamentales, que deja un amplio margen para el reconocimiento y la valoración de otras manifestaciones no universales.

Sarayaku ha aceptado este reto al poner bajo las reglas del derecho nacional, y posteriormente del derecho internacional de corte liberal, su demanda de resguardo a la integridad étnico-cultural y territorial como pueblo. Sin embargo, para el orden general de derechos fundamentales también representa un reto que plantea encontrar los medios apropiados, admisibles y efectivos de amparar estas demandas. Fue importante, por lo tanto, indagar acerca de los modos y los medios a través de los cuales pueden repararse –desde el punto de vista de Sarayaku– el conjunto de impactos que la incursión de la compañía petrolera ha provocado.

Siguiendo a Sánchez (2004), partimos de que las expectativas para la reparación de derechos fundamentales son particulares en cada pueblo debido a que cada uno se ha movido en la sociedad nacional de diferentes maneras, incorporando o desechando opciones, pero siempre enfatizando sus dinámicas identitarias.

De este examen se puede identificar que existen cosas que desde el punto de vista de Sarayaku son susceptibles de arreglo, reacomodo, reparación o indemnización; pero que hay otros elementos culturales que no son negociables. En el tratamiento interno de sus conflictos o disputas casi todos los problemas son solucionables y para aquellos que no lo son, la comunidad se protege adoptando prohibiciones, o sanciones drásticas⁶⁸ como la expulsión de la comunidad.

Para César Santi

es difícil reparar una vez que destruyes un lugar sagrado. Los seres, los dueños se van y nunca regresan por más que hagas cosas para que regresen, no vuelve el ser sagrado. Ahora estamos viviendo bien, no hay muchos problemas pero una vez que ingrese la compañía va a haber drogradicción, matanzas, delincuencia, y esos problemas ¿cómo vamos a resolver?

⁶⁸ Algunos entrevistados dicen que los shamanes saben quien derrocó el árbol, y según ellos es un kichwa; decidieron que ya no es un *runa* (hombre), y ahora tiene la calidad de “otro”.

Para José Gualinga,

no hay manera de reparar un lugar sagrado. Haciendo ceremonia puedes dialogar con los dueños pero ya está muerto. Que repare el Estado lo que ha hecho en nuestro pueblo desmintiendo las acusaciones, revalorizando nuestros proyectos, garantizando nuestro autogobierno para ejercer nuestra autonomía. Que sostenga un diálogo verdadero en iguales condiciones.

Hilda Santi dice:

Quiero que siga el juicio, no por ambición sino porque tienen que arreglar los daños que hicieron. Para que nos sepan respetar. De aquí tenemos que recuperar esos llantos, esas personas que han muerto. Eso se arregla haciendo respetar los derechos que tenemos. El gobierno nacional tiene que recibir algún castigo. Debe arreglar los daños a familias, que se abran las rutas de acceso por río y tierra que son rutas ancestrales donde caminaban nuestros padres. La compañía tiene que salir de este territorio. No hay una forma de convivir con la compañía; a pesar de la necesidad del pueblo de Sarayaku no caerá en esa trampa.

Sabino Gualinga es más parco en su respuesta y dice:

la tierra es viva, respira como nosotros. No es posible reparar un lugar sagrado cuando se destruye; ¿cómo puedes repararlo?.

Marlon Santi, mucho más explícito manifiesta:

no hay forma de reparar porque lo que está hecho, está hecho. Si sacan el petróleo no lo pueden volver a arreglar. Solo puede arreglarse en la superficie, la selva puede regenerarse pero lo que está adentro es materia que no puede regenerarse porque ha existido por años y eso nuestra sabiduría no lo puede reponer, por eso queremos que se respete tal como está. La tierra no se puede regenerar en un mes o un año, tienen que pasar muchos, muchos años.

La compañía tiene que saber que ese espacio sagrado que destruyó vale más que 100 mil barriles de crudo. Que ese lugar ya yo es reparable y tiene que saber que esos espacios son respetados por los pueblos indígenas. Y tiene que pagar una indemnización por los daños causados, no porque podamos reparar sino como una experiencia para la empresa para que en los otros pueblos indígenas respete los lugares sagrados y que se sientan responsables de que ellos han hecho un daño. Para nosotros ese dinero nos podría servir para hacer jardines botánicos o cualquier otro proyecto que nos pueda durar muchos años, pero ni con el dinero nos quedamos tranquilos, la conciencia no queda tranquila porque ellos han hecho un daño, eso nos duele; ni el dinero puede curar ese dolor.

