

LA SELVA VIVIENTE COMO SELVA POLÍTICA: PRÁCTICAS DE HACER-SELVA EN LA LUCHA DE LAS MUJERES AMAZÓNICAS EN ECUADOR¹

The Living Forest as Political Forest: Amazonian Women's Practices
of Forest-Making in Ecuador

ANDREA SEMPÉRTEGUI*

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2022 – Fecha de aprobación: 19 de abril de 2022

Resumen:

En octubre de 2013, un grupo de lideresas indígenas de la Amazonía ecuatoriana inició la “Marcha por la Vida” en rechazo a la expansión de proyectos petroleros en sus territorios. Desde entonces, las Mujeres Amazónicas han continuado organizándose como una red y han visibilizado sus propuestas dentro del amplio espectro de movimientos antiextractivistas, como la de declarar a la Amazonía como “Selva Viviente”. Partiendo de mi etnografía de co-labor con cinco integrantes de esta red, este artículo examina las prácticas concretas que hacen de la Amazonía una selva viviente y que sostienen la lucha territorial de las Mujeres Amazónicas. Cultivar la tierra o cantar con propósito son prácticas que constantemente reconocen, se relacionan y hacen de la selva una entidad viviente. Al mismo tiempo, estas “prácticas de hacer-selva” nutren las estrategias y el discurso político de las Mujeres Amazónicas frente al Estado y las empresas petroleras.

Palabras clave: mujeres indígenas; Amazonía; extractivismo; luchas territoriales; Ecuador.

Abstract:

In October 2013, a group of Indigenous women leaders from the Ecuadorian Amazon started the “March of Life” in rejection to the expansion of oil projects in their territories. Since then, the Amazonian Women have continued to organize as a network and have made their proposals visible within the broader spectrum of anti-extractive movements, such as their proposal to declare the Amazon a “Living Forest”. Departing from my co-labor ethnography with five members from this network, this article examines the role of the Amazonian Women’s concrete practices that make the Amazon a “living forest” and that sustain their territorial struggle. Cultivating the land or singing with a purpose are practices that constantly recognize, relate to and make the forest into a living entity. At the same time, these “practices of forest-making” nurture the Amazonian Women’s political strategies and discourse when confronting the state and oil companies.

Keywords: Indigenous women; Amazon; extractivism; territorial struggles; Ecuador.

* Dra. en Ciencias Sociales. Profesora asistente, Departamento de Política, Whitman College, estado de Washington, Estados Unidos. Este artículo es una versión traducida, actualizada y modificada del artículo en inglés “Decolonizing the Anti-Extractive Struggle: Amazonian Women’s Practices of Forest-Making in Ecuador” (2020) publicado para el dossier “In Medias Res: Decolonial Interventions”, en Journal of International Women’s Studies. Correo-e: semperta@whitman.edu

Introducción

El 4 de octubre de 2013, la Asamblea Nacional del Ecuador declaró la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuní como interés nacional (CMCTF, 2014). Este parque, reconocido internacionalmente como uno de los lugares más biodiversos del mundo, se convirtió en 2007 en símbolo internacional en la lucha contra el cambio climático. En ese mismo año, el expresidente Rafael Correa adoptó la Iniciativa Yasuní ITT, que proponía mantener el petróleo en el área Ishpingo-Tambococha-Tiuputini (ITT) bajo tierra si el Ecuador recibía una compensación internacional. Para 2013, solo 0,37 % del objetivo establecido por el gobierno fue proporcionado por donantes internacionales (Vidal, 2016).

Para muchos partidarios del gobierno y ambientalistas fuera de Ecuador, la iniciativa representó una propuesta de “corresponsabilidad” internacional en la batalla contra el cambio climático (Falconi, 2013). Para los movimientos sociales antiextractivistas en el país, la iniciativa se convirtió en una cortina de humo que ocultó la agenda neoextractivista del gobierno de Correa¹. De hecho, este ya había ampliado la frontera petrolera y adoptado una nueva legislación pro minera que favorecía a las empresas transnacionales en 2009 (Bayón & Wilson, 2017). Es por esto que, para los movimientos sociales antiextractivistas, el cese de la Iniciativa Yasuní ITT representó tan solo el fin de esta cortina de humo y el inicio de un enfrentamiento más directo con el gobierno, que ahora podía legitimar su agenda petrolera y minera culpando a la comunidad internacional por su falta de apoyo.

Hoy, la extracción petrolera en el Yasuní y en la Amazonía Ecuatoriana ha avanzado estrepitosamente. Mientras que en 2018 esta ya había entrado en su segunda fase en el área del ITT (Watts, 2018), el actual presidente de Ecuador, Guillermo Lasso, decretó en julio de 2021 duplicar la producción petrolera con hasta un millón de barriles diarios (EFE, 2021). Este decreto está ligado a una serie de medidas de ajuste neoliberal derivadas del acuerdo del gobierno con el Fondo Monetario Internacional (FMI), que desató una de las mayores protestas en la historia reciente del Ecuador en octubre de 2019 (Sempértegui, 2019b). La rápida concesión de bloques petroleros y depósitos megamineros es crucial para cumplir con la prescripción neoliberal del FMI de reducir el déficit fiscal y atraer inversionistas internacionales. Para cumplir con estos objetivos, el gobierno está ampliando la explotación petrolera en el ITT, incluyendo el campo Ishpingo ubicado dentro del Parque Nacional Yasuní, donde se proyecta extraer 3.600 barriles diarios (France 24, 2022).

Si bien las iniciativas estatales para combatir el cambio climático son extremadamente necesarias en este momento de inflexión ecológica, especialmente si se basan en un principio de corresponsabilidad en el que los países más poderosos y más consumidores de energías fósiles se responsabilizan de mantener los recursos no renovables sin explotar, el Yasuní y los pueblos indígenas que lo habitan se han convertido en cuerpos y territorios de sacrificio. La conciencia ambientalista inspirada por la Iniciativa Yasuní hace una década no pudo frenar la expansión y la intensificación de proyectos extractivos en esta parte de la Amazonía. Además, el gobierno y los principales medios de comunicación nacionales ven en

los depósitos de petróleo de esta zona un reemplazo para aquellos pozos petroleros del norte de la Amazonía, a los cuales les queda pocos años de productividad (EFE, 2020). La pregunta que queda ahora es: ¿cómo pudo el Yasuní pasar tan rápidamente de ser un símbolo de conservación global a convertirse en un sitio estratégico para la perpetuación de la economía extractiva en el nombre del “interés nacional” y de la “reducción del déficit fiscal”?

Históricamente, el Yasuní ha sido una colonia interna por sus recursos —ya sea la canela, el caucho o el petróleo—. Hoy en día esta realidad persiste a pesar de que la extracción de combustibles fósiles en el parque es inconstitucional² y que sus depósitos de petróleo son de mala calidad (Giménez, 2016). Los términos legales y ecológicos de la iniciativa, en un principio concebidos para proteger el parque y convertirlo en un símbolo internacional de conservación, se instrumentalizan y resignifican fácilmente cuando los gobiernos de turno necesitan justificar la expansión petrolera en ese territorio. De hecho, es precisamente el lenguaje ambientalista, que ensalza la biodiversidad del Yasuní, el que ha sido utilizado por distintos representantes gubernamentales para elogiar su “cuidado del medio ambiente”³ mientras continúan las perforaciones petroleras en esta parte de la Amazonía.

Es por esta razón que un marco alternativo, una forma diferente de entender y relacionarse con territorios como la Amazonía más allá de los lenguajes establecidos para la conservación ambiental, se convierte en una necesidad política en el Ecuador y en el resto del mundo; un encuadre que podría abrir la posibilidad de descolonizar nuestros imaginarios sobre ciertos cuerpos-territorios (Cabnal, 2010)⁴. Curio-

samente, un marco diferente fue elaborado por una variedad de voces que se hicieron escuchar el mismo día que se dio por terminada la Iniciativa Yasuní ITT. Una de estas voces fue la de la lideresa waorani Alicia Cahuilla.

Cahuilla, vicepresidenta de la Organización de la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE), fue invitada a hablar sobre los beneficios de la extracción petrolera en su territorio el mismo día que la Asamblea Nacional votaba para declarar la explotación petrolera en esta área como interés nacional. Mientras otros dos invitados indígenas hablaban sobre una nueva era de progreso con el gobierno de Correa, ella se negó a leer un discurso previamente elaborado por el partido gubernamental Alianza País (Entrevista con Alicia Cahuilla, 17 de octubre de 2018, Quito). En cambio, esta lideresa habló abiertamente contra el extractivismo:

Como una mujer yo he nacido en el Yasuní. Ahora que hablan tanto de Yasuní, nosotros los Waorani no estamos de acuerdo con explotar. Porque nosotros somos mujeres que hemos venido luchando, cuidando nuestra selva, nuestros ríos, nuestros árboles. [...] Pueden decir que todo el mundo está a favor de explotar el Yasuní, pero nosotros no estamos. Para eso nacimos en el Yasuní, como una mujer. Y debe hacerse una consulta. Nada más, gracias. (Fragmentos del discurso de Alicia Cahuilla, transcripción en CMCTF, 2014, pp. 77-80)

Poco después de este discurso, un grupo de mujeres indígenas del centro-sur de la Amazonía ecuatoriana organizó la Marcha por la Vida contra la extracción de petróleo en el Yasuní y contra la licitación de la XI Ronda Petrolera. Esta marcha, de 219 kilómetros de distancia, empezó en la ciudad amazónica de Puyo y tardó ocho días en llegar a la capital de Ecuador, Quito. Como Alicia, este grupo de mujeres

autonombradas Mujeres Amazónicas llegaron a Quito con el objetivo de “hablar con nuestra propia voz” y reunirse con el presidente Rafael Correa, atrayendo la atención de medios de comunicación nacionales e internacionales, de académicos y académicas, y de activistas urbanos (Gartor, 2014).

