

## En el aire: “traslados a la modernidad” y pedagogías comunicativas (de)coloniales en la Amazonía ecuatoriana

### In the Air: "Transfers to Modernity" and Decolonial Communicative Pedagogies in the Ecuadorian Amazon

Maria Luiza de Castro Muniz<sup>7</sup>

#### Resumen

En el presente trabajo pongo énfasis al ‘serpenteo’ hacia dentro y hacia fuera del Estado, incluyendo acciones “casa adentro”/“casa afuera” en búsquedas de las ‘palabras robadas’ por la colonización/ colonialidad. Abordo el robo de la palabra como la imposición de un nuevo orden, con relación a la comunicación entre los seres humanos y de éstos con su territorio ancestral. En mi caminar junto a los(as) comunicadores(as) indígenas de la Amazonía ecuatoriana – con énfasis a la pedagogía de la pregunta de Paulo Freire – he conocido estrategias de comunicación en defensa de los territorios, en el contexto de las resistencias a la XI Ronda Petrolera. Por otro lado, restricciones a la interculturalidad y procesos de concesión de la palabra conducidos por el Estado Plurinacional durante la Revolución Ciudadana, me permitieron evidenciar los límites de una escucha selectiva. Esta se dio por la imposición de una conciliación entre el desarrollismo y las

actividades extractivas de gran impacto socio ambiental con preceptos indígenas para una “vida plena”, el Buen Vivir. Por fin, definiendo que los traslados a la modernidad – ayer y hoy – incluyeron resistencias y posibilidades de re existencia desde las pedagogías comunicativas decoloniales, sembradas desde abajo, adentro-afuera y en contra el Estado.

**Palabras clave:** Buen Vivir; comunicación; extractivismo; pedagogías (de)coloniales

#### Abstract

In the present work I emphasize the 'meandering' in and out of the State, including actions "house in" / "house out" in searches of the "stolen words" by colonization / coloniality. I approach the theft of the word as the imposition of a new order, in relation to the communication between human beings and between them and their ancestral territory. During my walk with the indigenous

communicators of the Ecuadorian Amazon - with an emphasis on the Paulo Freire's pedagogy of the questioning - I have known communication strategies in defense of the territories, in the context of resistances to the XI Round Oil. On the other hand, restrictions on interculturality and the process of granting the word conducted by the Plurinational State during the Citizen Revolution allowed me to highlight the limits of a selective listening. This was due to the imposition of a conciliation between developmentalism and extractive activities with a great socio-environmental impact and indigenous precepts for a "good life", the Buen Vivir. Finally, I believe that the transferences to modernity - yesterday and today - included resistances and possibilities of re existence from the decolonial communicative pedagogies, sown from below, inside out and against the State.

**Keywords:** Buen Vivir; communication; extractivism; (de)colonial pedagogies

Para citar este artículo:

De Castro, M. (2017). En el aire: "traslados a la modernidad" y pedagogías comunicativas (de) coloniales en la Amazonía ecuatoriana. En *Revista Entramados - Educación y Sociedad*, Año 4, No. 4, noviembre 2017 Pp. 63 - 85

## Introducción

A lo largo de la historia de la colonización y de la colonialidad en Ecuador hubo diversos acercamientos a las nacionalidades amazónicas situadas en el "Oriente". Bajo la premisa de "trasladar a la modernidad" (Trujillo, 2001, p. 79) a sus pueblos y nacionalidades indígenas, el Estado, los misioneros (católicos y evangélicos) o bien las empresas transnacionales que actuaron en la región fueron responsables directos e indirectos por los desplazamientos epistemológicos, territoriales y por aniquilaciones de los pueblos indígenas. En este texto busco presentar algunas trayectorias claves desde la educación y principalmente desde la comunicación, donde los contactos con la 'cultura occidental' han representado una disputa – aunque silenciosa/ silenciada – entre los proyectos de modernización para la inserción de los indígenas a la "sociedad nacional" y, por otro lado, las acciones de resistencia o re-existencia (Albán, 2013) acompañadas por pedagogías comunicativas decoloniales.

Pongo especial énfasis al 'serpenteo' *hacia dentro y hacia fuera del Estado*, tal cual la acción "casa adentro" y "casa afuera" (Walsh & Garcia, 2015) que integra algunas estrategias utilizadas a lo largo de las búsquedas de las "palabras robadas"<sup>8</sup> bajo la colonización/ colonialidad – particularmente en las comunidades indígenas amazónicas. Tras intentar hacer tabula rasa de las vidas colonizadas desde la invasión y Conquista de "América" – nombre impuesto –, los colonizadores realizaron una enorme expropiación. A mi modo de ver, el "robo de la

palabra” representa la imposición de un nuevo orden, con relación a la comunicación entre los seres humanos y de éstos con su territorio ancestral.

La “matriz colonial de poder”, que caracteriza el “sistema-mundo moderno/colonial” (Quijano & Wallestein, 1992), ha abarcado diferentes dimensiones – economía, autoridad, naturaleza, género, sexualidad, subjetividad y conocimiento – desde la colonialidad del poder, del ser, del saber y de la naturaleza (Mignolo 2011; Quijano, 2000a y 2000b; Maldonado-Torres, 2007). *La colonialidad del saber* crea a su vez la ilusión de conocimientos des-incorporados y des-localizados, desintegra las relaciones establecidas entre la comunicación y el territorio, a la vez que impone ofensivas sistemáticas y sistémicas en contra del colonizado; un “sub-Otro”, cuya imagen asignada por *la colonialidad del ser* le condenó al silencio, a la imposibilidad de asumir una perspectiva dialógica y horizontal frente al colonizador.

Sin embargo, a lo largo de mi caminar *junto* a los(as) comunicadores(as) indígenas de la Amazonía ecuatoriana, he buscado aprender sobre los procesos por los cuales son tejidas las estrategias y articulaciones de comunicación en defensa de los territorios ancestrales. Rituales como la *guayusa upina* (toma del té de guayusa durante diálogo familiar), la transmisión de saberes, cantos y cuentos a las nuevas generaciones son experiencias y prácticas que evocan conocimientos *otros* y pedagogías decoloniales sembradas desde un espacio “exteriorizado” de la modernidad (Walsh, 2006)

pero no externo a la misma. Un espacio que surge desde experiencias interculturales críticas y, a la vez se contrapone a “la nueva era petrolera”, a perspectivas “funcionalistas” (Walsh, 2014c) orientadas a la inclusión del subalterno.

La “interculturalidad funcional” está conectada con la palabra concedida por el Estado ecuatoriano, categoría representada por políticas de reconocimiento a las diversidades y a la creación de espacios para su visibilidad. Desde mis avances de investigación doctoral<sup>9</sup> sobre la coyuntura post Constitución de Montecristi (2008) y post Ley Orgánica de Comunicación – LOC (2013), afirmo que siguen vigentes disputas por la palabra en el ámbito del Estado. Reconocido constitucionalmente como plurinacional y, con la LOC, el Estado alcanzó cambios importantes como la distribución equitativa de parte del espectro radioeléctrico y televisivo en tres partes iguales (público, privado y comunitario). Sobresalen también las prohibiciones de concesiones a grupos financieros y empresariales o a sus representantes, junto a la valoración de la producción de contenidos nacionales y acciones afirmativas para la democratización de medios en Ecuador.

A pesar de avances en el ámbito legislativo, de algunas políticas públicas y de la LOC (2013), la concesión de frecuencias a las nacionalidades indígenas de la Amazonía dentro del espectro radioeléctrico trajo a la superficie otra fase de la famosa pregunta propuesta por Gayatri Spivak “¿Puede el subalterno hablar?”. La cuestión de turno es: “¿Puede el subalterno ser escuchado?”<sup>10</sup>

En el presente análisis priorizo la búsqueda de la palabra robada y las luchas *desde y con el* territorio. Además de evidenciar las limitaciones de la palabra concedida desde el Estado, enfatizo aspectos de una ‘escucha selectiva’, especialmente en los dichos procesos de “socialización petrolera” realizados por la Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador (SHE) debido al lanzamiento de la XI Ronda de Licitaciones en la región amazónica Centro Sur.

