

Horizontes Antropológicos

ISSN: 0104-7183

ISSN: 1806-9983

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social -
IFCH-UFRGS

Auqui Calle, Edison

Las luchas etnoterritoriales amazónicas y la incorporación de ontologías
relacionales en el combate al extractivismo y la crisis ecológica

Horizontes Antropológicos, vol. 29, núm. 66, e660403, 2023, Mayo-Agosto
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - IFCH-UFRGS

DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9983e660403>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=401975565004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Las luchas etnoterritoriales amazónicas y la incorporación de ontologías relacionales en el combate al extractivismo y la crisis ecológica

Amazonian ethnoterritorial struggles and the incorporation of relational ontologies in the fight against extractivism and the ecological crisis

Edison Auqui Calle¹

<https://orcid.org/0000-0003-2179-0550>
eauquifl@gmail.com

¹ Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador

Resumen

En este artículo, exponemos la incorporación de ontologías amazónicas en propuestas políticas inherentes a las luchas etnoterritoriales de los pueblos Sarayaku y Zápara. A partir de un análisis etnográfico y análisis crítico del discurso de información disponible en plataformas digitales y documentos oficiales, exponemos cómo la expansión del extractivismo y evolución histórica de las luchas amazónicas han influenciado en que los záparas y kichwas de Sarayaku hayan dado un giro a las luchas ecológicas tradicionales. En defensa de sus territorios, se han incorporado en sus propuestas políticas y discursos, ontologías relacionales que dan cuenta de agentes humanos, no humanos y entidades sintientes que interpelan la esfera política en espacios locales e internacionales. Se concluye que estas cosmopolíticas develan espacios relationales que escapan a los preceptos ontológicos modernos, pero además, que se exponen conflictos y antagonismos ontológicos marcados por relaciones de poder; en el centro de estas discrepancias existe un desacuerdo crucial, la noción de Naturaleza.

Palabras clave: ontologías; luchas etnoterritoriales; crisis ecológica; extractivismo.

Abstract

In this article we expose the incorporation of Amazonian ontologies in the political proposals inherent to the ethno-territorial struggles of the villages of Sarayaku and Zápara. From an ethnographic analysis and a critical analysis of information discourse available on different digital platforms and official documents, we expose how the expansion of extractivism and the historical evolution of Amazonian struggles have influenced the Záparas and Kichwas of Sarayaku to turn their traditional ecological struggles around. In defense of their territories, they have incorporated into their political proposals and discourses, relational ontologies that account for human and non-human agents and sentient entities that challenge the political sphere in local and international spaces. The authors concluded that these cosmopolitics reveal relational spaces that escape modern ontological precepts, but also ontological conflicts and antagonisms marked by power relations are exposed, at the core of these discrepancies there is a crucial disagreement, the notion of Nature.

Keywords: ontologías; etnoterritorial struggles; ecological crisis; extractivism.

La crisis ecológica y la emergencia de focos de resistencia ontológica

En la actualidad, la humanidad enfrenta una crisis multidimensional que está destruyendo las condiciones básicas para la vida (Lander, 2019). La crisis ecológica, surge como una problemática mundial intrínseca a la modernidad (Svampa, 2019), caracterizada por los impactos humanos y su repercusión en los procesos planetarios (Steffen *et al.*, 2018).

Los modos de producción surgidos a partir de la revolución industrial e intensificados en la actualidad han dejado una huella de contaminación sobre todo el planeta (Durán, 2011). Latinoamérica, ha transitado históricamente bajo un modelo de desarrollo basado en la exportación de materias primas; esto, ha expandido las desigualdades económicas, sociales y ambientales, normalizando una visión productivista del desarrollo sustentada en la negación de sus consecuencias socioambientales (Svampa, 2019).

El Ecuador dado la inminente debacle de las reservas de combustibles fósiles (Acosta 2006) y su dependencia para la liquidez económica del Estado, transita hacia una economía basada en grandes emprendimientos mineros y megaproyectos; escenario común en los gobiernos progresistas y liberales latinoamericanos (Svampa, 2019). Al mismo tiempo, se ha expandido la frontera de extracción petrolera a zonas sensibles desde el punto de vista ecológico (Larrea, 2017).

El gobierno de Guillermo Lasso, expone un discurso que intenta posicionar el aprovechamiento de los *recursos naturales* bajo el lema de responsabilidad ambiental y minería sostenible (Por un Ecuador..., 2021). Este tipo de narrativas, han sido utilizadas por larga data para ocultar el despojo propio del extractivismo y las realidades trágicas que han devenido para las comunidades y ecosistemas (Zonas de sacrificio) (Svampa, 2021; Svampa; Antonelli, 2009); como consecuencia, se ha generado un escenario con múltiples conflictos socioambientales (Vallejo; Duhalde, 2019; Vallejo; García-Torres, 2017).

Frente a esta realidad, han surgido respuestas ante las políticas estatales y multinacionales que ocupan los territorios útiles para los fines extractivos, por lo que, distintos pueblos indígenas han planteado innovadoras formas de enfrentar el desfavorable contexto socioambiental desde su saber-ser.

Estos focos de resistencia han emergido con el objetivo de proteger los territorios amenazados por el extractivismo (Vallejo; Duhalde, 2019). Sus propuestas,

han trascendido a las prácticas políticas y ha significado la incorporación de saberes y ontologías subalternas en las luchas etnoterritoriales, se ha cuestionado de este modo, arreglos modernos como la dicotomía cultura-naturaleza (Blaser, 2018; De la Cadena, 2010, 2019; Escobar, 2016).

Por larga data, la discusión sobre la dicotomía naturaleza-cultura ha transitado hacia una antropología que ha replanteado las categorías eurocéntricas para abordar las realidades de las etnias latinoamericanas. Este esfuerzo teórico-político, ha sido uno de los ejes del giro ontológico que apunta a romper la “idea sobre la existencia de una única y misma realidad externa a ser representada de modo diferente por cada cultura” (Medrano; Tola, 2016, p. 100-101; Tola, 2016).

El estudio de las ontologías del sur global ha significado un esfuerzo por entender las realidades socio-ecológicas de diversos grupos étnicos y su inclusión en los discursos de transición al desarrollo (Escobar, 2015), aunque, se ha trascendido al análisis de la incorporación de ontologías locales en distintas luchas territoriales (De la Cadena, 2019).

Este interés, ha surgido porque en determinadas luchas y protestas sociales han emergido diversos *agentes* (no humanos) que develan el afloramiento de indigeneidades que cuestionan los arreglos conceptuales de la política (De la Cadena, 2019). De este modo, estas *luchas* se han posicionado como “nuevas fuentes que surten los proyectos teórico-políticos” de actores subalternos en defensa de sus “mundos relacionales” (Escobar 2016, p. 16). Autores contemporáneos las han denominado como *cosmopolíticas*, un término propuesto por Isabelle Stengers y adoptado por el reconocimiento de conflictos entre distintas formas de organización del mundo (Blaser, 2018). Las divergencias intrínsecas de estas contiendas han evidenciado relaciones de poder que subyacen cualquier forma de cuestionamiento a la organización ontológica moderna (Dávalos, 2005).

El Estado por excelencia, ha representado la principal estructura de poder que ha ejercido violencia mediante el control de las instituciones de autoridad pública (Quijano, 2014); su agencia, ha establecido relaciones asimétricas que han ocultado las desigualdades sociales implícitas (Lander, 1993). Este escenario, mayormente es visible en las relaciones del Estado con las posiciones divergentes generalmente surgidas de territorios subalternos (Dávalos, 2005).

Situarse en este contexto, conlleva posicionarnos frente al entendimiento de *la política* o *la acción política*. Partimos de la postura de la *política* comprendida

como una forma de regular la vida social (Latour, 1999), por tanto “las prácticas a través de las cuales las diferencias antagónicas son doblegadas, transadas (ideológica e institucionalmente) y transformadas” (De la Cadena, 2009, p. 143), pero, considerando a *lo político* como un punto de divergencias entre actores en la arena política (Blaser, 2019).