Cuando el expresidente Correa evitó reunirse con ellas, las Mujeres Amazónicas optaron por solicitar una audiencia en el pleno de la Asamblea Nacional para presentar sus demandas por escrito (Mujeres Amazónicas del Centro Sur, 2013b). Finalmente, el 23 de octubre de 2013, esta recibió a las Mujeres Amazónicas, quienes presentaron públicamente su propuesta para declarar a la Amazonía como *Kawsak Sacha* [Selva Viviente, en kichwa] (Mujeres Amazónicas del Centro Sur, 2013a). Desde entonces, ellas han continuado organizándose como una red y como representantes activas de sus organizaciones indígenas contra los renovados intentos gubernamentales de concesionar sus territorios a empresas extractivas.

Partiendo de mi etnografía de co-labor con cinco lideresas e integrantes de esta red —Elvia Dagua, Zoila Castillo, Rosa Gualinga, Nancy Santi y Salomé Aranda⁵—, este artículo analiza la lucha política de las Mujeres Amazónicas. Mi investigación etnográfica se llevó a cabo desde marzo de 2016 hasta octubre de 2020. La mayor parte de ese material es producto de las actividades que estas lideresas amazónicas y yo realizamos juntas en el contexto de nuestra co-labor.

Este último término, adoptado de la antropóloga Marisol de la Cadena (2015), se refiere en mi caso a la relación etnográfica que algunas integrantes de las Mujeres Amazónicas y yo

hemos construido, definida por nuestro interés de trabajar juntas. Esto incluyó actividades como la organización de cinco talleres sobre artesanías y defensa territorial que me permitieron visitar sus comunidades de origen y conocer su trabajo político; el lanzamiento de campañas de apoyo para sus movilizaciones en 2018 y 2019, y la organización de paneles de discusión durante dos conferencias en la Universidad Andina Simón Bolívar en 2018 y 2020. Esta relación de co-labor me obligó a cambiar mi enfoque inicial en su lucha “visible” y “pública” y analizar la relevancia de aquellas prácticas de “hacer-selva” que sostienen su trabajo político, sus vidas y la reproducción de la vida humana y más-que-humana en la Amazonía.

Para analizar la lucha política de las Mujeres Amazónicas examino propuestas como la declaratoria de *Kawsak Sacha* y las distintas estrategias políticas que han desarrollado. Estas estrategias se sustentan en una variedad de prácticas que hacen de la Amazonía una selva viviente. Algunos ejemplos son: cultivar la tierra, compartir sueños por las mañanas o cantar con propósito. Todas estas prácticas construyen relaciones entre los mundos humanos y más-que-humanos (De la Cadena, 2015) y reconocen y hacen de la selva una entidad viviente. Al mismo tiempo, nutren las estrategias organizativas y el discurso político de las Mujeres Amazónicas frente al Estado y las empresas extractivas.

Empiezo mi análisis sobre la lucha de las Mujeres Amazónicas explicando cómo estas lideresas se autoidentifican como un sujeto colectivo e histórico de la lucha indígena por el territorio. En esta primera sección, ofrezco también una visión general sobre los diferentes análisis que se han producido en los últimos años sobre la organización política de las Mujeres Amazóni-

cas. En un segundo momento examino cómo su propuesta de *Kawsak Sacha* entrelaza una variedad de “discursos” –por ejemplo, el discurso de la autonomía territorial indígena con discursos de conservación ambiental– para desafiar la agenda neoextractivista del Estado en la Amazonía ecuatoriana. En un tercer paso, analizo cómo la declaratoria de *Kawsak Sacha*, más allá de ser una propuesta teórica, está inspirada en prácticas concretas. Llamo a estas prácticas que reproducen la vida humana y más-que-humana en la Amazonía como “prácticas de hacer-selva”.

En la última sección del artículo, me concentro en una práctica de hacer-selva muy importante en la vida de algunas lideresas e integrantes de la red de Mujeres Amazónicas, la de cantar con propósito. Al conectar diferentes momentos etnográficos, muestro cómo esta práctica es trasladada de la selva a la ciudad, donde ha enriquecido las distintas intervenciones políticas de las Mujeres Amazónicas y descolonizado imaginarios contemporáneos sobre la Amazonía como un espacio inerte a ser preservado o explotado. En efecto, con su propia forma de hacer política que vincula prácticas de hacer-selva con expresiones públicas de resistencia, las Mujeres Amazónicas están transformando la lucha antiextractiva en el Ecuador y en la región.

Las Mujeres Amazónicas: un sujeto colectivo e histórico en la lucha territorial indígena

Desde su marcha inicial en 2013, las Mujeres Amazónicas han seguido organizando acciones de protesta y movilizaciones contra la agenda extractiva de los gobiernos de turno. El 8 de marzo de 2016, en el Día Internacional de la Mujer, organizaron su segunda gran marcha

en la ciudad de Puyo con el apoyo de aliadas ecologistas y ecofeministas, como la organización ecuatoriana Acción Ecológica y las organizaciones estadounidenses Amazon Watch y Women’s Earth and Climate Action Network (WECAN). Durante esta movilización, aproximadamente 500 mujeres de diferentes nacionalidades se manifestaron contra la concesión de los bloques petroleros 28, 79 y 83. Exactamente dos años después, organizaron otra movilización masiva en Puyo, tras el anuncio del ministro de Hidrocarburos de reactivar la XI Ronda Petrolera.

El hecho que las Mujeres Amazónicas hayan marchado en el Día Internacional de la Mujer, una fecha muy importante para el feminismo latinoamericano, no quiere decir que se consideren feministas. De hecho, muchas de sus representantes más activas rechazan identificar su lucha colectiva como feminista, dado el problemático papel que las organizaciones no gubernamentales con “agenda de género” han tenido en sus comunidades. Durante diferentes intercambios con Zoila Castillo, Rosa Gualinga, Elvia Dagua, Salomé Aranda y Nancy Santi, ellas compartieron conmigo sus críticas hacia un feminismo de tipo colonial y occidental que silencia sus voces y victimiza su posición como “mujeres indígenas”. Por ejemplo, Elvia Dagua dejó de considerarse feminista después de “participar en un evento feminista” donde se sintió mal representada y minimizada en su propia forma de negociar su liderazgo político con su familia, comunidad y organización indígena. (Entrevista, 23 de agosto de 2017, Puyo)

Esta crítica contra una agenda feminista occidental ha sido ampliamente compartida y desarrollada por pensadoras indígenas y descoloniales, como Lorena Cabnal (2010), Julieta

Paredes (2010), Aura Cumes (2012), Adriana Guzmán (2015) y Gladys Tzul Tzul (2018). Estas pensadoras apuestan por un análisis situado que explique las condiciones históricas de las opresiones entrelazadas que las mujeres en las comunidades indígenas experimentan y que reconozca cómo las relaciones comunitarias y territoriales pueden ser una fuente de poder político para las mujeres indígenas. En el caso de las Mujeres Amazónicas, su rechazo a una posición feminista occidental no ha significado que no colaboren con organizaciones feministas más afines a su organización política o que no adopten elementos discursivos del feminismo latinoamericano (Sempértegui, 2019a). Sin embargo, su rechazo a ser identificadas explícitamente como feministas nos obliga a preguntarnos sobre qué tipo de sujeto político ellas son.

En sus declaraciones públicas, han reafirmado una identidad colectiva e histórica vinculada al movimiento indígena ecuatoriano y a su lucha territorial histórica (Sempértegui, 2022). Aunque la relación de estas lideresas con sus organizaciones indígenas no ha estado ausente de tensiones y disputas internas, las Mujeres Amazónicas organizaron la Marcha por la Vida con el apoyo organizativo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) (Mujeres Amazónicas del Centro Sur, 2013b). El apoyo de estas organizaciones nacionales y regionales también acompañó sus marchas en 2016 y 2018.

Además, es importante señalar que muchas integrantes de las Mujeres Amazónicas participaron en el levantamiento indígena de 1992 y organizaron otras importantes acciones polí-

ticas a lo largo de la década de 1990, lo que contradice las interpretaciones que entendieron su marcha en 2013 como su primer intento de organizarse como mujeres indígenas. De hecho, en una de sus primeras declaraciones públicas después de llegar a Quito, en octubre de 2013, las Mujeres Amazónicas pidieron al gobierno que “respete y reconozca la lucha histórica de las mujeres en defensa de una vida libre de petróleo, contaminación y explotación sobre los territorios y cuerpos, así como la participación política y organizativa” (Mujeres Amazónicas del Centro Sur, 2013b).

Mi análisis pretende contribuir al importante trabajo que académicas-activistas como Miriam García Torres (2017), Ivette Vallejo y Miriam García Torres (2017), Lisset Coba (2019), Andrea Bravo e Ivette Vallejo (2019), Ivette Vallejo y Corinne Duhalde (2019), Cristina Cielo y Nancy Carrión (2019), y Lisset Coba y Manuel Bayón (2020); y colectivos como el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (CMCTF, 2014, 2018) y el Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador (CGCE, 2019) han elaborado sobre y en colaboración con las Mujeres Amazónicas. Estos análisis han sido cruciales no solo para examinar la organización política de las lideresas amazónicas, sino para difundir sus voces y propuestas. Por ello, considero este artículo en conexión y en diálogo con el trabajo importante de estas académicas-activistas y colectivos.