Presento algunas consideraciones teórico-metodológicas y epistemológicas, para enseguida enfatizar rasgos del “traslado a la modernidad” como una vía en única dirección. Resalto cómo en la última década el gobierno de Rafael Correa, poco a poco, se ha disfrazado simbólica y discursivamente, mezclando desarrollismo y extractivismo con Buen Vivir y preceptos indígenas para una “vida plena”.

Enfatizo las contribuciones del cronista quechua Felipe Guaman Poma de Ayala (1534-1615), con el objetivo de comprender – bajo una lectura de largo plazo –, los (des)caminos entre la osadía del “Buen Gobierno” contrastado por el cronista con el reino colonial de Felipe III de España y las contradicciones de lo que identifico como ‘Buen Vivir de Estado’, presentado como camino al plurinacionalismo y a la interculturalidad. Al fin, expongo experiencias de ‘serpenteo’ a la modernidad/colonialidad, resaltando resistencias y re existencias frente a la verticalización de la palabra y a la escucha selectiva, características de la incidencia político-comunicativa pro desarrollo petrolero y minero, especialmente en la región Centro-Sur amazónica.

## **Pedagogía de la pregunta: teorizando desde la práctica subalternizada**

Al Sub Comandante Marcos, según nos cuenta, el *Viejo Antonio* le decía: “Ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar”.<sup>11</sup> De esta manera, las palabras del interlocutor del Sub Comandante zapatista en el suroeste mexicano resaltan lo que Paulo Freire reconociera como una *pedagogía*, un “método” de (des)aprendizaje basado en la “naturaleza desafiadora de la pregunta” (Freire & Fagundez 1985, p.24).

Luego de tomar la pregunta como impulso hacia un auto-desplazamiento metodológico, sigue la necesidad por despojarnos de nuestra subjetividad colonizada y colonizadora, abriéndonos para cambios, movimientos, desaprendizajes y re-aprendizajes (Walsh, 2014<sup>a</sup>, p.18), para tomar el “compromiso” (Fals Borda & otros, 1972) de una nueva *inter-acción* con aquellos históricamente exteriorizados de la modernidad (pero no externos a la misma). Esto implica superar la profundización de la “brecha entre la teoría y la práctica” referida por Stuart Hall (2010); el autor menciona la “política de ubicación” que nos exhorta a teorizar *desde* la práctica, al mismo tiempo que ubicamos nuestra práctica en la teoría, ya que “no hay enunciación sin posicionalidad” (Hall 2010, p. 346).

Tomar estas reflexiones metodológicamente representó un acercamiento a la gente despojada del derecho a dar(se) – “*donner*”, en francés. Es decir, pueblos condenados – “*damnés*”, en francés – a la hostilidad del mundo del señor blanco-patriarcal-colonizador-occidental-europeo. Desde aportes teórico-

prácticos fundacionales, busqué en la obra de Fanon referencias sobre la máscara o disfraz adoptado por el negro – e indígena – para forjar una incorporación desde la comprensión (del lenguaje) y del amor (Fanon, 2009). Aquí, el amor es comprendido como la frontera última para romper con la deshumanización y alcanzar la acción transgresiva y paradigmática de *dar(se)* al mundo (Maldonado-Torres 2008).

De acuerdo con Nelson Maldonado-Torres, en *Les damnés de la terre*, “la colonialidad del ser surge con la traición radical de la subjetividad en el *damné* (etimológicamente vinculada a *donner*) sub-alter” o *sub-Otro* (Maldonado-Torres 2007, pp. 151-152). Partiendo de la descripción del “desembarcado”, un colonizado que llega a la metrópolis, Fanon prevé: “El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana” (Fanon, 2009, p. 50). De este modo, la “colonialidad del ser” es “una expresión de las dinámicas que intentan crear una ruptura radical” – fundamentada por la idea de una diferenciación natural de los sujetos por su color –, “entre el orden del discurso y el decir de la subjetividad generosa”. Por lo tanto, la restauración del orden del humano exigiría, una “receptividad generosa” (Maldonado-Torres 2007, p. 154), una amplia “escucha” que nos obliga – a nosotros investigadores – de pronto a “pedagogizar” (Walsh 2014a, p. 18) nuestras propias epistemologías y metodologías. Vuelvo a este punto al final del presente texto para mencionar la (des)continuidad entre dos disfraces/máscaras: el primero, utilizado por el

Inca que se transforma en jaguar para entrar a la selva – registro de Guaman Poma – y, el segundo, el Gobierno Ecuatoriano, que se pasa por Amasanga, el protector de la selva, al ‘entrar’ a las comunidades con sus procesos de “consulta previa”.

Resalto que la “pedagogía de la pregunta” propuesta por Paulo Freire no es tomada aquí como un método sólido e inmutable, ni como un modelo que indique previamente adónde llegar y por qué caminos seguir, sino como un conjunto de principios que deben ser recreados permanentemente desde realidades concretas, por sujetos concretos: des-aprendiendo y volviendo a aprender.

Según el teólogo y filósofo Carlos Lenkersdorf (2008, p. 19), aprender a escuchar nos traslada “del yo hacia el nosotros”. En el idioma Kichwa, propio de los pueblos basados en la oralidad, y práctica pedagógica esencial en la transmisión de conocimientos ancestrales “*casa adentro*” como la reciprocidad, es simbólico que el término ‘nosotros’ (*Ñukanchik*) esté formado por el ‘yo’ (*Ñuka*). Dicho esto, he avanzado hacia una agenda de investigación destinada a acoger algunos principios de la “pedagogía de la pregunta” y de la “pedagogización de la escucha”. Esta última, comprendida en los procesos a favor de la horizontalidad entre los dialogantes, enfatizándose la escucha “*en-lugar*”, ubicada en la “experiencia de cultivar la palabra que actúa en el retorno a la pregunta por el origen, las trayectorias y los procesos por los cuales han pasado los pueblos y comunidades” (Villa & Villa 2010, p. 389). En este sentido,

la escucha ayuda a animar la producción colectiva de saberes y memorias, allí donde la “relacionalidad” es la base de los flujos intra e interculturales, intra e intergeneracionales, los cuales posibilitan “trascender las cronologías de los sistemas de dominación” (Vásquez 2014, p. 189). Trascender tales cronologías nos impulsa a comprender las mencionadas (des) continuidades entre dos tiempos, aportando a la idea de ciclos temporales más allá de la concepción lineal occidental eurocéntrica.

Explico que mi énfasis en la escucha tiene que ver, por un lado, con los presupuestos adoptados en el trabajo de campo, despojado de las certezas imperativas y definitivas que nos impiden dedicarnos a la acción investigativa intersubjetiva y dialógica, problematizando en la propia cotidianidad del trabajo de campo la cuestión fundacional de la modernidad/colonialidad que es la imposición del “velo” racializador sobre el hombre y la mujer de piel oscura (Du Bois 2011, p. 7)<sup>12</sup>.

Por otra parte, busco abordar las potencialidades pedagógicas decoloniales de la comunicación anclada en prácticas comunitarias, particularmente aquellas que ayudan a reforzar la escucha no como silenciamiento frente a la autoridad y fuente de conocimiento, sino como parte de un diálogo colectivo, vivencial, interrelacional y en conexión con “temporalidades de pasados negados, olvidados, las temporalidades vividas desde la exterioridad de la modernidad [que] son la fuente de la resistencia y de la crítica decolonial”, la cual “se sustenta en las temporalidades relacionales, donde las

relaciones vivas con las memorias se anteponen al orden de las cronologías y sus proyecciones racionalistas, futuristas, ficticias” (Vásquez 2014, p. 184).

### **El ‘traslado a la modernidad’ como una vía de dirección única**

La historia de la Amazonía ecuatoriana está marcada por las huellas de pedagogías (neo) coloniales desarrolladas en los sesenta y setenta. Algunas experiencias estuvieron destinadas a desplazar territorial e epistemológicamente a los pueblos y nacionalidades de la selva, cerrando espacios para pluralidades e “interculturalidades críticas” originadas desde la “diferencia colonial”, abriendo espacio para la “ocupación productiva” del “Oriente”, supuestamente una “tierra baldía”<sup>13</sup>, a la espera de la modernización y civilización (evangelización) occidentales.