Los testimonios indican que existen cosas que son redimibles y otras que son irreparables; que la cultura indígena tiene mecanismos para subsanar lo reparable pero que no existen maneras de arreglar las que no lo son; que las reparaciones pueden admitir varios modos de solución mientras que frente a lo irreparable solo es efectiva la prevención y la prohibición.

Los daños causados por la incursión de la Compañía CGC en su territorio, y por la desprotección del gobierno nacional a sus derechos fundamentales que son reparables, desde el punto de vista de Sarayaku, incluyen: la amistad entre familiares y comunidades; la libre circulación en río Bobonaza y por las rutas terrestres; la moral del pueblo; su integridad étnico cultural; la integridad física tanto de la selva como de las personas; las relaciones transparentes entre gobierno y Sarayaku; la tranquilidad social para realizar las fiestas tradicionales y las actividades cotidianas; el respeto a los lugares sagrados que no han sido severamente afectados.

La amistad con los familiares y las comunidades podrán arreglarse dejando de tener presiones del gobierno y de la compañía y de

provocar divisiones entre familias y comunidades; los impedimentos a la libre circulación fluvial y terrestre se podrían arreglar cuando el gobierno garantice y resguarde la libre circulación por el Bobonaza y por las rutas terrestres, que restaurarán el intercambio y la socialización de la selva; la moral del pueblo se restaurará desmintiendo públicamente las falsas acusaciones y afirmaciones hechas por el gobierno en contra de Sarayaku y, respetando y valorizando sus programas y proyectos; la integridad étnico cultural del pueblo de Sarayaku se restaura garantizando la autonomía de decisión interna y de autogobierno para llevar adelante su plan de vida; la integridad física tanto de la selva como de las personas se garantiza impidiendo el ingreso de la petrolera en su territorio y garantizando un diálogo transparente y sincero entre gobierno y Sarayaku; los lugares sagrados no muy afectados se reparan adoptando internamente fuertes prohibiciones de acceso y uso.

Lo reparable también incluiría un cambio de actitud del gobierno nacional que ha asumido una abierta acción favorable a la compañía, descuidando sus obligaciones constitucionales de garantizar los derechos fundamentales del pueblo de Sarayaku.

Lo irreparable, mientras tanto, contempla: la destrucción de lugares sagrados; los efectos de la extracción del petróleo⁶⁹; el abandono de los espíritus de los lugares sagrados porque secan la tierra y provoca una reducción y hasta extinción de todo tipo de especies; la imposición de una convivencia con la petrolera porque destruiría el conjunto de valores, formas de vida, y cosmovisión indígena.

Para Sarayaku lo redimible se puede arreglar, como se ve, adoptando medidas de tipo moral como reconociendo públicamente los valores y cosmovisión del pueblo de Sarayaku, parando la presión psicológica, eximiéndose de perseguir a los dirigentes;

⁶⁹ Para el Shaman César Vargas cuando se extrae petróleo emergen molestas las personas que viven allí y, como forma de venganza, provocan enfrentamientos entre las personas que vivimos en el *caipacha* –superficie, vida actual-.

comprometiéndose a sostener un diálogo sincero y transparente entre el gobierno nacional y Sarayaku.

Otra forma de reparar consiste en adoptar medidas administrativas y legales, tales como: garantizar, por medios adecuados y pacíficos, la circulación fluvial y terrestre; garantizar la autonomía interna y el autogobierno; brindar garantías a la integridad física y moral de las personas y del territorio; garantizar la paz social que permita la realización de ceremonias y festividades tradicionales; adoptar medidas para terminar con el sistema de relacionamiento comunitario instaurado por las compañías petroleras, puesto que provoca divisiones y confrontaciones entre familias y comunidades de los pueblos indígenas.

Las reparaciones económicas, mientras tanto, son necesarias y exigibles desde el punto de vista de Sarayaku, pero mantienen una connotación particular. Para Sarayaku, como para muchos pueblos indígenas del Ecuador, una multa o un castigo se impone para facilitar al infractor un aprendizaje, ofrecer una lección, hacer posible una sanación, restaurar la armonía social⁷⁰; que no representan, en sentido estricto, el castigo como pena, condena, escarmiento, expiación social del derecho liberal.

La explotación de recursos naturales en territorios indígenas plantea algunos problemas jurídicos que involucran, por un lado, la integridad étnica, cultural, social y económica de las comunidades que sobre ellas se asientan; y por otro lado, la dilucidación de un conflicto entre dos derechos que involucran principios de interés general.