Mientras que muchos de estos análisis han examinado las motivaciones estructurales más amplias que ha llevado a las Mujeres Amazónicas a organizarse políticamente contra el extractivismo —como la transformación del trabajo de cuidado de las mujeres indígenas, la intensificación de las relaciones patriarcales

en sus comunidades y la pérdida de legitimidad de los líderes masculinos históricos debido a su cooptación por el Estado (CMCTF, 2014, 2018; Bravo & Vallejo, 2019; Vallejo & Duhalde, 2019; Cielo & Carrión, 2019; CGCE, 2019)—algunos análisis se han centrado en las propuestas y lenguajes de valorización de la vida humana y más-que-humana que ellas ofrecen (García, 2017; Vallejo & García, 2017; Coba, 2019; Coba & Bayón, 2020). Este artículo se vincula principalmente al segundo grupo de análisis: aunque no ignora las dimensiones estructurales de la organización de las Mujeres Amazónicas, pretende examinar más de cerca las formas específicas en que estas lideresas indígenas producen su política.

En particular, mi contribución se enfoca en cómo la propuesta de *Kawsak Sacha* y las distintas estrategias políticas de las Mujeres Amazónicas se sustentan en una variedad de prácticas que hacen de la Amazonía una selva viviente. Con esto, mi propósito no es solo mostrar cómo estas actoras políticas están descolonizando los imaginarios sobre la Amazonía como un territorio a explotar o a preservar—imaginarios coloniales marcados por la división entre la naturaleza y lo humano⁶—, sino también que están transformando la lucha antiextractivista con su propia forma de hacer política al integrar en sus intervenciones públicas prácticas a primera vista “no políticas”. La presencia de prácticas de hacer-selva, como el cantar con propósito en reuniones públicas con representantes del gobierno, es un ejemplo de cómo la lucha de las Mujeres Amazónicas combina prácticas “clásicas” de resistencia, como marchas, plantones y protestas, con otras que reproducen la selva como un territorio viviente. De esta manera, estas lideresas se establecen como actoras políticas contemporá-

neas y cruciales en la lucha contra la ocupación extractiva y hacen evidente el continuo entre estrategias de resistencia y de reproducción de la vida humana y más-que-humana en la selva.

El arte de tejer relaciones: la propuesta de *Kawsak Sacha*

Lideresas amazónicas de siete nacionalidades indígenas—achuar, shuar, sápara, kichwa, shiwiar, andoa y waorani—adoptaron la declaratoria de *Kawsak Sacha* o Selva Viviente en octubre de 2013. Aunque la propuesta de declarar la Amazonía como *Kawsak Sacha* fue iniciada por el pueblo kichwa de Sarayaku, las Mujeres Amazónicas la adoptaron por unanimidad “adaptándola a la realidad y particularidades de cada comunidad indígena” (Mujeres Amazónicas del Centro Sur, 2013a, p. 7). Luego de las conversaciones que mantuve con integrantes de la red de Mujeres Amazónicas, me quedó claro que la adopción de esta propuesta es un logro importante para ellas pues significa la unidad entre las diferentes nacionalidades indígenas amazónicas, con sus propios idiomas, historias y prácticas organizativas.

Como menciona Kati Betancourt Machoa, ex dirigente de Mujer y Familia en la CONAIE, la adopción de esta propuesta no excluye el hecho de que la agenda política de las Mujeres Amazónicas esté “compuesta por muchas otras propuestas” (Entrevista, 25 de julio de 2017, Quito). Según Betancourt Machoa, cada nacionalidad indígena tiene su propia propuesta de defensa territorial, como el plan de vida de la nacionalidad Achuar, *Sapa-Entza*, o la propuesta *Sham Nua* de la nacionalidad Shiwiar. Sin embargo, la adopción de la declaratoria *Kawsak Sacha* fue una decisión estra-

tégica, debido al reconocimiento internacional que esta propuesta y la lucha del pueblo Sarayaku habían alcanzado en los últimos años en círculos de activismo ambientalista. Además, la adhesión a esta declaratoria estaba destinada a expresar la resistencia antiextractiva de las Mujeres Amazónicas como un frente de lucha unificado. Como me compartió durante nuestra entrevista la lideresa shiwiar Rosa Gualinga, ahora vicepresidenta de la Organización de la Nacionalidad Shiwiar del Ecuador (NASHE), la entrega de la declaratoria *Kawsak Sacha* por parte de las Mujeres Amazónicas al gobierno fue su forma unificada de decir “no” a la extracción petrolera:

La propuesta, esa entregamos, la Selva Viviente. Como mujeres no queremos que entre petróleo a nuestro territorio. ¿Por qué? Porque nosotras como mujeres, como madres de la naturaleza, nosotras más que todo sembramos. Para que sea nuestros hijos, nuestros futuros nietos, que queden libres y no contaminado. Nosotros queríamos que quede bajo de la tierra, el petróleo. Entonces con esa propuesta estamos diciendo que no. (8 de agosto de 2017, Puyo)

La propuesta de *Kawsak Sacha* debe entenderse, por lo tanto, como el marco alternativo a las propuestas convencionales de conservación ambiental, inspiradas todavía en la idea de una naturaleza intocada por la intervención humana. El potencial y poder de esta propuesta reside, por un lado, en entretener las diferentes voces y proposiciones de las nacionalidades indígenas en la Amazonía ecuatoriana que habitan y se relacionan de forma cotidiana con los territorios que defienden. Por el otro lado, esta pluralidad de voces y propuestas comparten un fin en común, que es el de resignificar la defensa territorial desde la defensa de la vida en su sentido más radical: la defensa de una selva viviente, que la división moderna entre

naturaleza y humanidad ha hecho históricamente impensable.

El hecho de que la propuesta de *Kawsak Sacha* desarticule binarismos modernos no significa que las Mujeres Amazónicas dejen de utilizar estratégicamente a su favor lenguajes como el de la “conservación ambiental”. El documento de *Kawsak Sacha* combina una variedad de discursos: desde discursos propios del movimiento indígena, como el de autonomía territorial y del *Sumak Kawsak* [Buen Vivir], hasta discursos convencionales de conservación ambiental, feminismo y derechos humanos. En él se lee:

Nuestro objetivo principal es asegurar la continuidad de la vida de los pueblos originarios amazónicos, preservando y conservando la riqueza biológica de sus territorios, la naturaleza, la biodiversidad y el patrimonio cultural y natural, de acuerdo al concepto del Sumak Kawsay (Buen Vivir) y el de *Kawsak Sacha* (Selva Viviente) que mantienen nuestros pueblos desde el comienzo de su existencia hasta la actualidad, gracias a su estrecha relación y vida con la naturaleza. [...] Las actividades extractivas en nuestros territorios están dirigidos a fragmentar nuestras comunidades y además generan machismo y problemas socio culturales como el alcoholismo y la violencia intrafamiliar. [...] Considerando: Que, en pleno ejercicio de nuestro derecho a la AUTODETERMINACIÓN, y ante la obligación del cumplimiento de la Constitución por parte del gobierno ecuatoriano, hacemos el siguiente pronunciamiento, fundamentados en el conocimiento de los hombres y las mujeres amazónicas –*Sacha Runa Yachay*– sobre su territorio. [...] Que el artículo 71 de la Constitución establece que la Naturaleza o la *Pachamama* donde se reproduce la vida tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales. [...] Que el artículo 74 de la Constitución garantiza que las comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Que el artículo 56 y 57 de la Constitución garantizan los derechos de los pueblos indígenas sobre su territorio, cultura y su vida. [...] Presentamos la siguiente Propuesta de

vida de las Nacionalidades del Centro Sur Amazónico para que sea debatida y acogida por las autoridades del Estado, población civil a nivel nacional e internacional: En ejercicio de los derechos consagrados en los pactos, tratados y convenios internacionales que protegen a los pueblos indígenas, hacemos conocer la verdadera propuesta de conservación, preservación y convivencia de la selva amazónica del sur oriente del Ecuador, mediante la promulgación de la declaratoria del –KAWSAK SACHA– (SELVA VIVIENTE) DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS como una nueva categorización de preservación –TERRITORIO SAGRADO PATRIMONIO CULTURAL DE LAS NACIONALIDADES EN ECUADOR– que toma en cuenta la filosofía y la cosmovisión de los pueblos originarios en cuanto a la interrelación ser humano-naturaleza. (Mujeres Amazónicas del Centro Sur, 2013a, pp. 1-5)

Como muestra este resumen de la declaratoria de *Kawsak Sacha*, hay una variedad de palabras, como “conservación”, “preservación”, “biodiversidad”, “machismo”, “auto-determinación”, “conocimiento de hombres y mujeres amazónicas”, “derechos de los pueblos indígenas”, “pactos, tratados y convenios internacionales”, entre otros, que hacen referencia a los diferentes discursos entretidos en el documento. Curiosamente, el uso de estos términos no oculta la demanda particular de las Mujeres Amazónicas de declarar la Amazonía como Selva Viviente. Más bien, la combinación de estos lenguajes es utilizada de forma estratégica para hacer visible su propia propuesta.

