

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE SOCIOLOGÍA

TRABAJO DE TITULACIÓN PREVIO A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
SOCIÓLOGA CON MENCIÓN EN RELACIONES INTERNACIONALES.

“ALTERNATIVAS DE DESARROLLO EN LA COMUNIDAD ACHUAR KUSUTKAU:
EL CASO DE LA INICIATIVA TECNOLÓGICA Y EDUCATIVA PUKUNI
COMMUNITY HOUSE.”

EMILIA ALVEAR RODRÍGUEZ

DIRECTOR: MG. Nelson Reascos

QUITO, 2018

PARA GRADOS ACADÉMICOS DE LICENCIADOS (TERCER NIVEL)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **EMILIA ALVEAR RODRÍGUEZ**, C.I. 1714109277 autor del trabajo de graduación titulado: **“Alternativas de desarrollo en la comunidad Achuar Kusutkau: el caso de la iniciativa tecnológica y educativa Pukuni Community House”**, previa a la obtención del grado académico de **SOCIOLOGÍA CON MENCIÓN EN RELACIONES INTERNACIONALES** en la Facultad de **Ciencias Humanas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 21 de ENERO de 2019



Emilia Alvear Rodríguez

C.I. 171410927-7

Dedicatoria

A mi madre y a mi padre, Margarita y Leonardo, quienes me enseñaron a sentir empatía.

Así quise ser parte de este proyecto.

A mi abuela Fanny, que con sus mimos me hizo creer que todo lo que deseo lo puedo tener.

Así soñé en el futuro de este proyecto.

A mi tía Martha, que me demostró que para cumplir sueños hay que aplacar el miedo y la

debilidad. Así entré a la selva.

A Sebastián, por creer en mi fuerza. Así dormí en paz en medio de culebras y espíritus.

A Daniela y Susana, por acompañarme y ayudarme a ver el camino de mi vida con fe y

alegría. Así escribí estas páginas.

Agradecimientos

A mis compañeros, Felipe Oviedo y Sebastián Ruiz, por abrirme las puertas de esta aventura, es un orgullo compartir este compromiso con todo el equipo. A Celestino Antik, Simón Santi, Ángel Antik, Rodrigo Vargas, Don Nicanor Marín y a todas las familias de las comunidades Suwa y Kusutkau, por confiar en nosotros y por ponerse al hombro esta responsabilidad compartida. A Helena Antik, de Kusutkau, por ser ejemplo de *temple*, necesario para tener el coraje de *asumir* en estos tiempos. A la Sra. Veneranda, de Suwa, que, con su sazón y ternura, se convirtió en un puente directo a la sensación de estar en casa. A quienes componen el equipo Pukuni: Francis Goyes, Xavier Soriano, Andrea Cisneros, Mauricio Masache, Felipe y Sebastián. Por el trabajo, el tiempo, la paciencia y por hacer de esto algo palpable.

A mi hermano Martín, porque con sus palabras me ayudó a sobrellevar la frustración que producen los obstáculos. Gracias por instarme dócilmente a ver con entusiasmo la otra cara de la moneda. A Sara, por haber apoyado en las actividades de este proceso, como siempre, dejaste huella.

También quiero agradecer a todas las instituciones y personas que hicieron posible la gestión de esta investigación: a MIT Ideas Global Challenge y el trabajo del equipo Pukuni en Boston, a Wilfrido Aragón de la dirección de Desarrollo Local y Nacionalidades del Municipio de Pastaza y al Hotel Kapawi, por siempre recibirnos con los brazos abiertos. A los donantes: Subsecretaría Técnica Plan Toda Una Vida, al Ing. Diego Álvarez y Esteban Haro de la Empresa Eléctrica de Ambato Regional Centro Norte S.A y a la Editorial Santillana Ecuador. A esas personas que han compartido su conocimiento y tiempo: Ileana Soto, Alejandro Saa y Felipe Males.

A mi director de tesis, Nelson Reascos, por haber sido un inigualable cable a tierra. A Francisco Morales, por ayudarme a esbozar la idea, gracias por su tiempo. A mis otros grandes profesores, Wladimir Martínez, Edison Paredes, Fernando Guerrero, Marco Romero, Belén Garrido, Lourdes Aguas, y muchos otros, fundamentales para descifrar con ambición mi propio camino.

Y por supuesto, a cada uno de los niños de Suwa y Kusutkau. A Ángel, Patricia, Susana, Wendy, Mercedes, Jimiá, Mamais, Gina, Diana, Ortensia, Steven y todos los demás. Nuestra voluntad está volcada hacia ustedes.

TABLA DE CONTENIDO

Dedicatoria	i
Agradecimientos	ii
ÍNDICE DE TABLAS E ILUSTRACIONES	vi
RESUMEN	vii
GLOSARIO DE TERMINOS	ix
INTRODUCCIÓN	1
1. CAPÍTULO I – LA MODERNIDAD CAPITALISTA Y EL DESARROLLO	7
1.1. La modernidad, un cambio de percepción de la realidad.	7
1.2. Debates sobre el desarrollo.	19
1.2.1. El desarrollo como estrategia discursiva de la segunda posguerra.....	19
1.2.2. El posdesarrollo. Una lectura útil.	23
1.2.3 Tradición y modernidad. Dinámicas que conviven.....	24
1.2.4. “En el cambio social y la continuidad cultural”.	29
1.3. Nuevas perspectivas para el desarrollo alternativo.	34
1.3.1. Lo educativo.....	41
2. CAPÍTULO II – CARACTERIZACIÓN DE LA COMUNIDAD KUSUTKAU.	44
2.1. Caracterización social, geográfica, política y económica.	44
2.1.1. Lo social.....	44
2.1.1.1. Datos generales.	44
2.1.1.2. Lo educativo.....	48
2.1.1.3. La salud.	60
2.1.1.4. La comunicación.	66
2.1.2. La geografía.	67
2.1.2.1. Ubicación geográfica y límites del territorio.....	67
2.1.2.2. Acceso al territorio y transporte	70
2.1.2.3. Relaciones limítrofes.....	74
2.1.2.4. Caracterización biofísica.	75
2.1.3. Lo político.	78
2.1.3.1. La NAE y su participación en la vida pública.....	79
2.1.3.2. Organización interna	81

2.1.3.3. Riesgos	81
2.1.4. Lo económico.....	86
2.1.4.1. Ocupación	86
2.1.4.2. Ingresos	86
2.1.4.3. Gastos.....	87
2.1.4.4. Recursos	87
2.1.4.5. Proyectos en el territorio	87
2.2. Caracterización cultural.	88
2.2.1. El origen.....	88
2.2.2. Primeras relaciones	88
3. CAPÍTULO III – KUSUTKAU, UN MODELO EN EL MANEJO DE LA TECNOLOGÍA Y LA EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO ALTERNATIVO.	91
3.1. Respuestas institucionales como mecanismo de apropiación de la modernidad.....	91
CONCLUSIONES	99
REFERENCIAS.....	101
ANEXOS ((Documentos, tablas, índices, gráficos, fotografías, diagramas, etc).....	104

ÍNDICE DE TABLAS E ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Mapa de comunidades aledañas, ríos y puertos aéreos	46
Ilustración 2. Profesor Angel Antik (der.) y profesor Tii Sekuan (izq.)	53
Ilustración 3. Instalaciones de la escuela	54
Ilustración 4. Comunidad educativa de Kusutkau.....	56
Ilustración 5. Espacio de libros para uso común.....	57
Ilustración 6. Ubicación de la comunidad Kusutkau y Ecolodge Kapawi	66
Ilustración 7. Mapa de la ubicación de la comunidad	68
Ilustración 8. Márgenes del territorio achuar con las divisiones por titulación comunitaria	69
Ilustración 9. Poblaciones indígenas en territorio amazónico.....	69
Ilustración 10. Trayecto entre Baños de Agua Santa y el aeropuerto de Shell	71
Ilustración 11. Carretera que conecta la ciudad de Puyo con Taisha.....	73
Ilustración 12. Comunidades cercanas a Kusutkau.....	74
Ilustración 13. Estructura organizativa de la NAE.....	80
Ilustración 14. Bloques petroleros y territorios indígenas.....	83
Ilustración 15. Mapa de bloques petroleros del Ecuador	84
Ilustración 16. Línea del Protocolo del Río de Janeiro	90
Tabla 1. Distribución de alumnos por sección educativa	53
Tabla 2. Plantas.....	77
Tabla 3. Fauna común.....	77
Tabla 4. Otras plantas.	78

RESUMEN

Esta investigación es un análisis sobre la consolidación de una nueva alternativa de desarrollo con un enfoque conservacionista -desde la perspectiva de la ecología- y de fortalecimiento de los valores culturales de la Nacionalidad Achuar del Ecuador. El estudio toma lugar en la comunidad Kusutkau y surge de la necesidad de reflexionar sobre los riesgos que conlleva la aplicación del plan piloto del proyecto tecnológico y educativo *Pukuni Community House* (para más detalles sobre el proyecto, revisar el Anexo A.). El proyecto lleva diseño y tecnología del MIT al corazón de la Amazonía ecuatoriana. Fue creado para la comunidad con la comunidad. Está ubicado en el área de Kapawi y combina elementos Achuar tradicionales con tecnologías modernas, específicamente adaptadas y creadas para comunidades aisladas y con recursos limitados. El objetivo es crear un espacio¹ que permita que la comunidad tenga una mejor comunicación con el exterior y que además mejore sus herramientas educativas proveyéndoles de materiales adaptados a su contexto social y cultural^{2,3,4}.

Esta nueva opción de desarrollo se fundamenta en una crítica a la modernidad capitalista, sobre todo en aquellas dinámicas que segregan a determinados sectores de la población y que destruyen el ecosistema. Para esto, se desglosa la estrategia de consolidación del proyecto

¹ La casa-escuela actualmente está en construcción y su inauguración está programada para última semana de febrero de 2019. Su diseño se inspira en la arquitectura achuar, única en su tipo y se combina con el uso eficiente de recursos y tecnología sustentables.

² El equipo diseñó una aplicación educativa que busca fortalecer las herramientas para el aprendizaje del idioma achuar. Su versión inicial está disponible en Google Play Store con el nombre Pukuni Community House y se puede descargar en cualquier dispositivo Android. Además, se implementará el uso de la aplicación educativa Khan Academy en el área de matemáticas y Duolingo para el idioma inglés, también disponibles en Play Store.

³ La casa y los dispositivos estarán alimentados por internet satelital y todo el sistema está conectado a paneles solares que permitirán el funcionamiento de las instalaciones.

⁴ El proyecto fue diseñado y es ejecutado por un grupo de siete ecuatorianos. Tres de ellos trabajan desde Boston y cuatro desde Quito y Puyo. Además, cuenta con el apoyo, financiamiento y gestión del Instituto Tecnológico de Massachusetts, la Nacionalidad Achuar del Ecuador y la comunidad Kusutkau. Fue ganador del premio MIT Ideas Global Challenge 2017, un concurso anual de innovación y emprendimiento social para estudiantes del MIT y sus colaboradores.

capitalista bajo el concepto de *desarrollo*, como constructo de los años 40 entendida como una acción concreta para la realización de la modernidad capitalista.

Sobre la base de esa crítica, se quiere replantear el modelo, ampliando los límites que le ha asignado la metafísica occidental que comúnmente condena al *progreso* a un puñado de posibilidades. Considerar los procesos históricos como sucesos inacabados resulta pertinente a la hora de mirar teóricamente alternativas de reproducción social. Interpretar la coyuntura capitalista como un momento circunstancial, parte de entender la realidad histórica de una manera más extensa e ininteligible. Esto abre la posibilidad de incluir esas alternativas dentro de un proceso de consolidación de la modernidad más amplio, en donde se priorice un desarrollo cualitativo y que reduzca las amenazas en contra de la Naturaleza y la humanidad.

Aunque, la modernidad sea un fenómeno que efectivamente produce un cambio de percepción, también es cierto que hay una especie de acoplamiento que hace que los rasgos culturales prevalezcan. Esta permite afirmar que la tecnología podría ser direccionada a fortalecer las prácticas con un *telos* distinto. Esta es la tesis central de este trabajo. La tecnología y sus beneficios son añorados por casi toda la humanidad. Es legítimo desear aquello que mejora la vida. Lo que no es eficiente es que se adopte y se organice la dinámica de obtención de esos medios que la mejoran, con efectos tan contraproducentes.

Al final, se logra concluir que la *expansión de la libertad* solo es posible en la medida en que se procure *eliminar algunos tipos de falta de libertad*. Posibilitar la adquisición de conocimiento, a través del internet, amplía las oportunidades para que el individuo pueda ejercer su agencia.

GLOSARIO DE TERMINOS

ANP: Áreas Naturales Protegidas

CEIBA: Centro Educativo Intercultural Bilingüe Achuar

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONFENIAE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

EP: Empresa Pública

FICSH-A: Federación Interprovincial de Centros Shuar y Achuar

FINAE: Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador

ILV: Instituto Lingüístico de Verano

MAF: Mission Aviation Fellowship

MIT: Massachusetts Institute of Technology

MOSEIB: Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe

NAE: Nacionalidad Achuar del Ecuador

OINAE: Organización Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador

OMS: Organización Mundial de la Salud

PCH: Pukuni Community House

PIB: Producto Interno Bruto

UHF: Ultra High Frequency

WWF: World Wild Found

INTRODUCCIÓN

“Esta es la obra de un diálogo siempre abierto, siempre realizándose. Los productos sólo son "estaciones" de un camino que continúa más allá de cada investigación particular; cada investigación particular es vista como una "señal" que llama a diálogos posibles con otras reflexiones para poder continuar en realización, trascendiéndose”. (Unda, 2004)

La comunidad Achuar Kusutkau, se asentó en su territorio actual hace aproximadamente 18 años por Cayu Antik y sus tres esposas Mamais, Masuk y Anchumir para ser habitada por hijos. Está ubicada en la provincia de Pastaza, cantón Puyo, parroquia Montalvo. Se asienta en el Río Capahuari, 45 minutos río arriba desde la desembocadura del Río Pastaza. Se encuentra en un bosque tropical siempre verde ubicado a 350 m.s.n.m (Descola, 1989). De la información recabada para realizar esta investigación y para el diseño del proyecto, se establece que la comunidad cuenta con 12 familias inscritas y su población asciende aproximadamente a 84 personas. 47 habitantes se encuentran en edad escolar. El 9,82% de la población habla español y el 1% inglés. Su idioma es el achuar, también conocido como shiwiar. Viven de la caza, pesca y agricultura para el autoconsumo. Solo el 15% de familias tiene un ingreso fijo, generalmente por prestación de servicios al Estado o al complejo turístico Kapawi Lodge.

Para los pobladores, resulta muy costoso y difícil salir hacia zonas urbanas con oferta de salud, educación o mercados de bienes y otros servicios. Para llegar, es necesario volar cincuenta minutos desde la base aérea de Shell, costando un vuelo privado de 600 dólares o, a su vez, esperando sin posibilidad de comunicación o reclamo, los vuelos itinerantes del Estado a través de la línea aérea TAME, por \$17,50 (Pukuni Community House , 2017). La opción restante es emprender un viaje de diez días a pie por medio de la selva de la cuenca del Río Pastaza, conocida como una frontera natural de colonización. Estos factores permiten imaginar el nivel de interacción con otras formas *-de hacer y ser-* occidentalizadas. De hecho, hace 50 años la nacionalidad Achuar figuraba “como el último grupo jívaro en no

haber sufrido todavía los efectos desestructurantes del contacto con el mundo occidental” (Descola, 1989. pág.25).

En diciembre de 2016, un equipo de avanzada visitó la comunidad por primera vez. Por medio de una asamblea general, se recogieron las necesidades más urgentes. Una de ellas se enfocaba en incrementar las posibilidades de acceso y desempeño de los alumnos dentro de la propuesta curricular del Ecuador, el Currículo Nacional 2016. Se pensaron estrategias para apoyar ese proceso de nivelación y se comenzó el diseño de la iniciativa *Pukuni Community House* que comprende la construcción de una casa dotada de energía fotovoltaica. Ésta alimenta dispositivos electrónicos conectados al Internet, seleccionados para cubrir algunas deficiencias en el proceso educativo de la Escuela Intercultural Bilingüe Achuar “Antik”. Esto, claro, apoyado por el diseño de un plan de aplicación y uso, acorde a los requerimientos del Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB) y de la comunidad.

El proyecto Pukuni Community House fue ganador del premio MIT Ideas Global Challenge 2017, y cuenta con un presupuesto y cronograma para su ejecución. En la redacción de este documento, el proyecto se encuentra en su quinta fase, de construcción.

Ejecutar un proyecto de esas características en una comunidad con bajos niveles históricos de interacción con la sociedad occidental, plantea algunos cuestionamientos y responsabilidades. De partida, significa pensar el impacto que acarrea la introducción del internet tomando en cuenta que incluso en las grandes urbes, su manejo aún no revela en su totalidad los riesgos asociados a su uso. La amenaza más grande es que el internet es una puerta virtual que tiene el potencial de exponer la cotidianidad de quien la usa y al mismo tiempo puede ponerlo a merced de las prácticas arrolladoras del desarrollo como la deforestación, el saqueo de información o el ingreso de cualquier industria extractivista.

Sin embargo, el internet también es una línea de comunicación directa que podría producir beneficios para la comunidad como, por ejemplo, la internalización o explosión de la cultura como mecanismo para reducir la vulnerabilidad de la comunidad. Del mismo modo, le permite acceder al banco de información más grande desarrollado hasta el momento y agilizar la comunicación para resolver necesidades significativas.

Emprender una investigación que tome como fundamento la posibilidad de un desarrollo alternativo significa buscar mecanismos prácticos para propiciar procesos de transculturación, o a su vez, dinámicas interculturales; y no necesariamente dar cabida a fenómenos de aculturación. Esta opción se presenta posible en la medida en la que se propicie un “*desarrollo con identidad*” y se evite reproducir un modelo de desarrollo occidental. Cuando se trae a colación un *desarrollo con identidad*, se plantea una estrategia metodológica que lo que busca es diseñar una iniciativa con elementos correspondientes con la mentalidad, cosmovisión y hábitat de la comunidad. El caso de la iniciativa PCH, estos elementos además fueron combinados con el aprendizaje y herramientas valiosas del desarrollo tecnológico y conceptual de occidente como por ejemplo el uso de sistemas sustentables de recolección de agua apta para el consumo, el diseño del sistema de ventilación sin el uso de energía solar, el uso de paneles fotovoltaicos, la disminución del uso de papel, la introducción de conceptos sobre la clasificación de la basura introducida, entre otros.

Por un lado, esta investigación es relevante desde una perspectiva social, porque la comunidad ha expresado su preocupación por enfrentarse a dinámicas que pongan en riesgo sus prácticas culturales. Por otro, propiciar una integración cultural con pueblos indígenas siempre supone tomar en cuenta los fenómenos de desestructuración provocador por el contacto con el sistema occidental que no siempre consideran otras formas de relacionarse con el entorno, como es el caso del pueblo Achuar.

La sociología cuenta con herramientas teóricas y metodológicas para observar el fenómeno que se empieza a desarrollar a propósito del proyecto Pukuni Community House. Utilizarlas, pondrá en examen práctico los aportes valiosos que se encuentran en los debates que promueven un desarrollo que integra las necesidades y las formas de las comunidades que lo requieren. Este trabajo da paso al ejercicio pleno de la sociología en su forma teórico aplicada dado que permite revisar las líneas de debate vigentes -el desarrollo- sobre procesos de la realidad -introducción del Internet en la comunidad de Kusutkau- al mismo tiempo que con campos de análisis, variables e indicadores, detectará puntos de encuentro que sirven de evidencia para diseñar una propuesta más adecuada para el cuidado de la identidad del pueblo Achuar, la estrategia educativa del proyecto Pukuni Community House.

Planteamiento del problema

Cuando se habla de la introducción de Internet en la comunidad, aparecen las críticas que ponen de manifiesto un riesgo innegable: el atropellamiento de las prácticas culturales identitarias cuando se ponen en contacto con dispositivos del desarrollo moderno que suponen la aplicación del conocimiento técnico y científico. Visto desde esta perspectiva, la realización del proyecto PCH pone sobre la mesa el problema de la desestructuración cultural que puede estar implícito cuando se llevan a cabo iniciativas tecnológicas y educativas en comunidades definidas como tradicionales, como es el caso de la comunidad Achuar Kusutkau y el proyecto Pukuni Community House.

La problemática central asume una cuestión ética y política que supone la defensa de los rasgos identitarios de las comunidades sin necesariamente caer en una visión romántica que pretende mantenerlas intactas a través del tiempo. En este sentido, aunque se reconoce que el desarrollo es un dispositivo alienante, también se acepta que una lectura totalizante no es del todo apropiada. Al respecto, hay que abrir los resultados de esta investigación a una apropiación o asimilación de los modelos occidentales dado que puede existir un fenómeno de incorporación. A esta apropiación se la puede definir como una alternativa de “*desarrollo con identidad*”.

Entonces, el trayecto investigativo comienza con un objetivo concreto que es proponer una estrategia que permita introducir internet y apoyar el proceso educativo en la comunidad Kusutkau sin propiciar el atropellamiento de sus prácticas culturales identitarias. Para esto, el objeto de estudio serán las condiciones de vida de los pobladores de la comunidad Kusutkau que establecerán los parámetros para diseñar una alternativa de desarrollo. Otro aspecto secundario comprende la revisión de la bibliografía que hable sobre las críticas y crisis del desarrollo y algunas otras que destaquen procesos de desarrollo local.

Por lo tanto, la pregunta de investigación es ¿cómo desarrollar la iniciativa tecnológica y educativa Pukuni Community House en la comunidad Achuar Kusutkau evitando prácticas de desestructuración cultural?

Metodología

Esta investigación tiene un diseño etnográfico y los datos recogidos en el trabajo de campo realizado en la comunidad de Kusutkau, con población achuar y durante estancias

intermitentes entre los años 2016 y 2018, apuntan a “*un proceso no matemático de reinterpretación*” (Palacios, 2016). El objetivo es sacar a la luz relaciones y conceptos en los datos para posteriormente exponerlos en un esquema explicativo teórico. La razón por la que se eligió este método es que representa una forma básica de investigación social que permitió a la investigadora acercarse a la vida cotidiana para así interpretar en sus rutinas el sentido que los achuar de Kusutkau le dan al mundo. En este sentido se reconoce el impacto académico y político que podría tener. En primer lugar, porque ésta investigación exige una actitud reflexiva y realista cuando se seleccionan los datos y se los presenta. Como es de suponer, esto implica que la orientación de la investigadora se materializa acorde a su realidad sociohistórica, elemento que exige criterio ético y epistemológico para entender los datos y organizarlos. En segundo lugar, porque la investigación implica consecuencias marcadas en las conclusiones que inevitablemente marcan la tendencia de las decisiones prácticas y políticas de un proyecto en específico.