Es así como, este artículo tiene como propósito exponer la incorporación de ontologías amazónicas en las propuestas etnopolíticas inherentes a las luchas de los pueblos kichwa de Sarayaku y Zápara; y paralelamente, reflexionar sobre los modos de organización ontológica inmersos, sus aportes y divergencias. Para este fin, se utilizó una estrategia metodológica mixta; por una parte, se realizó un análisis antropológico y etnográfico de material audiovisual, entrevistas, documentales y reportajes disponibles en distintas plataformas digitales, pero principalmente, se revisó los documentos de las propuestas de las nacionalidades Zápara y Kichwa de Sarayaku denominadas *Kamunguisghi* y *Kawsak Sacha* respectivamente. Se reconoció el espacio digital como un escenario que refleja la acción colectiva de los grupos humanos.

El artículo, se sostiene sobre una perspectiva teórica afín con la Ecología Política y Ontología Política, sustentadas en el paradigma del multinaturalismo, dicho enfoque permite aproximarnos al contexto ontológico implícito en las propuestas a las que haremos referencia.

Historicidad y territorios en disputa: luchas amazónicas ecuatorianas

Las etnias amazónicas, estuvieron en este territorio desde antes del periodo incaico constituyendo un mosaico multiétnico extenso (Ruiz, 1993). Con la conquista, se generó una ruptura entre las relaciones amazónico-andinas porque este sistema no tomó en cuenta a la Amazonía dentro de sus procesos de expansión (Ruiz, 1993). Este periodo, se caracterizó por “la inestabilidad de los procesos de colonización y evangelización”, por cuanto en el siglo XVI no existían rasgos del sistema colonial; con el tiempo y la búsqueda de oro y canela este territorio fue colonizándose (Ruiz, 1992, 1993).

En las etnias amazónicas, su modo de “asentamiento era disperso y basado en la familia ampliada; la economía se sustentaba en la agricultura itinerante,

caza, pesca y recolección, siempre en relación con la disponibilidad de amplios territorios” (Ruiz, 1993, p. 100). Con la presencia del Estado, emergieron conflictos territoriales desde aproximadamente el año 1538 generando procesos de aculturación desde distintos focos ideológicos (religión y Estado) (Ruiz, 1992).¹

Después de la fiebre del caucho y el oro en la época republicana, los pueblos amazónicos fueron casi extintos por el auge de distintas enfermedades (Castillo *et al.*, 2016; Clement, 1999), su población se redujo casi en un 80% (Jarrín; Tapia; Zamora, 2016).² Las relaciones socioeconómicas y políticas desde el siglo XVI hasta el siglo XIX fueron distintas a las de la Sierra y la Costa; en la Amazonía, los primeros intentos por formar núcleos humanos fueron impulsados por el ingreso de misiones católicas a inicios del siglo XX (Jarrín; Tapia; Zamora, 2016).

La relación Estado-pueblos amazónicos fue potenciada por el inicio del periodo extractivista. En el caso de Pastaza, en 1921 y 1936 el Estado adjudicó concesiones petroleras a las empresas Leonard Exploration y Royal Dutch Shell (Ortiz, 2021). Este hito, marcó el inicio de la construcción de las primeras conexiones viales entre la Sierra y la Amazonía, aunque, estos intentos no significaron una expansión a gran escala. No es sino hasta dos décadas más tarde que los intereses se reactivan, una segunda oleada extractivista se perpetúa después de la salida de Shell (1949) e influenciada por la Ley de Colonización y Tierras Baldías (1956); el objetivo era generar centros poblados (colonos) afines con los objetivos extractivos (Jarrín; Tapia; Zamora, 2016; Ortiz, 2021).

A partir de este hito, los pueblos amazónicos se enfrentaron al desplazamiento, despojo y a fuertes impactos socioambientales a causa del extractivismo (Chumpi, 2015).³ Debido a esto, a finales de los años 40, líderes de las comunidades indígenas de Pastaza (kichwas) inician procesos de organización

1 Este periodo se caracteriza por la entrada de los españoles a la Amazonía en busca del País de la Canela (Ruiz, 1992).

2 Existen registros que las culturas amazónicas datan de alrededor de los 1200 A.C. La fiebre del caucho fue aproximadamente a finales de 1800 hasta inicios del siglo XX (Jarrín; Tapia; Zamora, 2016).

3 Svampa (2019, p. 14-17) define al Extractivismo como una categoría analítica y un concepto con corte político que posee una pluridimensionalidad y multiescalaridad compleja. Sin embargo, concuerda con varios autores que se trata de un modelo de extracción y apropiación de la naturaleza que tiende a la acumulación de capital, sostenido por relaciones de poder asimétricas y, se configura como un rasgo estructural del modelo capitalista caracterizado por contrastes entre la rentabilidad y extrema pobreza, así como, por la degradación ambiental y despojo territorial.

social con el fin de defender sus territorios y luchar contra la marginación del Estado propia de aquella época (Ortiz, 2021).

En el caso de la organización Kichwa, fue impulsada desde aproximadamente el año 1947 por la configuración de organizaciones de base (Ortiz, 2021), con su consolidación social y política, iniciaron procesos de lucha por el reconocimiento y legalización de sus territorios ancestrales, en un inicio, impulsados por la Federación de Centros Indígenas del Pastaza (FECIP-1977) que posteriormente se transformó en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP-1981) (Vallejo; García-Torres, 2017).

La OPIP, emergió como un intento por expandir los objetivos de las organizaciones sociales y con el fin de reivindicar “el derecho a la diferencia, a la identidad, a la autogestión territorial y a la autodeterminación” (Ortiz, 2021, p. 28).

El mantenimiento de una política estatal contrapuesta a los intereses de los pueblos amazónicos dio paso a la necesidad de fortalecer la organización social (Castillo *et al.*, 2016; Márquez, 2003). Esto llevó en un primer momento (1980) a la configuración de organizaciones de segundo orden de los pueblos kichwa, siona, secoyas, cofanes, achuaras y huaoranis (Ruiz, 1992).⁴ No obstante, para esta época determinadas etnias como los záparas, se los creía casi extintos (Castillo *et al.*, 2016).

Para fortalecer los procesos organizativos a nivel nacional, en 1980 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) como un foco movilizador y político de la región. Paralelamente, y con tensiones latentes por los procesos citados, varias organizaciones constituyeron el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), el cual, en 1986 se convertiría en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Márquez, 2003). Hasta este periodo, el pueblo Zápara no se había organizado políticamente e incluso no era considerado como nacionalidad dentro del movimiento indígena (Márquez, 2003).

En el caso del pueblo Zápara, recién en los años 80 estructura un asentamiento estático, la comunidad de Torimbo (Castillo *et al.*, 2016; Ortiz, 2021). En esta época, para su supervivencia social, los záparas utilizaron estrategias

⁴ Federación Shuar, Federación Provincial y Organizaciones Campesinas del Napo (FEPOCAN), posteriormente cambiaría su nombre a Federación de Organizaciones Indígenas del Napo-FOIN (Márquez, 2003).

vinculadas con la expansión de lazos sociales (casamiento) y la inserción en comunidades kichwas (Castillo *et al.*, 2016). Castillo *et al.* (2016, p. 35), describe que los záparas entre 1970 y 1990 “optaron deliberadamente por dejar pensar que eran kichwas”, con el fin de beneficiarse de los procesos del movimiento Kichwa representados por la OPIP.

Apenas en 1992, el pueblo Zápara establece una asociación con el nombre de Unión de Centros de Territorio Zápara del Ecuador (UCTZE). Posteriormente la UCTZE, en 1998 se convertiría en la Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador (ONAZE) (Márquez, 2003).⁵ Estas organizaciones han cambiado su denominación como parte de procesos de división organizativa, no obstante, en 2008 la Nacionalidad Sápara de Pastaza Ecuador (NASAPE-2007) y la Nacionalidad Sápara del Ecuador (NASAEC), deciden unirse en la denominada Nación Sápara del Ecuador (NASE) (Castillo *et al.*, 2016), esta organización ha estado fraccionada durante los últimos años (Tapia, 2018).

A partir del fortalecimiento organizativo y ante la intensificación del modelo extractivo, se generaron diversos focos de resistencia, sus logros, se reflejaron en la ratificación de derechos colectivos en la reforma constitucional de 1998 y la ratificación en 1999 del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo (López, 2004, p. 153). La consolidación del movimiento indígena visibilizó a los pueblos y nacionalidades del Ecuador y después de diversas luchas se reconoció la autodefinición étnica y diversos derechos sociales (Márquez, 2003, p. 22).