Sobre el primer aspecto, la Constitución Ecuatoriana condicionó la explotación de recursos naturales en territorios indígenas a que

⁷⁰ Muchos autores (Gluckman 1978, Nader 1998, Sánchez 2004) hacen referencia a estos significados especiales que para algunos pueblos indígenas tiene el castigo y la pena, claramente distinguibles de los significados que para el sistema punitivo penal de corte liberal tiene estas medidas.

se realice sin desmedro de la integridad cultural y ambiental de los pueblos indígenas, para lo cual reconoce el derecho de ser consultados sobre planes y programas de prospección y exploración de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental y culturalmente... (Art. 84:5 C.P.E).

Sobre el segundo aspecto, los conflictos entre interés general y otro interés jurídicamente protegido en calidad de derecho fundamental ameritan ser resueltos de tal manera que la protección de uno no justifique la violación del otro, a pretexto de sacrificar los derechos de unos pocos en beneficio del interés de todos. Amerita también un examen de los derechos en disputa que lleve a una identificación de cual de ellos involucra principios fundamentales de mayor valor –el derecho económico de explotación petrolera por ejemplo, frente al derecho de integridad étnico-cultural-.

Como sostiene Esther Sánchez, frente a una realidad que no se conoce, la solidaridad debe repercutir en mejores posibilidades para vivir en el propio mundo.

Conclusiones

Al contrario de la visión moderna que percibe la naturaleza subordinada a lo social -por ende, transformada en recurso y ambiente-; en Sarayaku, los ámbitos sociales, económicos y naturales forman un todo. No es posible pensar en lo natural como un ámbito autónomo a lo social y a lo espiritual. Los elementos de la naturaleza interactúan con el pueblo kichwa de Sarayaku, les dan conocimientos, les ayudan a enfrentarse al futuro (a través de la interpretación de los sueños) y regulan el acceso a los sitios sagrados.

Todo el espacio del territorio está utilizado, en el sentido de que las 135 mil hectáreas forman parte de la dinámica social, económica

y simbólica de el pueblo kichwa de Sarayaku. Cada familia de Sarayaku ocupa un espacio para su casa, para su chacra, para su purina y tiene acceso a determinadas áreas de cacería. Existe la preocupación de manejar recursos comunes, tal como se puede apreciar en las medidas adoptadas para proteger los espacios de caza y pesca. Entre otras medidas están la regulación de fiestas tradicionales con alto consumo de proteína animal y la dispersión de los sitios de cacería durante la preparación de las fiestas para disminuir el impacto focalizado en el área del prioste.

Este tipo de regulaciones no solamente obedece a una lógica de racionalización para el manejo de los recursos naturales, que aseguran la renovación de las actividades tradicionales de caza, pesca y recolección de productos del bosque. Junto con esta lógica, la relación con la naturaleza y los seres de la selva responde a la cosmovisión del Pueblo de Sarayaku que considera que todos los elementos de la naturaleza tienen *supay* (espíritu) y que estos elementos están enmarcados en ámbitos masculinos y femeninos.

Los lugares sagrados son espacios habitados por poderosos *supay* que tienen una profunda vinculación ecológica, ya que su presencia permite el cumplimiento de los ciclos ecológicos de la selva. Además, la interacción entre estos *supay* y la gente permite la construcción del pensamiento sarayaqueño. El shaman es el nexo entre los espíritus de la selva y la población. Los sitios sagrados son fuente del poder shamánico, de donde proviene la sabiduría de los yachak. El derrocamiento del árbol de Lispungu del shaman Vargas, es un hecho que afecta profundamente al pueblo de Sarayaku porque remueve el universo de sus significaciones. Con el derribamiento de este árbol, se quiebra el equilibrio cosmológico del sitio sagrado: los espíritus abandonan la selva, por lo que los animales y los peces se alejan del sitio y la selva empieza a morir.

La concepción de vida interrelacionada constituye el núcleo central de la cultura sarayaqueña. La subjetivización de animales, plantas,

lugares, piedras, árboles, subsuelo, petróleo, etc, se enmarca en la visión de los mundos que no separa tajantemente lo material de lo espiritual ni traza una separación radical entre sitios sagrados y profanos. La extracción del petróleo ahuyenta y molesta a los espíritus que habitan el *ucupacha* (subsuelo), seca la selva, lo que tiene efectos concretos en las relaciones de las personas produciendo confrontaciones y enemistades.