Recordemos que el modelo de desarrollo promovido por el Estado, cuyos principales hitos fueron la reforma agraria de los sesenta y el *boom* petrolero de los setenta, tuvo un fuerte vínculo con la educación, “la cual se veía capaz de constituir el sujeto nacional que el modelo requería: un ciudadano capaz de asumir las tareas productivas que el país necesitaba” (Zapata 2013, p. 177). Las formas de inserción de los pueblos y nacionalidades indígenas – de la Sierra y de la Amazonía – bien como de los afro ecuatorianos bajo la bandera de un Estado-Nación homogéneo produjo la invisibilidad de paradigmas y civilizaciones cuyo origen precolombiano les descalificaba con relación al otro modelo completamente exógeno.

Los procedimientos pedagógicos de los misioneros (católicos y evangélicos), de las transnacionales y del Estado – tríade modernizadora – estuvieron dedicados a promover un verdadero traslado geográfico-epistemológico de los pueblos amazónicos hacia la modernidad. Las lógicas de aproximación y contacto – con misioneros, trabajadores de empresas petroleras, funcionarios del Estado y hasta los propios investigadores y representantes de algunas ONGs – estuvieron marcadas por una supuesta necesidad de superar un desnivel tecnológico, científico, económico, moral y civilizatorio entre las comunidades indígenas y la “sociedad nacional” ecuatoriana.

En la Amazonía ecuatoriana, el Grupo Evangélico Bautista del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) es un buen ejemplo para comprender las configuraciones que en el pasado abrieron espacios para la integración de los pueblos indígenas a la “vida nacional” mientras sus territorios de caza y reproducción cultural iban siendo cedidos a las empresas petroleras. Los misioneros-lingüistas, mediadores privilegiados entre la “sociedad nacional” y los grupos étnicos, adoptaron métodos que conducían a la “disgregación cultural y social”. Bajo una unidad forjada, excluyente y homogeneizadora (Walsh 2009, p. 27), la población indígena y afro descendiente de Ecuador – y de otros países de Abya Yala – sufrieron en mayor o menor grado procesos de “asimilacionismo cultural” a través de sus sistemas educativos (Quijano 2005, p. 6), ubicados en el ámbito de los diversos Estados Nación en un espacio-tiempo fronterizo, dentro-fuera de la modernidad/colonialidad.

En otro contexto, al inicio de los años 90, la petrolera estadounidense Maxus elaboró un Manual de procedimientos para el territorio Waorani, con el objetivo de “evitar la dispersión de recursos económicos y materiales”. A fines de 1992, la empresa convidó varias instituciones – especialmente misiones evangélicas y capuchinas actuantes en la región – a integrar los planes trazados para los pueblos que habitaban la zona del bloque petrolero número 16, buscando fortalecer el “área de medio ambiente, relaciones comunitarias y asuntos gubernamentales”. El mencionado Manual evidenciaba un “proyecto petrolero-civilizatorio” basado en el estímulo a las relaciones paternalistas y clientelistas (Trujillo 2001, p. 100), con una serie de recomendaciones a los trabajadores de la misma empresa con relación a una supuesta “metodología participativa en relaciones comunitarias”.

La experiencia conducida por la petrolera junto a los misionarios fue, según dirigentes de la CONAIE y de la Consejo Ecuatoriano de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas (FEINE), un “trabajo preparativo para la petrolera, desarrollando una dependencia y convenciendo a los Huaos que la Maxus” tendría “mucho más que ofrecer que la DINEIB [*Dirección de Educación Intercultural Bilingüe*]” y que la propia CONAIE. Representantes de la nacionalidad Waorani rechazaban en la época una educación intercultural bilingüe, pues exigían “educación Waorani”. En este entonces, las organizaciones regionales y la CONAIE argumentaban que el Estado, juntamente con la Maxus, estarían “manipulando la consciencia de

los Huao, aislándoles de otras organizaciones y de la educación intercultural indígena y bilingüe” (Walsh 1994, p. 149). Otra característica de este proceso fue la participación de mestizos enseñando sobre la cultura Waorani y determinando sus necesidades, a través de metodologías inscritas en un marco teórico educativo (hispánico) ajeno a la realidad de los ‘estudiantes’, sin integración entre familias y comunidades Wao. Esto impactaba fuertemente a la formación de los jóvenes, con transmisión de valores extranjeros, y la posible destrucción de formas tradicionales de conocimientos, de estructuras sociales propias y del equilibrio hombre-naturaleza. Así siendo, la introducción de un sistema educativo asociada al sistema monetario y a procesos divisorios desenvolvería junto a los pueblos indígenas una idea de dependencia a la actividad petrolera desde la infancia (Walsh 1994, p. 151).

En la secuencia presento una (dis)continuidad de larga duración entre la vasta red de intercambios simbólicos registrada por Guaman Poma de Ayala en sus dibujos y relaciones establecidas en la actualidad, bajo preceptos del ‘Buen Vivir de Estado’, una conciliación extractivista ilustrada en publicación infantil distribuida por la Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador (SHE) durante su proceso de “socialización petrolera”<sup>14</sup>.

### **El disfraz de ‘Amasanga’ y la escucha selectiva: la seducción del Antisuyu**

**(Gráfico 2)** *Narrativa, Mi buen amigo en la comunidad*

Identifico como escucha selectiva a los procesos de interacción entre el gobierno y parte de la sociedad que converge con el ‘Buen Vivir de Estado’, marcado básicamente por la conciliación entre el referido principio filosófico indígena y la vía del desarrollo extractivista, además de una noción de ciudadanía “funcional” (Guerrero 1994, p.207) e individualista.

Al contrario, la crítica y oposición a este camino invalida o descalifica a algunos sujetos como interlocutores, ubicándolos al margen, restringiéndoles, por lo tanto, el derecho a la escucha, a la palabra y al propio territorio.

*Mi buen amigo en la comunidad* presenta una narrativa conducida por el Yachak (sabio o anciano en Kichwa), “el hombre sabio que inicia el cuento” y que expone a los lectores informaciones sobre la *Pachamama* en la Amazonía Sur Oriente. En su narrativa, el Yachak utiliza la primera persona del plural (*nosotros*), forjando la interlocución con un sujeto colectivo. Presenta a la selva, sus secretos, espíritus y rituales. La descripción de la vida en el territorio y en la comunidad se encuentra cruzada por consideraciones sobre “un nuevo momento de cambio”. Dice el Yachak:

Estamos muy felices porque desde hace varios años nos visita gente nueva, que nos cuentan cómo están cambiando las cosas para nuestro beneficio, jellos nos traen importantes mensajes! Sin embargo, también vienen a nuestras comunidades los *Juri Juri*, que vienen en nombre de *Supay*<sup>15</sup>, aquel ser de la oscuridad que nos siembra dudas,



desesperanza, temores y nos aconseja cerrar las puertas de nuestra *Pachamama*, porque llegarían días malos y espíritus malos como el sapo *Kuartam*<sup>16</sup> que se transforma en tigre y devorará a nuestro pueblo y a toda la naturaleza. (...). En mis sueños pude ver que desde lo más oscuro de la noche han llegado hasta el Suroriente algunos *Juri Juri*<sup>17</sup> para impedir que nuestros pueblos sean felices, que no logren el progreso, bienestar y que siempre estén mal, pobres, atrasados y sin atención médica, ni buena educación o vías de comunicación. Pero con la presencia de nuestro amigo *Amasanga* podremos aclarar todas estas dudas. El tiempo apremia, las presiones son muy fuertes; de una parte los *Juri Juri* y por otra el *Amasanga*; por eso empecé a recorrer la selva para preguntar a otras comunidades para conocer la verdad. (...) Después de conocer el amigo *Amasanga*, quiero contarles que hoy las cosas han cambiado mucho. La nueva política para aprovechar nuestros recursos naturales es buena para todos los pueblos que habitamos estas provincias amazónicas del suroriente. (...) La nueva Constitución del 2008 manifiesta que nuestra naturaleza es única en el mundo y está protegida de toda actividad que le pueda afectar y todos los que lastimen a la *Pachamama* deberían ser juzgados por la comunidad y autoridades ambientales. En casos de impacto ambiental grave, nuestro amigo *Amasanga* tiene las formas más útiles para alcanzar la recuperación de nuestra *Pachamama*. (SHE, s/f, pp. 11-16).