Estos procesos influenciaron también en la Constitución del Ecuador del año 2008, un instrumento que marcó un hito mundial por la adopción del carácter Plurinacional del Estado, el establecimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos y el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir (Vallejo; Duhalde, 2019). Aunque, poco después se vieron contrapuestos los objetivos del Estado (intereses extractivos) con los procesos de defensa de los territorios amazónicos (Vallejo; Duhalde, 2019).

Dentro de este corte temporal, el pueblo de Sarayaku, obtiene el reconocimiento de su territorio en 1992 (Chávez ; Lara; Moreno, 2005), aunque este proceso

5 Estas organizaciones tenían una gran influencia evangélica, existían además organizaciones como la Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza-ANAZPPA-1999 (Andrade, 2001).

se gestó desde mucho antes con la firma del Acuerdo de Sarayaku en 1989 (Ortiz, 2021). Mientras tanto, el pueblo Zápara obtiene una primera titulación de tierras en 1992 y una segunda apenas en el año 2008 (Castillo *et al.*, 2016); no obstante, en el año 2021 emergieron nuevos conflictos con el Estado y multinacionales por el territorio Zápara (Nacionalidad..., 2021). Con el reconocimiento jurídico de sus territorios, se encaminaron algunos procesos legales exitosos en contra del Estado y las petroleras que pretendieron establecer campos de operación en la Amazonía (Lara, 2007; Pueblo..., 2012).

Demográficamente estas etnias viven contextos distintos, el territorio Zápara alberga una población estimada de 1500 habitantes, de los cuales apenas 559 son záparas; su territorio consta de 322.029 hectáreas (Castillo *et al.*, 2016). Mientras tanto, el pueblo Sarayaku está integrado por 1500 habitantes y su territorio consta de aproximadamente 135.000 hectáreas (Caso..., 2009), sin embargo, la nacionalidad Kichwa amazónica posee aproximadamente 60.000 habitantes (Andy *et al.*, 2012). Estos territorios, se encuentran asentadas entre los ríos Kura-ray, Pastaza, Pindayacu y Comambo que desde el punto de vista ecológico son considerados como megadiversos (Andrade, 2001; Castillo *et al.*, 2016).

La Amazonía, ha sufrido una presión constante de las políticas extractivas a partir de la década de los años 60 y 70, políticas que han violado constantemente el derecho ancestral a los territorios de distintas etnias (Ortiz, 2021; Castillo *et al.*, 2016); ha sido característica la reiterada represión estatal que ha llegado inclusive a la criminalización de las luchas sociales (Vallejo; Duhalde, 2019).⁶ En la actualidad, este escenario no ha cambiado, la ampliación de la frontera petrolera y minera ha sido un punto común de los gobiernos progresistas y liberales en las últimas dos décadas.

Este contexto histórico, revela cinco aspectos a resaltar. El primero, las luchas amazónicas surgieron por la necesidad del reconocimiento jurídico de sus territorios ancestrales y por la reivindicación de derechos colectivos ante la marginación social. Segundo, la implantación e intensificación del modelo extractivista generó diversas problemáticas de orden sociopolítico, ambiental y económico, y obligó a generar procesos de organización social basados en los principios de autodeterminación y autonomía étnica. Tercero, el territorio

6 La resistencia amazónica a los procesos extractivos ha detonado en círculos de violencia que han cobrado vidas, un caso emblemático es el de José Tendetza (Corral, 2016).

amazónico ha sido históricamente un territorio en disputa y con antagonismos difícilmente superables. Cuarto, los objetivos de estas luchas se sostuvieron en el reconocimiento de la ancestralidad y etnicidad como puntos sustanciales de las demandas sociales. Finalmente, la organización social ha significado un motor para las luchas amazónicas; aunque, actualmente persistan problemáticas que han dividido, cooptado y resignificado la posición política de los pueblos amazónicos.

Sobre estos cimientos, el objetivo es adentrarnos en la emergencia de propuestas etnopolíticas que han incorporado nociones del mundo distintas al contexto hegemónico, un objetivo latente desde la década de los años 90 en los discursos de las organizaciones sociales amazónicas. Seguramente, han quedado afuera diversos hitos e instituciones que han impulsado estas luchas, no obstante, esta reseña es una interpelación al contexto de desigualdad y violación de derechos que han configurado las luchas étnicas y las relaciones de poder que han posicionado al Estado y las petroleras como un factor central de discordancia.

Apuestas político-ontológicas de los pueblos Sarayaku y Zápara

La Amazonía, históricamente ha sido un territorio en disputa entre diversos actores antagónicos, una contraposición entre los modos de vida de los pueblos amazónicos y la propiedad y control de los *recursos naturales* por parte del Estado (Criollo, 2007). Esta situación, no ha permitido ejercer el control autónomo de los territorios reconocidos desde 1992, limitando la posibilidad de desarrollar espacios que representen seriamente las diferencias étnicas implícitas.

La tensión social latente por el extractivismo y sus consecuencias socioambientales ha llevado a los grupos étnicos a replantear y dar un giro a las luchas tradicionales. Es así como, determinadas organizaciones han generado propuestas políticas innovadoras que han incluido modos de organización ontológica amazónicos (Vallejo, 2007, p. 508).⁷

7 Las primeras propuestas que incluyeron aspectos de los modos de vida amazónicos fueron los Planes de Vida, proceso impulsado por las organizaciones sociales de Pastaza (Criollo, 2007).

Este es el caso de los pueblos Kichwa de Sarayaku y Zápara, quienes, han generado propuestas que apuntan a la gestión y defensa de sus territorios desde una posición que cuestiona el orden estatal y la lógica espistémico-ontológica moderna.⁸ Se ha dado vida al *Kawsak Sacha* (Sarayaku) y *Kamunguishi* (Zápara), dos posiciones políticas cuyas características, implicaciones ontológicas, aportes, problemáticas y contraposiciones se las plantea a manera de reflexiones iniciales a un contexto que necesita seguir explorándose. En un principio, abordaremos las características de las propuestas antes citadas.

Kawsak Sacha

El *Kawsak Sacha*, es una declaratoria política que expone la posición del pueblo Sarayaku frente a la defensa de su territorio y su postura en contra del cambio climático, la crisis ecológica y el extractivismo. Esta fue generada en el año 2012 y actualizada en 2018 (Declaración *Kawsak Sacha*, 2018; *Kawsak Sacha – selva viviente*, 2015), sin embargo, su configuración empezó desde el quehacer cotidiano hace más de una década (Santi; Ghirotto, 2019).⁹

El origen de esta propuesta tiene múltiples explicaciones, desde afuera es entendida como una propuesta política, desde adentro, es más una herramienta de lucha presente en el discurso y prácticas de los habitantes de Sarayaku (Santi; Ghirotto, 2019). Miriam Cisneros presidenta del Pueblo Sarayaku en 2018 plantea:

Dentro de la propuesta de *Kawsak Sacha* están los planes de vida, la administración del territorio, la salud, la sabiduría ancestral, fortalecer nuestra educación propia, pero sin vender nuestros *recursos naturales* [...]. Más bien, fortalecer al emprendimiento mismo de nosotros en la comunidad, sea la artesanía, la producción, el ecoturismo, el turismo comunitario controlado. Tenemos muchas cosas por hacer, entonces, en síntesis la propuesta, *es una propuesta de vida para*

8 Cabe recalcar que las propuestas tienen diversas dimensiones conceptuales y teóricas, no obstante, el análisis se centra sobre la dimensión político-ontológica.

9 La propuesta fue socializada en el año 2018, fue actualizada para el evento de lanzamiento transcurrido durante 5 días en julio de 2018, en la ciudad de Quito (Ghirotto; Santi, 2018).

un pueblo originario. Nosotros *no necesitamos a las empresas extractivas* que vengan a explotar nuestros recursos y nos dejen con grandes amenazas, con grandes problemas socioambientales [...]. Entonces, esta propuesta es innovadora, una propuesta de vida que queremos conservarlo [territorio], que nos dejen conservar de acuerdo a *nuestra filosofía*, de acuerdo a nuestra *cosmovisión*. (Cisneros, 2018, énfasis añadido).

Según la Declaratoria de *Kawsak Sacha*, su objetivo es:

Preservar y conservar de manera *sostenible* los espacios territoriales, la relación material y espiritual que allí establecen los pueblos originarios con la *Selva Viviente y los seres que la habitan*. Nuestro territorio vivo es, y seguirá siendo, *libre de mercantilismo extractivo* de los componentes del *Kawsak Sacha*. (Declaración *Kawsak Sacha*, 2018, p. 8, énfasis añadido).