Así, se entiende que la etnografía implica una intervención social –a pesar de que surgan o no de un proyecto- puesto que desde la perspectiva abstracta pueden ser la base de acciones concretas de transformación. Los datos recabados se desprenden de entrevistas a profundidad, historias de vida, conversaciones informales, notas de campo y observación participante.

La situación de la investigadora, de coordinadora del proyecto en el territorio, ha permitido tener acceso a varios espacios que de otro modo no hubiera sido posible, sin embargo, esta perspectiva está marcada por las expectativas y responsabilidades que la población quiso transmitir a una integrante del proyecto para que este se ejecute y se vean beneficiados por el presupuesto, lo que hace que muchas de las declaraciones y actitudes se vean fuertemente sesgadas. La investigadora es consciente de lo que supone tener altas expectativas sobre la iniciativa y de lo complicado que es despojarse de los anhelos y aspiraciones del despliegue del proyecto. Investigadora y cooperante, los distintos roles contribuyen en la riqueza del análisis, pero también sesgan el análisis en un sentido difícil de discernir.

El lineamiento metodológico que guía esta investigación es de carácter cualitativo dado que busca observar los comportamientos y dinámicas con todos los elementos que lo componen.

La idea es hacer uso de técnicas que permitan recoger la mayor cantidad de particularidades socioculturales de Kusutkau.

Objetivos

a) Objetivo general

- Conocer, explicitar y valorar las condiciones de vida de los pobladores de la comunidad Kusutkau que establecerán los parámetros para diseñar el proyecto Pukuni Community House.

b) Objetivos específicos

- Sistematizar los argumentos, críticas y contradicciones de la teoría del desarrollo y la modernidad.
- Contextualizar los rasgos sociales, económicos y culturales de la comunidad de Kusutkau

Así, este trabajo pretende abordar esas dos problemáticas:

- 1) la producción y existencia en relación violenta con la naturaleza y,
- 2) las dinámicas que conlleva la acumulación excesiva.

Hipótesis

Es posible introducir Internet en la vida cotidiana de los pobladores de la comunidad Kusutkau, así como incorporar un proyecto educativo que refuerce las competencias requeridas por el Ministerio de Educación del Ecuador sin que se dé cabida a un fenómeno de desestructuración cultural. Esto es posible, en la medida en que el proyecto sea definido y diseñado en conjunto con la comunidad y tomando como referencia los elementos que les permitan ser menos vulnerables a los males del desarrollo de occidente y que más bien les permita introducir rasgos identitarios en el modelo.

1. LA MODERNIDAD CAPITALISTA Y EL DESARROLLO

1.1. La modernidad, un cambio de percepción de la realidad

“la elección de sentido (europea) plantea al sujeto separado de la naturaleza. La mira como material pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación.” (Echeverría, pág. 72)

Bolívar Echeverría propone una manera de abordar los problemas de la época moderna. Encuentra, en la crisis de la modernidad, algunas fisuras que dejan entrever su *esencia positiva*. Concentra su atención en el desarrollo de las fuerzas productivas y toma como referencia las contribuciones tecnológicas de la época clásica, y las clasifica como un *reto* para el proceso civilizatorio del ser humano. Para él, la modernidad es la “respuesta múltiple” a estos retos y adjudica sus características actuales, al modelo construido por la civilización occidental que la materializó en el capitalismo. Como variación de la modernidad, el capitalismo sería un dispositivo que administra los beneficios de la revolución de las fuerzas productivas, ¿de qué manera? convirtiendo la explotación en una condición necesaria para que se pongan en funcionamiento y permitan la acumulación. Para clarificarlo, conviene citar el siguiente extracto:

“Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos”. (Echeverría, 1997, pág. 138)

Se trata de una interpretación materialista y dialéctica de la historia. Aquí, se asume que la modernidad no es el paso secuencial y directo de una época a otra; tampoco que es el

resultado de la efectivización de una ideología en particular. La modernidad es lo que se desprende de la confluencia de condiciones históricas, sociales, políticas y económicas, a veces como consecuencia de esa confluencia y otras como expresión de un proceso que trasciende la historia.

Por un lado, si se quiere entender la modernidad como consecuencia, hay que concentrar la atención en eso que Marx llamó las *fuerzas productivas sociales*⁵ - y sus efectos políticos, culturales y económicos-. Bajo esta perspectiva, el incremento y perfeccionamiento de las capacidades y cualidades de los individuos, además de la explosión del desarrollo de la tecnología, serían los detonantes de la modernidad. Por otro lado, de forma complementaria, la modernidad también puede ser entendida como la respuesta al estado de escasez que las sociedades históricas tradicionales experimentaron, es decir, *como expresión de un proceso que trasciende la historia*. Mirar la modernidad como resultado de la confluencia de estos dos fenómenos, significa vincular el desarrollo de las fuerzas productivas sociales al fondo transhistórico que las provoca.

Ahora cabe preguntarse sobre los elementos que la caracterizan. ¿Qué implica la modernidad? A grandes rasgos supone un profundo cambio de percepción de la realidad derivada de al menos tres eventos:

- a) la acumulación de transformaciones,
- b) la modificación de la experiencia epocal, y, por lo tanto, de
- c) la proyección de esa experiencia epocal. En este apartado, se explica cómo se produce este cambio de percepción y cómo se expresa.

En la modernidad, el *telos* es la anulación del estado de escasez. La función de ese *telos* es, por un lado, impulsar al ser humano a preocuparse por el *desarrollo tecnológico y técnico*, que no es más que una herramienta de control sobre el entorno natural y social -causantes de la *rareza*-; y por otro, potenciar la *capacidad transformadora* del ser humano para sostener este control. Los cambios derivados de ese desarrollo se hicieron visibles en lo inmediato.

⁵ “La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras el grado medio de habilidad de los trabajadores, el estadio de evolución de la ciencia y de su aplicabilidad tecnológica, la combinación social del proceso de producción, el alcance y la eficacia de los medios de producción; y también por condiciones naturales” (Marx, El Capital. Libro primero., 1976, pág. 48)

Las dinámicas sociales se vieron interpeladas por el encuentro mismo de estos dos vectores y poco a poco se fueron afectando el ámbito económico, cultural, ambiental y político del individuo. Cambió la forma en que se percibía el entorno y el rol de los individuos sobre el mundo; consecuentemente, el rumbo de lo no humano y lo humano, adquirió nuevos significados y proyecciones.

La modernidad capitalista, que es la que se conoce, presenta elementos característicos que pueden dar pautas para entender esos significados y proyecciones. Aquí conviene destacar algunas peculiaridades que surgen de este cambio de percepción de la realidad. En primer lugar, hay que partir de que la modernidad es el escenario en donde “*la facultad*” (Echeverría, 1997) del ser humano -de entender y ejercer su existencia en el mundo como si fuese el único sentido posible- justifica el uso infinito de “lo Otro”, en pro de la supervivencia del individuo que ejerce esa facultad. El manejo de la Naturaleza se vuelve posible e imperativo. En segundo lugar, esta facultad, ha sido ejercida tomando el trabajo productivo como el mecanismo para organizarla. Es a través de este trabajo, que el ser humano ha sido capaz de transformar el entorno para sobrevivir y reducir los riesgos que podrían atentar contra su vida. Este efecto es posible gracias a que el ser humano desarrolla su racionalidad, algo que tendrá algunas otras consecuencias.

Para comprender la proyección de la experiencia epocal, habrá que mencionar seis “*fenómenos*” propios del proyecto de la modernidad para así diferenciar su *esencia positiva* de su *realización efectiva* y entender cómo se expresa la vida moderna y sus posibilidades:

1) El *humanismo*, es un fenómeno que merecería varias páginas para interpretarlo por completo. Sin embargo, para los fines que se requiere, se destaca esa percepción que instala en el individuo de que la realidad que lo rodea está supeditada a la voluntad de la vida humana. El humanismo parece ser consecuencia y expresión de que el hombre es el pilar sobre el que se construye la naturaleza, es decir, el centro de su estrategia metafísica. Al igual que la Antigüedad se reafirma en la Naturaleza y la Edad Media en Dios, la Modernidad adjudica la base de los principios de la totalidad de los fenómenos de su realidad, en el hombre. En este contexto, el humanismo presenta una nueva forma de organizar y entender la civilización. El salto de “dios” a “hombre” parece encontrar sus inicios en el triunfo de la “técnica racionalidad sobre la técnica mágica” (Echeverría, 1997).

Dentro del humanismo, el sujeto se plantea como un elemento separado de la naturaleza a la que define como “material pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación.” (Echeverría, 1997, pág. 72). Esta re-interpretación del entorno parece ser un punto de quiebre, en donde el individuo busca vivir sobre él y, en ese ejercicio lo extermina, fundamentándose en que la supervivencia del hombre es la “razón de ser” de “lo Otro” en el tiempo y el espacio.

Traer a colación este efecto del humanismo es importante porque abre el punto de partida para problematizar la catástrofe que vive la naturaleza. Sin duda, la modalidad capitalista materializa la relación entre el individuo y “lo otro” de tal manera que propicia la destrucción desmedida del ecosistema. Aquí, se dan dos transmutaciones conceptuales: en la primera, la Naturaleza deja de ser inmensurable y pierde su carácter amenazante. Se torna dócil y manipulable y pasa a cumplir un rol de “fuente de recursos”. En la segunda, el ser humano pasa de ser un monigote del destino a ser quien comanda todo aquello que conoce. Echeverría lo resume así:

“La cultura política humanista reafirma al ser humano de la modernidad en la ilusión que vive de ser el maitre et possesseur de la nature, y lo hace porque está en condiciones de definirlo como el sujeto constructor de un mundo social “armónico”, basado en el “bienestar material”. (Echeverría, 1997, pág. 42)

Esta nueva concepción y forma de relacionamiento con el entorno, representada en el escenario del capitalismo, supuso –y supone- una valoración de los bienes en función de su capacidad de intercambio, algo que tiene sentido en la esfera mercantil. El Estado Nacional como figura de afirmación de la re-sintetización de lo comunitario, es también una herramienta de subordinación de “lo otro” y sobre todo de aquello que no se relaciona con la lógica mercantil. Además, de subordinarla, entra en competencia con ella. El Estado cumple este rol en la modernidad.

2) El *racionalismo*, es el segundo rasgo determinante de la modernidad, parece surgir del humanismo. Este supone un desarrollo de la capacidad reflexiva del ser humano dedicada a instrumentalizar el mundo.

3) El *progresismo*. La historia del ser humano está marcada por las reacciones que genera al paso del tiempo y sus escenarios. En este proceso, se producen dos respuestas: la in-novación y la re-novación. La primera, supone la sustitución de lo viejo por lo nuevo, mientras que la segunda es la restauración de lo viejo por lo nuevo. En este sentido, el progresismo no sería otra cosa que la imposición de una sustitución de la que se espera solo resultados positivos absolutos que permitan un el “inevitable” perfeccionamiento de la civilización. El progresismo asume que el futuro es fuente de esa perfección haciéndole experimentar al individuo un presente caduco que nunca ha sido vivido. Esta reflexión de Bolívar Echeverría, además, argumenta que el consumismo podría ser aquello que promete cumplir la experiencia del presente pero que se frustra porque sobre-acumula los valores de uso, impidiéndolo y además anulando la opción de regresar al pasado para rescatar algo que no fue realmente vivido. (Echeverría, 1997, pág. 152)

4) El cuarto rasgo, habla de la tendencia de concentrar los 4 elementos “propagadores” de la modernidad en un territorio, como mecanismo de materialización del paso del progreso. El *urbanicismo* se inclina a personificar la modernidad en la ciudad, haciendo de ella el “*recinto exclusivo de lo humano*” (Echeverría, 1997, pág. 152) y, al mismo tiempo, alberga topográficamente la hegemonía.

5) El *individualismo* que resulta del “la muerte de Dios”, que en la *tradición* cumplía la función de cohesionar y dar sentido al conglomerado. Una vez que dejó de tener sentido, presentó al individuo como “propietario privado de mercancías”. La modernidad se encontró con que la comunidad es una masa de elementos sin un denominador común que las distinga como grupo. Los individuos se relacionan solo en su exterioridad, pero su forma y contenido están diferenciados. El individuo, que descubre su “*facultad*” de transformar las cosas, funcionaliza – y da sentido a- su complementariedad con el colectivo, traspasándolo al discurso de lo privado/público como un ejercicio de “re-sintetización funcional de la sustancia social” (Echeverría, 1997, pág. 154), en donde lo público es la Nación y lo privado tan solo se une en calidad de “socio de la empresa estatal”. La absolutización de estas reinterpretaciones ha resultado en nacionalismos y la represión del juicio moral.

6) El *economicismo* es el monopolio de la dinámica de la política económica sobre cualquier otro tipo de dinámica relacionada con el Estado. La dimensión civil de la vida

social, destaca el carácter de propietario privado del individuo antes que de ciudadano de una república. En este escenario, el Estado interpela al individuo desde una dimensión económica, incluyéndolo en su historia desde esta perspectiva. El economicismo tiene fuerza en la época moderna porque logra configurarse como el elemento que permite alcanzar el fundamento de la modernidad: el mejoramiento de las condiciones.

Aunque estas 6 aspectos de la experiencia epocal entregan un panorama de las características de la modernidad, no se puede dejar de lado la transformación que tuvo la apreciación de la “diversidad” al ser considerada una característica negativa de la humanidad, algo que impulsó los intentos por unificar la *simbolización originaria*, es decir, una construcción específica e invariable del mundo de la vida. Es así que, en la modernidad, la diversidad es interpretada como una maldición, un orden de las cosas que obliga a los distintos despliegues de la vida a encausarse en una sola modalidad. Esta reinterpretación conllevó la anulación de la historia del “*otro*” a partir de la construcción de lo distinto que parte de la mismidad del sujeto.

Esa mismidad se acoge a la dinámica de la economía mercantil y se separa de la mentalidad arcaica que supone un universalismo abstracto, característica que se le atribuye a lo “*otro*”. La absolutización de la civilización a un determinado comportamiento, una lengua, un objetivo, etc., implica la anulación de aquello que pone en riesgo al capitalismo puesto que reconfigura las dinámicas sociales que implican variaciones en la simbolización originaria.

En este sentido, el mestizaje cultural se ha tornado un dispositivo que invalida y subordina los códigos culturales ajenos al de la modernidad capitalista, implicándole siempre el riesgo de verse lesionado por aquello que intenta encausar en su manera de configurar el mundo. Problematizar el tema de la identidad surge de la necesidad de aquellos que no poseen –y no viven- el discurso oficial de la modalidad capitalista, de quienes, en un intento por excluirse de sus efectos defectuosos, se resiste y plantea otras maneras de comprender la vida, más ligadas a sus formas tradicionales de ser/hacer.

Esta posibilidad se abre por el proceso de exclusión que relega a varios sectores a vivir los desastres del proyecto capitalista –la llamada periferia-, y supone en muchos casos la reinterpretación y reapropiación de aquello que les ha permitido vivir de manera más armónica con el entorno, es decir, una revalorización de su identidad “arcaica”.

En la modernidad capitalista, se produce una reinterpretación fundamental para la organización de la dinámica económica. Diluye la mimetización de la humanidad en la naturaleza y, a cambio, la contrapone a ésta. Bolívar Echeverría dice que este *telos* que configura los rasgos de la modernidad está marcado por la esencia positiva pero potencial de la misma. Su *realización efectiva* difiere contundentemente hasta el punto de mostrarse opuesta, contradictoria y sobrepuesta.

Esta realización efectiva de la modernidad tiene una modalidad específica, inspirada en el capitalismo, de revolucionar las fuerzas productivas sociales. Su objetivo deja de enfocarse en darle fin a la escasez y se convierte en un esfuerzo por acumular de manera incesante el valor. Marx, en su texto “El Capital”, explica este fenómeno conocido como “proceso de valorización”, que se efectiviza en función de un excedente cuantitativo de trabajo que genera plusvalía, es decir, no se enfoca solamente en generar valor de uso para satisfacer las necesidades, sino que principalmente quiere generar algo más que el valor de cambio contenido en la mercancía (Marx, Proceso de valorización, 1976). Esta desviación contradictoria se tornó la base de casi toda la experiencia humana de la modernidad y de ella se desprende el reclamo por entenderla y modificarla.

La diferenciación entre la modernidad posible y su realización efectiva, descansa sobre una distinción entre esencia y apariencia que surge de una reflexión metafísica. La modernidad capitalista, más allá de buscar las respuestas, principios y causas primeras del ser, busca establecer la apariencia de lo inmediato como principio nuclear del todo, tomando la idea del *progreso* como un referente para ejecutar y cumplir su propio *telos*: la acumulación. En este sentido, su versión metafísica intenta construirse sobre un principio unilateral y progresivo, es decir, carente de contradicciones algo que Bolívar Echeverría desmerece dejando ver su carácter disperso, carente de linealidad, orden y coherencia. Es decir, la modernidad occidental no es singular ni progresista. Más bien luce como una desviación dentro de un universo de intentos por asumir los retos en el proceso de civilización. No es un paso efectivo de la “oscuridad” a la “luz”.

En síntesis, la modernidad tiene dos niveles de presencia: el posible y el efectivo. En el primero, la modernidad es una modelo de organización y concepción de la vida que aún no se cumple y que supone la supresión de la *rareza* originaria, de una manera aún

indeterminada. Es decir, en el nivel “posible”, se orienta de manera potencial la organización de la vida. En el segundo nivel, la modernidad se hace concreta en el proceso histórico de los individuos en forma de “proyecto o intento histórico”, dotando a su existencia concreta de formas particulares variadas. (Echeverría, 1997)

Pero, ¿Cuál es el motivo o fundamento de la modernidad? Bajo la lectura materialista de la historia es la mutación transhistorica de las fuerzas productivas, sobretodo de las herramientas tecnológicas, que dentro de la modernidad exponen la capacidad del hombre de controlar aquello que amenaza su existencia: la Naturaleza. El encuentro de América con occidente le permitió a Europa contornear el globo terráqueo, dándole una sensación de finitud y control. Los límites ya no eran incalculables como lo era Dios y su amplitud, ahora el mundo parecía más comprensible como también comenzó a ser la supervivencia que, por primera vez en la historia, dejó de contraponer a los individuos en la dinámica de la guerra y los llevó a construir un adversario común, lo Otro. La consecuencia: una transmutación de la “experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra” (Echeverría, 1997, pág. 42), posible y sostenida por el desarrollo de las fuerzas productivas que se tornaron más potentes que el agente exterior. La modernidad trastorna la versión propia del hombre hacia una imagen de sí mismo que lo consagra como “‘amo y señor’ de la Tierra” (Echeverría, 1997, pág. 141).

Explicar la modernidad desde la crítica al capitalismo es observar sus propias formas contradictorias de definirse, para así poder destacar el carácter progresivo latente de la historia humana en su totalidad. En este sentido, se ve que Echeverría no busca desmerecer ni al progresismo ni a la reflexión metafísica, sino que su replanteamiento quiere ampliar los límites que le ha asignado la metafísica occidental que comúnmente condena al progreso a un puñado de posibilidades. En su análisis, el “progreso” ligado a la modernidad capitalista, no es otra cosa que un constructo que guía la estrategia metafísica de la supresión de la escasez, al menos en discurso, es decir, a la esencia positiva de la modernidad pero que dentro del marco occidental, hoy se consigue y entiende bajo unos principios y acciones determinadas, que incluso tienen más relevancia que su sentido mismo ya que están enmarcadas en la dinámica de la propiedad privada, la sobreproducción, la plusvalía, la división del trabajo y la acumulación de capital.

Esta estrategia metafísica se sostiene por un sistema de necesidades de consumo social que, permite mantener el sistema de producción capitalista y, además, se ve forzado a mantener ese proceso para aumentar la plusvalía, el capital y por lo tanto la producción y oferta de bienes que deben ser consumidos por esa masa que constantemente es interpelada por nuevas necesidades. En este contexto, no es difícil imaginar que los Estados inviertan todos sus esfuerzos en diseñar políticas económicas que posibiliten y sostengan la escasez que nace del modelo capitalista de la división del trabajo.

Por otro lado, la homogenización que propaga la revolución de las fuerzas productivas, unifica el punto de llegada, encubriendo su carácter proliferador de escasez, sometiendo las dinámicas productivas a un modelo de totalización civilizatoria que al mismo tiempo que las unifica, anula sus particularidades y luchas.

El progreso, visto desde la esencia positiva, se entiende haciendo un repaso de la historia humana en su totalidad. Aquí, la constante lucha contra la escasez es lo que motiva la generación de condiciones aceptables para el desarrollo de la vida humana, es el decir, el impulso que lo guía. Y dentro de este marco, la modernidad capitalista es tan solo una desviación del principio metafísico progresista positivo y lo clasifica como una traición pues este se desconcentra de la satisfacción de las necesidades humanas y traspasa su atención a la acumulación de valor.

En esta línea, el planteamiento metafísico supone consecuencias teóricas y prácticas; primero, porque transforma la concepción del mundo y segundo, porque en la práctica acarrea el despliegue de actividades. En el caso del proyecto civilizatorio moderno, se encuentran estos dos efectos siendo su centro la acumulación de valor. La metafísica busca reducir la variedad de posibilidades a unos principios fijos e inamovibles que den sentido a esas posibilidades, es decir, en las respuestas, principios y causas primeras del ser, busca establecer la apariencia de lo inmediato como principio nuclear del todo. Si se llena de contenido esta afirmación y se toma como referencia la esencia positiva de la modernidad, entonces se abre la posibilidad de plantear una alternativa de desarrollo que intente satisfacer o solucionar el problema de la escasez, pero si se observa la aplicación del planteamiento metafísico que supone la acumulación de valor, entonces la concepción del mundo y su

aplicación práctica se verá justificada por la producción para el consumo de masas y generación de plusvalía.

Las crisis, que a estas alturas lucen menos pasajeras de lo que se desearía, indican una época de transición o búsqueda, que pone en entredicho la efectividad/legitimidad de la estructura hegemónica. Esto ocurre en parte, porque su dinámica se concentra en incrementar los beneficios de los procesos productivos y excluyen a los llamados “sectores periféricos”, quienes representan una buena parte de la población del planeta. Parece que se reformula el proyecto civilizatorio moderno pues ha dado grandes muestras de que su modalidad actual resulta ineficaz a la hora de solucionar el problema de la escasez.

Esta afirmación la alumbra José María Tortosa en su libro “*Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*” (2011). Ahí, se plantea una combinación e interconexión de distintos tipos de crisis que finalmente componen una de carácter global. Puntualiza siete ámbitos en donde se expresa: la economía, la ideología, la producción energética, la satisfacción alimentaria, el medioambiente, la democracia y la hegemonía.