**(Gráfico 3)** *Fragmento, Mi buen amigo en la comunidad*

El fragmento y la imagen reproducidos nos permiten entrever las idiosincrasias de un discurso exógeno a las comunidades. A pesar de los elementos familiares a la vida en la selva (nombres de espíritus, universo onírico, términos propios del vocablo indígena, referencia a costumbres originarios), palabras como “progreso”, “pobreza” y “atraso” evidencian concepciones externas, ajenas a las vivencias y experiencias comunitarias de los pueblos y nacionalidades. Se impone un “espacio de experiencia” en beneficio de un “horizonte de expectativas”, dos categorías utilizadas por el historiador Koselleck. “Un futuro portador del progreso”, dice el historiador, “modifica también el valor histórico del pasado” (Koselleck 2006, p.319). Por ejemplo, esto vemos en la táctica argumentativa que justo pone en evidencia elementos del ‘pasado’ mítico indígena – representado por el *Yachak* – para anunciar un “nuevo momento de cambio” representado por el “amigo *Amasanga*”.

En la tradición *Kichwa* amazónica, *Amasanga* es identificado como un espíritu masculino, el más poderoso de la selva, “que circunda a la esfera femenina simbolizada por *Nunghui*” (Guzmán 1997, p.208). *Amasanga* es conocido como el Dios de la caza, concededor del espacio integral. Un “Ser” que enseña al hombre de la selva las estrategias y la sabiduría para la caza. En la narrativa aquí enfocada, el gobierno se disfraza al presentarse como *Amasanga*, siendo responsable por “el control de todos los recursos [naturales] en beneficio del pueblo ecuatoriano” y encargado de invertir “todas las ganancias en nuestra querida *Pachamama*” (SHE, s/d, p.21).

El gobierno asume, simbólicamente, un espacio privilegiado de enunciación e intercambio. Frente a las estrategias de comunicación/persuasión desarrolladas por el gobierno, surgen los límites de la 'palabra concedida', es decir, aquella palabra verticalmente enunciada y selectivamente reconocida.

Evoco aquí una reflexión sobre dos tiempos-espacios distintos, dos disfraces y dos momentos de intercambio entre la Sierra y la Amazonía. En su análisis sobre el dibujo de Guaman Poma de Ayala donde con cierto 'disfraz' el Inka-jaguar se acerca a las tierras bajas, Silvia Rivera Cusicanqui resalta "la inscripción amazónica en la idea de un "buen gobierno". Sobre todo, esta inscripción "habría construido una forma de "buen gobierno", capaz de integrar a pobladores de las alturas y de las tierras bajas en una sola formación social Andes/Antis" y, afirma la autora, pudo haberse construido una "forma estatal "anticonquista" desde las tierras altas" (Rivera 2015, p.268).

La autora sugiere que la relación con los Antis (del *Antisuyo*) llevó a los Awqa Runas y a los primeros Inkas al encuentro con otras plantas sagradas de la Amazonía, además de la coca. La Ayahuasca pareciera en el Inka tener un efecto de seducción a la inversa. Aún de acuerdo con Rivera, al participar de la condición ontológica de otra especie animal, el Inka-jaguar habría aprendido a escuchar las enseñanzas de la gente *ch'unch'u* de la montaña y "una mediación de este tipo podría explicar el mandato cósmico inscrito en el proceso de expansión civilizatoria de las sociedades andinas hacia las tierras bajas

del oriente" – proceso que ha sido truncado por la invasión colonial. La Ayahuasca, según el cronista Inca – y siguiendo el abordaje de la autora aymara –, hubiera mediado la creación de un "espacio de intercambios *ch'ixi*" interrumpido por la Conquista (Rivera 2015, p. 275).

Si acogemos la idea del tiempo cíclico que integra la cosmovisión andina, podemos comprender un nuevo tiempo de acercamientos y disfraces, así como la ilusión/alusión al intercambio interrumpido en el pasado lejano. El disfraz del Gobierno-Amasanga personifica las apropiaciones del léxico filosófico y espiritual andino-amazónico (*Sumak Kawsay/ Sumak Qamaña/ Tarimiat*), en una búsqueda por conciliarlo con las actividades extractivas de alto impacto a los pueblos y nacionalidades indígenas y a sus territorios. En esta franja del *Antisuyu* se repite, por lo tanto, un "simulacro de horizontalidad y de conversación entre iguales"<sup>18</sup>(Rivera 2015, p.264), tal cual criticara Guaman Poma en sus dibujos por los primeros contactos del Inka con el español Pizarro.

Yo argumento que en la actualidad encontramos dimensiones alegóricas de una interculturalidad funcional (Walsh, 2014c) forjándose una ciudadanía igualmente funcional a un proyecto exógeno, presentado bajo el disfraz mencionado como naturalmente integrado/ integrable a las cosmo-con-vivencias selváticas. El Gobierno-Amasanga es presentado como un Ser familiar, confiable y originario, capaz de introducir el paquete de bondades de la industria extractiva petrolera hacia la selva amazónica. Más que una simple alegoría o un ejemplo aislado, este disfraz

nos permite resaltar limitaciones en cuanto a los procesos informativos de la consulta previa en la Amazonía ecuatoriana. Al contrario de informar previamente y de buena fe – como determina el Convenio 169 de la OIT – son desarrollados procesos de des-re-estructuración de la auto-imagen indígena, con su inserción aún más profunda e inadvertida en un tiempo-espacio moderno, patriarcal, lineal, capitalista.

### **El serpenteo de la palabra inconsulta<sup>19</sup>: un horizonte**

Entre 2010 y 2015 el gobierno ecuatoriano ha desarrollado en la Amazonía proyectos de “fortalecimiento organizativo”<sup>20</sup> y de concesión de frecuencias de radios comunitarias<sup>21</sup>, lo que resultaría en espacios de interlocución y cooperación interinstitucional con las organizaciones indígenas de la región. Además, con el lanzamiento de la XI Ronda Petrolera en el año de 2012, se han firmado algunos acuerdos con las mismas organizaciones. Estos últimos llevaron a divisiones dentro del movimiento indígena amazónico ecuatoriano, por el hecho de que no había – y sigue sin haber – un real consenso alrededor de la ampliación de la frontera petrolera en la región Centro Sur. Más bien, lo que ha crecido en los últimos años son los procesos de resistencia a las tentativas de instancias gubernamentales para forjar un supuesto consenso, realizándose “consultas previas” que no reflejan las contradicciones y conflictos realmente existentes. En verdad, la acción del gobierno ha funcionado como un fomento a las divisiones dentro de las comunidades, actuando como legitimador de

cuáles voces deben (o no) representar las nacionalidades amazónicas. Especialmente desde junio de 2015, con el decreto presidencial 691, se ha fortalecido esta prerrogativa del gobierno nacional a través de la Secretaria Nacional de Gestión de la Política (SNGP) – responsable por los proyectos de cooperación antes citados. Con este decreto, la SNGP – subordinada directamente a la presidencia de la República – ha asumido la función de legalizar y registrar estatutos, directivas y consejos de gobierno de las nacionalidades y pueblos indígenas, pueblo afro ecuatoriano y montubio, en “respeto a los principios de asociación y autodeterminación”, y de acuerdo con el “derecho propio o consuetudinario”.

Sin embargo, desde 2014, he acompañado una creciente tensión intra e inter organizativa en la Amazonía Centro Sur, así como entre las organizaciones indígenas y el gobierno, que operaba progresivamente como juez y parte. Frente a la falta de espacios institucionales para expresar sus demandas, denuncias y reivindicaciones, y al no ser sus voces debidamente consultadas o contabilizadas por el gobierno nacional, los representantes indígenas reaccionaron de distintas formas.

Las mujeres se pusieron a marchar “por la vida” en 2013, y siguieron enunciando “casa afuera” sus resistencias anti-petroleras, asumiendo un rol aún más protagónico como activistas, con visibilidad en diversos foros y eventos internacionales. Mientras el gobierno se acercaba bajo ‘disfraces’, como un ‘buen amigo’ que proponía hacer converger armónicamente extractivismo y Buen Vivir, las estrategias

de comunicación y articulación opositoras pasaban por la manutención de prácticas de re existencia “casa adentro”, donde las mujeres son, simultáneamente, comunicadoras-madres-abuelas-maestras-activistas.