De hecho, como el documento revela más adelante, las Mujeres Amazónicas exigen que *Kawsak Sacha* sea reconocida como la “verdadera propuesta de conservación” que “toma en cuenta la filosofía y la cosmovisión de los pueblos originarios en cuanto a la interrelación ser humano-naturaleza” (Mujeres

Amazónicas del Centro Sur, 2013a, p. 5). Esto demuestra el resultado político de “conectar parcialmente” diferentes lenguajes (Haraway, 1991; Strathern, 2004): presentar la idea de una selva viviente no como una mera “creencia indígena” (De la Cadena, 2010, p. 335), sino como un reconocimiento político necesario para cambiar nuestra relación con un territorio que hemos aprendido a ver como una colonia interna.

Contrariamente a nuestra tendencia a encontrar contradictorias las estrategias políticas de los pueblos indígenas que incluyen discursos dominantes (por ejemplo, discursos estatales, de derechos humanos o de conservación ambiental), la red de discursos que hila la propuesta de *Kawsak Sacha* revela la complejidad detrás de las prácticas políticas indígenas. Esta complejidad desafía la comprensión de las identidades indígenas como unidades simples o esencializadas en una idea apolítica sobre la ancestralidad y el ser indígena. Más bien, las identidades de los pueblos indígenas, como en el caso de las Mujeres Amazónicas, están constituidas también, en parte, por discursos hegemónicos nacionales y transnacionales (De la Cadena 2010, 2015; Tsing, 2005), que incorporan en sus estrategias políticas con el propósito de hacer visibles sus propuestas en lenguajes que la sociedad en su conjunto pueda entender. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui, la propuesta de las Mujeres Amazónicas de *Kawsak Sacha* es su “encuadre propio” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 25), es decir, su propio diseño, uno que permite la apropiación y la modificación de conceptos hegemónicos con el fin de hablar con su propia voz.

Prácticas de hacer-selva

Kawsak Sacha es el espacio de vida de todos los seres de la selva, desde los seres más infinitesimales hasta el más grande y supremo, incluyendo a los mundos animal, vegetal, mineral, cósmico y humano. Es un espacio territorial y trascendental destinado a revitalizar las facetas emocionales, psicológicas, físicas y espirituales para reestablecer la energía, la vida y el equilibrio de los pueblos originarios. Es el dominio de las cascadas, las lagunas, los pantanos, las montañas, los ríos y los árboles, lugares poblados donde los seres supremos protectores de Kawsak Sacha habitan y desarrollan su vida, semejante al ser humano. Mujeres Amazónicas del Centro Sur (2013a)

La propuesta de *Kawsak Sacha*, como marco alternativo que ofrece una forma distinta de entender y relacionarse con la selva, no es solo un artefacto discursivo. Según el propio documento, la Selva Viviente es un “espacio territorial y trascendental”, en el que habitan una multiplicidad de seres. Estos seres pertenecen al mundo humano, pero también al mundo no humano: “los mundos animal, vegetal, mineral y cósmico”. De hecho, el propósito de presentar la selva como un espacio de vida consiste en resaltar la importancia de continuar con aquellas prácticas concretas que reproducen la vida humana y más-que-humana en la Amazonía.

En esta sección y la siguiente, ofrezco un análisis sobre el vínculo entre la propuesta de *Kawsak Sacha* y las prácticas concretas que algunas lideresas amazónicas han compartido como importantes para la reproducción de la vida humana y más-que-humana. Resaltar este vínculo no solo reconoce cómo la Selva Viviente se nutre de aquellas prácticas que están “ancladas a la organización de la vida cotidiana” (Tzul Tzul, 2018, p. 22), sino que también nos abre

los ojos hacia otras formas existentes de habitar la selva amazónica como un espacio de vida, donde la división naturaleza-humanidad es transgredida constantemente.

Entender la selva como una zona de vida está en contraste radical con la forma en la que este espacio ha sido representado en la historiografía oficial. La Amazonía, también llamada *Oriente* en el lenguaje coloquial ecuatoriano, se ha significado principalmente como un espacio vacío e insignificante en la historia nacional, o como un lugar mítico caracterizado por su naturaleza salvaje e impenetrable (Taylor, 1994; Melo, Ortiz, & López 2002; Sawyer, 2004). Estos imaginarios sobre la Amazonía han persistido hasta nuestros días a pesar de que esta región, aparentemente “excluida” del Estado-nación ecuatoriano, ha sido un lugar estratégico por su ubicación geopolítica y sus recursos naturales (Esvertit, 2005). Es más, contrastando relatos que figuran a la Amazonía como un territorio “olvidado” es importante resaltar que esta ha sido intervenida constantemente desde la época colonial por diversos actores. Desde el siglo XVI misioneros religiosos, barones del caucho, militares, agencias estatales y compañías petroleras han ingresado en la Amazonía, creando relaciones conflictivas y complejas con sus habitantes.

En relación con las proyecciones sobre ella como un lugar mítico, es importante recalcar que ciertos relatos romantizantes sobre este territorio han movilizado imaginarios ambientalistas (Slater, 2015) y han inspirado un tipo de “ecologismo conservador” que piensa la naturaleza como una entidad pura e intocada. Sin embargo, muchos estudios antropológicos han desafiado la imagen de la selva como un lugar intocado o como un espacio vacío. Etnografías

que van desde los trabajos de Phillipe Descola con el pueblo Achuar (1989), Norman Whitten (1976) y María Guzmán Gallegos (1997) con el pueblo Kichwa Canelos, Eduardo Kohn con el pueblo Kichwa del Alto Amazonas (2013), y Laura Rival con el pueblo Waorani (2015) han demostrado la “naturaleza” cultural y social de la selva amazónica.

Todas estas etnografías comparten la observación de que este territorio, lejos de ser un espacio “salvaje” de “espontaneidad natural” (Descola 1989, p. 434), ha sido profundamente marcado por prácticas humanas intencionales y no intencionales de manejo forestal (Rival, 2015) y por constantes interacciones y transformaciones entre humanos, plantas, animales y otras clases de seres (Guzmán, 1997; Kohn, 2013). De tal forma, estos estudios han contribuido a la vasta crítica a las conceptualizaciones occidentales sobre las prácticas “humanas”, “culturales” y “sociales” como separadas de la naturaleza.

La propuesta de declarar a la Amazonía como *Kawsak Sacha*, entonces, no solo desafía la manera como este territorio ha sido históricamente representado como un espacio vacío, sino que enriquece esta gama de críticas sobre la proyección de la selva como un lugar de naturaleza prístina, separada de prácticas y relaciones humanas. Las distintas conversaciones que mantuve con integrantes de la red de Mujeres Amazónicas revelaron que, en efecto, esta declaratoria busca desafiar esta “idea”. Más allá de lo discursivo, para muchas lideresas amazónicas, la *Kawsak Sacha*, como concepto y propuesta política, nace directamente de prácticas concretas y busca transformar la forma en la que nos relacionamos con este espacio:

Se continúa tratando de avanzar mucho más allá de crear un concepto que sea entendible a las personas

comunes. Posiblemente los académicos, pero también la gente común. La nueva forma de relacionamiento con la naturaleza. Eso es la Selva Viviente, una nueva forma de relación que no solamente es una estricta conservación de árboles o de bosques, sino de reconocer explícitamente que si existe naturaleza es porque alguien trabaja para eso. Alguien lo regenera. (Patricia Gualinga, entrevista, 8 de agosto de 2017, Puyo)

Como explica la lideresa de Sarayaku, Patricia Gualinga, la propuesta de *Kawsak Sacha* va más allá de la creación de un concepto nuevo de conservación de la naturaleza. Más bien, esta declaratoria busca visibilizar que la naturaleza existe porque “alguien trabaja para eso” y “la regenera”. ¿Quién trabaja para ello? Según la propia Gualinga, “no son necesariamente los pueblos indígenas, sino otras fuerzas las que actúan para que exista” (Patricia Gualinga, entrevista, 8 de agosto de 2017, Puyo).

Según otra joven lideresa de Sarayaku, Abigail Gualinga, a pesar de que es difícil explicar con palabras qué es lo que hace que *Kawsak Sacha* sea una entidad viviente, la vitalidad de la selva se siente en muchas prácticas e interacciones cotidianas, como la de cultivar en la *chakra* [huerto en kichwa] o de cazar:

El *Kawsak Sacha* creo que todos los chicos que estamos ahí sienten, pero no lo pueden interpretar, explicar... Pero tenían la misma idea de que sí, todo es vivo, tenemos *chakra*, de ahí nos alimentamos. Y si no hacemos *chakra* es a la par. Nosotros lo hacemos, ellos nos dan, la naturaleza nos da. Entonces creo que es uno solo, el *Kawsak Sacha* está vivo, estamos conectados. Porque tú si ves, sientes la reacción de la tierra. Yo personalmente no entendí eso, de que tienen dueño, de que esto, pensé, era algo que ya pasó anteriormente, que eran cuentos, que eran mitos, pero en Sarayaku tenemos el *Sisa Nambi* [camino de flores]. Mi papá me llevó allá, nos fuimos a Rotuno, de Rotuno salimos a las 8 de la mañana, llegamos como a las 4 de la tarde. Y él me decía que sí, que cerca de las lagunas no puedes hacer pipí, ni hacer popó, porque reac-

ciona y pues iba a empezar a llover. Nunca le creí, no me hizo nada y llegamos al límite y escuché. Mi papá había matado un sajino, y yo escuché el disparo, no se demoró ni cinco minutos y empezó a llover, a caer ramas, entonces reaccionó. No le gustó el disparo, luego de 15 minutos ya pasó la reacción. Ahí me di cuenta que sí es cierto que reacciona, que tiene dueño. (entrevista, 31 de agosto de 2018, Puyo)

La descripción de Abigail Gualinga sobre su experiencia y relación con *Kawsak Sacha* como un territorio viviente es similar a lo que otras lideresas amazónicas me compartieron en sus relatos sobre la selva. Las distintas conversaciones, viajes y momentos que compartí con integrantes de las Mujeres Amazónicas me enseñaron que el reconocimiento de su territorio como entidad viva no es fácil de explicar o de resumir en palabras abstractas. Más bien, como argumentaré en la siguiente sección, la experiencia de la selva como ser vivo está enraizada en prácticas concretas que las Mujeres Amazónicas reproducen en su vida diaria. Estas prácticas incluyen cultivar yuca en su *chakra*, producir y compartir *chicha* [cerveza de yuca], soñar y compartir sueños mientras se bebe *guayusa* [hoja de árbol cafeinada], moldear visiones en cerámica de barro, y cantar con propósito.