En síntesis, menciona que la crisis *económica* se liga a la prosperidad o desgracia de Estados Unidos. Un gran ejemplo, la crisis *subprime* del 2008 que produjo un desastre bancario, financiero y económico que resultó en la contracción de la economía mundial y, por lo tanto, una disminución del comercio internacional que impactó las cifras del PIB de la mayoría de las economías del planeta. El desenlace: desempleo, reducción del consumo, déficits públicos, etc. (Tortosa, 2011).

En el campo *ideológico político*, Tortosa se refiere a una disfuncionalidad de los valores que guían o canalizan los objetivos del desarrollo productivo y económico. No hay líneas claras e integrales que solucionen el problema de la desigualdad.

En lo que corresponde a la crisis *energética*, existen tres focos de atención. Primero, la variación del precio del petróleo, que, cuando desfavorece a la rentabilidad productiva de los países centrales, tiende a generar “espejismos” en los países productores incrementado momentáneamente la liquidez. En segundo lugar, ya se conoce de aquellos países productores que actualmente consumen sus reservas y al mismo tiempo, parecen cifras guiadas por los

nuevos yacimientos. Estos datos, producen impacto sobre la política y economía mundial que se reordena geopolíticamente por esta causa. Por último, la creación de nuevas alternativas en la generación de energía que en algunos casos crea nuevos riesgos (Giddens, 2001). No hay que perder la atención sobre el “uso del control de la producción y la distribución como un instrumento del poder mundial” (Tortosa, 2011).

La cuarta crisis, de tipo *alimentaria*. No es la expresión de un déficit productivo, sino que tiene que ver con la capacidad de compra de quien demanda alimento. El mundo produce cantidades exorbitantes que se convierten en desperdicio día a día.

En lo que respecta a la crisis *medioambiental*, la transformación del discurso que hoy presenta a la naturaleza como fuente infinita de recursos, distrae la atención sobre los cuidados y procesos regenerativos que requiere y concentra su interés en el desarrollo de la eficiencia que demanda el crecimiento económico y el consumo.

Finalmente, la crisis de la *democracia* y la *hegemonía*. La primera, que surge de la incapacidad de los estados para solucionar las otras crisis; y la segunda, que pone en entre dicho, el liderazgo y la aptitud del hegemón para resolver los problemas contemporáneos.

Con esto, no se pretende excluir análisis que definan de otra manera las problemáticas que aquejan a la humanidad, pero se ha considerado valiosa esta forma de sintetizar lo que acarrearán los mecanismos de desarrollo económico vigentes. En este sentido, es fácil entender como aquellos sectores afectados por la contaminación, la pobreza, la vulnerabilidad y tantos otros males, hayan generado fisuras sobre el modelo. Estas fisuras, que dejan ver la posibilidad de pensar otra manera de configurar el desarrollo productivo, lo que no solo significa modificar la forma en la que se da, sino también el objetivo final del desarrollo. Bolívar Echeverría lo describe así:

“La presión de las “cosas” sobre el “estado” en que se encuentran llega a construir toda una época de “actualidad de la revolución”: se crean formas alternativas que comienzan a competir abiertamente con la establecida; se prefiguran, diseñan y ponen en práctica nuevos modos de comportamiento económico y de convivencia social.” P. 33 (Echeverría, 1997)

En este contexto, las sociedades periféricas parecerían tener alternativas más dinámicas. Su nivel de exclusión se ha transformado en una posibilidad de crear condiciones de vida más favorables de una manera sostenible y autosustentable. En este sentido, su clasificación como “culturas del mundo periférico”, “la causa de la miseria planetaria” o las propagadoras del “germen del fracaso civilizatorio” parecen ser constructos que sostienen y son sostenidos por la modernidad capitalista que se ha encargado de diferenciar los beneficios y sobretodo los perjuicios del capitalismo periférico versus el central.

En esta línea de reflexión, es interesante abordar la crisis como la describe Tortosa. Para él, ésta es una situación de desorden por la insatisfacción que produce *un* estado de las cosas. Es un espacio específico entre dos momentos de mayor estabilidad. Es un ““ya no” es lo que era (aunque podría volver a serlo) y “todavía no” se sabe lo que podría venir después” (Tortosa, 2011, pág. 74). Para este y otros autores, el capitalismo ha sido el eje articulador del paso de un momento a otro.

Sin embargo, la confluencia de crisis acosa las formas prevalecientes a la modernidad capitalista y la empujan a considerar alternativas. Si se revisa la historia, se puede considerar el socialismo como un intento de construir un proceso civilizatorio distinto, que al final fracasó pero que dejó ver la inconformidad de algunos sectores con respecto al capitalismo. Si bien existen poblaciones enteras que lo persiguen por que poseen las características adecuadas para ocupar un estrato favorable dentro de la producción mundial y sus beneficios, también existen aquellos sectores que analizan otras alternativas de desarrollo. En general estos sectores son las “zonas desfavorecidas”.

Considerar los procesos históricos como sucesos inacabados resulta pertinente a la hora de mirar teóricamente alternativas de reproducción social. Interpretar la coyuntura capitalista como un momento circunstancial, parte de mirar la realidad histórica de una forma más extensa e ininteligible y abrir la posibilidad de incluir esas alternativas dentro de un proceso de consolidación más amplio de la modernidad en donde se suprima el crecimiento cuantitativo, propio de la modernidad occidental, y se pase a priorizar un desarrollo cualitativo que deje constituir una amenaza hacia la Naturaleza y la humanidad.

1.2. Debates sobre el desarrollo

1.2.1. El desarrollo como estrategia discursiva de la segunda posguerra. En 1945, se esbozaba una estrategia de consolidación del proyecto capitalista bajo el concepto desarrollo. Se utilizó el discurso del progreso para impulsar y respaldar su orientación. Su aceptación y adecuación en el contexto latinoamericano tuvo grandes repercusiones y resultados no solo en el aumento de la pobreza, sino también en la distribución de los beneficios que producía, contribuyendo así a la concentración inequitativa de la riqueza, efecto espontáneo de la división mundial del trabajo.

Existen diversos análisis sobre los mecanismos y efectos del discurso del desarrollo, construido como estrategia hegemónica de Estados Unidos en su lucha por ganar la Guerra Fría. En este trabajo se tomarán los aportes de uno de sus más destacados y radicales exponentes de la crítica al desarrollo, Arturo Escobar, sin que esto signifique que se comparte por completo su postura frente al concepto. Lo que más interesa de su análisis es el recorrido que hace sobre la construcción del discurso del desarrollo como dispositivo de cimentación de la realidad social en donde se establece la distribución de los beneficios del capitalismo, se asignan funciones a los distintos sectores del planeta y se reprueban otras formas de organizar la reproducción social.

En 1949, se mencionaba el “trato justo” dentro del discurso de posesión del presidente de los Estados Unidos, Harry Truman. Con el concepto se hacía referencia a la necesidad de resolver los problemas de las áreas que empezaron a etiquetarse como “subdesarrolladas”. Con este calificativo se destacaban los males de estos países y se hacía referencia a la miseria, la alimentación insuficiente, las altas tasas de enfermedades y una vida económicamente indeseable.

La razón que ponía en agenda esta nueva preocupación -bajo la excusa de que las áreas subdesarrolladas presentaban serias amenazas a los sectores más prósperos-, era que con el “subdesarrollo” éstas se excluían del sistema de consumo masivo que requieren las economías del llamado “primer mundo” para sostener su nivel de producción, lo que no permitían que se afirmara la *victoria* del sistema económico capitalista.

En su discurso, Truman “ofrecía” sus capacidades técnicas para solucionar los males del tercer mundo. Hablaba de “aliviar un sufrimiento” a través de programas de desarrollo que tomen la democracia y el principio del trato justo como directrices. Por las características del ambiente político internacional, el objetivo era introducir el supuesto de que producir más era sinónimo no solo de prosperidad, sino también de paz. Se unen aquí el conocimiento técnico y científico moderno con la voluntad y herramientas guiadas por intereses políticos y económicos de la coyuntura internacional.

Se parte del hecho de que se ha estandarizado la concepción de lo que implica y es el “desarrollo” bajo directrices concordantes con las de la modernidad capitalista, la que, por su naturaleza, desarrolló un dispositivo para difundir su metafísica, esto es el *discurso del desarrollo*, el mismo que definió a América Latina de tal manera que la ubicó en el engranaje de su sistema productivo, excluyéndola de la realización de su “promesa” de progreso. El desarrollo, como constructo de los años 40, es una acción concreta para la realización de la modernidad capitalista.

Las instituciones que se crearon como herramientas de establecimiento de la hegemonía estadounidense, se dedicaron a contextualizar o delimitar la “pobreza”, es decir, el estado de carencia, ligándolo a las condiciones de vida de América Latina. Se clasificaron a los países bajo las agrupaciones de *primer mundo*, cuando se hacía referencia al hegemón y algunos pocos que se le parecían; el *tercer mundo*, que representaba una antítesis del primero, en donde entrarían los países de América Latina; y, el *segundo mundo*, que estaría conformado por aquellas naciones que tenían características del primer y el tercer mundo, con mejores capacidades y perspectivas que el primero.

Con estos elementos, el discurso del desarrollo conllevó la institucionalización de prácticas y dinámicas con el fin de establecer un dominio hermético y hegemónico en donde el neoliberalismo, la urbanización y la industrialización se convirtieron en los únicos referentes legítimos. La economía fue el cimiento de este nuevo orden. A través de ella se impuso una visión particular de la realidad del nuevo “tercer mundo” excluyendo otras formas de reproducir la vida social, anulándolas y sobretodo vetándolas. Como es de figurarse, esta transformación conceptual de lo *correcto* hacia lo *inconveniente* dentro de las cosmovisiones

de las Naciones de América Latina, supuso el fomento de una conciencia epistemológica y cultural que consideraba inconcebible las formas tradiciones preexistentes.

Para finales de los 70`s, dejó de ser necesario aplicar con tanto ahínco las estrategias discursivas. Los planes económicos habían sido introducidos en los modelos de endeudamiento de los estados Latinoamericanos. A través de las instituciones financieras se instauró el modelo neoliberal. Desde ese momento, el *desarrollo* solo se efectivizaba en las dinámicas del mercado, desmereciendo las alternativas. Pabel Muñoz lo justifica diciendo que la estrategia discursiva “se encuentra marcada por una violencia epistémica en nombre de la cual las diferencias y las heterogeneidades se encuentran subsumidas en el lenguaje de poder que resalta lo homogéneo” (2003, pág. 133-134)

Para este autor, el desarrollo es una experiencia histórica reconocible por tres dinámicas. La primera, son las formas de conocimiento que lo definen; la segunda, el sistema de poder que norma la experiencia histórica; y, por último, las formas de subjetividad avivadas por el discurso.

La doctrina Truman incluía un proyecto de desarrollo que se enfocaban en elevar el grado de industrialización y urbanización, en un cambio cualitativo de las técnicas de la agricultura rural “ineficiente” bajo los parámetros de consumo masivo. Buscaba incrementar los niveles de producción material al mismo tiempo que introducía el lenguaje urbano-industrial a través de valores culturales y prácticas sociales. Bajo el enfoque de la paz y la abundancia, el capital se volvía indispensable en el imaginario social.

En este contexto, Naciones Unidas reunió a un “grupo de expertos” dedicados a diseñar políticas que permitiesen el desarrollo económico de los “olvidados”. El comunicado oficial advertía sobre lo doloroso que sería el proceso para lograr el crecimiento económico. De hecho, puntualizaba literalmente la obligatoriedad de erradicar los saberes ancestrales si lo que se deseaba era una vida de comodidad y de progreso económico (United Nations, 1951). El camino era la reestructuración completa de los países “subdesarrollados”. Después de 60 años se tiene datos plausibles de la miseria, opresión, subdesarrollo y explotación que produjeron en la práctica esas políticas. Tan grande fue la desilusión que se llegó a comprender el *desarrollo* como un dispositivo de control al servicio de los intereses del modelo industrial.

Es discutible afirmar que, se “estableció la necesidad del desarrollo” pues ésta parecería intrínseca al ser humano. Sí se podría identificar que se estableció un imaginario social del concepto y que no cumplió con las expectativas. La perspectiva que afirma que “toda modernización es un campo interpretativo, un campo disputado de significados donde se lucha por institucionalizar las significaciones imaginarias de la modernidad en algún sentido determinado” (Larraín, 2011), confirma que se puede representar la modernidad con otras directrices.

Escobar logra tres lecturas interesantes y útiles para este trabajo. En primer lugar, analiza el proceso de construcción de concepto “pobreza”. Revela los sesgos implícitos en las mediciones que buscan resaltar los niveles de consumo. Esta cuantificación/cualificación de la vida social es la base para establecer los bordes opuestos del “desarrollo”, inaugurando el *desarrollo/subdesarrollo* como los márgenes del bien y el mal.

En segundo lugar, logró interpretar una de las conquistas del discurso del desarrollo: garantizar el escenario mínimo para las expresiones políticas, sociales, económicas y culturales que permitían los niveles de representación para el impulso del capitalismo. Pero, en este segundo análisis, Escobar descuida un elemento determinante para entender los procesos de cambio social. Para él, todas las dinámicas sociales tradicionales se trastornan y se acoplan a las prácticas de la modernidad capitalista, como si las culturas de América se hubiesen despojado decididamente de su cosmovisión y por completo. Aunque la modernidad sea un fenómeno que efectivamente produce un cambio de percepción, también es cierto que hay una especie de acoplamiento que hace que los rasgos culturales prevalezcan.

Su afirmación “decir es hacer” parece ser muy definitiva. “Decir” es importante. Pero “hacer” definitivamente responde a otro campo conceptual y formal. Si bien su tesis permite introducirse en la dimensión del análisis del lenguaje y sobretodo su problematización en cuanto que acción, debería considerarse también aquello que influye en la toma de decisiones individuales y colectivas para poder afirmar algo de esa naturaleza. Lo que no significa que se ignoren los efectos del “decir” puesto también se comparte que el lenguaje es fundamental.

Por último, la profundización que Escobar hace del concepto “culturas híbridas”, a las que define como heterogeneidades temporales y sociales de la representación de la modernidad.

Tomar en cuenta esa pluralidad de opciones pone en entredicho el dualismo modernidad y tradición y a su vez desarrollo/subdesarrollo. No solo porque la *modernidad* que es analizada por el autor es *capitalista* sino también porque el progreso no es contrario y absoluto con respecto a la tradición. Esta yuxtaposición provoca la exclusión de otras posibilidades.

Pensar en “culturas híbridas” abre la puerta al reconocimiento de otros lenguajes que reconfiguren el modelo de desarrollo y permitan la exploración de un *desarrollo con identidad*. Para que se viabilice, hay que brindar garantías políticas a las expresiones culturales de aquellos que aun las conservan. Este podría ser un mecanismo inicial para configurar y dar cabida a otras representaciones. Pensar en la hibridación implica concebir la recreación de la cultura que surge del encuentro entre varias subjetividades que se objetivaban en el tejido social.

1.2.2. El posdesarrollo. Una lectura útil. La postura posdesarrollista impulsa los estudios sobre las representaciones sociales de los llamados “otros”. Además, se enfoca en la deconstrucción de las categorías que desde occidente se han erguido como contrarias. Estas son definidas como *regímenes de representación* e implican la organización de la vida social bajo parámetros específicos (en el caso del desarrollo, se introduce las dinámicas que dan sentido a valorización del valor, industrialización, urbanismo, valores humanistas, etc.).

Aunque el posdesarrollismo proponga esta metodología para la comprensión del cambio social, suele limitarse en la interpretación de la modernidad. Sus reflexiones favorecen con demasiada confianza las capacidades de dominio de la dinámica geopolítica. El régimen internacional maneja el discurso dominante pero no se puede desmerecer o ignorar las condiciones transhistoricas que experimenta el humano que lo introduce en la modernidad.

Esta postura teórica comete el error de satanizar la modernidad en su totalidad, descartando el carácter positivo que encierran sus fines y concentrándose solamente en los medios. Su mecanismo es la categorización de esos medios como inmodificables, suprimiendo así las alternativas dentro del campo de *desarrollo*. Esta interpretación de la realidad, primero, ha sido muy útil para introducir las críticas al modelo imperante; segundo, ha surgido de un ánimo desilusionado del mundo occidental como referente de progreso, de su carácter universalista; y finalmente, de las atrocidades del sistema capitalista con el medioambiente y

los marginados, pero no, como afirma el postdesarrollo, de una desilusión del reino de la razón instrumental, puesta esta parece ser intrínseca en el ser humano

En ese sentido, hay que afirmar que las líneas argumentales de la corriente postdesarrollista ayudan mucho a lo hora “de considerar nuevas realidades, nuevos discursos y nuevas categorías que remarcan la centralidad de lo diverso, lo heterogéneo y lo discontinuo” (Muñoz, 2003. Pág. 136). Es útil plantear el análisis desde una visión que considera que la población se tornó sujeto de necesidades y, además, objeto de intervención. Aquí, hay que resaltar la lectura que propuso Michael Foucault con respecto al *bio-poder*, pues es a través de este que se reconoce y atribuye a los Estados la capacidad de hacer vivir o dejar morir lo que gobierna.

Lo más valioso de las reflexiones postdesarrollistas se encuentra en su capacidad de rescatar algunos males del modelo de desarrollo de la segunda posguerra que prevalecen en el imaginario social latinoamericano. Eso incluye, primero una crítica a la perspectiva de las sociedades tradicionales que mide su valor intrínseco en relación a sus niveles de occidentalización (Muñoz, 2003. Pág.143). Ante este enunciado, no hay que replegarse en su otro extremo: la glorificación ciega de todas las prácticas tradicionales. Y, segundo, revela que la intervención “genera en los beneficiarios un proceso de auto comprensión, de creación de identidades. Así, el discurso del desarrollo, puesto en práctica por sus instituciones y sus proyectos, define, al menos en alguna medida, las identidades sociales de las poblaciones intervenidas.” (Muñoz, 2003. Pág.147).

1.2.3 Tradición y modernidad. Dinámicas que conviven. A finales de los 70`s, cuando empiezan a verse los resultados de la aplicación de los planes de desarrollo y salen a la luz los efectos atroces del “impulso económico” -que para ese entonces se había convertido en cifras de endeudamiento a favor de las instituciones prestamistas-, comienzan a surgir las posturas en contra del desarrollo y la modernidad. La radicalidad de su crítica tendía a producir un efecto excesivamente enaltecido del pasado. Como resultado, lo tradicional se constituyó en un constructo que se efectiviza a través de una especie de victimización y hasta una infantilización de lo otro.

La definición de *tradición* según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua dice lo siguiente: “1. f. Transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha de generación en generación. 3. f. Doctrina, costumbre, etc.,

conservada en un pueblo por transmisión de padres a hijos.” (Real Academia Española, 2018). Con estos criterios, asignarle un contenido específico resultaría arbitrario.

¿Se debería establecer 1492 como el punto de referencia para afirmar que todo aquello que existía antes de este período es tradicional? Es un interesante punto de partida en la medida en que se considere 1492 como un “*año para enmarcar la unidad de todo un periodo histórico*” (Echeverría, 1997), es decir, para simbolizar en el encuentro de dos mundos un hecho trascendental: el cambio de percepción de la realidad debido a que el ser humano dimensiona –y se cree capaz de manejar- la finitud de aquello que provoca su estado de escasez, la Naturaleza. La llegada de Colón a América cumple con esta capacidad de significación por que posee *eficacia relativa y perspectiva de similitud*, es decir, “logra hacer efectivo un propósito... [y]... se muestra [similar] con la totalidad del [...] acontecimiento” (Echeverría, 1997). Siguiendo esta línea argumental, es posible afirmar que 1492 solo simboliza la efectivización de un propósito que parece intrínseco del ser humano: el control de los elementos que le permitan salir del estado de escasez originario.

Pero, la llegada de esta nueva forma de comprender y manejar el entorno ¿es opuesta al estado “tradicional” de una población? o ¿es más bien, una predisposición que atravesaba la organización de la vida de las poblaciones que no contaban con los elementos técnicos ni intelectuales para implementarlo a su manera –como Europa logró bajo el capitalismo-? La perspectiva de Joseph Gusfield es atractiva en sus conjeturas. Aunque, en sus reflexiones resalte su inclinación hacia el modelo de desarrollo capitalista y su análisis apunte a viabilizar el crecimiento económico, sus tesis resultan apropiadas para localizar los puntos de convivencia de la modernidad y la tradición.

La inclinación que Gusfield presenta en su análisis -siempre bajo el supuesto de que la modernidad capitalista es el mecanismo correcto para aliviar los males del tercer mundo⁶-, es hacia la correcta acomodación de un modelo de crecimiento económico específico. No es crítico con la modernidad y, de hecho, su trabajo está direccionado a resaltar los puntos de encuentro que canalizan la acoplación de América Latina en un sistema de valores y prácticas

⁶ No se puede pasar por alto que Gusfield publica su reflexión en 1967, cuando empezaban las sospechas de que el capitalismo no iba a ser tan exitoso como se esperaba.

propio de esa modernidad capitalista. En este sentido, requiere de una lectura cuidadosa que segregue aquellos puntos que reproduzcan las dinámicas de omisión y anulación de lo diverso. En esta línea, la lectura de Gusfield sigue resultando fructífera en la medida en que evidencia mecanismos de totalización de la metafísica de la modernidad capitalista absorbiendo las prácticas y los objetivos de éstas para fortalecer la acumulación de valor.

En primer lugar, revela el supuesto falso de que las sociedades son estáticas, lo que significaría que lo *tradicional* siempre han existido en su forma presente, y, por lo tanto, que representa una situación inalterada. Esta afirmación anularía el carácter dinámico que se demuestra en la historia. Inclusive aquello que se entiende como *tradicional* es producto del cambio. Solo hace falta identificar que las “*noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha[s] de generación en generación*” (Real Academia Española, 2018) antes de 1492, también estaban en constante reformulación.

En segundo lugar, pensar que las culturas presentan “*cuerpos consistentes de normas y valores*” (Gusfield, 1967) se aleja del carácter concreto de las interacciones humanas que se muestran diversas en formas, apreciaciones y que generan así mismo múltiples reacciones. Es decir, un grupo

Grupo de individuos no ha podido unificar creencias y patrones de comportamiento bajo ningún canal de expresión. Interna y externamente siempre se ven interpelados. Lo que ha permitido que muchas sociedades existan bajo relaciones de acoplamiento, por ejemplo, en el incario.

En tercer lugar, imaginar la sociedad tradicional como una estructura homogénea en su estilo de vida, implicaría que los grupos humanos se vean incapaces de valorar aquello que les resulta positivo de otras formas vida. Eso significa que las sociedades sí son capaces de discriminar y valorar las diversas funciones sociales que poseen, a la vez que integran otras tradiciones que inclusive puedan representar o simbolizar su propia institucionalidad.