La presencia de la compañía atenta a la base material de la cultura conformada por el territorio y su dinámica de ocupación territorial y uso de recursos. Todo lo que afecta al espacio de chacras, purinas, zonas de caza y pesca, el bosque y lugares sagrados, limita y pone en peligro las posibilidades de reproducción cultural. Esta especial concepción de manejo de la base material también constituye el núcleo central de la cultura de Sarayaku: las líneas de sismica han atravesado lugares de purina, de caza y pesca y lugares sagrados, y lo harán en mayor medida si se continúa ejecutando el proyecto de sismica de la CGC.

La CGC ha causado un daño significativo al modo de vida sarayaqueño exacerbando conflictos interétnicos y cercando física y psicológicamente a Sarayaku, lo que pone en peligro su integridad étnico-cultural. Sarayaku está impedida de transitar por la cabecera del río Bobonaza y las rutas terrestres ancestralmente utilizadas para llegar al Puyo, fruto de las confrontaciones con la gente de Canelos; mujeres, jóvenes, ancianos y hombres de Sarayaku han tenido que enfrentarse a militares y guardias privados de la compañía CGC; los líderes reciben amenazas y el Pueblo de Sarayaku, en general, soporta campañas públicas de desprestigio; son víctimas de estrategias de división que incentivan guerras shamánicas.

Las cosas irreparables desde el punto de vista cultural no son negociables. Los lugares sagrados solo pueden ser resguardados mediante fuertes medidas de cuidado tomadas a partir de la dinámica de ocupación del espacio del Pueblo de Sarayaku, por lo que es incompatible una convivencia con la actividad petrolera.

Una convivencia respetable en el marco del Estado nacional debe reconocer las particularidades y especificidades culturales del Pueblo de Sarayaku, y contar con ellas para resolver violaciones a los derechos fundamentales de este Pueblo.

Bibliografía

Barth, F. 1976. Introducción. En: Barth, F. (compilador). “Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales”. Fondo de Cultura Económica. México D. F., México.

Bartolomé, M.A. 1995. “Ya no hay lugar para cazadores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América latina”. Abya-Yala. Quito.

Caldas, Andressa. *La Regulación Jurídica del Conocimiento Tradicional: La conquista de los saberes*. ILSA. Bogotá, marzo de 2004.

Castells, Manuel, 2001. “La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura Vol. II El poder de la Identidad”. Siglo Veintiuno Editores: México.

Chávez, Gina y García, Fernando. *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Colección ATRIO. FLACSO Sede Ecuador, agosto 2004.

Daes, Erica-Irene, Relatora Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías y Presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. Informe E/CN.4/Sub.2/1993/28 de 28 de julio de 1993.

Díaz-Polanco, H. 1995. *Los Pueblos Indios en los Estados Nacionales*. En: Díaz-Polanco, H. (compilador). “Etnia y Nación en América Latina”. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México D. F., México.

Escobar, Arturo s/f. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo” En: www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/6.pdf

-1995 “El Desarrollo Sostenible: diálogo de discursos” en *Ecología Política*. Cuadernos de Debate Internacional # 9. ICARÍA.

Gerencia de Protección Ambiental de Petroecuador – CIESPAL 2002 *Palabra Mágica. Cuentos y mitos de los pueblos indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*. Editorial Quipus: Quito.

Guerra, Edmundo. 2004. *Compañías petroleras y pueblos indígenas amazónicos. ¿Privatización de las políticas públicas?*. Tesis para optar por el título de Doctor en Sociología y Ciencias Políticas. Escuela de Sociología y Ciencias Políticas. Universidad Central del Ecuador. Agosto 2004.

Guerrero, Andrés. 1990. *Curacas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830 – 1875)*. Colección 4 Suyus. Editorial El Conejo. Quito, Ecuador.

Guzmán, Maria Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad kichwa de la Amazonía Ecuatoriana*. Abya-yala – CEDIME: Quito.

Harrison, Regina. 1994. *Signos, Cantos y Memoria en los Andes. Traduciendo la lengua y la cultura quechua*. Abya-Yala: Quito.

Hudelson, John E. 1991. “Los Kichwas de las Tierras Bajas como una “Tribu”. En Jeffrey Ehrenreich (comp.) *Antropología Política en el Ecuador: Perspectivas desde las Culturas Indígenas*. Abya-Yala: Quito. pp. 91-112.