Esta declaratoria, expresa de forma tácita que el *Kawsak Sacha* es la *Selva Viviente*, pero, además se describe:

Las grandes montañas del territorio de Sarayaku como: Kushillu Urku, Wamak Urku, Wayusa Urku, Tarapichi Urku, Inguru Urku, Chililla Urku, Jatun Urk y Supay Urku son seres ellos mismos, y a la vez son hogares de los Seres Protectores de todas las especies animales y vegetales. En el territorio de Sarayaku viven los ríos y lagunas en donde habitan seres que controlan y mantienen el equilibrio y la abundancia de las especies de las aguas. Estos seres: Yaku runa, Yaku mama, Atakapi, Runa lagartu, Purawa, Yaku puma transitan, a través de las cascadas, las lagunas y los ríos grandes (Declaración *Kawsak Sacha*, 2018, p. 4).

Es así como, el pueblo de Sarayaku expone una nueva forma de entender el territorio. Desde la oralidad local existen también otras formas de expresar lo que significa el *Kawsak Sacha*:

El Kawsak Sacha es el espacio de vida de todos los seres que habitan en la selva, [...] incluyendo a los mundos animal, vegetal, mineral y cósmico. [...] Es el dominio de las cascadas, las lagunas, los pantanos, las montañas, los ríos y los árboles, lugares poblados donde los seres supremos, amos y protectores del Kawsak Sacha

habitan y desarrollan su vida semejante al ser humano. El *Kawsak Sacha* es también el lugar de transmisión de los conocimientos del Yachay donde intuyen en el mundo de la sabiduría de los amos y señores de los lugares vivientes y de la cosmovisión. [...] En nuestra Amazonía, en Sarayaku existen seres similares a nosotros como el *Amasanga* el cual lo podemos ver y escuchar, es por eso que nosotros no queremos que extraigan el petróleo en nuestro territorio; Si extraen estos recursos todos los seres y espíritus de la selva desaparecerán. (Selva..., 2013, Omin46s).¹⁰

En la voz de una niña de Sarayaku, “La Selva Viviente es todo un conjunto de animales, anacondas, pumas y espíritus; las montañas y cascadas, pájaros. La existencia de árboles, todos los que aquí en Sarayaku habitamos” (Qué es kawsak..., 2017, Omin05s).

Según la Declaración, el *Kawsak Sacha* es considerado como:

KAWSAK SACHA es un ser vivo, con conciencia, constituido por *todos los seres de la Selva*, desde los más infinitesimales hasta los más grandes y supremos. Incluye a los seres de los mundos animal, vegetal, mineral, espiritual y cósmico, en intercomunicación con los seres humanos. (Declaración Kawsak Sacha, 2018, p. 8, énfasis añadido).

Paralelamente, esta propuesta se posiciona como una apuesta para la conservación del territorio e interpela a la crisis ecológica; algunos testimonios expresan:

Sarayaku propone que *Selva Viviente* sea una *nueva manera de conservar* la Amazonía, la selva, que sea una *nueva categoría* de proteger y para evitar el ecocidio y garantizar el equilibrio de la tierra [...]. Este concepto de pensamiento, esta filosofía de *Kawsak Sacha* “Selva Viviente”, en los actuales momentos es una estrategia, una fuerza para defender esta existencia. (Kawsak Sacha, 2018, 1min05s).

Es un llamado de atención a todo lo que es la forma de ver a la Naturaleza como mercado. *Kawsak Sacha*, lanza al mundo una visión de *responsabilidad Global* hacia la protección de la Naturaleza. (Kawsak Sacha Quito, 2018, 4min56s).

10 Amasanga según (Morales 1997, p. 23) “es el Dios de la cacería y el conocedor del espacio integral. Este “Ser” enseña al hombre de la selva las estrategias y la sabiduría de la cacería”.

Además, explícito existe una interpellación al Estado para el reconocimiento de la propuesta y los preceptos contenidos en la misma. Esta búsqueda apela a una legitimación de una noción de Naturaleza opuesta a los cánones modernos, se expone:

Nos hemos fundado, como pueblo originario, para la defensa de nuestros derechos, en la búsqueda de una *gestión autónoma* del territorio, así como en la conservación de los sistemas ecológicos amazónicos. [...] Respaldado por el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado Ecuatoriano, el Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku exhulta al gobierno ecuatoriano a que *reconozca y legitime* el *Kawsak Sacha* como *ser vivo y consciente, sujeto de derechos*, cuya existencia vital y jurídica sustenta y protege los derechos de los pueblos originarios amazónicos y sus territorios como *valor cultural, biológico y espiritual*. (Declaración Kawsak Sacha, 2018, p. 9, énfasis añadido).

La propuesta de Sarayaku y los discursos de sus habitantes, develan conceptos que evocan una reconstrucción de la etnicidad y diferencias étnicas basadas en la exteriorización de una alteridad radical. El *Kawsak Sacha* ha sido expuesto internacionalmente y reconocido por diversas instancias (Martínez; Agra, 2019), inclusive ha sido considerado como un hito para etnias del mundo por su interés por consolidar un sistema de gestión territorial autónomo (Kawsak Sacha..., 2019).¹¹ No obstante, aún no ha sido reconocido por el Estado ecuatoriano.

Kamunguishi

La Declaración de *Kamunguishi* fue propuesta por el pueblo Zápara en el año 2020, la misma aún no ha tomado relevancia ni un posicionamiento en los espacios de discusión política y académica. Su propuesta es bastante concreta, no obstante, su contenido expone aproximaciones teóricas desde el conocimiento de los záparas necesarias de explorar.

11 Declaraciones de mujeres de pueblos indígenas de Argentina, Nepal, Guatemala Tanzania.

Esta declaratoria menciona: “nosotros, los saparas, sobrevivimos aferrándonos a nuestra misión ancestral: la de defender a toda costa este mundo llamado *naku*, ya que reconocemos que el bosque es la fuente vital de nuestro pueblo y de nuestro planeta” (Declaración Kamunguishi, 2020, p. 1, énfasis añadido).

Naku, dentro del contexto zápara es:

Al sostener, [...] que el mundo es *naku*, que el mundo es bosque, queremos decir que el mundo que nos rodea, que nos acoge y que nos sostiene a todos, está compuesto enteramente por *seres –personas–* quienes se comunican entre ellos, y con nosotros también [...]. El mundo llamado bosque es uno solo a la vez que está compuesto por un sin número de seres. (Declaración Kamunguishi, 2020, p. 1-2, énfasis añadido).

Esta propuesta incorpora además una noción de territorio desde el saber-ser local, el denominado *Kamunguishi*:

Kamunguishi es un *lugar* amplio en el centro del territorio Zápara. Está compuesto por bosques y lagunas sagrados de una diversidad inigualable. Aunque lo defendemos con todo nuestro ser, *Kamunguishi* no es una reserva [...]. *Kamunguishi*, más bien, es un hogar, es el hogar de la selva para nuestro continuo renacer. (Declaración Kamunguishi, 2020, p. 2, énfasis añadido).

La declaratoria fue presentada de forma oficial mediante una transmisión en redes sociales, en donde, se expusieron los objetivos, alcance y apuestas teórico-políticas de los habitantes záparas; en voz de Manari Ushigua se expone que:

Kamunguishi es un *lugar*, es una selva. El mundo en este momento estamos enfrentando una crisis climática y una pandemia. Frente de esto, nosotros vamos a lanzar esta propuesta, este mensaje para el mundo [...]. Los Záparas hemos vivido la destrucción del mundo, nuestro bosque y nuestro idioma y también nosotros hemos estado experimentando el ecocidio [...]. Entonces por eso *Kamunguishi*, estamos proponiendo de que el mundo es uno solo, *el mundo es bosque, Naku* [...]. Los Záparas somos las personas que hemos mantenido esta relación con el mundo espiritual [...]. Nosotros, el mundo Zápara, reconocemos

y hemos vivido con *ellos*; en la selva hay muchas especies de animales y plantas, ellos tienen sus dueños, sus espíritus, igual que nosotros. [...] dentro de *Kamunguishi* viven animales sagrados como boa de fuego, ese animal cuando explota petróleo la energía de la tierra se cambia y los espíritus [...] se van. Dentro de *Kamunguishi* existen también árboles gigantes que tienen espíritus, ellos son los espíritus que nos ayudan cuando nosotros soñamos, cuando conectamos con ellos nos transmiten nuevos conocimientos, nuevos pensamientos para seguir viviendo en este mundo. Con este mensaje, [...] nosotros dejamos en mano de cada uno de ustedes para empezar a cambiar nuestra forma de vivir y nuestra forma de entender la vida [...] (Declaración de Kamunguishi..., 2020, 2min08s).