Un cuarto argumento falso que sustenta la supuesta contraposición entre modernidad y tradición es la aseveración de que todas las prácticas tradicionales han sido reemplazadas por las de la modernidad. Afirmación que debería examinarse con detenimiento puesto que si

bien es cierto que “*nuevas formas incrementan el número de alternativas*” (Gusfield, 1967), también lo es que el capitalismo y la conquista fueron períodos que anularon la mayoría de ellas. En todo caso, hasta el día de hoy se vigorizan antiguos patrones que no fueron del todo eliminados. En un escenario de garantías medioambientales, políticas, sociales, culturales y económicas, pueden representarse varias opciones, entre ellas “la fusión y la mutua penetración” (Gusfield, 1967, pág. 355).

La quinta falacia hace referencia a la relación entre *las formas* modernas y las tradicionales. Se suele aseverar que estas están siempre en conflicto. Aquí, resulta ilustrativa la siguiente cita: “la abstracción “sociedad tradicional” como tipo de sociedad separado de un escenario histórico y cultural específico, ignora la diversidad de contenido en tradiciones específicas que influyen en la aceptación, rechazo o fusión de formas modernas” (Gusfield, 1967, pág. 356). De esta reflexión, se desprende la introspección que merece el término “tradición”. La importancia de esta falacia, es que permite considerar que, tanto las estructuras tradiciones como las modernas, históricamente se han dejado afectar en pro de la obtención de habilidades y sobretodo de fuentes de legitimación útiles para realizar el *telos* de la modernidad.

Así la “sexta falacia”, como él la presenta, sugiere que la tradición y la modernidad, en cuanto a su funcionamiento institucional se refiere, resulta excluyente. Y bajo este marco de reflexión, la *shintetización* de las instituciones pre existentes *en las* provistas por la modernidad capitalista, es absolutamente prohibitiva para la ejecución de un *telos* distinto al capitalista. Este punto requiere de especial atención porque es muy fácil que una institución capitalista marque su ritmo y excluya por completo prácticas tradicionales. Eso significa que las instituciones deben ser exhaustivamente analizadas y reinterpretadas antes de ser introducida. Además, es importante rediseñarla en relación a los fines de las comunidades. Se abre la tarea de identificar qué instituciones son las que permiten la expresión de una forma de existencia menos perjudicial para el medio ambiente y permitan la solución de las necesidades básicas de los conglomerados humanos.

Esta postura frente a la modernidad permite afirmar que existieron consecuencias tecnológicas que podrían ser diseñadas con el ánimo de fortalecer las prácticas que caminan hacia un *telos* distinto. Esta es la tesis central de este trabajo. La tecnología y sus beneficios

son añorados por casi toda la humanidad. Es legítimo desear aquello que mejora la vida. Lo que no es eficiente es que se adopte y se organice la dinámica de obtención de esos medios que mejoran la vida con efectos tan contraproducentes al punto de amenazar la vida misma. Pensar desde unos valores distintos, capaces de considerar no solo la vida del individuo como el referente de bienestar generalizado, sino también incluir en sus preocupaciones aquello que le es exterior, es exactamente el centro de atención en este trabajo. Para eso sería conveniente lograr identificar cómo podría adaptarse el desarrollo de las fuerzas productivas al mismo tiempo que se logra cimentar la identidad de un sistema de valores que considera esta dimensión anulada por el humanismo. Joseph Gusfield sugirió esta reflexión así: “*Las consecuencias tecnológicas del aumento del transporte, la comunicación, la alfabetización y la movilidad horizontal, al promover la difusión de ideas, también intensifican la difusión e influencia de la "gran tradición"*”. (1967)

Este autor es interesante porque arroja muchas pistas sobre elementos valiosos para entender la *tradición*. Primero, le quita el carácter estático con que se puede mal concebir la vida de un grupo de individuos y se concentra en exaltar la peculiaridad humana de crear y dar forma a las necesidades y aspiraciones en el paso del tiempo. Es decir, desliga *lo tradicional* del tiempo. En segundo lugar, evidencia la *utilidad* de darle un contenido específico a lo tradicional. Cuando se utiliza la tradición como una síntesis de aspectos del pasado, se carga en esa definición de significados. Así, la tradición se vuelve fuente de objetivos y base justificatoria que se diferencian del principio legitimador de las acciones del presente. Llama la atención sobre las razones que realmente impulsan la preocupación por la tradición, pues esta puede contener elementos más ideológicos y no ser una preocupación como respuesta al cambio. En este contexto, *lo tradicional* y *lo moderno* se presentan como dos aspiraciones que se concretan conceptualmente y que mutuamente sirven para guiar/juzgar un programa de acciones.

Por otro lado, Gusfield logra identificar que las comunidades pueden proyectar, a través de sus maneras de concebir la vida, las tendencias de la modernidad. Esta interpretación es fundamental para entender el desarrollo de objetivos y la creación de elección, pues se evidencia un crisol de posibilidades, pero la elección de uno determinado. Es claro que *la tradición* puede verse afectada, de hecho, es habitual que eso ocurra. Sin embargo, es un

contexto en donde la identidad es valorada y existen lazos de unificación dentro de una comunidad, el desarrollo se convierte en la búsqueda de una base consensuada.

Así como la tradición es susceptible al cambio, la modernidad, entendida como presente, también lo es. Por un lado, lo moderno es la posibilidad de alcanzar el bienestar, pero afirmar que lo *moderno* consta de unas instituciones inamovibles, caería en el error de encasillar lo “moderno” como una ideología que hay que realizar. Dar movilidad a este concepto, significa esperar y dar cabida al influjo de la cultura.

Finalmente, hay que referirse a las evidencias con respecto a aquellos espacios y dinámicas que encierran la combinación de la modernidad y la tradición. Sería un descuido atenerse a “*anti-tradicionalismos*” o “*anti-modernismos*” pues significaría negar la importancia de la experiencia –producto del pasado- o a su vez, invalidar los beneficios del desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que se ve urgente es el desarrollo de una perspectiva sobre el *cambio* que se atenga al carácter específico y contextual de los eventos (Gusfield, 1967, pág. 362), puesto que pensar en el cambio como algo inflexible que ocurre en la tradición o en la modernidad, comete el error de silenciar las diversas posibilidades en la composición de la vida social que está llena de contradicciones y la convivencia de muchos opuestos. La contraposición de la modernidad y la tradición efectivamente existen divergencias inconciliables.

1.2.4. “*En el cambio social y la continuidad cultural*”.

“los cambios desiguales y periódicos, marcados por una transición revolucionaria de un modo de producción a otra”, son los movimientos críticos de la historia (o’ Laughlin 1975:350)

Theodore Macdougall, en su libro “*De cazadores a ganaderos*” (1993), estudió un tramo del proceso de occidentalización de una comunidad Quijos-Quichua que, al igual que el caso de estudio que motiva esta investigación, primero, se desarrolló en un entorno natural selvático y; después entabló relaciones interactivas con la modernidad en los 70`s. Otra característica que parece determinante para entender su proceso de transformación es la dificultad de acceso al territorio, elemento que enmarca esta metamorfosis en el mismo período consecutivo de años. El caso de la comunidad *Pasu Urcu*, eran necesarios dos días de caminata a pie hasta la carretera más cercana.

Esta investigación logró dos consideraciones interesantes: la primera, tiene que ver con su reflexión teórica para enmarcar los objetos de análisis. La segunda, es que logró documentar el periodo en donde una comunidad volcó su *forma social "original"* hacia otros patrones sociales y económicos, o "*transformación radical*", como él lo llamó. Se hará un repaso de estas dos consideraciones con el fin de reconocer aquello que el sistema productivo capitalista y la modernidad irrumpieron.

Concretamente, Macdougall identificó que su comunidad de estudio había transformado sus dinámicas por la tenencia de tierra y la ganadería. Responde tres preguntas: ¿por qué había ocurrido este cambio?, ¿cómo había afectado el modo tradicional de vida? y, tercero, ¿qué nuevos patrones se estaban desarrollando? (Macdonald, 1997). Las respuestas, para el autor, se reflejarían en una lectura sobre la distribución del tiempo y los recursos. Para lograrlo, se propuso comprender cómo los indígenas entendían esta nueva organización.

Lo que genera el punto de quiebre comienza un poco antes del siglo XX, por un lado, la Reforma Agraria que parcela el espacio común y, por otro, la introducción de una actividad productiva nueva: la ganadería. Estos dos eventos generan un impacto que se materializa a través de la tenencia de tierras y la transformación de la vida económica. Es decir, una intensificación de las relaciones con lo occidental.

Para esto, el autor utiliza la metodología de Godelier que estudia dos elementos relevantes para Macdougall. Primero, busca comprender la base económica de la comunidad, identificando la combinación de un número específico y naturaleza determinada de modos de producción. Segundo, determina la forma, el contenido y el tipo de relación jerárquica que presenta tal combinación, estableciendo un mecanismo prominente de producción por encima de las necesidades de otras lógicas o sistemas funcionales.

Esta metodología evidentemente determinó los resultados de la investigación. Macdougall lee en la historia de la población de Quijos-Quichuas combinaron dos modos de producción: el de subsistencia y el de producción de mercado. Encuentra que la irrupción se produce en la dinámica de las relaciones sociales: mientras la primera se organizaba de manera horizontal, la segunda lo hace de forma vertical y asimétrica. La relación jerárquica establece como subordinado al sistema de producción de subsistencia.

El autor se propone documentar cómo se produce el cambio social. Para esto, se apoyó sobre la interpretación del cambio social de Godelier y de Barth, quienes proponen que el desarrollo de la historia se produce por la dialéctica de las relaciones y fuerzas de producción y, el segundo, a través de la institucionalización de patrones de comportamiento nuevos. *Pasu Urcu* se caracterizaba por permitir el acceso a los recursos estratégicos distinto que en la Reforma Agraria.

Lo interesante de las conclusiones del trabajo citado es que la estructura económica no fue capaz de anular el simbolismo indígena. Este análisis fue posible gracias a que el autor considera que la cultura es un “*esquema simbólico*” que no se reproduce de manera exacta ni es estático por el siguiente motivo:

“En la cultura y sociedad indígena el creativo y dinámico poder de los símbolos era tan difundido que no hubiera podido ser determinado solamente por el modo de producción, tanto más que los símbolos determinaron una tecnología de subsistencia. Las formas socio-culturales fueron creadas por la interacción de las fuerzas materiales y no-materiales” (Macdonald, 1997, pág. 25)

De hecho, la comunidad hacía un reajuste de los patrones existentes constantemente para mantenerse en equilibrio. Lo volvió a hacer cuando se configuró un modo de producción distinto.

En este contexto, sería útil aclarar lo que se entiende por “cultura” bajo la siguiente cita:

“La cultura debe ser vista como un proceso (que evoluciona a través de tiempo) ya que este emerge de la interacción e impone significados en los sistemas bióticos y ecológicos (también dinámicos) con los cuales este actúa. No debería decir "este", ya que se lo ve procesalmente, como un sin fin de series de negociaciones entre actores sobre el papel que se les asigna en los actos en los que juntos participan... Pero la asignación y resignación de papeles deberán ser investigadas como procesos en el dominio de una elasticidad poseída por cada población y que se reconozca a sí misma como perdurable.” (Macdonald, 1997, pág. 26)

Los indígenas, al igual que otros grupos humanos, poseen conceptos amplios que interpelan a la casualidad, el ordenamiento y aquello que es apropiado. Autores como Macdougall se refieren a estos conceptos como “paradigmas de raíz” que conllevan “*muchos tipos de*

secuencias de acción social” (Macdonald, 1997, pág. 31). Esos paradigmas se reconfiguran, amplían y comprimen normalmente.

Para comprender las decisiones habría que acercarse a los “*factores situacionales, motivaciones y cognoscitivos que determinan la decisión por parte del actor, para optar por tal comportamiento*” (Macdonald, 1997). En el caso de la comunidad *Pasu Urcu*, la realidad económica y su cosmovisión determinaron la variación de la ocupación del territorio y la organización de sus relaciones sociales. De todo su análisis, es fundamental reconocer que estas configuraciones son producto de un proceso reflexivo que va llenándose de significado en fenómenos públicos que trastocan la acción social, al mismo tiempo que su sistema de creencias “*también refleja, refuerza y forma patrones de adaptación ecológica y de organización social*” (Macdonald, 1997).

Lo que el autor deja claramente establecido es fundamental para considerar el cambio social. Y es que todas las circunstancias y dinámicas que describe y esquematiza no son elementos determinantes si se los mira de forma individual en el proceso de cambio social puesto que, encuentra el motor de cambio, en la interacción de todas las configuraciones culturales, políticas, sociales, económicas y medioambientales. Así, la transformación social es vista como una condición natural de lo social que, a diferencia del enfoque de sistema, analiza la naturaleza de las entidades que entran en juego concentrándose en sus tensiones y resultados. No concibe el cambio social como una mera coexistencia de elementos en constante reajuste hasta lograr el equilibrio, y esta característica lo hace útil a la hora de enmarcar cambios más radicales que rompen ese equilibrio. En todo caso, tampoco se descarta este otro enfoque puesto que las interacciones menores, que no conllevan cambios estructurales, calzan en el lente sistémico.

El incremento de la participación de la comunidad en la economía nacional fue determinante. Pero, es igual de importante identificar cómo se adaptó esa participación en la vida indígena, es decir, cómo y porqué se configuraron así las relaciones. Los acercamientos y las dinámicas se conectaron por medio de la necesidad de los pobladores de la comunidad de los bienes materiales que poseía occidente. Este relacionamiento se dio específicamente a través de la figura del *patrón*, quien cumplía el rol de intermediar comercialmente con las instituciones

occidentales y sus actores, aunque Macdonal presenció que los indígenas deseaban beneficiarse de las instituciones legales.

En términos generales, hablar de las relaciones sociales de producción y las estructuras socio-económicas no significa hablar de todo el modelo social indígena. Lo que verdaderamente afectó ese modelo fueron las transformaciones que se dieron en los patrones de tenencia de tierras que se implantaron a través de la amenaza de ser desalojados de ellas, lo que provocó la parcelación.

Esta privatización individualizada de la tierra y la introducción del ganado desarrollaron nuevos roles como mecanismo de apropiación del nuevo modelo productivo que a su vez se ha convertido en el nuevo eje modelador de la realidad social que ha significado a veces adaptaciones y otras, cambios drásticos en las formas de reproducción social.

Cuatro factores han parecido relevantes para entender el proceso de occidentalización de la comunidad. En primer lugar, la llegada y aceptación de los misioneros, algo que se liga a la explosión demográfica y al conocimiento médico que poseían y que tornaba valiosa su presencia en el territorio. En segundo lugar, la implementación de un sistema educativo occidental que resultó atractivo para los indígenas y que aportó en el desarrollo de la nueva tendencia en la organización y distribución del tiempo y el territorio, puesto que requería que las familias se asentasen únicamente en uno de los tres ambientes de los que disponía. El tercer factor es el *desarrollo de la ganadería* que sumó en este mismo sentido ya que su cuidado requería de tiempo y fuerza de producción. Por último, la intensificación del suelo con la agricultura por el crecimiento poblacional y el desarrollo de la nueva actividad productiva, que incrementa su nivel de uso de 2-4ha a 20-40ha –también distribuidas para el cuidado del ganado- implicando correlativamente un incremento en las horas de trabajo del indígena en actividades *tradicionalmente* ajenas.

Lo importante es destacar que la modificación de la relación con la naturaleza se da por cambios en los patrones de asentamiento o por mutaciones en los mecanismos de transmisión del conocimiento y modelación de la realidad de los individuos ya que es ésta la relación que determina el proceso de occidentalización porque modifica la experiencia epocal. Esto provocó el desarrollo de nuevos modelos que institucionalizaron una nueva relación con la naturaleza y con lo exterior.

En este orden argumentativo, es legítimo preguntarse sobre la manera en que aterriza lo occidental en la vida de los indígenas. Por supuesto debe enmarcarse en un mecanismo de transferencia de conocimientos y destrezas que está instalado en el día a día, en la manera en que se configuró el uso del tiempo y las dinámicas de las relaciones sociales. Lo que el autor percibió fue que había una ausencia de procesos para la adquisición de conocimientos entre el mundo occidental y el mundo indígena. En este contexto, para entender las nuevas configuraciones de modelos institucionalizados de comportamiento hace falta esperar que se acomode en el día a día de quienes quieren introducirse en nuevas formas de hacer la vida.

Desde las ciencias sociales es imposible predecir el resultado de la confluencia de situaciones. Lo que sí parece posible es atender con mayor cuidado algunas omisiones que ponen en entredicho la supervivencia del ser humano sobre el planeta. Por ejemplo, el cuidado del medio ambiente o la distribución de al menos un mínimo de beneficios para lograr una vida digna para la humanidad. Para esto, es fundamental el reconocimiento de los derechos y facultades de quienes organizan la vida de una manera distinta, es decir, contemplar sus derechos en la política nacional y la política económica sin pretender que así se determinan las nuevas formas sociales pues solo el paso del tiempo puede lograrlo.

Los indígenas, al igual que cualquier otro conglomerado, existen en la continuidad de la cultura, en medio del cambio. Lo que resulta curioso es que *Pasu Urcu* se sostuvo entre los paradigmas y metáforas que ordenan su forma de vivir desde hace varias generaciones, la que se distingue en sus mecanismos para resolver lo actual. Esto convierte su visión del mundo en una opción interesante para resolver los problemas de la desigualdad y la conservación del entorno.

1.3. Nuevas perspectivas para el desarrollo alternativo

"[...]de acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería "un proyecto inacabado"; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente." (Echeverría, 1997)

Esta paradoja, según Sen, sólo puede ser superada por "la expansión de la libertad": "El desarrollo consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de

libertad que dejan a los individuos pocas opciones y escasas oportunidades para ejercer su agencia razonada. La eliminación de la falta de libertades fundamentales [...] es una parte constitutiva del desarrollo". (Sen en Unda, 2004)

La idea latente es que la realidad social cambia, porque los procesos que la conforman también lo hacen. La modernidad por otro lado se presenta como una realidad social o histórica con procesos característicos, dirigidos a lograr un “*perfeccionamiento en virtud de un progreso en las técnicas de producción social y de gestión política*”. Esto, bajo el supuesto de que la realidad social llamada *modernidad*, tiene una presencia actual y una esencia permanente. La diferencia radica en que la *actual*, es el resultado de “*la adaptación de su necesidad de estar en las condiciones coyunturales*” (Echeverría, 1997); mientras que la *esencia*, es “*potencia ambivalente que no deja de serlo durante su tiempo de consolidación*” (Echeverría, 1997). Con este antecedente, las alternativas de desarrollo son una opción posible en la medida en que la *presencia actual* de la modernidad, es sustituible por su carácter circunstancial.

Así, este apartado pretende detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad/desarrollo diferente al que se ha impuesto hasta ahora, tomando elementos de experiencias pasadas y de reflexiones actuales. En este sentido, primero hay que introducir el debate sobre aquello que hoy ha reclamado atención cuando se piensan los males del desarrollo: la desigualdad y la destrucción del medio ambiente (Tortosa, 2011). Se defiende la idea de que es posible excluir estos males si se fortalecen otras formas de entender la existencia del hombre en relación a su vínculo con la naturaleza. Esto implica replantear la utilización y las formas de convivencia con los beneficios del desarrollo.

La pregunta que asecha es *cómo consolidar esa alternativa* y para eso, resulta útil revisar las tres posturas más destacadas dentro del debate sobre el desarrollo. La primera se concentra en las dinámicas económicas. Tiende a medir el desarrollo en términos del PIB e impone dos prioridades: la producción de bienes y el desarrollo del comercio exterior. Sus limitaciones son, por una parte, que su objeto es el Estado y no la gente, y, por otro, que tiende a ver los problemas de una forma excesivamente simplista. Lo positivo de este tipo de propuestas, dentro del marco de lo alternativo, es que son críticos con el problema de la distribución,

pero lamentablemente, en ese ejercicio y por su enfoque, dejan de lado el problema medioambiental.

La segunda propuesta, también de corte economicista, además de enfocarse en el crecimiento del PIB, toma en cuenta el bienestar y la felicidad de la gente. Es decir, mide el progreso social en términos un poco más amplios, incluyendo el “bienestar psicológico, la salud, el uso del tiempo, la vitalidad comunitaria, la participación en tareas educativas, el desarrollo de actividades artísticas, la percepción sobre la calidad del medio ambiente y la percepción del sistema político” (Tortosa, 2011).

La tercera propuesta es la más atractiva y apropiada para los términos de esta investigación por incluye dos dimensiones que son relevantes para el caso de estudio. Incluye la medición del PIB –aunque le quita protagonismo–, la calidad de vida, la maximización de la equidad y, por último, la ampliación del equilibrio medioambiental. Impulsa siete principios: producción para consumo local, deja en segundo plano la exportación, preserva la economía interna, promueve la distribución equitativa de ingresos y la difusión de la tecnología que salvaguarde a la naturaleza, busca disminuir las dinámicas explotadoras de producción del capitalismo y plantea el respeto a la identidad cultural, atendiendo a la fuerza civilizatoria del mestizaje. (Tortosa, 2011)

Para Tortosa, hay cuatro esfuerzos concretos que merecen la pena ser llevados a la práctica. Primero, la autodefensa de lo local. Eso se convierte en un mecanismo de autoprotección puesto que cualquier grupo humano tiene la posibilidad de ser soberano en la medida en que su supervivencia no dependa de capacidades ajenas a la suyas para mantenerse con vida. Es decir, una localidad preferentemente debe generar aquello que le permita cubrir sus necesidades básicas. En segundo lugar, “*la creación de mini sistemas alternativos*” para el intercambio, que supondrían la inclusión de formas de relacionamiento social alejadas del capitalismo y que más bien se centran en una lógica de beneficio y goce local. En tercer lugar, el despliegue de un modelo que no niegue todos los aspectos del *desarrollo*, sino que altere aquellos aspectos que provocan el *mal desarrollo*. Quizá eso implique que una localidad viva fuera o en los márgenes del sistema a través de acciones complementarias a su propia cosmovisión. Y, por último, el desarrollo de un modelo con pretensiones locales antes que globales.