Lo que todas estas prácticas tienen en común es que no solo facilitan materialmente la vida de los pueblos indígenas en la Amazonía. También implican una experiencia de interconexión e interdependencia con la selva, ejemplificada en cómo Abigail Gualinga y su familia cuidan y cultivan su *chakra* y cómo la naturaleza les da alimento. Además, el relato de Gualinga también muestra que ciertas prácticas transforman al ser, al animal o a la planta a la que la práctica es dirigida, ejemplificado en cómo las y los protectores de la laguna reaccionaron ante

el disparo al sajino. A su vez, estas reacciones, en este caso en forma de lluvia, tienen un poder transformador y pedagógico para las y los miembros de la comunidad: el de enseñar que la *Kawsak Sacha* no es solo una idea, sino una experiencia y “sentimiento” cotidiano.

La relación entre los humanos y la selva es, pues, no solo un vínculo de correspondencia material o utilitaria, sino también de reconocimiento afectivo y de co-constitución. Las prácticas que se basan en interacciones de reconocimiento afectivo con la selva como entidad viva, y en “transformaciones mutuas” entre humanos y seres no-humanos que ahí habitan (Guzmán, 2019) son lo que yo llamo “prácticas de hacer-selva”. Tal como el término “hacer-selva” lo describe, la reproducción de estas prácticas reconoce y convierte a la selva, de una u otra forma, en una entidad viviente habitada por una multiplicidad de seres.

Las prácticas de hacer-selva conllevan, así, conexiones extremadamente afectivas que posicionan a actoras políticas indígenas, como las Mujeres Amazónicas, no como “guardianas” de un espacio imaginado y mítico, sino como productoras de relaciones humanas y más-que-humanas cruciales para sus vidas. Estas prácticas además de inspirar la declaración de *Kawsak Sacha*, también están presentes en las estrategias organizativas de las Mujeres Amazónicas cuando llevan sus propuestas a la ciudad. Esto significa que no solo tienen lugar en la selva, sino que también son “transportadas” por integrantes de la red de Mujeres Amazónicas a las ciudades.

A continuación, me centraré en una práctica de hacer-selva en particular, muy importante en la vida de algunas lideresas amazónicas,

la de cantar con propósito. Al conectar diferentes momentos etnográficos, busco mostrar cómo esta práctica viaja de la selva a la ciudad y nutre las diversas actividades e intervenciones políticas de las Mujeres Amazónicas. Si bien los efectos de ejercerla en la selva o de traerla a la ciudad difieren, los efectos políticos que conlleva cuando aparece durante las marchas, las protestas, las entrevistas públicas o las reuniones con autoridades estatales son muy poderosos. Su reproducción en las ciudades tiene el potencial de generar una variedad de transformaciones a diferentes niveles estructurales, con consecuencias epistemológicas y ontológicas sobre lo que pensamos que “es” la selva y cómo nos relacionamos con ella.

Cantos con propósito: cantos para “encantar”

En marzo de 2018, la red de Mujeres Amazónicas vino a Quito a reunirse con el presidente de Ecuador de ese entonces, Lenin Moreno. Su objetivo era presentar el Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las Bases frente al Extractivismo (EFE, 2018), elaborado durante una asamblea comunitaria en Puyo (Mujeres Amazónicas del Centro Sur, 2018). Moreno se negó a recibirlas en ese momento. Como respuesta, ellas organizaron un plantón de cinco días frente al Palacio Presidencial para presionar al presidente para que se reuniera con ellas, acción que las posicionó nuevamente en el foco mediático a nivel nacional e internacional. Mientras esperaban, algunas de las lideresas fueron entrevistadas por medios nacionales.

Janeth Hinostroza, conductora del noticiero matutino *La mañana de 24 horas*, transmitido

por el canal Teleamazonas, entrevistó a las lideresas kichwa y shuar Noemi Gualinga y Catalina Chumpi. Hinostroza abrió la entrevista con una pregunta que cuestionaba las demandas de las Mujeres Amazónicas, sobre todo el pedido de declarar una moratoria petrolera y minera en sus territorios. Los cuestionamientos continuaron hasta la última pregunta de la periodista relacionada con la propuesta de acabar con la dependencia del petróleo: “¿Qué propuesta están desarrollando para reemplazar [...] y compensar el dinero que dejaríamos de ganar con el petróleo bajo tierra?” Noemi Gualinga explicó que el dinero proveniente de los depósitos de petróleo en los bloques ya existentes de la Amazonía no ha llegado a las comunidades indígenas, que no ha sido utilizado para financiar servicios básicos relacionados con la educación y la salud, y que la explotación petrolera solo ha dejado suelos y ríos contaminados. A todo esto agregó que el turismo comunitario sería una mejor alternativa económica a la extracción petrolera para las comunidades indígenas y finalizó su respuesta con las siguientes palabras:

Tenemos la propuesta de la Selva Viviente, donde tenemos ríos, árboles sagrados, tenemos montañas, tenemos mucho... ¡La selva está viva! ¿Por qué no podemos demostrarle al mundo que estos lugares sagrados, estos lugares con vida, pueden ser mucho mejores para el ecoturismo? [...] Porque ellos [el gobierno] no piensan en eso, solo piensan en el petróleo que alguien más empezó. ¿Por qué no empezar algo nuevo?⁷

Si bien la última pregunta de Hinostroza se centró en el dinero que el Estado dejaría de ganar “con el petróleo bajo tierra”, Gualinga finalizó su intervención presentando la propuesta de la Selva Viviente como una alternativa de vida y como una oportunidad para “comenzar algo nuevo”. Sin intención de

romantizar esta respuesta, en la que la lideresa kichwa también expone la violencia territorial que las comunidades indígenas han experimentado a raíz de los proyectos extractivistas, este diálogo muestra sin rodeos los diferentes términos y “lenguajes” con los cuales se establecen las conversaciones entre las Mujeres Amazónicas y los representantes de las élites blanco-mestizas, como Hinostrza.

Existen grandes contrastes entre estos dos lenguajes, el de la Selva Viviente y el de las “alternativas económicas viables”. Parafraseando a Marisol de la Cadena, estas diferencias no solo están relacionadas con el contenido radicalmente distinto de ambas intervenciones, sino también con cómo uno de estos lenguajes (Hinostrza) es el único aceptable para los paradigmas científicos modernos (De la Cadena, 2010). Tales paradigmas han hecho históricamente impensables propuestas como la de declarar a la selva como un ente viviente y, por ende, las han excluido como posibilidades “aceptables”.

Sin embargo, la existencia de estas diferencias no ha significado un obstáculo que impida que las lideresas amazónicas compartan e insistan en la importancia de sus propuestas en distintos espacios públicos. Al contrario, algunas de ellas, como Noemi Gualinga, son interlocutoras hábiles que encuentran formas para navegar aquellas preguntas y demandas formuladas en nombre de las “alternativas económicas viables” o “del interés nacional”. Es más, las Mujeres Amazónicas no solo responden a estas preguntas, sino que son capaces de crear “aperturas” durante estas interacciones mediáticas para hablar sobre temas y propuestas que entrevistadoras como Hinostrza o representantes gubernamentales no están prepa-

rados para escuchar. La presencia de estos temas y propuestas, que rompen con la división moderna entre naturaleza y humanidad, es un momento extremadamente político en estos espacios públicos y mediáticos. ¿Por qué?

La aparición de *Kawsak Sacha* en este tipo de escenarios es un momento de “ruptura epistémica” de las formas predominantes con que la política en clave moderna es normalmente reproducida y que excluyen las prácticas, conocimientos y propuestas indígenas del ámbito de lo políticamente “aceptable” o “viable” (De la Cadena, 2010, p. 343). Esta ruptura epistémica consiste en que las Mujeres Amazónicas aprovechan los espacios de visibilidad que logran a través de sus marchas, plantones y ocupaciones de instituciones estatales para “desbaratar las formaciones políticas prevaecientes” y hacer ilegítima la exclusión de sus prácticas del discurso político (De la Cadena, 2010, p. 336). Lideresas amazónicas como Noemi Gualinga “traen” entonces las voces y las propuestas de sus pueblos a través de sus intervenciones públicas y cuestionan el discurso oficial que niega la existencia de alternativas políticas y económicas al extractivismo.