Sánchez, Esther. 1997. "Construcciones epistemológicas para el conocimiento de los sistemas de derecho propio y de las justicias indígenas". Ponencia presentada en el Congreso de Americanistas. Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.

-2004 Justicia y Pueblos Indígenas de Colombia. UNIJUS, 2da Edición.

Santos, Boaventura de Sousa. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. ABYA YALA, 2004.

Sirén, Anders. 2004 "Changing Interactions Between Humans And Nature In Sarayaku Ecuadorian Amazon". Swedish University of Agricultural Sciences: Uppsala 2004.

Reeve, Mary Elizabeth. 2002. "Los Kichwas del Curaray. El proceso de formación de la identidad". Abya-yala: Quito. 2da. Edición.

Whitten 1987. "Sacha Runa: Etnicidad y Adaptación de los Quichas de la Amazonía Ecuatoriana". Abya-Yala: Quito.

Anexo

Líderes comunitarios entrevistados

	NOMBRE	COMUNIDAD	Edad	CARGO	FECHA ENTREVISTA
1	Franco Viteri	Sarayaku Sector Pista	36	Kuraka	1 de diciembre
2	Bertha Gualinga	Sarayaku Sector Pista	33	Dirigente de Educación	2 de diciembre
3	Edgar Gualinga	Sarayaku Centro	33	Teniente Político	2 de diciembre
4	Franklin Santi	Shiwacocha	42	Kuraka	3 de diciembre
5	David Malaver	Sarayaku Centro	39	Presidente Junta Parroquial	3 de diciembre
6	Dionisio Machoa	Chontayacu	31	Dirigente de Recursos Naturales	4 de diciembre
7	Marlón Santi	Sarayaku Centro	30	Presidente de TAYJASARUTA	4 de diciembre
8	Hilda Santi	Sarayaquillo	42	Ex dirigente del TAYJASARUTA y de la OPIP	2 de diciembre
9	César Vargas	Fuera de Sarayaku	85	Yachak	5 de diciembre
10	Sabino Gualinga	Sarayaku Centro	82	Shaman	4 de diciembre
11	Marcia Gualinga	Sarayaku Centro	28	Dirigente de la Mujer de Sarayaku	4 de diciembre
12	José Gualinga	Sarayaku pista	40	Dirigente de Relaciones Exteriores	3 de diciembre
13	Eloísa Gualinga	Sarayaquillo	86	Líder tradicional	4 de diciembre
14	Juan Gualinga	Sarayaku	70	Miembro de base	24 de febrero de 2005
15	Ercilia Machoa	Sarayaku	No conoce su edad	Miembro de base	24 de febrero de 2005
16	Jorge Malaver	Sarayaku	50	Miembro de base	24 de febrero
17	Bolívar Dahua	Sarayaku	59	Miembro de base	24 de febrero

Fotos



Eloisa Gualinga,
anciana de Sarayaku
y una de las líderes
más respetadas por la
comunidad.



Río Bobonaza

Arbol de Lispungo resguardado por
el Shaman César Vargas y que fuera
derribado por la CGC en el 2003



Cerámica tradicional
sarayaqueña elaborada
por Eloisa Gualinga



Arbol sagrado
de Lispungo
derribado por la
CGC

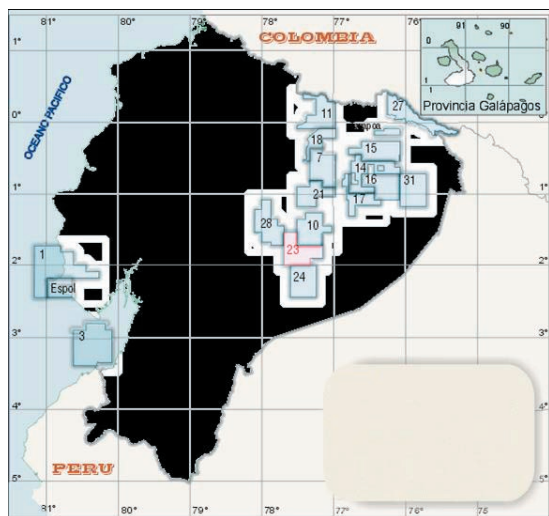


Casa tradicional
sarayaqueña



Shaman César Vargas,
vive solo en una pequeña
casa tradicional ubicada
a 45 minutos, en lancha
a motor, de Sarayaku centro