Además, se consideran valiosos algunos lineamientos que plantea Tortosa en un recuento que elabora sobre las experiencias y lecciones de los proyectos de desarrollo/modernidad:

- 1) Los planes de desarrollo no pueden trabajar para hacer efectiva una idea fabricada y estática. Eso, entre otras cosas, implica que un proyecto no puede monopolizar el inicio, el proceso y el final de una iniciativa que incentiva la acción humana. Principalmente porque no se pueden predecir los resultados, uno, por la complejidad del escenario que rodea al individuo, y dos, por la espontaneidad que encierra la acción humana.
- 2) Evitar que las iniciativas lleguen a “*cumplir el rol de hada madrina*” (Tortosa, 2011), es decir, que se conviertan en proyectos dedicados a resolver las necesidades inmediatas o a conducir “*sabiamente*” el futuro de una comunidad.
- 3) Procurar generar los mecanismos para que las iniciativas logren sostener sus funciones incluso sin el apoyo de las organizaciones. Eso significa no generar dependencia, fomentando sustentabilidad. Una pregunta interesante que plantea Tortosa es “*¿Cuánto va a durar después de que las condiciones particulares de liderazgo coyuntural que les permitieron nacer?*” (2011)
- 4) Diseñar proyectos que se apoyen en las experiencias y perspectivas de la localidad y no en los *anhelos* de las organizaciones. De esta manera se evita que las comunidades se construyan bajo el sentimiento de que “*vienen a desarrollarme*”.
- 5) Entender la diferencia entre las necesidades de quienes acompañan el proyecto y las de quienes se benefician de él. Esto permite establecer prioridades efectivas, lo que no siempre significa definir las desde afuera.
- 6) Concentrar la atención en iniciativas que fortalezcan las capacidades de la gestión antes que de explotación.
- 7) Los procesos de producción deben enfocarse en satisfacer las necesidades de consumo local, en las que debe dominar la variedad lugareña.
- 8) Los proyectos deben procurar detener la emigración.

9) Los alcances deberán ser significativos antes que pretender ser eternos.

Lo que cabe, aquí, es especificar la intencionalidad del desarrollo en tres principios que delimita Mario Unda (2004): el desarrollo a escala humana, el desarrollo humano y el desarrollo sustentable.

En cuanto al desarrollo a escala humana, se pretende reflexionar sobre lo que significa una *necesidad humana* diferenciándola de un *satisfactor de necesidades*. Mientras el primer concepto no se atiene a variaciones culturales, el segundo sí lo hace. Aclarado este primer elemento, habrá que adentrarse en el desglose de estos dos conceptos. En cuanto a las *necesidades humanas*, Unda propone una división: aquellas de carácter *existencial* y aquellas de tipo *axiológico*. En las *existenciales* cataloga el *tener, el ser, el hacer y el estar*; en las *axiológicas* se agrupa la *subsistencia, la protección, el afecto, el ocio, la creación, la identidad y la libertad*. Por otro lado, el *satisfactor*, es un mecanismo para satisfacer una necesidad axiológica o existencial. Por ejemplo, la *subsistencia* se satisface con la alimentación o el abrigo, es decir, modos de satisfacer. A esta abstracción se agrega que las necesidades no son “*lineales ni biunívocas*” en relación a los *satisfactores*. Esto en cuanto a que estos últimos tienen la posibilidad de satisfacer más de una necesidad al mismo tiempo que puede ser requerido más de un *satisfactor* para poder solucionar una necesidad. En esta línea, cabe afirmar que las necesidades no son infinitas ni distintas dependiendo de la cultura, lo que cambia en realidad son los mecanismos para satisfacerlas. Plantearlo de esta manera resulta útil a la hora de pensar la pobreza porque permite definir varios tipos de pobreza y, por supuesto, diversos mecanismos para solucionarlas. Aquí, se rescata una reflexión del autor para poder encaminar el argumento que se defiende:

“Lo que cambia es la cantidad y calidad de los satisfactores elegidos, y/o las posibilidades de tener acceso a los satisfactores requeridos”. De hecho, una de las causas de los cambios

culturales sería, justamente, la modificación de satisfactores utilizados para satisfacer las necesidades humanas fundamentales.” (Unda, 2004).

En este sentido, sería lógico afirmar que “relacionar necesidades y satisfactores es un acto político y filosófico” (2004) lo que significa que los proyectos implican un posicionamiento en este sentido. Para finalizar en cuanto a esta intencionalidad, es interesante anotar la

clasificación que el autor propone en cuanto a los satisfactores en la medida en que permite tomar cautela a la hora de desarrollar un proyecto. Son cinco clasificaciones: violador, pseudosatisfactor, satisfactor inhibitor, satisfactor singular y satisfactor sinérgico.

El primero consiste en la satisfacción de una necesidad al mismo tiempo que anula la posibilidad de satisfacer otras necesidades. El segundo supone una sensación irreal de satisfacción de una necesidad, retrasando el cumplimiento de la misma. El tercero implica la “*sobresatisfacción*”, provocando un tropiezo para satisfacer otras necesidades. El cuarto tiene que ver con la satisfacción de una necesidad, siendo también neutrales en cuanto a otras necesidades. Finalmente, el quinto, conlleva no solo la satisfacción de una necesidad, también permite hacerlo con respecto a otras.

A esto se agrega una última aclaración: la idea dentro de los proyectos de desarrollo no deberá ser lograr la meta final como objetivo único y preponderante. Más bien se deberá intentar desplegar acciones enfocadas en el proceso que permitan llegar al final. Aquí se lo ilustra de mejor manera:

“[...] la diferencia respecto de los estilos dominantes radica en concentrar las metas del desarrollo en el proceso mismo del desarrollo. En otras palabras, que las necesidades humanas fundamentales pueden comenzar a realizarse desde el comienzo y durante todo el proceso de desarrollo, o sea, que la realización de las necesidades no sea la meta, sino el motor del desarrollo mismo. Ello se logra en la medida en que la estrategia de desarrollo sea capaz de estimular permanentemente la generación de satisfactores sinérgicos”. (Unda, 2004, pág. 26)

En lo que se refiere al desarrollo humano, se hace referencia a un proceso que busca incrementar las *oportunidades* del individuo. Pero antes, parecen necesarias dos aclaraciones, una con respecto al rol del sujeto dentro del proyecto pues este no es considerado como un medio de producción, sino que más bien se lo entiende como un “*agente y beneficiario*”. Y segundo, que el proyecto no busca elevar el nivel de vida de la comunidad, sino mejorar la calidad de la misma.

Ahora, en cuanto a ese *proceso de ampliación de oportunidades*, los esfuerzos se concentran en explotar/incrementar dos áreas: el nivel de bienestar y las opciones disponibles -que deberán ser pensadas como infinitas y dinámicas-. Este enfoque del desarrollo humano,

presenta al desarrollo versátil y diverso. Vale la pena hacer una aclaración para lograr entender el desarrollo bajo la perspectiva humana, dentro del universo de posibilidades en su despliegue: existen al menos tres *opciones esenciales*, que, de no encontrarse disponibles, generan una suerte de inhabilitación de otras opciones, es decir, que otras alternativas simplemente no sean viables. Estas son: “una vida larga y saludable, el adquirir conocimientos, el tener acceso a los recursos necesarios” (Unda, 2004) y vivir en comunidad.

De ésta hipótesis se desprende la postura que será defendida a continuación: para desarrollar las técnicas y las herramientas que permiten habilitan esas tres opciones *esenciales*, es necesario desarrollar un cuerpo de conceptos que marquen una ruta de acción. Para Unda, quien relaciona necesidades y satisfactores, haciendo visible una postura política y filosófica, esos conceptos son cinco: dotaciones, derechos, capacidades, realizaciones y calidad de vida. (2004)

En resumen, y desde la perspectiva analítica de este trabajo, eso significa que, para lograr el desarrollo humano, es necesario que el individuo cuente con: a) posesiones iniciales, b) derecho de dominio de esas posesiones, c) *logros* –alcanzados y alcanzables- y d) habilidades para alcanzar *potencialidades*. En otras palabras y en concordancia con lo afirmado en el párrafo anterior, la “expansión de la libertad” solo es posible en la medida en que se procure “eliminar algunos tipos de falta de libertad”, posibilitar la adquisición de conocimiento a través del internet, ampliando así las oportunidades para que el individuo pueda ejercer su agencia.

Finalmente, el enfoque del desarrollo sustentable que incluye en el debate el tema del conservacionismo incluyendo la perspectiva de la prevención del daño al medio ambiente en el proceso de desarrollo, logrando así evitar comprometer la “habilidad de generaciones futuras para satisfacer sus necesidades” (Unda, 2004, pág. 29). La estrategia se enmarca en la consecución de tres objetivos: conservar los procesos ecológicos, preservar la diversidad genética y promover el uso sustentable de recursos.

Lo que se intenta con el planteamiento que viene a continuación es delimitar las acciones concretas que se pretenden llevar a cabo. Esto con el fin de definir cómo se podrían satisfacer las necesidades de la comunidad sin aumentar el daño. De lo expuesto por Unda, se toman cuatro mecanismos: cambiando la calidad de crecimiento, reunir necesidades y aspiraciones

esenciales para trabajos, reorientar la tecnología en beneficio del medio ambiente e incluir consideraciones del medio ambiente en el proceso de toma de decisiones”. (Unda, 2004)

En síntesis, el desarrollo sustentable bajo estas consideraciones es: “Partiendo del ser humano, se plantea que el desarrollo sustentable está orientado a mejorar la calidad de vida `sin aumentar el uso de recursos naturales más allá de la capacidad del ambiente de proporcionarlos indefinidamente” (Unda, 2004)

De estas modificaciones políticas y prácticas se esperan dos fenómenos: primero, una producción diferente –que significa velar por la reducción del impacto ecológico con la iniciativa PCH, reducir la intensidad del uso de recursos, es decir, reducir la contaminación y, por último, la utilización de tecnología para lograr estos objetivos. y una organización diferente- y, segundo, una organización diferente –que consiste en orientar la toma de decisiones-.

1.3.1. Lo educativo. Para finalizar este apartado se quiere problematizar un componente central del proyecto PCH que es mejorar la educación a través de la tecnología. En ese sentido, considerarlo dentro del marco reflexivo que plantea Allan Castelnuovo (1987) en su libro *La desarticulación del mundo andino*, resulta oportuno. Para él, existen tres “tipos ideales” de realidad. La realidad *urbano industrial* que se diferencia de la realidad *de los indígenas*. En el proceso de transformación de una u otra, existe una realidad reconocida como “*formas de transición*”. Para los efectos del proyecto junto con el caso de la comunidad Achuar, se entenderá la tecnologización de la educación como un factor de transición. Esta tecnologización es interpretada como un factor central en el proceso de mestizaje socio cultural.

Ligadas a estas 3 realidades, se identifican 3 tipos de personalidades. La primera, llamada “personalidad discriminada”, corresponde al tipo de personalidad de la realidad urbano-industrial. Se caracteriza por que los individuos tienen la capacidad de discriminar y además se estructuran en un yo-central, es decir, establecen que hay algo externo a él.

Quienes viven en esta realidad y desarrollan esta personalidad, consideran que salir del sincretismo primario y llegar a la parte madura, supone un proceso de individuación, que una vez alcanzado permite la culminación del proceso de discriminación y diferenciación. Para

esta personalidad, la parte madura representa la parte antitética al sincretismo primario. Por otra parte, este sincretismo primario es el escenario para fenómenos de sociabilidad sincrética, hay mayores rasgos de conductas sociales antes que individuales. Es además entendido como el residuo de indiferenciación original, de donde “se sale”. Por último, existe un “sincretismo secundario”, que representa el espacio de la personalidad que no ha llegado a la discriminación adecuada pero que convive con la parte madura o realística. Tanto el sincretismo secundario como el sincretismo primario son vistos como partes que desorganizan la parte madura.

El segundo gran grupo de personalidad es el de la personalidad ambigua. Este abarca lo que occidente entiende como “tercer mundo” o culturas agrarias. Esta personalidad se liga tanto al contexto social y al medio ambiente que llega al punto de no poder diferenciarse. Se caracteriza por un nivel elevado de sincretismo y una capacidad de indiscriminación. El yo-central es reemplazado por el yo “granular”, lo que resulta en el desarrollo de otro sentido de la realidad y, por consiguiente, otra forma de relacionarse el individuo con la realidad. No existe un mundo externo ni interno. En términos concretos, eso es entendido como sincretismo y omnipotencia. El yo “granular” pertenece a un gran organismo representado por el mundo de su experiencia. “cada parte pertenece a la esencia del todo y tiene un efecto recíproco” (Castelnuovo, 1987). Este yo-granular posee distintos núcleos yoicos por lo que no es posible un centro. En esta personalidad el yo se reconoce por la relación que tiene con los otros y existe en la medida en que ejerce un rol. En este sentido, cada segmento se rige por normas, concepciones y pautas de comportamiento concretas. Este tipo de personalidad se le adjudica a la comunidad Achuar.

Ahora, en cuanto al proceso de transición que experimenta la comunidad, se pretende, a través del proyecto mediar la transformación hasta conseguir una especie de adaptación que le permita a la comunidad conservar su yo-granular.

En la tesis de Isabel Clavijo. *“La educación intercultural bilingüe como agente de construcción de poder y desarrollo político en Saquisilí”* (2011) se esbozan algunas consideraciones que se deberían tomar en cuenta a la hora de desarrollar proyectos educativos. Para eso, hay que tomar en cuenta que la educación tiene componentes culturales,

étnicos y políticos y que esos procesos culturales son instituidos en la educación con la finalidad de defender y reivindicar los derechos de las nacionalidades.

La pregunta, que queda por responder, es compleja: ¿cómo propiciar procesos educativos multiculturales e interculturales sin sobreponer la realidad urbano-industrial? Clavijo apunta el camino: analizar la formación cultural del sujeto que se educa desde dos perspectivas, primero, tomando a la educación como un fenómeno cultural y segundo, considerando a la cultura como un elemento educativo.

La solución del *acertijo* es meritoria de una investigación más profunda en contenido y tiempo, pero podría guiarse con las siguientes pautas que Clavijo alumbró:

- Analizar cómo se articula lo político y lo económico en la consecución de los objetivos del proyecto educativo.
- Identificar los elementos culturales e identitarios que debe atender el proyecto
- Establecer la manera en que los nuevos conocimientos y prácticas propuestas, intentarán estructurar espacios alternativos en la construcción de poder.
- Estructurar la formación de líderes y técnicos para la construcción del nuevo proyecto y su sostenibilidad.

Una vez expuestos los elementos teóricos, en el segundo capítulo, se da paso al estudio de caso que tiene lugar en la comunidad achuar Kusutkau.

2. CARACTERIZACIÓN DE LA COMUNIDAD KUSUTKAU

2.1. Caracterización social, geográfica, política y económica

2.1.1. Lo social.

2.1.1.1. *Datos generales.* De los datos recogidos en la investigación, se presenta la siguiente información. En la comunidad Kusutkau habitan 84 personas, de ellas el 49% son mujeres y 51% hombres. Las cifras indican que el 42,84% de los habitantes están entre los 0 y 19 años y que el origen geográfico del 97,61% corresponde a todo el territorio achuar, aunque solo el 88,1% nació en la comunidad, ya sea en período nómada o sedentario. Si bien la nacionalidad achuar se extiende hasta territorio peruano, existe una división limítrofe entre los dos países que confiere una distinción entre los del lado ecuatoriano (achuaras del norte) y los del lado peruano (achuaras del sur). Aquellos que han nacido en el primero se vinculan a la organización política *Nacionalidad Achuar del Ecuador-NAE* y son beneficiarios de las dos nacionalidades: achuar y ecuatoriana. En territorio ecuatoriano se registraron en 2010 una población total de 6000 a 7000 habitantes (Nacionalidad Achuar del Ecuador , 2017).

El idioma materno es el *achuar chicham* y lo habla la totalidad de la población. Como se pudo constatar en los datos recabados, en el caso del español y el inglés se distinguen dos grupos diferenciados por el acceso a recursos para el aprendizaje: aquellos que están en edad escolar -56%- y de aquellos que no -44%- . En el primer caso, el aprendizaje del español, se produce de manera progresiva a lo largo de la vida escolar. Reciben al menos dos horas clase a la semana además de que los textos de trabajo, en su mayoría, están escritos en español. En el caso del inglés, depende de la disponibilidad y administración de voluntariados de extranjeros. Aunque, los niños entienden español, establecen una comunicación verbal

limitada, casi nula, en este idioma. En el caso del inglés, solo se ha registrado el uso de pocas palabras y expresiones.

Del segundo grupo, solo el 29,72%, es decir once personas adultas, pueden mantener una conversación fluida en español -8/10-. De ellas, nueve son hombres y dos son mujeres. De este mismo conglomerado existen solo dos personas con conocimientos del idioma inglés. Manejan vocabulario referente a la fauna y flora de la zona además de otros elementos básicos para la comunicación en actividades de turismo ecológico. También, manejan lenguas de la zona como el shuar, el kichwa, zápara, shiwiar y wao y, en general, lo hacen quienes han inmigrado de otras comunidades por nuevas uniones familiares.

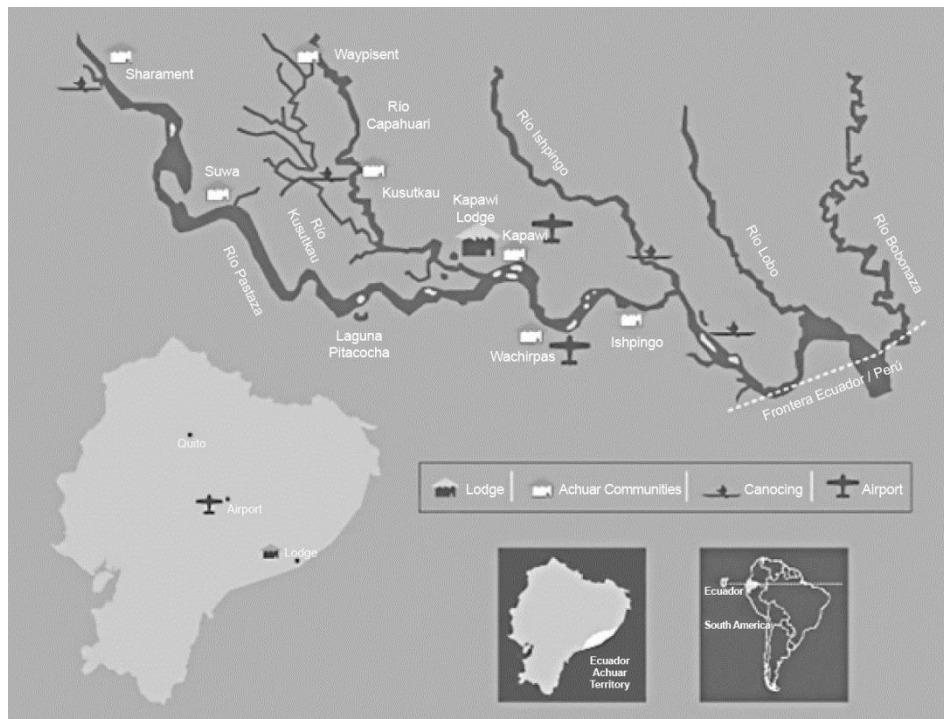
Según el presidente de la comunidad, Celestino Antik, Kusutkau se constituye como comunidad hace 18 años más o menos. Es relativamente nueva porque su líder fundador, Kayu Antik, intentó eludir a la cultura occidental hasta su muerte. La distancia que imponía tenía principalmente dos razones: Kayu pertenecía a una generación que había conocido de varios testimonios, el padecimiento que habían sufrido, e incluso habían sido exterminadas, muchas comunidades indígenas por la explotación del caucho. Se oye de los más ancianos graves acusaciones en contra de los *apaches*, -término utilizado para denominar a los mestizos- pues aseguraban que su ingreso al territorio indígena implicaría expropiaciones, matanzas y violaciones a sus mujeres (Carpentier, 2014). La segunda razón era que en los 90, las exploraciones en busca de petróleo seguían en marcha y cualquier actividad extractiva era digna de severas sospechas. Sin embargo, este fue el factor que también los motivó a optar por un reconocimiento legal de la comunidad y su territorio.

Celestino Antik, hijo de Kayu Antik y presidente de la comunidad desde 2017, contaba que por muchos años su padre era poco amigable con la presencia de otras culturas, e incluso, con otras familias pertenecientes a su etnia (Antik, 2018). Es importante recordar que los achuar han sido históricamente reconocidos como un pueblo guerrero. La razón por la que habría decidido delimitar su territorio y fundar una comunidad era que estas nacionalidades comenzaban a consolidarse políticamente para el reconocimiento de sus derechos y la participación en las decisiones nacionales referentes a su territorio, y eso requería, entre otras

cosas, la demarcación del espacio en el que habitaban. Al fin y al cabo, todas las comunidades comenzaban ese proceso a la par en la década de los 90`s.

Por otro lado, la fundación e influencia política y cultural de la comunidad Kapawi, la más preponderante del sector (véase Ilustración 1. Mapa de comunidades aledañas, ríos y puertos aéreos), es un elemento importante en el proceso de consolidación territorial y de transformación cultural en el área de influencia. Las primeras relaciones pacíficas que se entablaron con esta comunidad vecina se vinculan directamente con el intercambio de herramientas que facilitasen las labores de supervivencia de la familia Antik. Eran valiosas las armas y la tela. A cambio, el líder de la comunidad Kapawi, de manera simbólica pedía productos de cacería y agricultura, aunque su interés era el establecimiento de relaciones pacíficas. Esta comunidad, por su antigüedad y la relación de sus dirigentes con el mundo occidental, impactó significativamente en la modificación de las prácticas culturales, sociales, económicas y políticas. En ese momento, su influencia recayó sobre el proceso de asentamiento, delimitación y fundación legal de la comunidad.

Ilustración 1. Mapa de comunidades aledañas, ríos y puertos aéreos



Fuente: CEKSA S.A. (s/n). Mapa del área de influencia del ecolodge. [Mapa]. Recuperado de <https://journals.openedition.org/bifea/4391#tocto2n2>

Kayu fue un guerrero achuar y se constituyó como la cabeza familiar de más de 18 hijos (Antik, 2018) con al menos 3 esposas: Mamais, Masuk y Anchumir, todas de nacionalidad achuar (Censo, 2017). De su numerosa descendencia se desprendieron las 8 familias socias que hoy conforman la comunidad, es decir, es una comunidad formada por lazos de consanguinidad y matrimonios. En el árbol genealógico de elaboración propia, utilizado como herramienta para la recolección de información, solo constan las familias que viven en la comunidad y tres hermanas que establecen relaciones frecuentes pero que viven en la urbe. De los hermanos restantes se sabe poco ya que han migrado hacia comunidades lejanas mientras que otros han muerto. La conformación de la comunidad está vinculada con el antiguo sistema de organización social que suponía la separación de los individuos que contraían matrimonio. Los achuar tendían “*hacia el atomismo fraccional que engendra una vida social enteramente construida alrededor de la idea de autonomía*” (Descola, 1989). La constitución de las comunidades en década de los 90's de hecho seguía la lógica de disociación que “*se traduce por un extremo esparcimiento de las casas.*” (Descola, 1989). Aunque hoy existen otras formas intermedias de agrupamiento social y territorial entre la familia y la nacionalidad achuar, -como las comunidades y asociaciones- en la época de conformación de Kusutkau la unidad familiar poseía autonomía de producción y de consumo por lo que era la “*única unidad inmediatamente perceptible de la sociedad achuar*” (Descola, 1989).