Ellas conservan múltiples actividades “casa adentro”/“casa afuera”: en la chacra garantizando su soberanía alimentaria, al preparar la chicha – estímulo para charlas, fiestas y procesos deliberativos comunitarios –, transmitiendo sus idiomas originarios y sus conocimientos acerca del territorio, tejiendo re existencias en la cerámica y con la paja<sup>22</sup>, etc. Estas *agencias* aportan a reflexiones sobre pedagogías *otras*, basadas en las relaciones sujeto-sujeto, en la memoria, la oralidad, los vínculos intra e inter-familiar, la reciprocidad, las temporalidades, territorialidades, corporalidades.

Al inicio de febrero de 2015, en el contexto de las reacciones a las “socializaciones petroleras”<sup>23</sup> realizadas por la SHE en comunidades Shuar y Achuar<sup>24</sup>, acompañé a dos líderes de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE), Marlon y Jaime Vargas, en su visita a Copataza – treinta minutos en avioneta selva adentro. Como respuesta a la convocatoria durante la asamblea realizada en esta comunidad, a la semana siguiente varios hombres salieron a la comunidad Shuar de Macuma, para expresar su posición en contra de la “consulta previa” realizada por el gobierno Correa<sup>25</sup>. Se reunieron representantes de diversas nacionalidades amazónicas en la *VII Convención del Comité Interfederacional* – de la NAE, de la FICSH, y de la Nación Shuar del Ecuador (NASHE), con sede en Macuma – en

contra de la actividad petrolera en sus territorios. Mientras realizaba mi trabajo de investigación doctoral he visto una verdadera disputa por la palabra.

En aquellas comunidades, las asambleas son todavía marcadas por la presentación de un tradicional saludo. El diálogo introductorio (*anemat*, en Shuar) recuerda la historia, refuerza la memoria y los valores ancestrales, como elementos de la oralidad. En el pasado, el saludo servía a la interpelación de algún forastero que se aproximaba. Pese a que se presente el aspecto un tanto hostil y desafiador – lanzas o rifles, estos últimos introducidos por los misioneros, hacen parte de una coreografiada interpelación con palabras y con el cuerpo, con movimientos de avance y retroceso hacia el interlocutor –el saludo no se trata meramente de una narrativa de guerra. Consideremos la “performance de la narración” (Zavala 2006, p. 132) conectada pedagógicamente con varios tipos de discursos y con “contextos comunicativos sucesivos”, como la *guayusa upina* a las cuatro de la mañana en medio de la selva o como la chicha ofrecida en señal de bienvenida y combustible para fiestas y diversos momentos deliberativos (Juncosa 2005, p. 106).

Además de lo locutorio, sobresale en el saludo un carácter “ilocutorio”, es decir, “un recurso retórico inicial protocolar de mutuo posicionamiento entre los interlocutores, que pone de manifiesto el poder personal y el status, a la vez que despeja la incógnita de un posible engaño”. Mediante ese recurso, uno “administra y proyecta su propia imagen y gana, en cierto

modo, el derecho a conversar con toda calma y tranquilidad del caso sobre el crucial asunto que motiva la visita” (Juncosa 2005, p. 107). Tras años de este evento verbal, que resiste y re existe todavía en eventos de las comunidades Achuar y Shuar, me arriesgo a decir que las formas de acercamiento del gobierno para realización de sus procesos de “consulta previa” se oponen a las lógicas familiares, comunitarias y organizativas, en beneficio de un consenso silencioso. Enfatizamos que “tejer la palabra” es un proceso dinámico y continuo, incluyendo la tensión y el conflicto tal cual el saludo que interpela, desafía, pero que representa igualmente un camino para la interacción, la negociación, la aproximación, la (re)creación y fortalecimiento de los vínculos. El saludo Shuar, caracterizado como una interpelación directa y horizontal, contrasta por lo tanto con el ‘disfraz’ del Estado-Amasanga. Este es representado por los funcionarios al lado del Yachak, todos parados frente a la industria petrolera al final del libreto distribuido por la SHE.

**(Gráfico 4)** *Funcionarios al lado del Yachak frente a la industria petrolera, Mi buen amigo en la comunidad*

Cada vez que sale a alguna comunidad más alejada, Darwin Tanguila informa a la gente desde la Radio Jatari Kichwa – una de las 14 frecuencias incluidas en el proyecto de concesión de frecuencias de radios comunitarias de la SNGP<sup>26</sup>. La radio está ubicada junto al espacio cubierto y a la sede de la Asociación de Comunidades Indígenas de Arajuno (ACIA), donde son realizadas asambleas como la que reeligió

Darwin como presidente de la organización en mayo de 2015. En días de eventos como el VIII Congreso de la organización, la programación empieza con la transmisión en vivo de la *guayusa upina* (toma del té) a las cuatro de la mañana, seguido del *pampa mesa*, tradición de compartir comida sobre el suelo. Froilan Tanguila, entonces director de la radio que se dedicaba al turismo comunitario, se ponía en estas ocasiones a entrevistar los presentes. En una de las veces que acompañé transmisiones en vivo, entre 2014-2016, Darwin ha presentado su rendición de cuentas a la comunidad, incluyendo detalles del convenio finalizado con la empresa AGIP Oil y el gobierno tras discordancias frente al incumplimiento de acuerdos bilaterales durante la fase de exploración del Bloque 10, un área de 200.000 hectáreas ubicada en su totalidad en Pastaza.

Mientras tanto, dejando Arajuno, se encuentra un *outdoor* de Ecuador Estratégico EP<sup>27</sup> - frente a una obra en construcción: “El PETROLEO mejora tu comunidad”.

“Casa adentro”, la *guayusa upina* es el momento del diálogo familiar, en donde se comparten los sueños – especialmente en el caso de la nacionalidad Sápara –, se planifica el día y se establece el contacto inter e intra generacional, base de la oralidad en su “circuito comunicativo” (Vich & Zavala 2004, p. 11). Durante una asamblea, en la comunidad de San Antonio (Pastaza), el presidente de ACIA – encargado de precisar cuestiones limítrofes territoriales junto a dirigentes Waorani –se refirió a la toma de *guayusa* en la cotidianidad “*casa adentro*”, dejando implícita su importancia para la fuerza organizativa también hacia afuera:

Tal vez nosotros ahora, los jóvenes, estamos dispersos. Antes no era necesario reunirse así, como estamos ahora, sino se visitaba en las casas, se tomaba guayusa con nuestros grupos. Allí sabíamos conocer nuestra historia, pero lamentablemente en esta época hemos olvidado nuestras costumbres. Hay que hacer un llamado a los jóvenes para respetar nuestros principios organizativos, para respetar nuestros principios políticos que son, en Kichwa (...), un solo puño, un solo corazón, una sola humanidad en el planeta Tierra (...) Hay que topar el tema de la cultura occidental, del pensamiento occidental que viene acabando con nuestros bosques, nuestros territorios; nosotros tenemos que organizarnos para luchar frente a estas grandes mafias que vienen en contra de nuestros territorios. En vez de estar unidos, estamos peleando entre nosotros. (...) Tenemos que unirnos todos y luchar en contra las grandes empresas transnacionales que vienen sacar nuestros recursos naturales...<sup>28</sup>

El hecho de que las nacionalidades amazónicas tengan acceso a estudios de transmisión, equipos e instalaciones bien abastecidas tecnológicamente por el gobierno Correa no les ha garantizado poder ‘caminar la palabra’ desde sus propias epistemologías y visiones de mundo, con énfasis en sus procesos/proyectos concretos y reales, partiendo de pedagogías propias, *otras*, decoloniales, de existencia y re-existencia. En cierta medida, la radio Jatari Kichwa ha representado una excepción, serpenteando los obstáculos a la ‘palabra concedida’.

Aunque se defiende oficialmente la “relación intercultural”, los “valores de interculturalidad”, la “comunicación intercultural” y una “producción radial comunitaria e intercultural”<sup>29</sup> son muchas las disonancias con relación a estos términos. Existen, dice Fidel Tubino, dos caminos para pensar el “diálogo intercultural”<sup>30</sup>: “a) como imagen ideal en la que se concibe la interculturalidad como “armonía absoluta” y b) como “utopía realizable y proyecto societal”, en la cual se enfrenta razonablemente la conflictividad” (Tubino citado por Albán 2013, p. 147). Según Adolfo Albán, la interculturalidad como pedagogía decolonial implicaría: “1) desaprender para reaprender, 2) desmarcarse de las amarras epistémicas que nos sujetan, 3) desprenderse de las narrativas occidentalizantes” (Albán 2013, p. 153).