Además de esta entrevista televisiva, hubo otros momentos de “ruptura epistémica” durante el plantón de las Mujeres Amazónicas en Quito. Curiosamente, estos no se limitaron a intervenciones discursivas en español, sino que también incluyeron prácticas de hacer-selva, como el canto. Pero esa no fue la primera vez que las Mujeres Amazónicas trajeron sus cantos a la capital. De hecho, es muy común verlas realizando sus cantos tradicionales en las protestas, marchas y otras intervenciones en las ciudades. Según la ecologista Ivonne Ramos, integrante de la organización ambien-

tal Acción Ecológica, la primera marcha de las Mujeres Amazónicas en 2013 estuvo “guiada” por sus cantos (CMCTF, 2014, p. 82). Su plantón en marzo de 2018 no fue la excepción; en él lideresas waorani, kichwa, shuar, achuar y shiwiar entonaron también sus cantos en la plaza frente al Palacio Presidencial⁸.

La lideresa shiwiar, Rosa Gualinga, es muy reconocida por su habilidad para cantar. Esta capacidad no solo implica conocer muchos cantos, en su mayoría heredados por su madre y abuela, sino también la aptitud de cantar con un propósito o con el poder de influir sobre el curso de ciertos acontecimientos. Durante una conversación que tuve con ella, se refirió a sus cantos como un poder que usa cuando es necesario y que la hace “llegar” a donde se ubica su propósito. Sin embargo, el manejo exitoso de este poder depende del respeto de ciertas reglas o ciertos sacrificios, como el ayuno:

Esa me enseñó mi abuela. Mi abuela había enseñado a mi madre y después mi madre me estaba enseñando. Yo a las mayorcitas siempre les pregunto cómo voy a vivir defendiendo. El canto es sacrificado, me dicen. Así tienes que cantar, tienes que tener poder. Entonces yo canto cuando es necesario. Yo tengo que ir cantando hasta llegar a donde ello [propósito], si canto llego bien. Pero no puedo comer comida. Yo no puedo comer comida, ni tomar agua, ni comer ají, ni sal. Es poco jodido porque si comes ají más que todo no controlas el poder. Para que no sea así tenemos que cantar sin comer. (Entrevista, 9 de agosto de 2018, Puyo)

Phillipe Descola (1989) describe, en su trabajo etnográfico con el pueblo Achuar —estrechamente relacionado con los pueblos Shiwiar y Shuar—, que la palabra *anent* [canto en achuar, shiwiar y shuar] proviene de la misma raíz que *inintai* [corazón], el órgano donde residen el pensamiento, la memoria y las emociones. Los

anent son, entonces, “discursos” o “súplicas” del corazón adaptados a diferentes circunstancias de la vida pública y doméstica achuar, como cultivar, cazar, mejorar las relaciones con los familiares o resolver una disputa. Estas súplicas se dirigen a todo tipo de destinatarios con “sensibilidad receptiva”, a quienes los achuar buscan convencer, seducir o “encantar” con el contenido del *anent*. Ejemplos de destinatarios son entidades como Nunguli, la diosa del suelo y fuente de conocimiento sobre el cultivo, pero también animales, plantas y humanos. El *anent* es, por tanto, un hechizo mágico, un “encantamiento” y una súplica íntima del corazón que se utiliza para influir sobre el curso de ciertos acontecimientos (Descola, 1989).

La capacidad de cantar con el corazón es, así, una práctica de hacer-selva muy valiosa y poderosa que conecta a la persona que canta con los seres a los que el canto es dirigido de manera muy íntima. Rosa Gualinga incluso describió que cantar con el corazón la hace llorar muy a menudo: “Me siento triste, lloro cuando canto, de verdad, lloras” (Entrevista, 9 de agosto de 2018, Puyo). Ella ha utilizado este poder para alcanzar muchas cosas y propósitos. Los ejemplos que compartió van desde cantos para “encontrar” carne en el bosque (cuando se caza) o para encontrar pareja, hasta cantos que traen unidad en los pueblos indígenas para defender su territorio:

En la nacionalidad Shiwiar tenemos que defender nuestro territorio. Para eso tenemos una canción diferente. Es una canción que dedicamos a defender y a no enfadarnos entre nosotros. Sin enojos entre nosotros podemos encontrar la unidad en cada nacionalidad. (Intervención en la Conferencia “Cuerpos, despojos, territorios: vida amenazada”, organizada por la Universidad Andina Simón Bolívar, 16 de octubre de 2018, Quito)

Otras mujeres amazónicas, como las líderes shuar Dominga Antún y María Taant, son también conocidas por los *anent* que “llevan” a sus intervenciones públicas. Antún, quien proviene de la comunidad shuar de San Luis Inimkis, muy cercana al megaproyecto minero Mirador, compartió un *anent* con un propósito similar al de Rosa Gualinga durante un evento en la ciudad de Gualaquiza, al que tuve la oportunidad de asistir. Explicó:

Con esta minería que va a llegar vamos a perder la identidad nuestra, como mujeres, tanto hombres y niños. Entonces eso es la preocupación nuestra, no perder nuestra costumbre. Nuestra costumbre, nuestra tradición. [...] Ahora estamos en peligro, que ya está llegando la minería. Para los que no entienden shuar, yo, mi intervención [canto] era estar juntos ahora. Que estemos juntos con nuestros pueblos, nacionalidades. Estar siempre unidos, no separarnos, no abandonar nuestro territorio, no dejar nuestra casa, estar unidos todos. (Intervención en la audiencia pública “Verdad para la Vida”⁹ contra los megaproyectos mineros, 2 de septiembre de 2017, Gualaquiza)

Tanto para Rosa Gualinga, María Taant y Dominga Antún está claro que cantar en la selva, rodeada de sus poderosos seres, tiene un efecto diferente al de cantar en espacios públicos, como la plaza del Palacio Presidencial, rodeada por el caos de la ciudad. En relación con este aspecto, Descola (1989) describe los *anent* como tesoros personales para los pueblos Achuar, que se guardan celosamente, se comparten entre parientes cercanos o se transmiten durante ceremonias secretas. Sin embargo, la aparición recurrente de los cantos durante las intervenciones públicas de las Mujeres Amazónicas desafía la interpretación de que esta práctica de hacer-selva solo puede tener lugar en la Amazonía.

La decisión de estas mujeres organizadas de reproducir sus cantos en espacios públicos transforma esta práctica secreta e íntima en una intervención política, contemporánea y propia de estas líderes, que desafía la forma de hacer política “de costumbre” (De la Cadena, 2015, p. 37). La política de costumbre, requerida y reproducida por periodistas como Janeth Hinostroza o por representantes gubernamentales que designan la selva como zona de sacrificio extractivo es la política del “desencanto”, ya que no puede ofrecer ninguna otra alternativa a la situación actual que más “extractivismo” o más “soluciones económicas viables”. La política que nace de las prácticas de hacer-selva, como cantar con propósito, es, por el contrario, una política del “encantamiento”, ya que “canta” un “mundo diferente” y encanta nuestros imaginarios sobre futuros alternativos (Linebaugh, en Federici, 2018).

El potencial de la forma de hacer política de las Mujeres Amazónicas no lo es por ser una forma mítica o arcaica de “ser indígena”. Su poder de encantamiento tiene sus raíces, más bien, en su capacidad para desafiar y transformar los “hábitos” con los que abordamos las crisis actuales (Stengers, 2005). Al poner a disposición de un público más amplio ciertas propuestas, voces y cantos históricamente excluidos de los debates políticos, las Mujeres Amazónicas están transformando las líneas de disputa que han constituido hasta ahora los debates hegemónicos sobre la Amazonía —como un territorio a ser preservado por su biodiversidad o a ser explotado por sus recursos—. La propuesta de *Kawsak Sacha* y la presencia de prácticas de hacer-selva en la ciudad desafían estas líneas de disputa y hacen visible lo que está en juego si el extractivismo avanza: aquellas vidas humanas y más-que-humanas que mantienen

vivo este territorio. No hay mejor manera de mostrar el contraste y el enfrentamiento entre estas dos formas de hacer política que enfocando este análisis en cómo terminó la visita de las Mujeres Amazónicas en 2018.

Luego de casi una semana de plantón frente al Palacio Presidencial, el entonces presidente Lenin Moreno finalmente cedió a reunirse con la red de Mujeres Amazónicas y expresó públicamente su disposición a continuar “el diálogo y conversa” (Immediate Release, 2018). Una delegación se reunió con él y otros representantes gubernamentales el 23 de marzo. Las lideresas amazónicas, además de presentar su propuesta y mandato, pidieron el fin inmediato de las concesiones extractivas, denunciaron las amenazas de muerte y los ataques que algunas de ellas, como Patricia Gualinga, Alicia Cahuilla y Salomé Aranda, habían recibido por su lucha antiextractivista y desacreditaron el discurso gubernamental de que las comunidades afectadas habían sido debidamente consultadas sobre los proyectos petroleros y mineros en sus territorios (Collyns, 2018).

Durante el encuentro, Moreno reiteró nuevamente su apertura al “diálogo” y manifestó a las mujeres que “le preocupa la cuestión del petróleo y la minería, porque tenemos un futuro que cuidar” (Immediate Release, 2018). Luego de una última ronda de intervenciones, la política gubernamental del “diálogo” de Moreno fue desafiada por Nina Gualinga, quien luego de compartir un canto kichwa dijo lo siguiente: “Mira los rostros de las mujeres, míralas, mira a sus hijos y ¡deja de mentir! ¿Cómo puedes mentirnos? Nos dices que quieres dialogar, quieres consultarnos sobre esto y esto. ¡Mentiras! ¡Todos sabemos eso!” (Intervención durante la

reunión con el presidente Moreno, 23 de marzo de 2018, transmitida en vivo por Comunicación Sápara en Facebook¹⁰). Nina Gualinga llamó a la política del “diálogo” por su nombre: una política del desencanto, que carece de credibilidad y de fuerza transformadora para ofrecer alternativas reales y por la vida.