Las 8 familias que conforman la comunidad tienen un promedio de 4.3 hijos siendo la familia más numerosa la de José Antik, con +8 hijos y 2 esposas (única familia polígama de la comunidad) (Alvear, 2017). En los casos de los adultos sin esposa, hijos de Kayu Antik, la costumbre indica que pertenecerán a la unidad uxorilocal y no figuran como socios adscritos. Una familia nuclear generalmente vive bajo un mismo techo y se caracteriza por ser matrilocal (Descola, 1989).

Los matrimonios en todas las familias se han dado con personas de otras comunidades y existen solo dos casos de matrimonios con individuos de otras nacionalidades. Entre las comunidades figuran Charapacocha, Chichira, Chichirote, Guayuzentza, Ishpingo y Semountza (Censo, 2017) mientras que en las nacionalidades están la Shuar y la Shiwiar. La cohesión de los achuar entre otras razones, también se vincula a que la macro comunidad se

relaciona por lazos de consanguinidad y afinidad que los entreteje en una “*red de parentesco con relaciones bilaterales, énfasis matrilateral, matrimonio de primos cruzados, poliginia sororal preferida, levirato e intercambio de hermanas.*” (Ujukam, 1997)

2.1.1.2. *Lo educativo.* Aunque existen diversas definiciones sobre la educación, existe un elemento común en relación al sentido que tiene en casi todas las culturas: el perfeccionamiento del ser humano. Sin duda este perfeccionamiento implica, dependiendo del entorno en el que se interpreta, distintas cosas. Así, la educación podría definirse como un mecanismo de estructuración y ordenación (Serramona, 1989) que varía en su contenido y estrategia de transmisión.

Los achuar, al igual que todos los seres humanos, han utilizado este proceso de socialización para difundir a sus generaciones más jóvenes su forma sobrevivir en el entorno social y natural. Antes de que se produjera el encuentro con el mundo occidental, el mecanismo de transmisión se daba de manera informal, es decir, fuera del ámbito institucional escolar. Los niños estaban a cargo de los hombres, mientras que las mujeres se ocupaban de las niñas. La idea era y sigue siendo transmitir las habilidades y conocimientos necesarios y correspondientes a cada género. Por ejemplo, los niños deben presenciar y participar de la caza para posteriormente volverse capaces de sostener a sus propias familias. También aprenden actividades de orfebrería como la confección de *changuinas* –canastas hechas de soguilla de tamshi- o peinillas. En el caso de las mujeres, las niñas asisten a sus madres en las labores de la huerta. También, están encargadas de elaborar las vasijas de barro cocido, actividad que nunca podría ser desarrollada por un hombre.

Existen, además, otras instituciones mixtas que sirven para la transmisión de conocimientos y prácticas. La toma de la guayusa es una de las más preponderantes. En este rito, practicado a primera hora de la mañana, entre otras cosas enseña a los hijos sobre el significado y formas de interpretación de los sueños. Lo interesante es que ninguna de estas instituciones

informales educativas ha perdido vigencia. Todas siguen practicándose y posibilitan la vida diaria de gente de la comunidad en un entorno no industrializado.

Ileana Soto, en su artículo *Interculturalidad en la educación básica ecuatoriana* (1997), esquematiza tres etapas del contacto sociocultural de los pueblos indígenas y el mundo occidental. En ella es posible encontrar pistas sobre la transformación del proceso de adquisición de conocimiento que no solo modificó y agregó contenido, sino que también introdujo nuevas formas de organizarlo que, por fortuna, no han tenido un efecto de anulación de las prácticas tradicionales, más bien lo que se observa es una actitud de acogida frente a la introducción del modelo educativo occidental.

La primera etapa tiene que ver con el choque de “*esquemas de civilización y desarrollo distintos*” que, en última instancia resultó en el establecimiento del esquema occidental como el mecanismo dominante. Los achuar en realidad no fueron víctimas directas de este proceso por que las características geográficas para acceder al territorio son tan complejas que fue imposible establecer el contacto violento característico de la época de la conquista. De hecho, las primeras relaciones estables de los Achuar con el mundo occidental se dieron a través de los Shuar en la segunda mitad del siglo XX.

La segunda etapa implicó una “*incorporación y asimilación del indio a la `cultura nacional`*”, lo que supuso un intento de homogenización cultural. Los achuar fueron partícipes de este periodo de distintas formas. En el artículo de Germán Ujukam (1997), se presenta una esquematización de esta etapa. Cuenta que en 1924 los salesianos llegan por primera vez a Macas, territorio Shuar. Se establecen las primeras escuelas misionales de 1930 a 1940. Tenían el interés de evangelizar a las poblaciones indígenas de todo el territorio. El objetivo concreto era poder transmitir el evangelio y facultar a los indígenas para que pudiese acceder a los contenidos y tradiciones de la biblia en su propio idioma o en español. Para la difusión fue necesaria la traducción de los textos bíblicos por lo que se dio pie al proceso de alfabetización.

De 1940 a 1950 comenzó el periodo de implementación escolar en colaboración entre el Estado y las misiones. De esta manera, se fundaron las escuelas fiscomisionales en los centros poblados más accesibles para los Shuar pero desde 1950 en adelante las misiones se

adjudican la tarea de adentrarse en el territorio shuar y acercarse así a las poblaciones achuar que, para ese entonces, aún se encontraban dispersas por toda la selva en pequeños centros nucleados. Así, en 1955 se funda la primera misión en centro shuar “Taisha” que sobretodo se concentraba en impartir la materia de castellano. Aquí se incluyen por primera vez en el sistema educativo 12 estudiantes achuar gracias a los esfuerzos del P. Luis Bolla. Se clasifica este periodo dentro de la segunda etapa puesto que el sistema y técnicas de enseñanza eran invasivos, violentos y racistas. No consideraban los valores y prácticas culturales de los indígenas y menos aún las de los achuar.

Por último, la tercera etapa incluye el concepto de *interculturalidad* que abrió la posibilidad de introducir y relacionar las diversas culturas del país. A la misión se le sumó la iniciativa de las Escuelas Radiofónicas de la Federación Shuar-Achuar. Eran bilingües y biculturales y tenían 3 profesores de habla hispana y 1 profesor indígena de nacionalidad shuar. Estas escuelas radiofónicas comenzaron sus actividades en 1972 y para 1975 se habían fundado 20 escuelas en todo el territorio. La iniciativa presentó algunos problemas relacionados con la organización política y administrativa de los centros por lo que para 1988 comenzaron a suplantarse estas escuelas por instituciones de enseñanza directa. Así, en 1990 la mayoría de los centros radiofónicos dispersos por todo el territorio, habían cerrado sus puertas.

La llegada de las misiones jugó un rol fundamental en la organización comunitaria actual dentro de la cultura achuar. Fue gracias al impulso del P. Bolla, que logró ser escuchado e influenciar la vida de esta nacionalidad, que para finales de los años 80 los achuar habían disminuido los enfrentamientos bélicos continuos entre las tribus de esta cultura y los instó a vivir en relaciones de paz. Aunque esto es fundamental en la historia del pueblo achuar, también muy importante el nuevo modelo de asentamiento que se incorporó en sus vidas. El P. Bolla animó a los achuar a fundar comunidades que contaran con pistas para gestionar la comunicación, la construcción de una casa comunal que sirviese de centro de reuniones y asambleas, una cancha, una capilla y sobretodo alentó a los indígenas a concentrar sus viviendas cerca de estos nuevos establecimientos para favorecer el acceso de los niños a la escuela.

Para 1991, por las diferencias históricas entre shuaras y achuaras, los segundos promovieron la fundación de un centro con integrantes de su nacionalidad llamado Wasak-Entsa. En este centro se fundó una escuela como extensión de una escuela shuar pre-existente. De esta manera, en los siguientes años, exactamente en 1996, se promocionó la construcción de la primera Escuela Intercultural Bilingüe Achuar “CEIBA” como remplazo de la institución de con profesores shuar, con el fin de adquirir mayor autonomía frente a esta nacionalidad.

Existieron dos tipos de misiones dentro del territorio. En dirección al sur del río Pastaza fueron las misiones católicas aquellas que establecieron relaciones por primera vez. En cambio, por el lado norte del río Pastaza, fue más común la influencia de las misiones evangélicas.

Y como se ha visto, el ingreso de las misiones es determinante en los cambios en el uso del tiempo y el espacio. En lo referente al segundo grupo se registra lo siguiente: la *Mission Aviation Fellowship (MAF)*, es una institución cristiana evangélica que presta “servicios de transporte aéreo, comunicación y tecnología de aprendizaje [...] a agencias cristianas y humanitarias, así como a [...] misioneros aislados y aldeanos indígenas en las áreas más remotas del mundo.” (Mission Aviation Fellowship, 2018).

En Ecuador, esta organización adoptó el nombre “*Alas de Socorro*” y llegó a finales de la década de los 40`s para establecer su base en Shell. El espíritu religioso de su fundador, Nate Saint –y de otros cuatro misioneros más-, lo llevó a iniciar excursiones aéreas sobre territorios de la Amazonía casi inexplorados. En 1956, su devoción a la tarea evangelizadora, lo llevó a perder la vida intentando establecer contacto con una comunidad Waorani bajo la *Operación Auca*. Este hecho es fundamental para comprender la explosión numérica de las misiones e iniciativas evangélicas en toda la región amazónica al norte del río Pastaza puesto que su muerte inspiró a miles de misioneros además de que animó a un grupo de mujeres –familiares de los 5 integrantes fallecidos- a penetrar la Amazonía, bajo el financiamiento del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que, con la excusa de traducir el Nuevo Testamento, colonizó y provocó devastadoras secuelas en los grupos étnicos que intervenía.

El perjuicio que el ILV indujo estaba relacionado con la mirada que predomina en el pensamiento evangelista de la época: los Indígenas eran seres salvajes que necesitaban ayuda

para *salir* de su estado de *barbarie*. Eso significaba no solo dar termino al estado de guerra en que se encontraban, sino que también implicaba extirpar cualquier seña cultural indígena. La empresa “*Alas de Socorro*” aun presta sus servicios y funciona bajo la figura de una sociedad integrada por familias evangélicas accionistas que la coordinan, administran y conservan en su misión. También estuvieron presentes en el territorio, pero curiosamente la zona Kapawi fue intervenida por misiones católicas y aunque la comunidad expresa cercanía a la línea evangélica, la educación misional está a cargo de las órdenes católicas.

Actualmente, en la comunidad Kusutkau existen 44 niños que asisten regularmente a clases y 40 habitantes adultos que no reciben ningún tipo de capacitación continua. De estos 40 habitantes, solo 11 personas, 9 hombres y 2 mujeres, han cumplido al menos 2 niveles de instrucción básica por lo que son capaces de leer y escribir en castellano y/o achuar. Este asunto en particular impacta el desarrollo y los resultados del proyecto debido a que fue difícil extraer testimonios de la población femenina adulta de la comunidad porque ni los entrevistadores hablaban achuar, ni las pobladoras español. En general, la planificación y coordinación del proyecto se ha dado con los hombres.

La educación secundaria en 6 casos se dio en el colegio fiscomisional San Vicente Ferrer (Censo, 2017). En relación a la formación universitaria, existen 5 personas beneficiadas del programa ejecutado por el gobierno y apoyado por la Universidad de Cuenca que posibilitó la obtención de la licenciatura en Ciencias de la Educación. De los beneficiarios de la familia Antik –todos hombres- solo una persona, el profesor Ángel Antik, director de la escuela de la comunidad (véase Ilustración 2. Profesor Angel Antik (der.) y profesor Tii Sekuan (izq.)), ejerce la profesión. Los demás buscan otras ocupaciones no relacionadas.

Los primeros programas y capacitaciones ofertados en el territorio achuar, en general fueron asignados a los hombres. En esta investigación no ha sido posible profundizar en las razones que provocaron esta tendencia, pero en las encuestas y conversaciones sobre el futuro del proyecto se hizo visible el deseo de las mujeres adultas de capacitarse en el idioma castellano y matemáticas preferentemente.

La escuela es una de las instituciones occidentales que pasaron a ocupar un lugar central en la vida de los achuar. De hecho, para que la NAE apruebe el establecimiento de una nueva

comunidad, es indispensable que disponga de al menos una escuela y un centro de salud. Por otro lado, el 30% de los ingresos familiares está destinado a la educación.

Ilustración 2. Profesor Angel Antik (der.) y profesor Tii Sekuan (izq.)



Fuente: Banco de fotografías de PCH.

La escuela es una de las instituciones occidentales que pasaron a ocupar un lugar central en la vida de los achuar. De hecho, para que la NAE apruebe el establecimiento de una nueva comunidad, es indispensable que disponga de al menos una escuela y un centro de salud (Nacionalidad Achuar del Ecuador, 2017). Por otro lado, el 30% de los ingresos familiares está destinado a la educación (Censo, 2017).

La *Escuela de Educación Básica Intercultural Bilingüe Antik* (véase Ilustración 3. Instalaciones de la escuela) está ubicada en la comunidad de Kusutkau y tiene una oferta académica hasta 10^{mo} nivel de educación básica, lo que significa que los alumnos deben migrar para acceder al bachillerato. En ella estudian 44 alumnos distribuidos entre 3 profesores: 1 originario de Kusutkau y 2 provenientes de otras comunidades aledañas. En la siguiente tabla (véase Tabla 1. Distribución de alumnos por sección educativa) se detalla la división de clases, niveles, edades, número de alumnos y profesores del año lectivo 2017-2018:

Tabla 1. Distribución de alumnos por sección educativa

División	Niveles	Edad prom.	# de alumnos	Profesor encargado
Preparatoria y elemental	1°, 2°, 3°	5 a 7	19	Jacob Callera
Media	4°, 5°, 6°, 7°	8 a 13	14	Tii Senkuan
Superior	8°, 9°, 10°	14+	11	Ángel Antik

Fuente: Proyecto Pukuni Community House. Elaborado por: Emilia Alvear.

En la segunda entrada al territorio, el equipo PCH eligió dos comunidades para construir la línea base y desplegar el plan piloto: Suwa y Kusutkau. Después de analizar los datos recabados y el presupuesto disponible, se decidió que el proyecto se desarrollaría solamente en la segunda comunidad. A continuación, se presentarán los elementos que, en parte, sustentan esta elección y que además muestran un estado de la cuestión en lo referente a la educación.

Ilustración 3. Instalaciones de la escuela



Fuente: Banco de fotografías de PCH

En relación a los motivos que impulsan la elección están que la asistencia de los alumnos y profesores a clases es regular. Si un estudiante no acude a una jornada, sus padres deben

acercarse a justificarlo a primera hora de la mañana. En general, la causa para la inasistencia es que los niños padezcan de alguna enfermedad simple como dolor de barriga o afecciones sencillas al sistema respiratorio. Por otro lado, los profesores cumplen con las obligaciones que tienen a su cargo además de que el rector de la comunidad regulariza todos los procesos y constantemente intenta gestionar mejoras en la institución y sus procesos. Por ejemplo, en relación al número de alumnos, es extraña la cantidad de profesores disponibles si se compara con las comunidades aledañas, que en general corresponde a 1 profesor por cada 40 estudiantes. De la misma manera, el profesor cumple con todos los plazos y requisitos que el Ministerio de Educación dictamina para cada año lectivo como envío de notas, inscripción de alumnos, etc.

Así mismo, el director de la escuela es reconocido como un referente y representa una autoridad no solo porque su rol es fundamental para el reconocimiento legal de la comunidad sino también porque es una de las pocas fuentes de liquidez ya que solo los profesores reciben un sueldo mensual, que, a cambio de productos o trabajo, se distribuye entre la mayoría de los habitantes.

El caso de la comunidad Kusutkau (véase Ilustración 4. Comunidad educativa de Kusutkau) es atractivo porque se ha interesado en consolidar los procesos mínimos para que la educación sea lo más favorable posible. Y es en este sentido que se han delimitado objetivos puntuales que podrían ser trabajados para dar atención a los problemas manifiestos. El problema más palpable en el que padres, alumnos y profesores convergían era que los niveles de inserción de los alumnos en otras escuelas eran bajos. Entre los indicadores más visibles están malas calificaciones, dificultades para acogerse al ritmo de estudios, contenido educativo extraño, pérdida de años lectivos e inestabilidad psicológica.

Ilustración 4. Comunidad educativa de Kusutkau



Autor: Sara Alvear

El diagnóstico construido por el equipo PCH evidenció que los profesores no están suficientemente capacitados para impartir el 80% de las asignaturas a su cargo. El caso de la materia de Lenguaje y Comunicación es un buen ejemplo: los profesores tienen dificultades para comunicarse en castellano –conjugación verbos, manejo de vocabulario, captación de ideas largas- por lo que se entiende que los conocimientos impartidos de esta asignatura no pueden ser de alta calidad. Por otro lado, esta deficiente capacitación también se expresa en que los profesores no saben cómo utilizar los elementos del entorno para darle sentido y utilidad al aprendizaje. Así mismo, se observó que el foco de atención en cuanto a recursos y esfuerzos, está centrado en los alumnos de los niveles más altos, lo que crea falencias importantes en los estudiantes de los niveles más bajos. Como es sabido, la infancia es el periodo en el que los humanos reciben información y desarrollan capacidades más que en cualquier otra etapa de su vida.

En cuanto a las dificultades asociadas a las fuentes de información, ni alumnos ni profesores disponen de una biblioteca virtual o física que satisfaga las necesidades educativas (véase Ilustración 5. Espacio de libros para uso común.).

Ilustración 5. Espacio de libros para uso común.



Fuente: Banco de fotografías de PCH

Los profesores por su parte, si poseen computadoras, en general solo tienen acceso a la Enciclopedia Básica Encarta. Hay Internet disponible en el Ecolodge Kapawi, 45min río abajo por el Capahuari, sin embargo, este normalmente es utilizado para enviar información al distrito educativo al que pertenecen o para hacer consultas sencillas. La calidad del internet es deficiente y representa un gasto considerable llegar hasta el hotel para poder acceder a él.

Por otro lado, la mayoría de los textos que entrega el Estado están escritos en español. Este último factor constituye una limitación que juega un rol central: la pertinencia de los textos para el aprendizaje no se ajusta a las necesidades educativas en cuestión (véase Anexo B). Primero porque los conocimientos no son aprehensibles si no existe una capacitación estándar en el idioma en que son difundidos. Segundo porque el contenido generalmente toma elementos extraños al contexto social, cultural, económico y político de los achuar. Esto produce focos de disfuncionalidad que no son otra cosa que obstáculos para que los alumnos adquieran nuevos conocimientos.

Las condiciones y facultades que poseen los profesores para desarrollar su labor también representan un impedimento que se debe considerar. Por un lado, la carga horaria que recae

sobre cada docente es muy alta. Cada profesor debe trabajar con al menos 3 grupos de estudiantes de distintos niveles y cada nivel debe cumplir 7 asignaturas a lo largo del año escolar por lo que es extraño que los alumnos concluyan con el pensum dictaminado para cada nivel (veáse Anexo C. Materias por nivel). A esto se suma que los profesores no tienen suficientes materiales didácticos para desarrollar sus clases.

Así mismo, se detectaron otros 5 elementos que también se convierten en factores que dificultan el proceso de aprendizaje. Por ejemplo, las estructuras de las aulas permiten el ingreso de animales que representan un factor de distracción además de que la escuela presenta daños estructurales en pisos y gradas. Por las condiciones climáticas, es difícil que los alumnos mantengan los materiales educativos en buenas condiciones. Por otro lado, no existe rigurosidad con respecto a la organización y limpieza de los salones de clase. El cuarto factor es el fenómeno de migración que se produce para que los alumnos puedan terminar la educación secundaria, resulta en niños de 13-18 años subsistiendo fuera de su núcleo familiar, lo que muchas veces los empuja a situaciones de desprotección y vulnerabilidad. En lo que se refiere al sistema de voluntariado, que no es considerado como un factor indispensable pero sí como un elemento de apoyo, se observó que no cuenta con una organización formal que viabilice el proceso de manera regular. Esto ocurre porque los achuar no poseen mecanismos autónomos para gestionar el ingreso de voluntarios que, en todos los casos, se enfocan en la enseñanza del idioma inglés. En este sentido, se detectó que la organización deficiente de este proceso no se ocupa de facilitar a los voluntarios los materiales mínimos para trabajar en clase.

En este escenario, cabe preguntarse porqué sigue siendo atractivo desarrollar la iniciativa en la comunidad de Kusutkau. La respuesta tiene que ver con la disposición que muestran los beneficiarios en apoyar y participar en el proyecto. Así, por ejemplo, en las entrevistas y conversaciones informales que se dieron en las 3 visitas relacionadas con el diagnóstico, se hizo visible el interés de profesores, padres y alumnos en que las generaciones estudiantiles pudiesen culminar la educación secundaria para poder acceder a un título universitario y así mejorar la vida de quienes viven en la comunidad. Las dificultades para lograrlo son varias. En primer lugar, representa una gran inversión porque implica gastos de manutención, transporte, y materiales educativos. Esto está ligado a que los tres últimos niveles de

bachillerato no están disponibles en la comunidad siendo las opciones posibles el colegio “Tuna” de la comunidad Kapawi y los colegios del Puyo (vuelo de 50 min + transporte terrestre desde la Shell).

En el caso del colegio fiscomisional *Tuna* de la comunidad Kapawi, la administración y financiamiento están sobre todo a cargo de la misión de las Hermanas Carmelitas, una orden católica asentada en el territorio hace tiempo. La misión también administra un internado que facilita el sostenimiento de algunas pocas alumnas provenientes de otras comunidades mientras que otros estudiantes optan por hospedarse en la casa de familiares o amigos cercanos. Kapawi está a 45 minutos en “*peque-peque*”, el transporte más común dentro del territorio, una canoa pequeña de 6-8 metros de largo por 0.80 centímetros de ancho. El costo por galón de gasolina es de \$6.25 y desde Kusutkau es necesario 1gl para ir y regresar. En general, los adolescentes que pueden acceder a esta opción necesitan de envíos de comida constante para que las familias anfitrionas les den un espacio en su hogar. Si los jóvenes pueden acceder a la oferta educativa del Puyo o la Shell, los gastos se multiplican dado que el transporte es aéreo o fluvial (6 horas) e implica el pago de arriendo y alimentación en la ciudad.