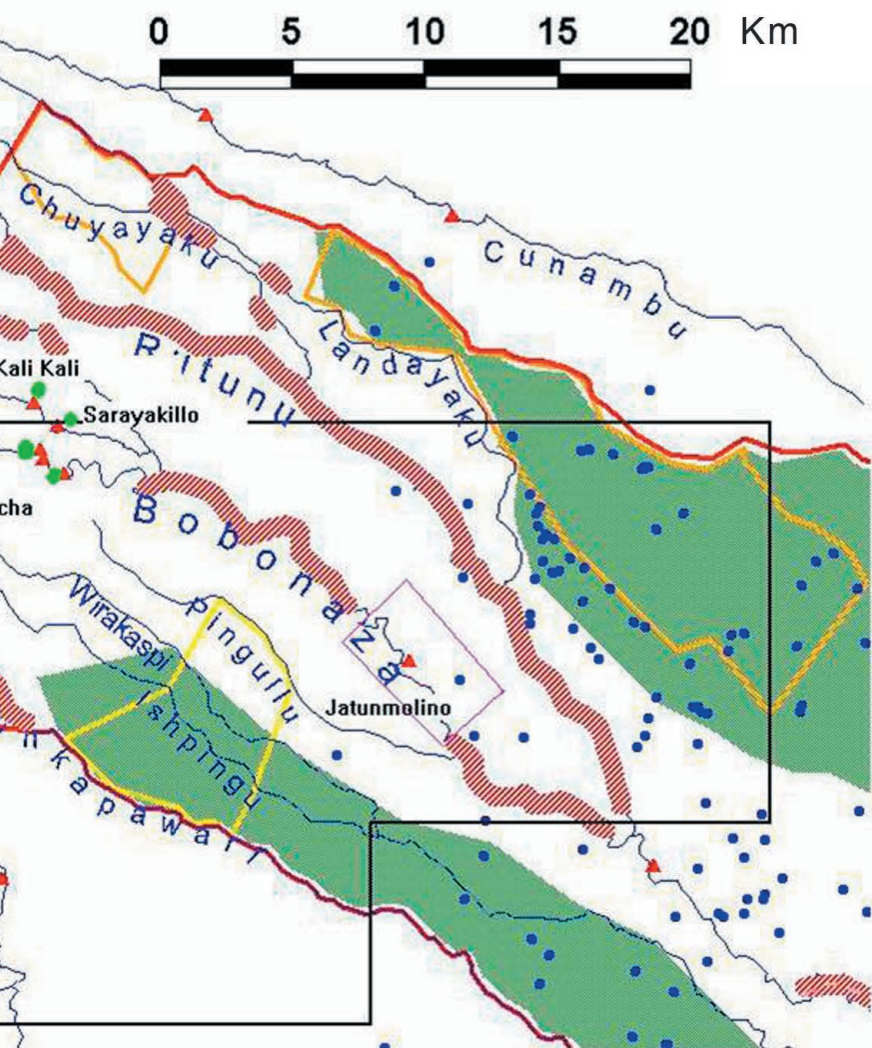
- Bloque 23**
- ▲ **Centro Poblado**
- **Lagunas**
- Purinas de Sarayaku**
- **Ríos**
- Límite de Sarayaku**
- Reservas (fase 1)**
- Reservas (fase 2)**
- Áreas de Fuente de Fauna**
- **Comunidades que no quieren petroleras**
- Territorio de Jatunmolino**



Bloque 23 y Territ



itorio de Sarayaku



Centro de Derechos Económicos y Sociales

En el nuevo milenio, América Latina enfrenta críticos problemas en lo social, económico y ambiental. Se torna cada vez más evidente que el sistema democrático y el mercado libre no han sido suficientes para garantizar bienestar y justicia social. Incluso los cambios positivos que las instituciones políticas han experimentado en los últimos veinte años, no han logrado evitar que, a la par, las condiciones sociales hayan empeorado, conduciendo a mayor inequidad, pobreza y destrucción ambiental.

El Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES) fue constituido en 1997 para enfrentar, a través de los derechos humanos, estas urgentes amenazas vinculadas con el desarrollo en América Latina, mediante investigación interdisciplinaria, incidencia en políticas públicas, educación, capacitación, litigio y presión social. Convencidos de que los cambios necesarios precisan de una sociedad civil activa y comprometida, las actividades del CDES están orientadas hacia el fortalecimiento de los movimientos sociales, para una más amplia participación y rendición de cuentas en los procesos de desarrollo.