Los záparas, a través de *Kamunguishi* realizan una interpelación a la humanidad para conservar y proteger la Amazonía, aunque, intrínsecamente es una apuesta frente a sus problemáticas locales. En voz de Sani Montahuano mujer zápara este proyecto es:

Lanzamos este proyecto para que nos ayuden a cuidar, no para nosotros, *es para el mundo entero*. La nacionalidad Zápara ha sufrido durante generaciones un ecocidio, nuestra lengua está desapareciendo y nuestros abuelos y abuelas, hermanos y hermanas, están muriendo, entonces *queremos que nos ayuden para juntos proteger este proyecto*. *Kamunguishi* es un lugar de *espíritus* de animales de plantas que están vivos, que necesitan de nosotros para poder vivir. (Declaración de Kamunguishi..., 2020, 18min34s, énfasis añadido).

Sani Montahuano menciona además:

La selva desde hace muchos años atrás ha estado en peligro porque han entrado minería, petroleras, a extraer todos los *recursos* que es su sangre. Les invito a que nos ayuden a proteger, a cuidar la poca Amazonía [...] y a las lenguas que todavía están resistiendo. (El llamado..., 2020, 2min50s).

Finalmente, la Declaración de *Kamunguishi* describe que:

Nuestra tarea, fin y destino como záparas es ser fieles a las enseñanzas que vienen de la selva, vivir nuestras vidas plenamente con ellas y propagarlas para

que lleguen al planeta entero con el fin de descubrir una conexión nueva con el bosque que nos hace y que nos envuelve. La Declaración *Kamunguishi*, es el mensaje que transmitimos con todo nuestro ser para el planeta actual. Es una guía para este tiempo de plena *crisis ecológica* que estamos viviendo en la Tierra. (Declaración *Kamunguishi*, 2020, p. 1, énfasis añadido).

En los argumentos planteados, los Zápara mediante *Kamunguishi*, interpelan desde su saber-ser (*Naku*) a la noción abstracta moderna de Naturaleza y plantean esta propuesta como una herramienta para la conservación de su territorio frente a las repercusiones del extractivismo. En vista que la realidad del pueblo Zápara es particularmente distinta a los pueblos indígenas amazónicos, con una población diezmada y una organización social fragmentada con poca representatividad política, esta declaratoria aún no ha trascendido a los espacios de discusión o de interpelación del Estado.

Ontologías y etnopolíticas: reflexiones iniciales

Para Santi y Ghirotto (2019), en el caso del *Kawsak Sacha* puede ser considerada como: un concepto teórico-filosófico, una propuesta política o una herramienta surgida desde las prácticas de relación con el espacio para la conservación. En el caso de *Kamunguishi* con ligeras diferencias, es una postura epistémico-ontológica ante el deterioro ambiental y la presión del aparataje estatal y multinacional.

Es así como, los kichwas y záparas incorporan en el *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* un aspecto importante, el de las ontologías. Y es que, en su génesis estas propuestas se sustentan en la emergencia de agentes sociales que reflejan un contexto superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes o seres protectores de la selva; sujetos con agencialidad, interioridad y espiritualidad que interpelan las esferas de la “realidad”. De esta forma, inmersas en estas apuestas políticas están ontologías no dualistas y formas de ser, vivir, sentir y relacionarse con los espacios.

De este modo, *Kamunguishi* y el *Kawsak Sacha* emergen como aproximaciones que denotan ontologías que muestran posiciones relacionales del pueblo Sarayaku y Zápara. Este tipo de ontologías, se sostienen sobre la intercomunicación

a través de materialidades y lenguajes diversos de un conjunto extenso de seres humanos y no humanos con una “multiplicidad de relaciones interpersonales” (Descola; Tola, 2018, p. 28).

No es desconocido, que las ontologías amazónicas escapan a preceptos occidentales y dicotomías como cultura-naturaleza, sujeto-objeto, animado-inanimado (Abi-Saab, 2019; Descola, 2001a, 2001b; Hernández, 2017; Viveiros de Castro, 2004); realidades distintas a los principios modernos y la división entre cultura y naturaleza (Medrano; Tola, 2016, p. 107). No obstante, estas ontologías no habían sido incorporadas de forma tácita como interpelaciones al Estado y a sus instrumentos político-normativos que definen la acción pública ejercida bajo distintas formas de violencia (simbólica, epistémica, civil, otras).

Estas ontologías, desde diversos estudios y aproximaciones, son consideradas como concepciones relacionales no pensadas desde la individualidad, sino desde conjuntos sociales amplios en donde “los mundos biofísicos, humano y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar, 2005, p. 132); complejos ensambles que involucran una diversidad de entidades emergentes sostenidas bajo profundos procesos históricos y relationales.

Estas iniciativas, al exponer un modo paralelo de hacer política se posicionan como posturas que cuestionan los modelos predominantes de organización ontológica que rigen la acción estatal. Empero, aunque intrínsecamente se transmiten formas relationales de hacer mundo, estas hacen hincapié en el reconocimiento jurídico-político del mundo entendido como un espacio vivo y con sujetos que escapan a la organización moderna.

De esta manera, se exponen modelos de vida alternativos al extractivismo bajo un posicionamiento sustentado en el quehacer-ser cotidiano; en este escenario, en las últimas décadas sustentados en nexos de correspondencia y cuidado de la Naturaleza (Bravo; Vallejo, 2019) las mujeres han sido fundamentales para generar estos procesos de re-existencia y resistencia (Vallejo; García-Torres, 2017).

Otro aspecto para resaltar es que tanto del *Kawsak Sacha* como de *Kamunguishi*, trascienden la esfera nacional e intentan posicionarse frente al extractivismo, la crisis ecológica, el cambio climático y la noción abstracta-moderna de Naturaleza. Esta internacionalización es mirada por determinados autores como un avance que visibiliza las propuestas en diversos espacios, ya que,

es común que por la falta de una estructura movilizatoria estas no trasciendan (Arcos, 2016). Mientras tanto, otros autores plantean que se ha producido una ecologización de las luchas etnoterritoriales y que al mismo tiempo han sido impulsadas y apropiadas por las ONGs ecologistas (Ulloa, 2001). Esto, si bien ha influenciado positivamente en los procesos de organización social amazónicos (Vallejo; Duhalde, 2019), también, ha representado la adopción de discursos asociados con la crisis ecológica, muchas veces, contrapuestas con las formas de organización ontológica local.

Finalmente, es importante reconocer la influencia y las alianzas con los actores exógenos, no con el objetivo de posicionar a los pueblos indígenas como sujetos pasivos, sino para evitar su esencialismo y mitificación. No obstante, es sustancial resaltar que existen aspectos que subyacen los espacios de resistencia amazónica, estos son: la defensa de la vida y el principio de ancestralidad (Escobar, 2015, p. 20), en estos casos, sumados a sus *diferencias ontológicas* y étnicas (alteridad).

Los claroscuros de las propuestas amazónicas

La emergencia de *Kamunguishi* y el *Kawsak Sacha*, trae a discusión diversas reflexiones sobre sus aportes, trascendencia y contraposiciones que pueden estar en juego en el quehacer político y conceptual.

En primera instancia, cabe resaltar que la posición teórica, política y ontológica de las propuestas planteadas por los pueblos Sarayaku y Zápara, exponen conceptualizaciones divergentes a los marcos políticos, sociales, normativos, educativos, epistémicos y ontológicos hegemónicos. Estas divergencias, se sostienen sobre un desacuerdo crucial, el de la noción de Naturaleza (Blaser, 2019), por un lado, la *Selva Viviente* y *Naku* (*Kamunguishi*) entendidos como un espacio superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes, por otro, la Naturaleza entendida como un objeto, recurso o como una entidad *abstracta* separada de la sociedad que puede ser objeto de dominio, explotación o apropiación.