Pensamientos finales

Yo vengo en nombre de mi pueblo, de mi naturaleza, de los supay [seres protectores], de los amus [dueños] de los saladeros, de los jurí juris [un tipo de ser protector]. [...] Yo vengo a hablar sobre los bloques que nos están afectando a los pueblos indígenas Shiwiar, Sapara y Kichwa del pueblo ancestral Kawsak Sacha, de los bloques 86 y 87. Yo estoy pidiendo al presidente y al ministro de hidrocarburos Carlos Pérez que se disculpe por desconocer que en los territorios de los bloques 87 y 86 habitan los pueblos indígenas. ¡Tiene que disculparse con los pueblos indígenas por desconocer que existimos como pueblos! Ahí existimos pueblos y nacionalidad Kichwa de la cuenca baja del Curaray, como pueblo ancestral Kawsak Sacha y los compañeros sapara y shiwiar. [...] Nosotras como mujeres amazónicas estamos en defensa no hace 30 años atrás. Milenariamente nuestros ancestros han defendido nuestro territorio y nosotros también vamos a defender. Nosotros no hablamos solo por nosotros, nosotros hablamos por todos los seres vivos de la naturaleza que existen para nosotros. Hay muchos mundos en la Amazonía que para la gente occidental no conoce. [...] Nosotras como mujeres amazónicas de Pastaza nunca nos vamos a rendir y no tenemos miedo al Estado ecuatoriano. Estamos reclamando nuestros justos derechos. ¡El Estado ecuatoriano tiene que atendernos y obedecer el mandato de las Mujeres Amazónicas!

Nancy Santi, testimonio durante la protesta de las Mujeres Amazónicas en el Ministerio de Hidrocarburos de Ecuador, noviembre de 2018, Quito¹¹

Lideresas amazónicas como Alicia Cahuilla, Noemi Gualinga, Rosa Gualinga, Dominga Antún y Nina Gualinga están desafiando la forma de hacer política de costumbre y haciendo difícil que se ignoren sus voces y su mensaje. A pesar de que el gobierno o las élites blanco-mestizas no parecen realmente aceptar, mucho menos comprender, sus demandas y propuestas, la exposición pública de sus declaraciones y la presencia de sus prácticas de hacer-selva en las ciudades están cambiando las formas dominantes que han definido hasta ahora las narrativas y las líneas de confrontación sobre la Amazonía. La declaratoria de *Kawsak Sacha* y las prácticas concretas que constituyen la Selva Viviente muestran que la Amazonía no es un lugar vacío, valioso solamente por sus recursos para ser explotados, ni un “Edén” natural de biodiversidad en peligro de extinción. De forma contraria a estas narrativas gubernamentales y ambientalistas, las Mujeres Amazónicas defienden este territorio como un espacio vital donde se reproduce la vida humana y no humana.

Como muestra el testimonio de Nancy Santi, ex presidenta del pueblo Kichwa de Kawsak Sacha, las Mujeres Amazónicas saben que los “muchos mundos” que habitan la Amazonía son desconocidos para la gente occidental. Sin embargo, cuando Santi expresa que su lucha es en nombre de su gente y de los múltiples “seres vivos” que habitan la naturaleza, “expande” nuestra comprensión del espacio que los proyectos extractivos ocupan. El extractivismo, como una forma histórica de acumulación capi-

talista y de ocupación colonial, no solo borra violentamente la presencia real de las comunidades indígenas en la selva (como sucedió en octubre de 2018, cuando el ex ministro de Hidrocarburos Carlos Pérez negó la existencia de comunidades indígenas donde los bloques petroleros 86 y 87 iban a ser ubicados¹²), sino que invisibiliza también los múltiples mundos que existen en la Amazonía como espacio de vida, mundos que constituyen una parte esencial en las relaciones afectivas de los pueblos indígenas con la selva.

La forma en que la red de Mujeres Amazónicas desafía las narrativas dominantes sobre la Amazonía ciertamente ha transformado la lucha antiextractivista en Ecuador. Organizaciones y colectivos ambientalistas como Acción Ecológica, el colectivo Yasunid@s o el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo no solo han apoyado activamente la lucha de las Mujeres Amazónicas, sino que también han adoptado parcialmente el vocabulario y las propuestas ofrecidas por estas lideresas amazónicas¹³. Sin desconocer las continuas tensiones y las asimetrías de las alianzas entre Mujeres Amazónicas y organizaciones ambientalistas, estas transformaciones evidencian cómo las voces indígenas están transformando la lucha ambiental en el Ecuador. Tales transformaciones son necesarias para descolonizar nuestros imaginarios sobre territorios como la Amazonía y resistir por aquello que el extractivismo pone realmente en peligro: la vida en sus múltiples formas.

Notas

¹ El “neoextractivismo” es un término desarrollado y utilizado por algunos científicos sociales para referirse a una nueva forma de extractivismo impulsada por gobiernos progresistas Latinoamericanos entre las décadas de 2000 y 2014 (Gudynas, 2010; Bebbington, 2011; Svampa, 2015). El neoextractivismo se caracteriza por la expansión masiva de la frontera extractiva, el mayor rol del Estado en la industria extractiva y el aumento en la asignación de ingresos extractivos para financiar programas sociales y proyectos de desarrollo. La característica más importante de las políticas neoextractivas es, por tanto, su vínculo con un modelo de desarrollo y con discursos que ponen en primer plano la idea del “bienestar nacional” sobre el bienestar particular de las comunidades (Gudynas, 2010, p. 7). En el caso ecuatoriano, si bien el liderazgo inicial del presidente Rafael Correa estuvo impulsado por una poderosa red de movimientos sociales, una serie de legislaciones favorables a la inversión extractiva desató grandes conflictos con los movimientos indígenas y ambientalistas críticos a los impactos socioecológicos del extractivismo.

² Contradice la Constitución del Ecuador, que reconoce los derechos de la naturaleza (ver Watts, 2018).

³ Palabras del exvicepresidente Jorge Glas en 2018: “Este es el comienzo de una nueva era para el petróleo ecuatoriano. En esta nueva era, primero viene el cuidado del medio ambiente y, en segundo lugar, la responsabilidad con las comunidades y la economía del pueblo ecuatoriano” (Vidal, 2016).

⁴ El concepto de “cuerpo-territorio” está inspirado en el trabajo de la feminista comunitaria indígena Lorena Cabnal, quien desarrolló inicialmente el concepto de “territorio cuerpo-tierra” para vincular las formas en que tanto el cuerpo como la tierra son territorios que han sido histórica y estructuralmente expropiados por el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado (Cabnal, 2010). Según esta pensadora maya-xinka, el territorio cuerpo-tierra es, además, una propuesta política de empoderamiento y sanación colectiva, ya que sostiene que el cuerpo está vitalmente conectado con los lugares que habitamos y que, con el territorio, registra nuestras memorias situadas de alegría, empoderamiento y opresión.

⁵ Con el consentimiento de mis colaboradoras, utilizo sus nombres reales y completos en este artículo. Ellas han sido o son representantes oficiales de sus organizaciones indígenas. Al mismo tiempo, todas ellas se han convertido en figuras públicas, que aparecen regularmente en foros, tanto nacionales como públicos e internacionales, en periódicos, en las redes sociales y en la televisión.

⁶ Estos imaginarios coloniales son producto de un sistema de clasificación social, principalmente engendrado durante el sistema colonial europeo e identificado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano con el término de “colonialidad” (2000). Como han expuesto las y los representantes del proyecto Modernidad/Colonialidad, es la “colonialidad de la naturaleza” la que ha contribuido a que los Estados-nación latinoamericanos incorporen territorios como la Amazonía en una condición de inferioridad (Alimonda, 2019). Cuando utilizo el término “descolonización” para referirme a las Mujeres Amazónicas, me refiero precisamente a cómo estas mujeres desafían esta condición de inferioridad de la Amazonía con sus propuestas y formas de hacer política.

⁷ Ver en <https://www.youtube.com/watch?v=OHhmPbUy2-s>

⁸ Ver en <http://www.albatv.org/Mujeres-amazonicas-defienden-en.html>

⁹ Recuperado de: <https://laprensaderjl.blogspot.com/2017/08/audiencia-de-la-cordillera-del-condor.html>

¹⁰ Ver en <https://www.facebook.com/comunicacionSapara/videos/2103783823240950/?pnref=lhc.unseen>

¹¹ Ver en https://www.youtube.com/watch?v=WNN0_r7Ohvw&feature=youtu.be

¹² Carlos Pérez afirmó que “no habrá problemas en los bloques porque las comunidades están ubicadas en otros bloques”. Sin embargo, los bloques petroleros 86 y 87 se superponen completamente con el territorio kichwa de Kawsak Sacha, y los territorios indígenas shiwiar, sapara y achuar (Mazabanca, 2018).

¹³ Ofrezco un análisis más profundo sobre las dinámicas históricas que permean la actual alianza entre ecofeministas y las Mujeres Amazónicas en Sempértegui (2019a).