Lo dialógico, la horizontalidad y la relacionalidad atraviesan los dos ejemplos de ‘eventos comunicativos’ aquí destacados – la *wayusa upina* y el saludo Shuar. Eventos que identifico como parte de una “pedagogía-accionada y accionadora de los procesos políticos, culturales y situacionales”, que logra superar “las concepciones de la educación y la escuela como un microespacio o microcosmos aislado de la realidad contextual” (Villa & Villa 2010, p. 79). En este sentido, esta pedagogización hace posible “movilizar las acciones a través de los procesos contextualizados”, en donde la historia, la noción de pertenecer y defender el territorio, así como la memoria de experiencias y saberes ancestrales y la posibilidad de accionar desde estos conocimientos no sirve a “una instancia funcional para la eficacia de la enseñanza-aprendizaje, o la preocupación por legitimar un objeto y un

método que dé cuenta de su estatus científico” (Villa & Villa 2010, p.79), sino que contribuye a la búsqueda por la *autonomía* de darse al mundo desde sus propios criterios, cosmovisiones y dinámicas, accionando más que reaccionando, re-existiendo más que resistiendo.

## Conclusiones

Uno de los principales cuestionamientos en “Piel negra, máscara blanca” evidencia las barreras que inhiben el contacto inter-humano en un mundo colonial. La re-humanización, a lo largo de un proceso de descolonización del ser, del saber y del poder pasaría por la propuesta y praxis “pedagógicas” presentes en la obra de Fanon, rumbo a la auto-conciencia, auto-determinación y auto-liberación negra (y, por supuesto, indígena). Considerando que, según el autor martiniqués “hablar es existir absolutamente para el otro”, la búsqueda por las palabras robadas, apropiadas, sería antes la búsqueda del sujeto subalterno por la existencia afuera sí mismo.

El reconocimiento constitucional del plurinacionalismo y de la interculturalidad en Ecuador ha representado un gran avance para los pueblos y nacionalidades indígenas y afro ecuatorianos, abriendo espacio potencial para la conquista de otros derechos junto al Estado. Sin embargo, la concesión de la palabra, especialmente en regiones económicamente “estratégicas”, ha presentado limitaciones para la auto-liberación y auto-determinación. Históricamente, pos Conquista, el Estado ha

invisibilizado el indígena – y afro descendente – obligándoles a mirarse en el espejo del blanco, utilizando el mestizaje como un discurso de poder. A pesar de los avances mencionados – especialmente en el ámbito legislativo –, resalto en este trabajo la noción de ‘disfraz’.

El disfraz discursivo y simbólico del gobierno Ecuatoriano nos enseña que, utilizándose de la prerrogativa constitucional del manejo y gestión de los “recursos estratégicos” por el Estado – el aire y el petróleo, por ejemplo – la noción de diversidad estuvo sometida a una pretendida “armonía absoluta”. En la condición de visitante (Irar, en Shuar), el “buen amigo” ha entrado al territorio ancestral indígena imponiendo la “nueva época” con la industria petrolera y, inevitablemente, su paquete de modernidad/colonialidad.

Contrario al registro de Guaman Poma sobre el Inka-jaguar, evocado por Silvia Rivera en su referencia a un “espacio de intercambios *ch’ixi*” – palabra aymara que quiere decir “gris” e identifica un mestizaje descolonizado y orgulloso de sus raíces – la imagen del Estado-Amasanga sintetiza alegóricamente la inversión del gobierno ecuatoriano en estrategias de incidencia político-comunicativa en favor de propagandas petroleras y no de una efectiva consulta previa; acumulando consensos silenciosos y no deliberaciones libres, amplias y horizontales.

Por otro lado, como aporte a procesos futuros, quise enfatizar resistencias que abren brechas, especialmente cuando son tejidas en un movimiento pluridimensional, adentro-afuera-

en contra el Estado. Si bien es verdad que faltan elementos para una acción más efectiva y de largo plazo, llamo la atención hacia la importancia de la creciente *agencia* de las mujeres indígenas “casa adentro”/ “casa afuera”, serpenteando distintos espacios, incluso en ámbito internacional. Igualmente, subrayo el ejemplo de la Radio Jatari Kichwa, de Arajuno, una de las frecuencias temporarias concedidas por el gobierno ecuatoriano hace algunos años. Aunque sometidos a las reglas oficiales y con dificultades para desarrollar palabras comunitarias liberadas y propias, la radio ha sido utilizada en ciertos momentos para transmitir en vivo los informes del presidente de ACIA en asambleas comunitarias, así como los rituales de toma de la *wayusa*. Estos momentos, tal cual el saludo Shuar, demarcan la horizontalidad de experiencias comunitarias, sacando “al aire” pedagogías de escucha y deliberación.



## Referencias

- Albán Achinte, A. (2013). *Más Allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencias*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe/ Editorial Oriente..
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar / Universidad Central/ Siglo del Hombre.
- Chuji Gualinga, M. (2013). Los medios de comunicación indígenas al servicio de los derechos humanos y colectivos —el caso de Ecuador. Mikel Berraondo (coord.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Du Bois, W.E.B. (2001). *Las almas del pueblo negro*. Havana: Fundación Fernando Ortiz.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal Ediciones.
- Fals Borda, O.; D. Bonilla, V.; Cartillo, G.; Libreiros, A. (1972). *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca.
- Freire, P. & Fagundez, A. (1985). *Por una pedagogía da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Fonseca, V. (1997). América es nombre de mujer. *Revista Reflexiones*, 53, mayo, 1-19. Recuperado el 11 de septiembre de 2015, de <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/download/10965/10346>
- Gomez Cotta, C. (2006). Identidades y políticas culturales en Esmeraldas y Cali. Estudio de Casos Sobre Organizaciones Afro, Producción Cultural y Raza. *Tesis de Maestría en estudios de la cultura con énfasis en Políticas Culturales*, Universidad Andina Simón Bolívar-sede Ecuador, Quito. 131p.
- Guzmán Gallegos, M. A. (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya Yala/ CEDIME.
- Guerrero, A. (1994). Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX. Blanca Muratorio (editora) *Imágenes e imagineros: Representación es de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO- Ecuador, Quito.
- Hall, S. (2010). Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos, E. Retrepo, C. Walsh & V. Vich (eds.).
- Juncosa B. & José, E. (2005). *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Quito: San Francisco de Quito: Abya Yala, 3ª Ed.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio.
- Lenkersdorf. Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México, DF.: Plaza y Valdez Ed.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Againt war. Views from the underside of modernity*. Duham, NC: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.

- S. Castro-Gomes y R. Grosfoguel (editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar / Universidad Central/ Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. London & Durham: Duke University Press. Latin America Otherwise.
- Mignolo, W. (2006). El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. Walsh, C.; Mignolo, W. & García Linera, Á. *Interculturalidad, colonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. (1994). Crítica, historia y política cultural: agendas para la próxima década. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40, 363-366.
- Quijano, A. (2005). El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *Revista Tareas*, Nro. 119, enero-abril. pp. 31-62. Retirado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/tar119/quijano.rtf>, el 15-09-2015.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, v. 1, 2, verano/otoño, pp. 342-386. Retirado de <http://www.jwsr.org/wp-content/uploads/2013/05/jwsr-v6n2-quijano.pdf>, el 11-01-2013.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). Americanity as a concept, or the Americas in the modern World-system. *Internacional Social Sciences Journal*, nº 134. 549-557.
- Rival, L.(2015). *Transformaciones Huaorani. 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: ensayos*. la ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón. 352 p.
- Sarango Macas, L. (2014). *El Paradigma educativo de Abya Yala: continuidad histórica, avances y desafíos*. 1ªEd. Managua: URACCAN. 93p.
- Sub Comandante Marcos (1994). La Historia de las Preguntas (dec-1994). Retirado de: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994\\_12\\_13.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_12_13.htm), el 11 de abril de 2015).
- Secretaría de Hidrocarburos de Ecuador (diciembre-2013). XI RONDA SURORIENTE: paso estratégico hacia el nuevo desarrollo industrial del Ecuador. Retirado de <http://www.she.gob.ec/xi-ronda-suroriente-paso-estrategico-hacia-el-nuevo-desarrollo-industrial-del-ecuador/>, el 13-09-2015
- Trujillo Montalvo, P.(2001). *Salvajes, civilizados y civilizadores. La Amazonia ecuatoriana*. El espacio de las ilusiones. Quito: Abya Yala.
- Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2012). *Aprender en las sabidurías y el buen vivir*. Quito: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Vich, V. & Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.