La contraposición entre Estado y pueblos amazónicos ante la noción de Naturaleza difícilmente es superable porque la diferencia ontológica se sustenta en el mantenimiento de jerarquías de poder que circundan y son Estado,

sus mecanismos de acción se sostienen sobre apartados básicos que han configurado una visión de la realidad incuestionable (Elbers, 2013). En sociedades como las latinoamericanas, se ha normalizado que: existe una realidad objetiva y lógica (naturaleza-cultura, razón empírica); existe una separación entre la materialidad y la mente (sujeto-objeto); la realidad está compuesta por materia; y, todos los fenómenos pueden ser percibidos y explicados (Elbers, 2013; Negrete, 2003).

Este marco sustentado en una visión científica-positivista, ha negado cualquier aproximación distinta del mundo, y, por tanto, su trascendencia a otras esferas que rigen la vida social.

En otro orden de ideas, estas propuestas tienen un aspecto común y es que en su génesis exponen mundos no dualistas constituidos por una diversidad de seres (integrantes de la vida) con agencialidad e intencionalidad social. Su inclusión en apuestas políticas puede considerarse como formas contestatarias a los preceptos mono-ontológicos establecidos por occidente y consolidados en la agencia de los gobiernos latinoamericanos; aunque, también constituyen alter-políticas (Vallejo; García-Torres, 2017) o cosmopolíticas (Blaser, 2019) vistas como formas de reinterpretación de la defensa de los territorios (Escobar, 2015).

En este sentido, las interacciones no solo poseen un horizonte ontológico, sino también, uno político porque los pueblos Kichwa y Zápara apelan al reconocimiento de actores emergentes (no humanos) por parte del Estado. Sin embargo, en términos ontológicos, el Estado y sus brazos se sostienen sobre una estructura totalmente contrapuesta a la relationalidad expuesta. Esto trae a colación un *conflicto* entre *formas de organización ontológica* difícil de visibilizar, mediado principalmente por las relaciones de poder histórico-coloniales que han posicionado al Estado como el órgano abstracto de control y administración de los territorios y, a las comunidades como agentes que receptan estas políticas; teóricamente, con el fin de alcanzar el anhelado desarrollo.

En los casos expuestos, “el status de la Alteridad es una posición que entraña peligro porque su reconocimiento implica la relativización de los alcances civilizatorios, y de todas sus prescripciones normativas y analíticas” (Dávalos, 2005, p. 24); por tanto, la aceptación y trascendencia de las propuestas étnicas comprendería un cuestionamiento tácito a la forma de administrar el Estado y todos los espacios sometidos a sus políticas.

Es así como, este reconocimiento no ha sido admisible, incluso sobre el precepto de la Constitución del Ecuador que establece a la Naturaleza como *sujeto* de derechos. Según Thomson (2010, p. 11), basado en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, menciona que, existe un horizonte colonial que reconstruye constantemente sus estructuras de dominación, ante una supuesta “igualdad ficticia entre sujetos individualizados y libres” a la par se afianza una “representación política monocultural y excluyente”, este escenario se ha implantado a nivel de Ecuador y se refleja en el incumplimiento de la Constitución en diversas esferas.

Possiblemente, ante la intensificación del modelo extractivo y la violencia sistémica que subyace todas las esferas del Estado, la emergencia de estos focos político-ontológicos difícilmente han sido entendidos. De esta manera, la autonomía y autodeterminación, así como el principio de diferencia étnica, han estado sometidas a las relaciones de poder y una contraposición ontológica difícilmente entendida por las instituciones estatales.

Para Viveiros de Castro (2004), en estos casos, existen disociaciones en la comprensión de los arreglos ontológicos en juego; para Blaser (2018, 2019), la base de estos conflictos es una interpretación fallida en identificar las diversas formas de enactuar con el mundo, las cuales exceden la política ortodoxa promulgada por el Estado.

Este panorama, ha significado que los territorios amazónicos transiten luchas ontológicas (Escobar, 2015, 2016), en este caso, entre las *formas de re-existencia* configuradas desde el saber-ser amazónico y la ocupación ontológica estatal y multinacional.

En este punto, es importante no caer en el “error de confundir ontología con un mapa mental del mundo: en este registro una ontología es una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad” (Blaser, 2019, p. 73), un nexo relacional con la selva que ha fungido como el campo social, económico y político de los pueblos amazónicos; ontologías que muestran formas de ser, vivir y relacionarse con el mundo.

En otros aportes, en las ontologías de los pueblos Zápara y Sarayaku, surgen determinadas aproximaciones teórico-ontológicas asociadas con conceptos afines a lo que podríamos denominar territorios relacionales. En este caso, *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* surgen como espacios donde coexisten humanos, no humanos, entidades sintientes y seres protectores de la Naturaleza.

Esta categoría aún ha sido poco explorada, pero, da luces que las interacciones políticas emergen como ensambles contestatarios al orden ontológico hegemónico.

Escobar (2016) cataloga a estos espacios como territorios ontológicos en su noción fundamental; su ocupación no solo implica el despojo, la violencia y deterioro ambiental, sino también una disputa ontológica que actualmente ha sido poco discutida.

Si bien, el *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* también se muestran como propuestas que buscan la protección de los territorios desde el saber-ser local, han incurrido en la adopción de preceptos eurocéntricos que presentan disociaciones ontológicas. Abi-Saab (2019, p. 17) basado en Tim Ingold plantea un aspecto relevante, y es que “los discursos, si bien son una fuente importante, pierden relevancia epistemológica frente a la acción concreta que se realiza en el día a día” y que por tanto “es en los quehaceres cotidianos y en las acciones concretas que se puede comprender lo que existe y cómo existe para las personas”.

De esta manera, en el panorama actual, la ética y compromiso cotidiano de las prácticas de los záparas y kichwas coherentes con su organización ontológica y sus luchas etnoterritoriales, son un vehículo a repensar y un foco potencial de resistencia. Sin embargo, con la globalización, habría que considerar si estos territorios están posicionándose como instrumentos para la conservación de agendas exógenas.

En esta instancia, el idioma toma relevancia y es un punto para repensar. Hay que considerar que, las traducciones lingüísticas sobre distintas categorías propias de las etnias amazónicas establecen una semántica para la interpretación y definen la forma de comprensión de diversos aspectos. Si bien en el *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* existen traducciones a sus idiomas nativos, es común el uso de discursos e interacciones que resaltan perspectivas culturalistas de lo que realmente se intenta transmitir.

A modo de ejemplo, el uso de conceptos como *cosmovisión*, establece una semántica y semiótica que posiciona a las ontologías como perspectivas imaginarias del mundo. El concepto de cosmovisión reafirma la concepción de la existencia de una sola realidad y distintas perspectivas de esta (De Munter, 2016; Ingold, 2000, 2012). En este caso, “las diferencias convertidas en diferencias de perspectivas son susceptibles de ser ordenadas jerárquicamente” (Blaser, 2018, p. 122), y por tanto, sometidas al *estatus quo* de la modernidad.

Este hecho, implica que las luchas puedan ser entendidas como irrelevantes y “descalificadas como irracionales y poco realistas” (Blaser, 2018, p. 123).

He aquí, la importancia de una coherencia semántica en la transmisión de ontologías que rompen los cánones modernos, un escenario que actualmente está siendo poco entendido.

Finalmente, el *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* exponen un alcance global y toman una posición clara ante la crisis ecológica y sus impactos socioambientales, se plantean como propuestas macro-cosmopolíticas. Ciertas particularidades y problemáticas para repensar surgen en este ámbito; primero, globalizar las apuestas político-ontológicas, puede detonar en una jerarquización de los objetivos locales, es decir una desvalorización de la conformación de espacios de resistencia más concretos y consolidados. Esto trae consigo que las iniciativas étnicas transitén en asociatividad con actores globales (ONGs, otros), espacios reconocidos como homogenizantes y normalizadores de discursos contrapuestos a la organización ontológica en juego.

Es posible que en el afán de trascender a los espacios globales, se quite potencia a lo local y las luchas situadas en territorios relacionales; trascender a una gran cosmopolítica puede desvirtuar lo local y su consolidación y, la potencia para interpelar a los espacios de poder. Si bien en la actualidad es evidente que las etnias amazónicas transitán espacios *glocales*, es decir, espacios con una conciliación entre prácticas locales y globales, es trascendental consolidar el quehacer-ser y sus prácticas para así sostener estos innovadores focos de re-existencia y resistencia.

La apropiación de discursos globales y luchas que vienen desde afuera (cambio climático, crisis ecológica), nos hace preguntarnos ¿hacia dónde transitán estas propuestas? ¿Cuán probable es la instrumentalización de las nociones de *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* por los grandes gestores de las problemáticas mundiales? ¿Cuán propensas son estas nociones relationales ante procesos de resignificación?