Referencias bibliográficas

Alimonda, H. (2019). The coloniality of nature: An approach to Latin American political ecology. *Alternautas*, 6(1), 102-142. Recuperado de <http://www.alternautas.net/blog/2019/6/10/the-coloniality-of-nature-an-approach-to-latin-american-political-ecology>

Bayón, M. & Wilson, J. (2017). *La selva de los elefantes blancos: Megaproyectos y extractivismos en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.

Bebbington, A. (2011). Extractive industries in the Andean

region: Issues, actors, challenges. Ford Foundation, PROCASUR Regional Corporation.

Bravo, A. & Vallejo, I. (2019). Mujeres Indígenas Amazónicas: Autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas. *RITA*, 12. Recuperado de <http://www.revue-rita.com/dossier-12/mujeres-indigenas-amazonicas-autorepresentacion-agencialidad-y-resistencia-frente-a-la-ampliacion-de-las-fronteras-extractivas-andrea-bravo-ivette-vallejo.html>

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En L. Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). ACSUR-Las Segovias.

Cadena, M. de la (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.

_____ (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.

CGCE (2019). El sujeto colectivo en la defensa territorial en Ecuador. *LASA Forum*, 50(4), 17-20. Recuperado de <https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue4/Dossier-4.pdf>

Cielo, C. & Carrión, N. (2019). La transformación de los territorios de cuidado en el circuito petrolero ecuatoriano. En M. Cabrapan Duarte & S. Hofmann (Eds.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 61-92). México: CIEG-UNAM.

CMCTF (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra: El Yasuní en clave feminista*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (CMCTF).

_____ (2018). (Re)patriarcalización de los territorios: La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional* 54, 67-71. Recuperado de <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10169>

Coba, L. (2019). Plurinacionalidad y sueños en un país petrolero: Biografías de amazonas beligerantes. En M. Cabrapan Duarte & S. Hofmann (Eds.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 93-114). México: CIEG-UNAM.

Coba, L. & Bayón, M. (2020). Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador. En D. Cruz Hernández & M. Bayón (Eds.), *Cuerpos, territorios y feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 141-160). Buenos Aires: CLACSO.

Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17.

Descola, P. (1989). *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala.

EFE (2018). Mujeres indígenas entregarán un "mandato" para proteger Amazonía. *El Universo*, 16 de marzo. Recuperado de: <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/03/16/nota/6669664/mujeres-indigenas-entregaran-mandato-protoger-amazonia>

_____ (2020). Precio del petróleo mejora en el 2020 tras conflicto entre Irán y Estados Unidos. *El Universo*, 4 de enero. Recuperado de <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/01/04/nota/7674834/petroleo-precio-tesis-medio-oriente-iran-estados-unidos/>

_____ (2021). Cuatro pilares sostienen la nueva política petrolera del Gobierno, según decreto ejecutivo 95, publicado ayer.

El Universo, 8 de julio. Recuperado de <https://www.eluniverso.com/noticias/economia/cuatro-pilares-sostienen-la-nueva-politica-petrolera-del-gobierno-segun-decreto-ejecutivo-95-publicado-ayer-nota/>

Esvertit, N. (2005). *La incipiente provincia: Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional*. (Tesis inédita de doctorado). Barcelona: TDX, Universitat de Barcelona.

Falconi, J. (2013). The world failed Ecuador on its Yasuní initiative. *The Guardian*, 19 de septiembre. Recuperado de <https://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2013/sep/19/world-failed-ecuador-yasuni-initiative>

Federici, S. (2018). *Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press.

France 24 (2022). Ecuador inicia explotación de crudo en campo ubicado en reserva amazónica. *France 24*, 14 de abril. Recuperado de: <https://www.france24.com/es/minuto-a-minuto/20220413-ecuador-inicia-explotacion-de-crudo-en-campo-ubicado-en-reserva-amazonica>

García, M. (2017). *Petróleo, ecología política y feminismo: Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador*. (Tesis inédita de maestría). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.

Gartor, M. (2014). El feminismo reactiva la lucha contra el "extractivismo" en América Latina. *La Marea*, 17 de febrero. Recuperado de <https://www.lamarea.com/2014/02/17/ecuador-extractivismo-mujeres/>

Giménez, J. (2016). Yasuní: naturaleza contra petróleo. *El País*, 3 de junio. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2016/06/02/planeta_futuro/1464880726_920455.html

Gudynas, E. (2010). The new extractivism of the 21st Century: Ten urgent theses about extractivism in relation to current South American progressivism. Americas Program Report. Recuperado de <https://postdevelopment.net/2010/02/19/new-extractivism-of-the-21st-century-10-urgent-theses/>

Guzmán, A. (2015). Feminismo comunitario-Bolivia: Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. *Revista con la A*, 80. Recuperado de <https://conlaa.com/feminismo-comunitario-bolivia-feminismo-util-para-la-lucha-de-los-pueblos/#:~:text=El%20feminismo%20comunitario%20fue%20parido,despatriarcalizaci%C3%B3n%2C%20la%20descolonizaci%C3%B3n%20y%20la>

Guzmán, M. (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre: Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.

_____ (2019). Philippe Descola: Thinking with the Achuar and the Runa in Amazonia. *Ethnos, Journal of Anthropology*, 86(1), 114-131.

Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Nueva York: Routledge.

Immediate Release (2018). Amazonian Indigenous women take demands for end to oil and mining directly to Ecuador's president. Amazon Watch, 23 de marzo. Recuperado de <https://amazonwatch.org/news/2018/0323-amazonian-women-give->

president-fifteen-days-to-respond-to-their-demands

Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.

Mazabancha, C. (2018). Gobierno ecuatoriano anuncia la licitación de bloques petroleros en la Amazonía y la ampliación de operaciones en el Parque Nacional Yasuní. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 6 de diciembre. Recuperado de <https://conaie.org/2018/12/06/gobierno-ecuatoriano-anuncia-la-licitacion-de-bloques-petroleros-en-la-amazonia-y-la-ampliacion-de-operaciones-en-el-parque-nacional-yasuni/>

Melo, M., Ortiz P. & López, V. (2002). *Petróleo, ambiente y derechos en la Amazonía centro sur*. Oxfam América.

Mujeres Amazónicas del Centro Sur (2013a). *Declaratoria del Kawsak Sacha*. GONOA: Gobierno de las Naciones de la Amazonía Ecuatoriana, Puyo-Pastaza.

_____ (2013b). Pronunciamiento de mujeres en resistencia. Gobierno de las Naciones de la Amazonía Ecuatoriana, Puyo-Pastaza.

_____ (2018). Mandato de las Mujeres Amazónicas defensoras de la selva de las bases frente al extractivismo. Puyo-Pastaza.

Paredes, J. (2010). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.

Quijano, A. (2000). Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from the South*, 1(3), 533-580.

Rival, L. (2015). *Transformaciones huaoranis: Frontera, cultura y tensión*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Latin American Centre-University of Oxford.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Ruiz, G. (2021). Mujeres Amazónicas despiden a su hermana, la boa protectora María Taant. Open Democracy, 9 de junio. Recuperado de: <https://www.opendemocracy.net/es/mujeres-amazonicas-despiden-hermana-boa-protectora-maria-taant/>

Sawyer, S. (2004). *Crude chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.

Sempértegui, A. (2019a). Indigenous women's activism, ecofeminism, and extractivism: Partial connections in the Ecuadorian Amazon. *Politics & Gender*, 17(1), 197-224.

_____ (2019b). La violencia, de la cual no se habla. *Mutantia.ch*, 17 de octubre. Recuperado de <https://mutantia.ch/es/la-violencia-de-la-cual-no-se-habla/>

_____ (2022). Sustaining the struggle, taking over the space: Amazonian women and the indigenous movement in Ecuador. En S. Tate & E. Gutiérrez (Eds.), *The Palgrave handbook of critical race and gender* (pp. 651-672). Cham: Palgrave Macmillan.

Slater, C. (2015). Visions of the Amazon: What has shifted, what persists, and why this matters. *Latin American Research Review*, 50(3), 3-23.

Stengers, I. (2005). Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, 11(1), 183-196.

Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Nueva York: Altamira Press.

Svampa, M. (2015). Commodities consensus: Neoextractivism and enclosure of the commons in Latin America. *South Atlantic Quarterly*, 114(1), 65-82.

Taylor, A. (1994). El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: "El otro litoral". En J. Maiguashca (Ed.), *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930* (pp. 17-67). Quito: Corporación Editora Nacional.

Tsing, A. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.

Tzul Tzul, G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco enchuimeq'ena*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Vallejo, I. & García, M. (2017). Mujeres indígenas y neoextractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: Reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación. *Brújula*, 11(1), 1-43.

Vallejo, I. & Duhalde, C. (2019). Las Mujeres Indígenas Amazónicas: actoras emergentes en las relaciones Estado-organizaciones indígenas amazónicas durante el gobierno de Alianza País en el Ecuador. *Polis*, 18(52), 30-44.

Vidal, J. (2016). Oil drilling underway beneath Ecuador's Yasuní national park. *The Guardian*, 26 de octubre. Recuperado de <https://www.theguardian.com/environment/2016/oct/26/oil-drilling-underway-beneath-ecuadors-yasuni-national-park>

Watts, J. (2018). New round of oil drilling goes deeper into Ecuador's Yasuní national park. *The Guardian*, 10 de enero. Recuperado de <https://www.theguardian.com/environment/2018/jan/10/new-round-of-oil-drilling-goes-deeper-into-ecuadors-yasuni-national-park>

Whitten, N. (1976). *Sacha Runa: ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.