Finalmente, se ha considerado interesante tomar en cuenta 4 elementos que podrían sumarse en el diseño de la estrategia. En primer lugar, están las asignaturas que, por pedido de la comunidad, podrían atenderse con prioridad: inglés, español y matemáticas. La razón por la que estas materias son importantes para la comunidad, es que son áreas que se ligan al turismo, una fuente importante de ingresos para el territorio. En segundo lugar, está el fortalecimiento de las estrategias para transmitir contenidos ancestrales que normalmente se hace a través de canciones, historias, identificación de trajes, cuentos y el idioma achuar. En tercer lugar, está el incremento de las posibilidades de los alumnos para acceder a educación universitaria. Por último, la consideración e implementación de estrategias de enseñanza para niños con necesidades especiales.

2.1.1.3. *La salud.* Cuando se habla de instalaciones sanitarias se hace referencia al sistema encargado de retirar de las construcciones las aguas servidas que se producen a diario en una edificación. Para tener una referencia, en el mundo occidental, el sistema de muebles sanitarios mínimo está compuesto por excusados, lavaderos, fregaderos, lavabos y tinas. Por otro lado, en la vida cotidiana de los achuar, el acceso al agua se produce a través de los ríos. Solamente en una edificación de la comunidad, se presenció un sistema de recolección de agua lluvia.

En ese contexto, no se observaron medios seguros que procesen las aguas residuales resultantes. De las 23 edificaciones existentes en la comunidad solo la casa de los voluntarios dispone de una letrina; en los demás casos, el agua para cualquier actividad es desechadas en los alrededores de las viviendas. Al no existir ningún sistema de reciclado de agua de baño y ducha, en el primer caso, los habitantes utilizan el bosque, pues hacen sus necesidades al aire libre, mientras que, en el segundo, se utiliza el río. Así mismo, este espacio sirve para lavar la ropa o limpiar los utensilios de cocina. Como es de suponer, no está en funcionamiento algún tipo de tubería contactada a las viviendas por lo que, si el agua es requerida en otros espacios que no sean el río, ésta deberá ser transportada en pequeñas cantidades de forma manual.

Actualmente, se encuentra en ejecución un proyecto que busca habilitar el acceso al agua del río por medio de tuberías que desembocan en cada una de las viviendas de la comunidad. El proyecto es llevado a cabo por el Municipio del Puyo, pero hasta el momento ha presentado varias complicaciones que no han podido ser superadas. Esto, de ninguna forma soluciona los inconvenientes relacionados con la calidad del agua y como es sabido, el acceso a aguas contaminadas es causante de muchas enfermedades que desembocan en altas tasas de morbilidad, sobre todo en los grupos etarios más jóvenes.

El presidente comunitario de Wasakentsa declaraba en un foro llevado a cabo por el Ministerio de Salud del Ecuador a propósito del Plan Nacional de Salud en el que también participa la OMS, su preocupación y conocimiento sobre los efectos que podría producir

“Cuando tomamos el agua viene la enfermedad, (...) si estamos enfermos el pueblo no se desarrolla (...) no solo debemos traer medicinas; sino prevenir las enfermedades”
(Organización Mundial de la Salud, 2018)

Así, se encontró que las enfermedades más persistentes son las diarreas, parásitos, tos ferina, malaria, bronquitis, hepatitis, hemorragias y tuberculosis.

“Los participantes coincidieron que los mayores problemas de salud están relacionados con la falta de acceso a agua segura y contaminación ambiental. Además, destacaron los problemas que se presentan durante el embarazo y el parto; la desnutrición en los niños y niñas; la malaria.” (Organización Mundial de la Salud, 2018)

Además del deficiente manejo del agua, estas enfermedades son ocasionadas por falta de protección en contra de los insectos (por ejemplo, no todos los mosquiteros se encuentran en buenas condiciones), mordeduras de animales infectados, por malas prácticas de ventilación en los hogares o por accidentes.

Los achuar poseen un sistema de salud culturalmente diversificado puesto que no solo se acogen al cuerpo de valores de sus antepasados, sino que también han hecho parte de sus creencias y prácticas, otros sistemas de interpretación sobre lo que se entiende por salud/enfermedad como el occidental, el shiwiar o el kichwa. Esto ha dado pie a que el Estado asuma bajo algunos mecanismos, la oferta de salud para los achuar. Existen brigadas médicas que hacen visitas periódicas en el territorio para llevar campañas de desparasitación, vacunación, diagnóstico y facilitación de medicamentos para afecciones sencillas. En el artículo de Montserrat Pulido-Fuentes, se encontró que “Desde el Ministerio de Salud Pública solo se ha conseguido que, de forma temporal, haya algún médico y profesionales de enfermería en alguno de los puestos de salud, los cuales terminan marchándose, pues no «se acostumbran a este modo de vida»” (2016)

Además de la atención básica que pueden recibir los pobladores, también se encontró que las brigadas se encargan de capacitar y reforzar prácticas “médico-preventivas, actividades formativas y de promoción orientadas a las familias y a la población escolar [...], así como en la inversión en infraestructuras.” Las capacitaciones en este sentido tienen varios objetivos: buscan entrenar a los promotores comunitarios de salud en la prevención y en la

identificación de las enfermedades que aparecen con regularidad en la población, así como en “*técnicas de exploración, tomas de constantes vitales, registro de signos clínicos, empleo de gráficas de peso y talla*”. (Pulido-Fuentes, 2016). El objetivo principal es “*inculcar la necesidad del uso de la historia clínica o la utilización de algún tipo de documento donde queden anotadas las actividades realizadas*” (Ibíd.). En la mayoría de los casos, estos nuevos roles son asumidos por los hombres de la comunidad. Aunque poco a poco se ha ido incorporando estas prácticas médicas, las creencias de los achuar no se han subordinado al sistema occidental, lo que más bien se observa, es un proceso de asimilación y complementariedad.

En el caso de la comunidad de Kusutkau, los casos emergentes pueden ser atendidos en la comunidad de Kapawi, en donde está establecida una misión médica permanente y en donde cuentan con medicamentos y equipos básicos. En caso de que la emergencia no pueda ser solucionada en ésta comunidad, existe la opción que brinda la empresa de aviación Alas de Socorro o a su vez helicópteros del Estado que de manera gratuita presta servicios de transporte en estas eventualidades. La tercera opción, que es la más eficaz, es la contratación de un vuelo privado, pero evidentemente esto representa un gasto que no todas las familias pueden pagar.

Una vez que salen del territorio, pueden acceder a los hospitales o centros de salud del Estado más adecuados para tratar su dolencia. Eso no significa que la primera opción que toman los achuar para curar sus enfermedades sea el sistema de salud occidental. De hecho, optan por esta alternativa dependiendo de la clasificación en que encaje la enfermedad que se detecte. Esto lleva a describir la noción de salud/enfermedad a la que se acogen. Pulido-Fuentes aclara que “*Los razonamientos que encuentra la población al elegir el itinerario más adecuado entre los que cada modelo de salud ofrece, responde a un proceso de construcción*” (2016).

Para los achuar, las afecciones en el estado físico y mental de una persona están absolutamente ligados a la actuación de un tercero, normalmente representado por un shamán, quien se encuentra capacitado para causar enfermedades interpretadas como actos de hechicería. Existen 3 categorías: wawék, sugkúr y mimkau. La primera, en territorio ecuatoriano también conocida como *tunchi*, comprende aquellas dolencias que aparecen

súbitamente y que se agravan con rapidez. Son enfermedades graves y conllevan la muerte si otro hechicero no puede combatirla por medio de cantos o rituales tradicionales. Son afecciones causadas exclusivamente por una maldición de un shamán, popularmente conocidas como *tsentsak* –conjuro- y bajo esta perspectiva, no pueden ser curadas por la medicina occidental. Este tipo de enfermedades históricamente han sido causantes de guerras entre las comunidades pues se asegura que son actos de mala fe e intencionados.

En una conversación mantenida con el presidente de la comunidad, Celestino Antik, la entrevistadora le preguntaba sobre la conveniencia de que alguno de sus hijos se convirtiese en shamán, a lo que él respondió que no le concedería autorización por los problemas que acarrearía albergarlo en su comunidad. En la cosmovisión achuar, los shamanes desarrollan poderes y capacidades que muchas veces no pueden ser controlados por él mismo. En el “*Análisis de situación de Salud del Pueblo Indígena Achuar*” publicado por el Ministerio de Salud, Dirección General de Epidemiología, se puntualiza que dentro de la acepción achuar, estos personajes no son “ni buenos ni malos en términos absolutos” (2006), sin embargo, en las entrevistas recogidas en territorio, se encontraron lecturas claras sobre algunos chamanes del sector. Entre ellos, el más visible es el curandero de la comunidad de Wayusentza, quien es popularmente conocido como un chamán *malo*, acusado de ser el responsable de varias muertes y desapariciones en las comunidades colindantes.

La segunda categoría, *súgkur*, comprende aquellas enfermedades producto de “causas empíricas” (Ministerio de Salud del Perú, 2006) y pueden ser tratadas bajo los preceptos de la medicina occidental. Para los achuar estas enfermedades son fácilmente detectables porque están excluidas del abanico de trastornos comunes y en general su aparición se liga al contacto con el mundo occidental. Estas enfermedades han ido aumentando con el paso del tiempo y ésta parece ser la causa de la hibridación de sistema de creencias achuar en este sentido.

El último grupo, *mimkau*, está definido por aquellas enfermedades “graves por contacto mágico con algún objeto” y son difíciles de curar porque no encajan en las dos categorías anteriormente mencionadas. Con mayor regularidad, estas enfermedades afectan a los niños porque, según el sistema de creencias, son quienes presentan un estado incompleto en su

personalidad. A parte existen una causa relegada de este esquema de clasificación que es la muerte por asesinato físico directo (Pulido-Fuentes, 2016).

En la cultura achuar, la realidad se representa en distintos planos. No solo existe una expresión visualmente reconocible, sino que ésta se complementa con manifestaciones incorpóreas. En este contexto, se han debido desarrollar formas y niveles de conocimiento para ejercer fuerza sobre ellas. En el tratamiento y concepción sobre la salud este fenómeno se efectiviza a través de la sensación de bienestar/malestar que supone manifestaciones culturalmente definidas por lo que su tratamiento se circunscribe a este sistema de interpretación, en otras palabras, eso significa que el diagnóstico y tratamiento tiene que ver con apreciaciones en esta línea de culturalmente definida.

En términos concretos, para los achuar, las enfermedades están ligadas a las acciones generadas por otros (Ministerio de Salud del Perú, 2006) que no son necesariamente humanos en todos los casos. Así, las anomalías no son interpretadas como disposiciones naturales del cuerpo, sino que más bien son situaciones provocadas por “*desequilibrios en las relaciones sociales*” (Ibíd.). En este sentido, aunque una enfermedad no se liga a las acciones del enfermo, si es posible adoptar conductas y prácticas de carácter preventivo que sirven para evitar las enfermedades.

Para ello, es necesario adquirir conocimientos y valores que tienen como finalidad el fortalecimiento de la persona además de la formación para la revelación de visiones que, dentro de su cuerpo de creencias, cumplen la función de informar sobre los acontecimientos del futuro o dan apreciaciones de las acciones del presente. Así mismo, se busca inculcar “*formulas alimenticias, normas de abstinencia, purgas, tratamientos fortificantes del cuerpo y el espíritu, higiene, esfuerzos físicos, disciplina, normas de conducta social y normas de tratamiento de los recursos de la naturaleza*” (Ibíd.). Como se hace evidente, la salud está fuertemente ligada a la educación.

En consecuencia, es de suponer que las enfermedades se relacionan con las etapas o ciclos de vida; mientras más joven es un achuar, más vulnerable es ante las amenazas del entorno, mientras que el desarrollo de la persona, conlleva al aumento de *poder* y la *fuerza* para mantenerse en equilibrio y no ser afectado fácilmente.

En este contexto, la definición de “estar sano” fue reconstruida en el documento final sobre el análisis de la salud (2006), anteriormente citado. En él se especifica que los descriptores de salud implican lo siguiente:

- *Trabajar bien, sin cansarse, sin quejarse y con alegría.*
- *Amanecer con ganas de trabajar, estar dispuesto a hacer trabajos pesados*
- *Esta alegre desde la madrugada, estar activo, reír, estar alerta, estar fuerte*
- *Tener tranquilidad por los alimentos*
- *Estar colorado*
- *Tener hambre*
- *No tener dolor*
- *Jugar*
- *Tener limpio el hogar (en el caso de las mujeres)*
- *Tener carne disponible para comer (en el caso de los hombres)*
- *Tener el cabello arreglado*

Por lo visto, estar sano es la expresión de un conjunto de actitudes y un estado posible gracias a la organización de la vida culturalmente delimitada. En conclusión, las enfermedades son el resultado de anomalías en lo que se considera socialmente correcto.

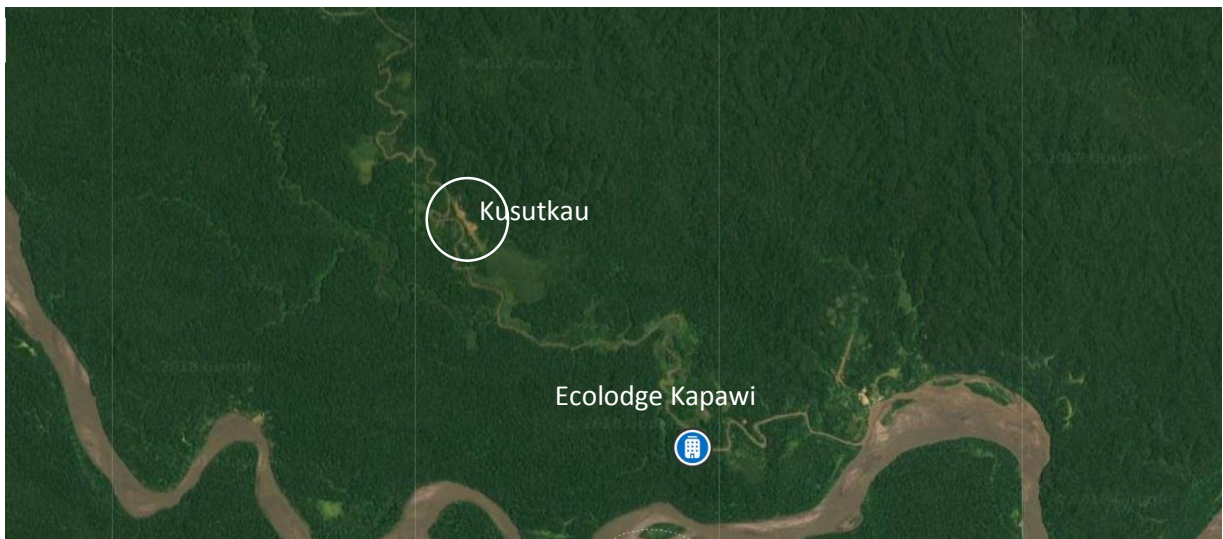
Otros estudios indican que, en los últimos años, los achuar han experimentado un incremento notable en sus tasas de morbilidad. Sin duda esto se relaciona con los cambios que se han producido en su sistema de asentamiento y sobretodo en el acceso a recursos de calidad. No se puede dejar de lado que los cambios en sus prácticas culturales, también son causantes de muchas enfermedades debido a que se han debilitado sus prácticas preventivas y sus mecanismos de transmisión de conocimiento, por el ingreso de nuevas instituciones que instituyen perspectivas nuevas sobre la salud y la enfermedad.

Finalmente, lo que se puede observar en territorio es que la medicina occidental y la medicina achuar coexisten. La primera se ve indiscutiblemente limitada por los recursos disponibles y por las políticas poco sensibles hacia las formas de entender el proceso terapéutico propio de los achuar; mientras que la segunda, sigue vigente y es merecedora de una popularidad difícil

de superar. Los chamanes no han perdido su poder simbólico con paso del tiempo y los vastos conocimientos sobre biomedicina siguen siendo transmitidos de generación en generación.

2.1.1.4. La comunicación. La comunicación dentro del territorio es compleja porque no existen torres de señal que habiliten el uso de teléfonos móviles, por lo que tampoco hay acceso al internet por banda ancha fija o banda ancha móvil. No hay líneas de teléfono fijo por lo que el acceso al Internet por línea conmutada tampoco es posible. A 45 minutos de la comunidad, está ubicado el Ecolodge Kapawi (véase Ilustración 6. Ubicación de la comunidad Kusutkau y Ecolodge Kapawi). En él, se encuentra en funcionamiento una antena de Internet satelital. Los habitantes que solicitan permiso para utilizar la red pueden hacerlo, sin embargo, no hay que olvidar que el traslado hasta el lugar es costoso.

Ilustración 6. Ubicación de la comunidad Kusutkau y Ecolodge Kapawi



Fuente: Google Maps. Elaboración: Emilia Alvear.

Otro sistema de comunicación posible son las radios UHF, que funcionan con normalidad. El inconveniente con este tipo de comunicación es que necesita mantenimiento y renovación de equipos. En el caso de la comunidad Kusutkau, actualmente no está habilitado debido a daños que, por temas de presupuesto, no han podido ser superados. Las comunidades

aledañas como Kapawi, sí tienen en funcionamiento activo sus cabinas de transmisión. Son muy importantes porque viabilizan la comunicación con las compañías aéreas que pueden programar vuelos más seguros si conocen las condiciones meteorológicas de la zona.

Por otro lado, la pista es el canal de comunicación más antiguo. A partir de la llegada de los occidentales al territorio, la pista se convirtió en el único acceso eficiente y la mayoría de las comunidades promueve su sostenimiento porque representa un medio para solucionar las necesidades más urgentes. La comunidad, a diferencia de la mayor parte de poblados aledaños, cuenta con una pista más larga de lo común: 700 metros de largo por 35 de ancho. En general las pistas suelen alcanzar los 500 a 600 metros, limitando así el acceso de avionetas de mayor capacidad de carga. Kusutkau fue beneficiario del desarrollo turístico que se dio en la zona a propósito del proyecto ecoturístico mencionado en el párrafo anterior. Esto, en parte, fue gracias a su pista, que facilitó el ingreso de materiales para la construcción mientras que, en la segunda etapa, fue la vía de ingreso de pasajeros, más importante.

Es importante mencionar que la pista exige un mantenimiento constante –a través del sistema de minga- y para su construcción se deben realizar estudios del terreno puesto que se necesita un suelo uniforme por, al menos, 500 metros de largo, algo que es complejo en medio de una selva llena de pantanos. Por otro lado, son una proeza las actividades relacionadas con la limpieza del terreno si se toma en cuenta que la comunidad de Kusutkau cuenta con una población adulta de 47 personas hábiles, entre mujeres y hombres, sin tomar en cuenta mujeres embarazadas, personas de la tercera edad o discapacitados.

2.1.2. La geografía

2.1.2.1. Ubicación geográfica y límites del territorio. La comunidad Kusutkau se encuentra en la provincia de Pastaza, cantón Pastaza, parroquia Montalvo (véase Ilustración 7. Mapa de la ubicación de la comunidad) y se auto reconoce dentro de la unidad política, territorial

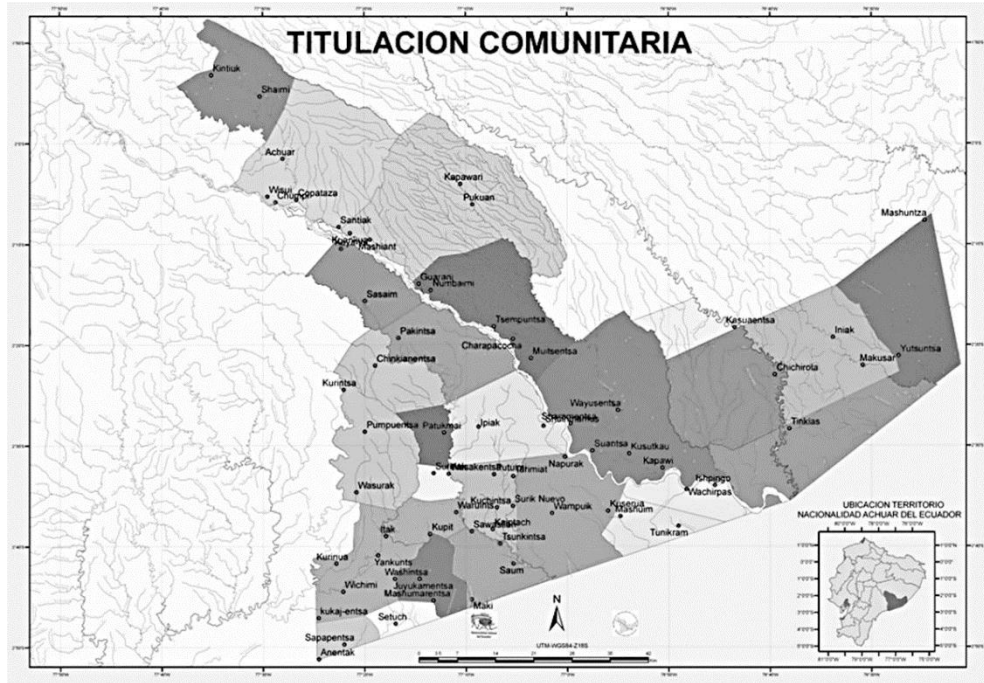
y cultural de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (véase Ilustración 8. Márgenes del territorio achuar con las divisiones por titulación comunitaria), la misma que se registra como una de las catorce nacionalidades existentes en el país. La división territorial de los achuar, en su mayoría, está guiada por los ríos que comienzan en la región vecina, la Sierra ecuatoriana. Entre ellos están el Conambo, el Pastaza, el Vituyacu, y en su margen izquierdo, por el Alto Morona, se incluye el Río Corrientes, ocupando casi 8 mil hectáreas en total. La comunidad Kusutkau, por su parte, está delimitada al norte, con la comunidad de Wayusentza; al sur, con la comunidad de Kapawi; al oeste, con Sharamentsa; y al este, con Ishpingo.