Tanto el *Kawsak Sacha* como *Kamunguishi*, hacen un llamado de reflexión al mundo e inmerso está el objetivo de generar un terreno fértil para las luchas étnicas y un foco generador de espacios de resistencia. En este caso, “lo no ‘común’, la diferencia, en definitiva, lo ‘equívoco’” (Blaser, 2019, p. 141) apela a configurarse en un vector productivo (alteridad) y de diálogo con actores contrapuestos y antagónicos. La Amazonía, aunque caracterizada como un

espacio sujeto a una violencia epistémica-ontológica y jerarquías de poder manifiestas, ha encontrado la manera de reconfigurarse y generar propuestas de vida que actualmente trascienden diversos espacios.

A modo de conclusión

Los pueblos Sarayaku y Zápara, han generado propuestas cosmopolíticas que exponen complejos mundos relacionales de humanos, no humanos y entidades sintientes o protectoras. Estas herramientas, interpelan local e internacionalmente la esfera de lo político y adoptan una posición contestataria ante la administración estatal del territorio y las problemáticas socioambientales comunes al extractivismo. Además, se posicionan como alternativas de conservación para combatir el cambio climático y la crisis ecológica.

La inclusión de ontologías relacionales en instrumentos políticos y discursos locales, exponen divergencias ontológicas que median las relaciones de los pueblos amazónicos y los actores estatales, esta contraposición se sostiene sobre un desacuerdo crucial, el de Naturaleza. Por un lado, la *Selva Viviente* o *Naku* entendidos como un marco superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes, por otro, la Naturaleza entendida como un objeto o recurso. Este hecho, da cuenta de conflictos ontológicos poco perceptibles que subyacen los campos sociales y políticos en los que se desenvuelven los pueblos amazónicos.

El antagonismo entre arreglos ontológicos da cuenta que la disputa por la administración del territorio implica también luchas ontológicas. En su aspecto fundamental, la violencia sistémica ejercida por el Estado implica una pugna por la implantación de un modelo monoontológico sustentado en el capital y el mercado y, su correspondencia con la separación entre cultura y naturaleza.

En las propuestas políticas y discursos locales, surgen apartados teórico-ontológicos que dan cuenta de otras nociones de lo que podría entenderse como territorio, en este caso, territorios relacionales (*Kawsak Sacha* y *Kamunguishi*).

Las propuestas cosmopolíticas amazónicas han adoptado problemáticas foráneas como el cambio climático y la crisis ecológica. Este alcance, evidencia la injerencia de actores exógenos que circundan contextos homogenizantes

y contrapuestos a la forma de enactuar y hacer mundo de las étnicas amazónicas; al final de cuentas, esta relación representa también una pugna ontológica que es urgente abordar.

Referencias

- ABI-SAAB, J. *Selva y petróleo: un abordaje ontológico al conflicto amazónico*. 2019. Tesis (Maestría en Antropología) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2019.
- ACOSTA, A. Efectos de la maldición de la abundancia de recursos naturales. In: FONTAINE, G. *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador*. Quito: Flacso-Ecuador, 2006. p. 153-172.
- ANDRADE, C. *Kwatupama sapara: palabra zápara*. Puyo: ANAZPPA, 2001.
- ANDY, P. et al. *Sabiduría de la cultura Kichwa de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Universidad de Cuenca: UNICEF: DINEIB, 2012.
- ARCOS, V. *El papel de las redes transnacionales de defensa de los derechos humanos en el conflicto socioambiental producido por la explotación petrolera en Sarayaku*. 2016. Tesis (Maestría en Relaciones Internacionales) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2016.
- BLASER, M. ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica*, Lima, v. 36, n. 41, p. 117-144, 2018.
- BLASER, M. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, San Giorgio, v. 3, n. 2, p. 63-79, 2019.
- BRAVO, A.; VALLEJO, I. Mujeres indígenas amazónicas: autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas. *RITA*, [s. l.], v. 12, 2019.
- CASO pueblo indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. [S. l.]: Centro por la Justicia y el Derecho Internacional, 2009. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/sarayaku/esap.pdf>. Acceso en: 30 agosto 2021.
- CASTILLO, M. et al. *La cultura sapara en peligro ¿El sueño es posible? La lucha de un pueblo por su supervivencia frente a la explotación petrolera*. Quito: Terra Mater: La Nación Sápara del Ecuador: Naku, 2016.
- CHÁVEZ, G.; LARA, R.; MORENO, M. *Sarayaku: el pueblo del ceít: identidad y construcción étnica: informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*. Quito: Sergrafic, 2005.

CHUMPI, M. ¿Ambiente y extractivismo?: Extractivismo vs. Ambiente. In: LATORE, S. *Extractivismo al debate: aportes para los gobiernos autónomos descentralizados*. Quito: Consorcio de Gobierno Autónomos Provinciales del Ecuador: Abya-Yala, 2015. p. 57-79.

CISNEROS, M. *Miriam Cisneros, presidenta del Pueblo Sarayaku*. Entrevista a Jaime Plaza por la presentación de la propuesta Kawsak Sacha, Casa de la Cultura Ecuatoriana. [S. l.]: Jaime Plaza, 28 jul. 2018. 1 video (2min03s). Publicado en el canal Paso de Oro. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Y9d6fzVMMdQ>. Acceso: 28 jul. 2018

CLEMENT, C. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. *Economic Botany*, New York, v. 53, n. 2, p. 188-202, 1999.

CORRAL, L. *Hegemonía y subalternidad*: los shuar frente a la apertura minera a gran escala en el país. 2016. Tesis (Maestría en Sociología) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2016.

CRIOULLO, C. *Manejo de recursos naturales en las propuestas de autonomía indígena amazónicas*: caso: OPIP y el Plan de Vida en la comunidad de San Jacinto de Pindo-provincia de Pastaza. 2007. Tesis (Maestría en Estudios Socioambientales) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2007.

DÁVALOS, P. Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: DÁVALOS, P. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 17-33.

DE LA CADENA, M. Política indígena: un análisis más allá de la política. *World Anthropologies Network*, [s. l.], v. 1, n. 4, p. 139-171, 2009.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the andes: conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DE LA CADENA, M. Cosmopolítica indígena en los andes: reflexiones conceptuales más allá de la 'Política'. *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 33, p. 273-311, 2019.

DE MUNTER, K. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias. *Chungara: revista de antropología chilena*. Ñuñoa-Santiago, v. 48, n. 4, p. 629-644, 2016.

DECLARACIÓN DE KAMUNGUSHI: un hogar del bosque para nuestra continua renovación. Quito: [s. n.], 2020a. 1 video (66min). Publicado en el canal Naku Project (en vivo Facebook). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6dE6CXOZ-MkQ>. Acceso en: 22 jul. 2021.

DECLARACIÓN KAMUNGUISHI: hogar de la selva para el continuo renacer. [S. l.: s. n.], jun. 2020. Disponible en: <https://static1.squarespace.com/static/5e8c92f1ed47550559d11bb/t/5efe4f4534e2691d9e507177/1593724743021/Declaracio%C-C%81n+Kamungishi.pdf>. Acceso en: 22 jul. 2021.

DECLARACIÓN KAWSAK SACHA – selva viviente, ser vivo y consciente, sujeto de derechos. Pueblo originario kichwa de Sarayaku. Puyo: Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, jun. 2018. Disponible en: <https://sarayaku.org/wp-content/uploads/2017/01/1.Declaraci%C3%B3n-Kawsak-Sacha-26.07.2018.pdf>. Acceso en: 10 jul. 2021.

DESCOLA, P. *Antropología de la naturaleza*: más allá de la naturaleza y la cultura. Lima: Ifea, 2001a.

DESCOLA, P. Construyendo naturaleza: ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, P.; PÄLSSON, G. *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001b. p. 101-123.

DESCOLA, P.; TOLA, F. *¿Qué es naturaleza?* Buenos Aires: Teseo, 2018.

DURÁN, R. *El Antropoceno*: la expansión del capitalismo global choca con la biosfera. Bilbao: Virus editorial, 2011.

ELBERS, J. *Ciencia holística para el buen vivir*: una introducción. Quito: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental, 2013.