- Vazquez Melken, R. (2014). Colonialidad y Relacionalidad. M. Borsani & P. Quintero (compiladores). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue. 234 p.
- Villa, W. & Villa, E. (2010). La pedagogización de la oralidad en contextos de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe Seco colombiano. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica 12*. Barranquilla-Cartagena de Indias: Universidad del Atlántico y Universidad de Cartagena.
- Villa, W. & Villa, E. (2013). Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del Caribe Seco colombiano. C. Walsh (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. & Garcia Salazar, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de literatura* Vol. XIX n.º 38, julio-diciembre, 79-98
- Walsh, C. (2014a). Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. *Revista Entramados - Educación Y Sociedad*. Universidad La Gran Colombia y Universidad Nacional de Mar del Plata. Año 1, nº 1, diciembre pp. 17-31.
- Walsh, C. (2014b). Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales, *E-misférica*, No. 11, vol. 1. Retirado de:  
<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3908/1/CON-PAP-Walsh%2c%20C-Notas.pdf>, el 12-04-2015.
- Walsh, C. (2014c). "¿Interculturalidad? Fantasmas, fantasías y funcionalismos". Ponencia presentada en "Ecuador 2014, Sociedad, Ambiente, Desarrollo, Soberanía", UASB, 10 noviembre 2014a. Retirado de [http://portal.uasb.edu.ec/UserFiles/383/File/Ponencias%20completas%20Ecuador%202014/Walsh\\_Interculturalidad\\_Ecuador2014.pdf](http://portal.uasb.edu.ec/UserFiles/383/File/Ponencias%20completas%20Ecuador%202014/Walsh_Interculturalidad_Ecuador2014.pdf), el 29-07-2015.
- Walsh, C (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad*. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. Walsh, C.; Mignolo, W. & García Linera, Á. *Interculturalidad, colonización del Estado y del conocimiento (21-70-)*. Buenos Aires: Del Signo.
- Walsh, C. (1994). El desarrollo sociopolítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador. *Pueblos Indígenas y Educación*, julho-dezembro, Abya-Yala/EBI/ GTZ.
- Zavala Silva, C. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Zapata, C. (2013) *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Ediciones Abya Yala.

## Notas

### (Endnotes)

<sup>7</sup> Periodista e historiadora, máster en Ciencia Política y doctora en Sociología, desde la Universidad de Brasilia (UNB). Autora de la tesis *La búsqueda por la palabra robada: estrategias de comunicación y articulación de pueblos y nacionalidades en Ecuador (Centro-Sur Amazónico)*. Email: muniz.malu@gmail.com

<sup>8</sup> La categoría ‘palabra robada’ adviene de la ponencia de José López Vigil en la *I Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala* (Colombia, 2010): “Cuando nos invadieron desde Europa, nos robaron el oro, la plata, nos robaron las esmeraldas, nos robaron todo. Y lo más importante que nos robaron fue la palabra, nos ordenaron silencio, nos mandaron a callar, nos prohibieron hablar. Y cuando a un pueblo le roban la palabra, le roban lo más importante, le roban su alma, le roban su esencia (...)” Fuente: Ponencia de José Ignacio López Vigil - Radialistas Apasionados. “*Abya Yala. Descolonizar la Palabra*”. Retirado de: <http://www.youtube.com/watch?v=SlwyC0BbKH0>, el 27-08-2015.

<sup>9</sup> El trabajo doctoral desarrollado busca comprender cómo los pueblos y nacionalidades indígenas utilizan estrategias y medios de comunicación propios para informar la lucha en defensa de sus lenguas originarias/nativas, costumbres, memorias, visiones de mundo, conocimientos ancestrales y sobre sus territorios. Se considera que el pasado colonial dejó marcas en la sociedad ecuatoriana – y por toda Latinoamérica/ Abya Yala – lo que en muchos casos, condujo al ‘silenciamiento’ de los pueblos y naciones originarias, es decir, sucedió una especie de ‘robo de la palabra’. En este sentido, el énfasis de mi tesis doctoral estuvo en el Centro-Sur de la Amazonia Ecuatoriana, especialmente en las siete nacionalidades cuyos territorios están ubicados en las provincias de Pastaza y Morona Santiago. Particularmente, busqué explorar aspectos del proyecto del actual gobierno para la Creación de Redes de Medios de Comunicación Públicos y Comunitarios Locales (2010-2015), intentando analizar desafíos y avances plurinacionales e interculturales post la Ley Orgánica de Comunicación (2013).

<sup>10</sup> La formulación y reflexión alrededor de esta cuestión está presente en: Maggio, Jay (2007). Can the Subaltern Be Heard?: Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Alternatives: Global, Local, Political*. 32, 4 (419-444).

<sup>11</sup> Fuente: Sub Comandante Marcos. La Historia de las Preguntas (dec-1994). Retirado de: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994\\_12\\_13.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_12_13.htm), el 11 de abril de 2015).

<sup>12</sup> William Edward Burghardt Du Bois introduce su abordaje sobre “las almas de la gente negra”, proponiendo un desplazamiento en dirección al verdadero problema, a la “verdadera pregunta” que se refiere a una rara experiencia: “el negro (...) nació con un velo y dotado de una visión doble en este mundo norte-americano – un mundo que no le da verdadero auto reconocimiento, apenas le permite verse a través de la revelación de otro mundo” (Du Bois, 2011, p. 7 – traducción desde la versión en inglés).

<sup>13</sup> Especialmente desde los setenta el mito nacional de las “tierras baldías” para la “ocupación productiva” se sumará a la ideología de defensa de la “soberanía nacional”, estimulando políticas gubernamentales destinadas a crear nuevos asentamientos a lo largo de los ríos y de las carreteras que se iban abriendo. Esas políticas fueron utilizadas por los pioneros de la colonización agrícola, ‘mestizos’ y afro ecuatorianos de los Andes y de la Costa, así como familias Kichwas y Shuar en búsqueda de tierras vírgenes (Rival 2015, p. 287). En la legislación de la época, las tierras baldías eran las que carecían de títulos de propiedad, lo que autorizaba el despojo de territorios ocupados ancestralmente por pueblos originarios, especialmente en la región amazónica. Solamente desde la Constitución de 1998, sería reconocido, entre los derechos colectivos, el derecho a la manutención de “la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley” (Artículo 84).

<sup>14</sup> Evento realizado el día 4-12-2014, en la Parroquia Shell, Provincia de Pastaza, liderado/organizado por la Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador, con presencia de representantes de diferentes instituciones gubernamentales. En este evento, además de una charla con la comunidad presente, se regaló una fundita azul con dos libretos infantiles –uno de éstos diseñado para colorear. La narrativa empleada a través de cuentos vinculaba la llegada de Amasanga (espíritu protector de la selva) con los logros de la “nueva época petrolera”.

<sup>15</sup> Según la misma publicación de la SHE, “en la cultura Kichwa el supay es un espíritu o vida invisible ambivalente, bueno o malo, es decir que, un mismo supay actúa de forma benigna o maligna según circunstancias espacio temporales. En la Amazonía existen diversidad de supay o espíritus de la selva (...)” (SHE, s/f, p. 26).

<sup>16</sup> Sapo maligno en Shuar.

<sup>17</sup> Según la misma publicación de la SHE, “seres con poderes especiales, viven en algunos lugares sagrados. Poseen dos caras un rostro de ser humano y otro de carácter maligno” (SHE, s/f, p. 26).