ESCOBAR, A. Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo gloclizado. In: ESCOBAR, A. *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH; Popayán: Universidad del Cauca, 2005. p. 123-144.

ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 41, p. 25-38, 2015.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2016.

GHIROTTI, M.; SANTI, D. Kawsak Sacha-Selva Viviente: perspectivas runas sobre conservación. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília. *Anais* [...]. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2018. Disponible en: <https://www.3lrbabrant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9Bu1FVSVZPIjtzOjQ6IjIxNDciO30iO3M6MToiaCI7czozMjoiZDE5OTczNDBmYzk1N2IwMTRjMzc4MjliN2RlNTRkMjYiO30%3D>. Acceso en: 30 agosto 2021.

- HERNÁNDEZ, D. *Las relaciones de los kichwas con la fauna de la reserva biológica Limoncocha y su influencia en la conservación*. 2017. Tesis (Maestría en Estudios Socioambientales) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2017.
- INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, T. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2012.
- JARRÍN, P.; TAPIA, L.; ZAMORA, G. La colonia interna vigente: transformación del territorio humano en la región amazónica del Ecuador. *Letras Verdes*, Quito, v. 20, p. 22-43, 2016.
- KAWSAK SACHA. Quito: [s. n.], 2018. 1 video (5min24s). Publicado en el canal Master Samurai. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=f3A3FoW6fac>. Acceso en: 15 ago. 2021.
- KAWSAK SACHA para el mundo. Quito: [s. n.], 2019. 1 video (5min53s). Publicado en el canal Dejusticia. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MKHymZw-jQ9k>. Acceso en: 5 jun. 2021.
- KAWSAK SACHA QUITO. Quito: [s. n.], 2018. 1 video (7min31s). Publicado en el canal Comunicación Sarayaku. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aXem9ibTwv8>. Acceso en: 22 ago. 2021.
- KAWSAK SACHA – SELVA VIVIENTE. Presentado por el Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku. COP21. Paris: Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, 2015. Disponible en: <https://sarayaku.org/boletin-de-prensa-3/?lang=es>. Acceso en: 20 jul. 2021.
- LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In: EDGARDO, L. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 1993. p. 4-12.
- LANDER, E. *Crisis civilizatoria: experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. [S. l.]: Calas, 2019.
- LARA, R. El conflicto entre la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles. In: BARRAGÁN, L.; BUSTAMANTE, T. *Naturaleza y cultura*. Quito: Abya-Yala, 2007. p. 423-430.
- LARREA, C. *Conservación de la biodiversidad y explotación petrolera en el parque nacional Yasuní*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2017. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5769/1/Larrea%2C%20C-CON-027-Conservacion.pdf>. Acceso en: 30 agosto 2021.

LATOUR, B. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie.* Paris: La Découverte, 1999.

EL LLAMADO sápara para salvar la Amazonía. Quito: [s. n.], 2020. 1 video (3min44s). Publicado en el canal GK. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=H-PDGdhaKKww>. Acceso en: 21 jul. 2021.

LÓPEZ, V. Para entender el conflicto entre Sarayacu, Estado y empresas operadoras del bloque 23: apertura petrolera, desarrollo constitucional de los derechos colectivos y crisis en el centro sur de la amazonía. In: FONTAINE, G. *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador.* Quito: Flacso-Ecuador, 2004. p. 153-172.

MÁRQUEZ, M. *Una reflexión sobre el patrimonio oral e intangible:* el pueblo Zápara. 2003. Tesis (Maestría en Cultura) – Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2003.

MARTÍNEZ, Y.; AGRA, M. Nuevos sujetos, nuevas narrativas: la Naturaleza y el Pueblo de Sarayaku. *Eikasia*, Oviedo, n. 89, p. 231-264, 2019.

MEDRANO, C.; TOLA, F. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá: revista de antropología*, Misiones, v. 29, p. 99-129, 2016.

MORALES, P. El hombre y sus relaciones adaptativas en Bosques Pluviales: uso del páramo andino y la selva amazónica Diva-Ecuador. *Sarance: revista del Instituto Otavaleño de Antropología-Centro Nacional de Investigaciones*, Otavalo, n. 24, p. 23-47, 1997.

NACIONALIDAD Sápara denuncia entrega de 251.000 hectáreas de su territorio a otra organización; rechaza explotación petrolera. *El Universo*, 23 agosto 2021. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/economia/nacionalidad-sapara-denuncia-entrega-de-151000-ha-de-su-territorio-a-otra-organizacion-rechaza-explotacion-petrolera-nota/>. Acceso en: 30 agosto 2021.

NEGRENTE, P. Acerca de las limitaciones epistemológicas del modelo sujeto-objeto en la teoría del conocimiento. *Ágora*, Trujillo, v. 11, p. 79-89, 2003.

ORTIZ, P. *Sumak Kawsay y autodeterminación en la Amazonía: planificación y Autogestión territorial de los Kichwa de Pastaza en Ecuador.* Pastaza: Iwgia, 2021.

POR UN ECUADOR justo, próspero y solidario: Plan de Trabajo 2021 – 2025. [S. l.]: Movimiento CREO, 2021. Disponible en: <https://guillermolasso.ec/wp-content/uploads/2020/10/Plan-de-Gobierno-Lasso-Borrero-2021-2025-1.pdf>. Acceso en: 30 agosto 2021.

PUEBLO indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador: sentencia de 27 de junio de 2012. San José: Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2012. Disponible en: https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf. Acceso en: 30 agosto 2021.

QUÉ ES KAWSAK Sacha?. Quito: [s. n.], 2017. 1 video (1min10s). Publicado en el canal Eriberto Gualinga. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=62LrrJJRcXw>. Acceso en: 18 jul. 2021.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y américa latina. In: GENTILI, P. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, 2014. p. 777-832.

RUIZ, L. Jumandi: rebelión, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI. In: SANTOS, F. *Opresión colonial y resistencia en la alta amazonía*. Quito: Abya-Yala, 1992. p. 77-102.

RUIZ, L. Términos de negociación entre los pueblos indígenas de la amazonía y el Estado. In: BUSTAMANTE, T. et al. *Retos de la amazonía*. Quito: Abya-Yala, 1993. p. 95-134.

SANTI, D.; GHIROTTO, M. Kawsak Sacha-Selva viviente: perspectivas runa sobre conservación. *Vivência: revista de antropología*, Natal, n. 53, p. 153-172, 2019.

SELVA viva, Kawsak Sacha. Quito: [s. n.], 2013. 1 video (6min17s). Publicado en el canal Eriberto Gualinga. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=LmJj-Q6tYp_4. Acceso en: 12 ago. 2021.

STEFFEN, W. et al. Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, [s. l.], v. 115, n. 33, p. 8252-8259, 2018.

SVAMPA, M. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. [S. l.]: Calas, 2019.

SVAMPA, M. Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza. *Documentos de trabajo (Fundación Carolina)*, [s. l.], v. 59, p. 3-29, 2021.

SVAMPA, M.; ANTONELLI, M. *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

TAPIA, A. *Comunidades indígenas amazónicas y la implementación de REDD+ en Ecuador: estudio de caso de la nacionalidad Sápara, provincia de Pastaza*. 2018. Tesis (Cambio Climático y Negociación Ambiental) – Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2018.

THOMSON, S. Claroscuro andino: nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui. In: RIVERA-CUSICANQUI, S. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Wa-Gui, 2010. p. 7-24.

TOLA, F. El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura: reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, Buenos Aires, v. 27, p. 128-139, 2016.

ULLOA, A. El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. In: ARCHILA, M.; PARDO, M. *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. p. 286-320.

VALLEJO, I. Experiencias etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la amazonía centro. In: GARCÍA, L. *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología: balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas*. 2. ed. Quito: Abya-Yala, 2007. p. 507-541.

VALLEJO, I.; DUHALDE, C. Las mujeres indígenas amazónicas: actoras emergentes en las relaciones Estado-organizaciones indígenas amazónicas, durante el gobierno de Alianza País en el Ecuador. *Polis Revista Latinoamericana*, Santiago, n. 32, p. 1-19, 2019.

VALLEJO, I.; GARCÍA-TORRES, M. Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación. *Brújula*, [s. l.], v. 11, p. 1-43, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. In: SURRELLÉS A.; GARCÍA, P. *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Iwgia, 2004. p. 30-80.

Received: 29/08/2022 Aceito: 14/03/2022 | Received: 8/29/2022 Accepted: 3/14/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License