<sup>18</sup> En la documentación analizada durante elaboración de mi tesis doctoral, he visto que los procesos de consulta previa en el Pueblo Kichwa de Sarayaku serían antecedidos por un “Simulacro (*Simulacro de Audiencia Pública*)”, una actividad preparatoria para los funcionarios de la SHE y de otras instituciones gubernamentales. Fuente: MINISTERIO DE RECURSOS NATURALES Y NO RENOVABLES/ SHE. Informe de actividades y productos alcanzados (30-01-2015). Retirado de: <http://www.hidrocarburos.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/06/GARCIA-SHIGUANOJESSIKA-MARICELA.pdf>. Último acceso: 20-07-2016. Además, el registro de las acciones de la Secretaria de Hidrocarburos indican que los funcionarios fueron preparados con clases de Media Training, es decir, un conjunto de actividades que, en la práctica, resultaron en procesos de acercamiento a la comunidad Kichwa de Sarayaku y sus alrededores, contrariando repetidas decisiones de esta comunidad totalmente en contra procesos petroleros en su territorio.

<sup>19</sup> Sobre los procesos de consulta previa referentes a la XI Ronda realizados en 2013 y las manifestaciones en contra, ver el documental “La consulta inconsulta”: <https://www.youtube.com/watch?v=2bev3saOaTg>.

<sup>20</sup> Para detalles, ver: ECUADOR. SNGP. Proyecto: Fortalecimiento de la capacidad técnica, administrativa y organizativa de las organizaciones de la Amazonía y de la Sierra Centro. (2014-2015). Disponible en: <<http://www.politica.gob.ec/wp-content/uploads/2015/09/AMAZONIA-SENPLADES.pdf>>. Último acceso en: 22 jul. 2016.

<sup>21</sup> Para detalles, ver: ECUADOR. SNGP. Ficha Informativa del proyecto para la Creación de redes de medios comunitarios públicos y privados locales. Disponible en: <http://www.politica.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/04/Proyecto-REDES.pdf>. Último acceso en 22 jul. 2016

<sup>22</sup> En septiembre de 2015, con la ocupación policial de la sede de la CONFENIAE – en el contexto de más de un año de disputas entre dos directivas apuestas, en favor y en contra del gobierno Correa, esta último no reconocida oficialmente – mujeres de diferentes nacionalidades ‘ocuparon’ la sede de la organización en una minga para realizar vasijas de cerámicas, desarrollando una resistencia desde la re existencia, representando sus relaciones con el territorio, con los distintos animales y elementos de la naturaleza.

<sup>23</sup> Fuente: Entrevista con Alexis Guerrero (marzo-2015). Retirado de <https://www.mixcloud.com/RadioMacas/la-consulta-previa-continuar%C3%A1-en-moronacon-alexis-guerrero-de-la-secretar%C3%ADa-hidrocarburos/>, el 14-09-2015. A la época, Alexis Guerrero argumentaba en entrevista que “[u]na cosa es lo que dicen los dirigentes, y otra cosa es el trabajo que el Estado realiza con los ciudadanos. El Estado apenas informa al ciudadano” – dijo (énfasis de la autora).

<sup>24</sup> Cf.: Teleamazonas Macas - Shuar y Achuar rechazan presencia funcionarios hidrocarburos. Retirado de <https://www.youtube.com/watch?v=GjW8ZFmKfv0>, el 14-09-2015.

<sup>25</sup> Tomando parte en la ‘guerra informativa’, dio su versión de los hechos sucedidos en Macuma, no reconociendo la representatividad de los dirigentes de NASHE y NAE frente a sus bases. Fuente: Comunidades shuar de Macuma aprueban la Consulta Previa de Hidrocarburos (marzo-2015) Retirado de <https://www.youtube.com/watch?v=dMNMVuldWE0>, el 19-09-2015.

<sup>26</sup> Tres años después de la aprobación de LOC (2013), este proyecto fue el único esfuerzo del Gobierno Correa hacia el otorgamiento de frecuencias comunitarias, además del Concurso para Concesión de 1472 Frecuencias (privadas y comunitarias) realizado en junio de 2016 (y no concluido hasta las elecciones presidenciales de febrero de 2017), y la concesión de frecuencias comunitarias a la Iglesia. Las frecuencias provisionales concedidas por el gobierno tuvieron que participar del mencionado Concurso para obtener sus licencias definitivas, de 15 años renovables.

<sup>27</sup> “Misión: Materializar la Política Pública del Gobierno Nacional para el Buen Vivir de las comunidades en las zonas de influencia de los proyectos de los sectores estratégicos, a través de la ejecución de programas integrales de desarrollo local, redistribuyendo equitativa y planificadamente los ingresos generados por el aprovechamiento responsable y sostenible de los recursos naturales y operando bajo normativa vigente, con

eficiencia, eficacia y transparencia”.

Retirado de <http://www.ecuadorestrategicoep.gob.ec/institucion/mision-vision>, el 12-09-2015.

<sup>28</sup> Declaración pública de Darwin Tanguila, el 07-11-2015, comunidad San Antonio – Pastaza.

<sup>29</sup> Estas y otras expresiones que resaltan lo *intercultural* y la *interculturalidad* asociada a la comunicación están presentes en el Proyecto de 58 páginas entregado a la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades), en el Plan Nacional de Buen Vivir (2013-2017) y en la Ley Orgánica de Comunicación (LOC). Además de la Constitución de 2008, estos son documentos claves para comprender los principios enunciados por el gobierno de la “Revolución Ciudadana” frente a la democratización de la comunicación.

<sup>30</sup> En este marco, [Andrés] Donoso [de SHE] indicó que el Estado ecuatoriano implementó un proceso de diálogo intercultural histórico, y sin precedentes, reconocido regional e internacionalmente, que inició de manera previa y oportuna, hace más de dos años (julio de 2011) en las zonas de influencia de los bloques en las provincias de Pastaza, parte de Morona Santiago, Orellana y Napo”. Fuente: XI RONDA SURORIENTE: paso estratégico hacia el nuevo desarrollo industrial del Ecuador (diciembre-2013). Retirado de <http://www.she.gob.ec/xi-ronda-suroriente-paso-estrategico-hacia-el-nuevo-desarrollo-industrial-del-ecuador/>, el 13-09-2015.

## Gráfico 2



**Gráfico 2:** Narrativa, Mi buen amigo en la comunidad

### Gráfico 3



Estamos muy felices porque desde hace varios años nos visita gente nueva, que nos cuentan cómo están cambiando las cosas para nuestro beneficio, ¡ellos nos traen importantes mensajes!

Sin embargo, también vienen a nuestras comunidades los **Juri Juri**, que vienen en nombre de **Supay**, aquel ser de la oscuridad que nos siembra dudas, desesperanza, temores y nos aconseja cerrar las puertas de nuestra **Pachamama** porque llegarán días malos y espíritus malos como el sapo **Kuartam** que se transforma en tigre y devorará a nuestro pueblo y a toda la naturaleza.

11

Gráfico 3: Fragmento, Mi buen amigo en la comunidad

### Gráfico 4

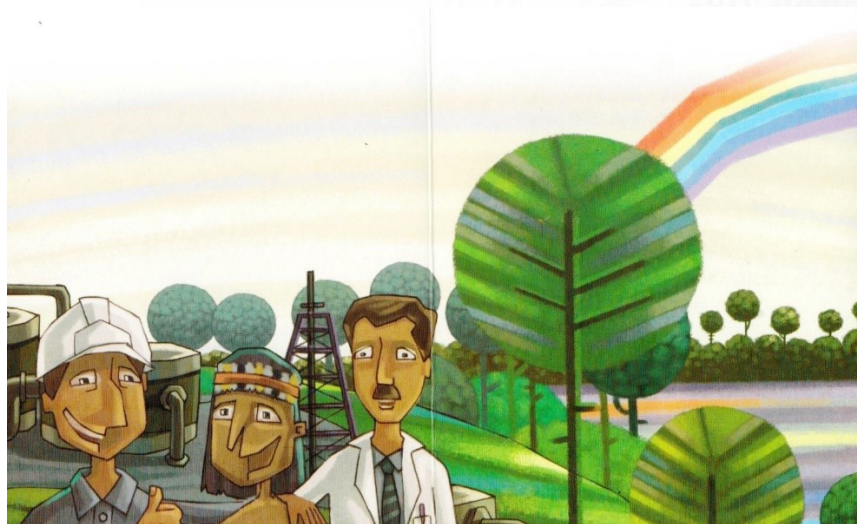


Gráfico 4: Funcionarios al lado del Yachak frente a la industria petrolera, Mi buen amigo en la comunidad

Fecha de recepción: 16-03-2017

Fecha de evaluación: 16-03-2017

Fecha de aceptación: 29-09-2017