Ilustración 7. Mapa de la ubicación de la comunidad



Fuente: Materiales del proyecto Pukuni Community House. Elaboración: Francis GoyesEaecealveae

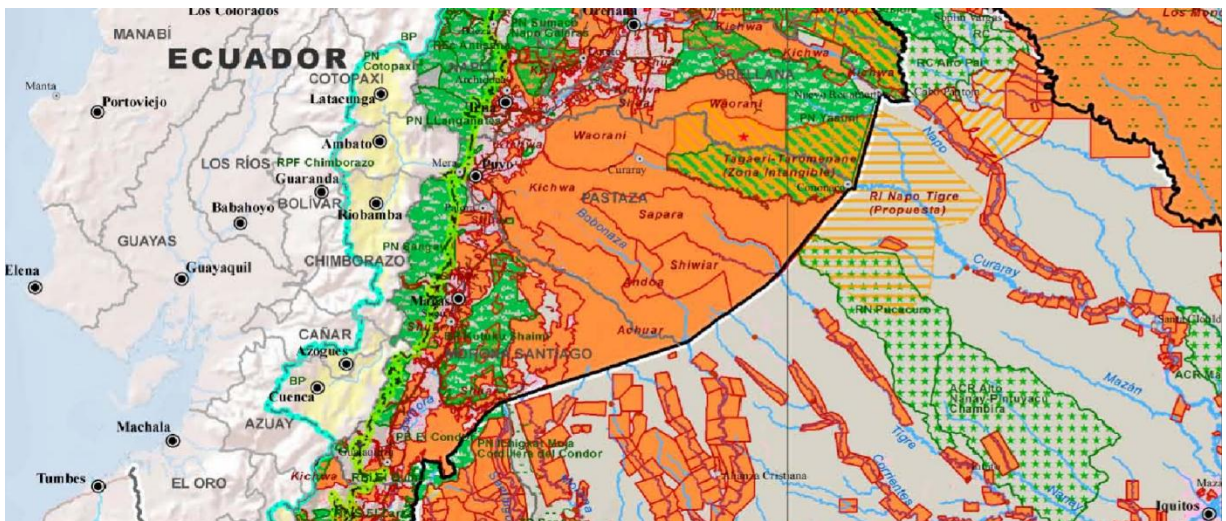
Ilustración 8. Márgenes del territorio achuar con las divisiones por titulación comunitaria



Fuente y elaboración: NAE.

Por sus márgenes, el pueblo achuar se relaciona con varios grupos étnicos, entre los que predominan los kichwas, andoas, shuaras, shiwiars y mestizos (véase Ilustración 9. Poblaciones indígenas en territorio amazónico).

Ilustración 9. Poblaciones indígenas en territorio amazónico



Fuente y elaboración: Red Amazónica Socioambiental Georreferenciada.

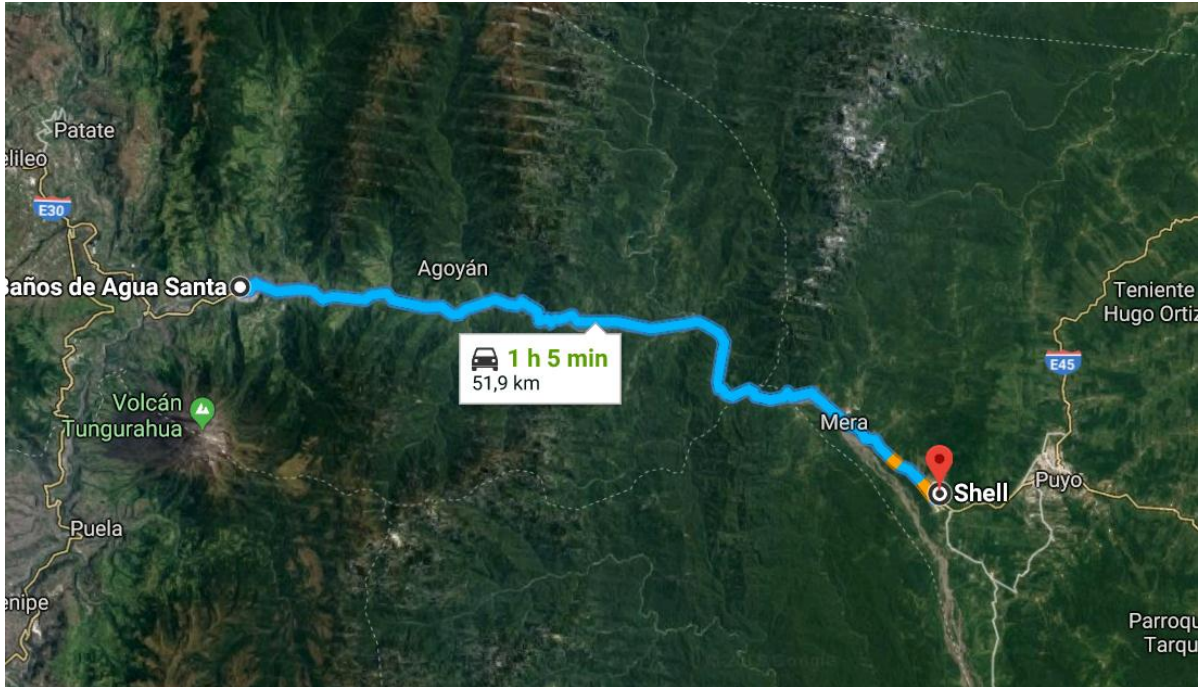
Los achuar se caracterizan por la resistencia histórica que han sostenido en contra de la penetración de la cultura occidental. Esta distancia se ha adaptado bastante bien con el estilo particular de supervivencia que la selva les ha permitido en medio de su diversidad. Así, recién en 1940, -después de 448 años de la llegada de Colón al continente y 440 años desde que inicia el proceso de conquista- los achuar establecen relaciones de intercambio comercial con los caucheros por primera vez. Estas relaciones estuvieron mediadas por un sentimiento que hasta hoy ronda en el pensamiento de quienes pertenecen a la Nacionalidad Achuar: occidente es sinónimo de decadencia y maltrato.

Los Achuar son una de las nacionalidades transfronterizas que se extienden hasta territorio peruano. La geografía compleja sobretodo en la zona del Alto Amazonas, ha sido decisiva al punto de determinar las diferencias históricas y culturales que distinguen a los achuaras del Ecuador de cualquier otra nacionalidad, incluso entre los achuaras del Perú. Hasta hoy no existen carreteras que atraviesen y simplifiquen el ingreso al corazón del territorio. Desde Kusutkau, a pie, son necesarios 10 días para poder llegar a la carretera más cercana.

2.1.2.2. Acceso al territorio y transporte. Descola (1989) hace una descripción casi poética sobre el ingreso al territorio y retrata de manera fehaciente la transformación del panorama si se accede a la región amazónica por la vía suroriental. Es necesario descender la cordillera oriental por la carretera que conecta Baños de Agua Santa, popularmente conocida como una localidad turística, con Shell, un poblado que se desarrolló después del establecimiento de la Royal Dutch Shell, empresa petrolera que inició una búsqueda de pozos petroleros en la Amazonia ecuatoriana en 1937 hasta 1948. En 1949, la Mission Aviation Fellowship decide establecer su misión en la zona y comenzar su labor evangelizadora desde la base aérea abandonada (Mission Aviation Fellowship, 2018). De estos acontecimientos, se desprende el poblamiento del sector hasta llegar a 5.940 habitantes (INEC, 2001).

Entre Baños de Agua Santa y Shell existe una distancia de 51,9km por lo que en auto se puede tardar hasta 1h30min para conectar los dos puntos (véase Ilustración 10. Trayecto entre Baños de Agua Santa y el aeropuerto de Shell)

Ilustración 10. Trayecto entre Baños de Agua Santa y el aeropuerto de Shell



Fuente: Google Maps. Elaboración: Emilia Alvear.

En el trayecto se pueden encontrar al menos 3 pisos climáticos diferenciados. Primero está el *piso de ceja de montaña*, entre los 2000 y 3000 msnm. En general se acompaña de una densa nubosidad producto del clima amazónico del que es vecino colindante. En este punto, las nubes son bloqueada antes de pasar a la región sierra del país. Si el recorrido sigue, se llega al *piso de montaña*, que presenta indicios de selva en su clima, fauna y flora, propio de los 2000-1000 msnm. Finalmente, la selva:

*“constituye una zona de transición entre la **ceja** y la **hylea**, la gran selva amazónica propiamente dicha (HEGEN 1966: pp. 18-19). La **montaña** corresponde así aproximadamente a lo que Grubb y Whitmore llaman “**lower montane forest**” en su clasificación de las formaciones vegetales del Oriente ecuatoriano. [...]. En la región central del piedemonte ecuatoriano, esta zona se caracteriza por una topografía muy*

accidentada, con fuertes pendientes rectilíneas, cortadas por pequeñas quebradas, que poco a poco dejan lugar a un inmenso cono de deyección” (Descola, 1989).

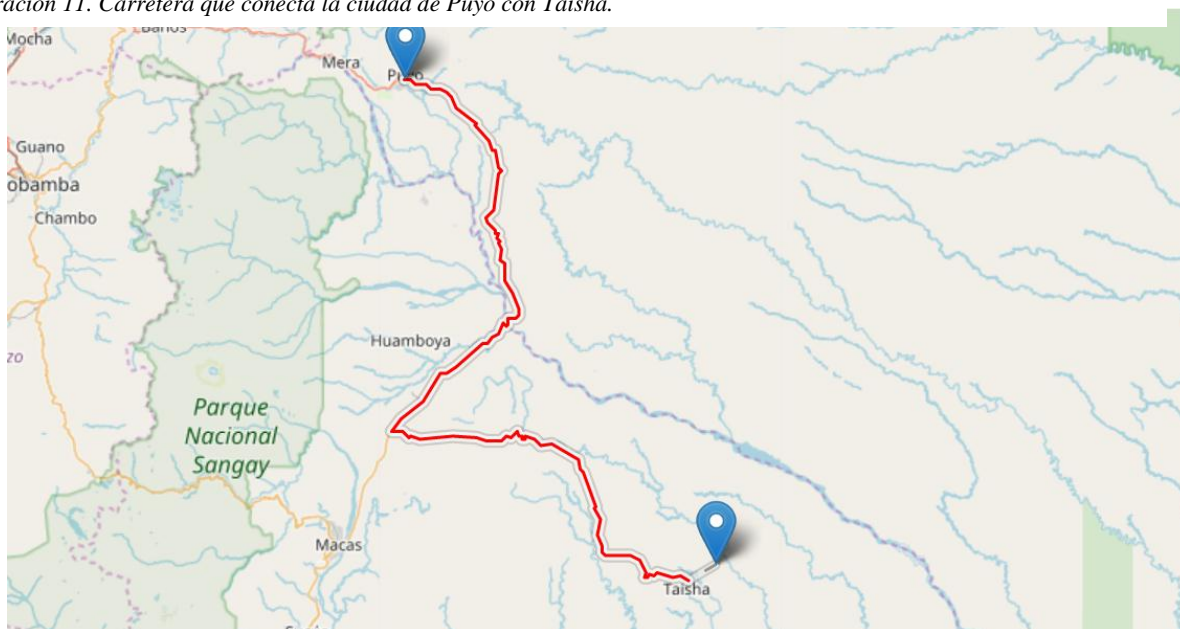
Una vez en Shell, el aeropuerto tiene una oferta limitada de compañías que ingresan al territorio. Las dificultades en el acceso, al igual que la transportación interna se presentan siempre como un desafío. Primero, porque los ríos navegables son complejos y peligrosos, y segundo, porque las caminatas van desde las 5 horas hasta los 10-12 días. Hoy, el ingreso es más eficiente, pero es costoso y restringido. Un vuelo privado puede ir desde los \$200 a \$700 y siempre dependerá de las posibilidades de acceder al internet, o a una radio UHF que, en la mayoría de los casos, no se dispone con facilidad. También están los vuelos de la empresa aérea del Estado, TAME, que realiza salidas semanales a distintas comunidades y subsidia gran parte del costo del pasaje hasta llegar a los \$15.00 por vía, por pasajero.

La característica de este tipo de vuelos es que son altamente demandados y requieren de una espera en lista para poder utilizar uno de los 15 puestos disponibles en el vuelo más estable (hacia la comunidad Kapawi). A esto hay que agregarle que los vuelos no son tan regulares como se espera. Un vuelo puede verse no solo impedido por las condiciones climáticas o por la luz natural disponible, sino también por la administración de TAME, que no es muy rigurosa en los criterios para la realización y cancelación de vuelos. Esta compañía rara vez encuentra las razones necesarias para realizar el vuelo semanal programado hacia Kusutkau. Por esto, la gente de Kusutkau necesariamente debe desplazarse hasta Kapawi o a su vez, contratar un vuelo privado.

El ingreso por vía aérea se puede hacer por dos salidas aeroportuarias: Shell y Taisha. La primera, que supone 50 minutos de vuelo hasta Kusutkau –vuelo entre \$300.00 a \$600.00- y, desde Taisha, que implica 25 minutos de vuelo hasta el mismo punto –con un costo de \$100 a \$200- (Antik, 2018) este puerto aéreo también se usa para acceder al territorio achuar de la provincia de Morona Santiago. El aterrizaje depende de la existencia y calidad de la pista que la comunidad sea capaz de sustentar. En el caso de la comunidad de Kusutkau, las dimensiones de la pista permiten que toda la gama de avionetas del mercado, pueda aterrizar sin complicaciones.

Taisha, por otro lado, está ubicada a 185,39km de distancia desde Puyo, capital de la provincia de Pastaza y centro de intercambio comercial principal para los achuar (véase Ilustración 11. Carretera que conecta la ciudad de Puyo con Taisha.) Taisha es una población shuar y se ha convertido en la alternativa más popular para la realización de los vuelos por que los precios son muy competitivos. Esto se debe a que hay un mayor tráfico aéreo por la demanda, lo que reduce los costos significativamente. Para tener una referencia, desde Baños de Agua Santa hacia Taisha, son 241.39km de distancia, lo que significan casi 6 horas en automóvil.

Ilustración 11. Carretera que conecta la ciudad de Puyo con Taisha.



Fuente: Toponavi. Elaboración: Emilia Alvear.

El factor pista es importante porque facilita y abarata el acceso a los recursos disponibles fuera del territorio achuar. Eso evidentemente incrementa las opciones de desarrollo. Existen comunidades como Suwa, que no ha podido construir su pista por falta de recursos y permisos, debido a que en el estudio de impacto ambiental se reveló que el daño es innecesario dada la cercanía a pistas aledañas. Kusutkau, por su infraestructura en este sentido, facilita la transportación de recursos humanos y materiales. No hay que pasar por alto que el mantenimiento de la pista requiere de un trabajo duro y constante, por este motivo las mingas se organizan para atender este particular. Todos los adultos de la zona participan en esta labor.

Con respecto al ingreso al territorio por vía fluvial, existen 3 opciones: por Ibias, por Montalvo y por Taisha. En el primer caso, desde Puyo se viajan dos horas hasta Ibias para luego, desde el puerto, tomar una canoa con motor fuera de borda hasta Kusutkau. Este trayecto por río, toma aproximadamente 4 horas y se hace por el Río Pastaza. En el segundo caso, desde Montalvo, el trayecto toma aproximadamente 8 horas y se hace por un afluente del Pastaza. Lo mismo ocurre si se toma el trayecto desde Taisha, la diferencia es que toma 6 horas. Finalmente, la vía en construcción San José - San Carlos, que conecta a la comunidad achuar Copataza. Desde ahí, los ríos se vuelven navegables y también es posible llegar a Kusutkau.

2.1.2.3. *Relaciones limítrofes.* Kusutkau tiene relaciones fuertes con las comunidades pertenecientes a su asociación. Ésta, está definida por la cercanía territorial. Así, se ve que Kusutkau colinda con Kapawi, Suwa, Wayusentsa y de la misma manera, mantiene relaciones constantes con Sharamentsa, Napurak, Wachirpas e Ishpingo (véase Ilustración 12. Comunidades cercanas a Kusutkau).

Ilustración 12. Comunidades cercanas a Kusutkau



Fuente y elaboración: Canodros. Una visión de lo profundo. Memoria del proyecto ecoturístico Kapawi.

En el caso de la comunidad de Suwa, la relación parece ser una especie de alianza. Eso es beneficioso para las dos partes porque, en caso de conflicto con otra comunidad, siempre están respaldados el uno por el otro, elemento considerado por cualquier otra comunidad

antes de enfrentarse a cualquiera de estas comunidades. Para alimentar estos lazos, contantemente se organizan partidos de fútbol intercomunitarios, concursos escolares y muchas veces mutuamente son invitados a celebraciones importantes para ser compartidas en conjunto. Por otro lado, en la comunidad Kapawi, las relaciones se ven mediadas por la importancia que tiene ésta comunidad para toda el área. Esto se da porque Kapawi tiene servicios educativos, un centro de salud con un personal significativo, alto tráfico aéreo y es un centro de intercambio comercial por la densidad demográfica que abarca.

2.1.2.4. Caracterización biofísica. La biodiversidad del territorio se debe a la inexistencia de carreteras que permiten mantenerlo en un estado de conservación virtuoso. Otro factor que posibilita estas condiciones, es que las actividades de explotación de la zona son para facultar la supervivencia de los achuar. No existe la explotación a gran escala debido a que la “minería, la extracción de petróleo, y la tala comercial de árboles, está prohibidas en el territorio” (*United Nations Development Programme, 2012*) esto porque el área que rodea al Ecolodge Kapawi está protegida aunque no posee reconocimiento oficial de conservación. (*Bird Life International , 2005*).

El ecosistema en que habitan los achuar es el correspondiente a un bosque húmedo tropical. Su geografía irregular, compuesta por depresiones inundadas, contrastan por completo con la selva húmeda característica del territorio (Medina, 2002). Se diferencia del ecosistema de piedemonte porque en el territorio selvático es posible reconocer tres estratos “arborescentes principales poblados de una intrincada red de bejucos y epifitas” (Descola, 1989). Dado que la altitud del terreno no supera los 600 msnm, la temperatura promedio es de 20 a 25°C. En la región occidental se ve con mayor regularidad las estribaciones más prominentes debido a la influencia de la cordillera colindante. En la región este, el territorio se vuelve mucho más plano “por la presencia de la llanura aluvial del río Pastaza” (Medina, 2002). Las precipitaciones en la zona oscilan entre los 2000mm y los 3000mm por lo que el clima es eminentemente húmedo y no da pie a estaciones secas.

Debido a que este estudio no tiene un enfoque biofísico, se acoge a descripciones más especializadas en relación a la caracterización geomorfológica de la zona por regiones:

*“la región de las mesas, la región de las colinas, la llanura de esparcimiento del Pastaza, las llanuras y terrazas aluviales recientes, parcialmente pantanosas, y los valles no aluviales. Los suelos son básicamente del tipo oxic dystropepts, que varían un poco según el tipo de material volcánico, del cual han evolucionado. En las areniscas volcánicas el suelo es un oxic dystropepts arcillo-arenoso, compacto y de color café; sobre las arcillas y conglomerados hay un suelo oxic dystropepts compacto, pero de color rojizo. **En todo caso, se trata de suelos mediocres (pobres en calcio, potasio y con alta toxicidad aluminica) y con una fertilidad potencial mínima.**”* (Medina, 2002)

En relación a su fauna, sin tomar en cuenta a las aves, “se han registrado 55 especies de mamíferos, de las cuales cerca de 30 especies están amenazadas de extinción a escala global” (Bird Life International , 2005). En toda la extensión del territorio, se han detectado más de 550 especies entre aves y no-aves “entre las cuales se incluye un importante número de especies de distribución restringida” (Ibíd.). Además, es el hogar de algunos ejemplares que solo pueden ser encontrados en grandes cantidades en esta zona de la región ecuatoriana. Por ejemplo, está el *Neochen jubata*, *cairina moschata* o el *Anhima cornuta*; mientras que se ha detectado la presencia de otros grupos únicos en toda la Amazonía ecuatoriana como el *Herpsilochmus gentry* o el *Arremonops conirostris*. (Ibíd.)

A continuación, se exponen tres cuadros que, aunque están relacionados con la dieta alimenticia de los achuar, pueden presentar una idea de los animales y plantas más comunes de la zona:

Tabla 2. Plantas

Cultivos en chacras Achuar

Principales cultivos tradicionales Achuar		Nuevos cultivos en las chacras Achuar
yuca (varias variedades) pituca (4 variedades) wanchup (especie de pituca) camote (varias variedades) sachapapa plátano (varias variedades) guineo (varias variedades) namuk (especie de zapallo) namau (especie de camote) maní (3 variedades) maíz (3 variedades) frijol (4 variedades) calabaza dale dale aji jiruan (especie de zapallo pequeño) macambo piña caña shimpich (especie de repollo) pijuayo anona	cocona coconilla caimito zapote uvilla sachamangua zapote pan de árbol palta papaya chirimoyas guaba wayusa jengibre barbasco huaca tabaco pate ungkuship algodón tai (para teñir ropa) tsapuk (guayo para anzuelear) huito	zapallo común cacahuillo cacao naranja toronja limón sachaculantro cebolla china ají dulce papaya guisador mamei (pomarrosa) castaña sandía coco arroz

Fuente y elaboración: Talleres de consulta para el ASIS Achuar en Huasaga, Huitoyacu, Corrientes y Morona.

Tabla 3. Fauna común

Algunas especies cazadas tradicionalmente y nuevas presas de caza

Especies altamente valorizadas tradicionalmente		Animales que antes no se comía y hoy a veces se caza y consume	
Sajino Huangana Monos: Choro Maquisapa Coto Guapo Blanco Fraile Tocón Pichico Negro Pucacunga Piapia Paujil Montete Pava Trompetero Perdiz Panguana Pinsha Majás Añuje Ardilla Carachupa Pinshiyó Venado color ceniza Manacaraco	<i>Yankipik</i> <i>Paki</i> <i>Chu</i> <i>Washi</i> <i>Yacum</i> <i>Sepur</i> <i>Tsere</i> <i>Tsenkush</i> <i>Sunkamat</i> <i>Tsepi</i> <i>Mirik (michik)</i> <i>Aunts</i> <i>Kiruancham</i> <i>Mashu</i> <i>Yachui</i> <i>Kuyu</i> <i>Chiwia</i> <i>Waa</i> <i>Wankesh</i> <i>Tsukanka</i> <i>Kashai</i> <i>Kayak</i> <i>Kunam</i> <i>Shushui</i> <i>Pirisramu</i> <i>Suu japa</i> <i>Wakats</i>	Venado colorado Sachavaca Ronsoco Iguano Lagarto Achumi Chosna Musmuki Tatatau Paucar Gavilán Sharara Garza Conejo Rata pecho blanco Zorro Puerco espín Pato del agua Congonpe	<i>Iwianch japa</i> <i>Pamau</i> <i>Ugkumi</i> <i>Sunti</i> <i>Yantana</i> <i>Kushi</i> <i>Kuji</i> <i>Jukam</i> <i>Tatatua</i> <i>Chuji</i> <i>Pinchu</i> <i>Piyai</i> <i>Japash</i> <i>Munchan</i> <i>Shakua</i> <i>Kurancham</i> <i>Kuru</i> <i>Patu</i> <i>Kun kum</i>

Fuente y elaboración: Talleres de consulta para el ASIS Achuar en Huasaga y Huitoyacu

Tabla 4. Otras plantas.

Algunos recursos vegetales y animales para la alimentación recolectados por los Achuar

Nombre en español	Nombre en Achuar
Chonta de huasá	<i>Ijiu</i>
Aguaje	<i>Achu</i>
Ungurahui:	<i>Kunkuk</i>
Callampa	<i>Esem</i>
Hongo comestible	<i>áchimo</i>
Hongo comestible	<i>puántush</i>
Shimbillo	<i>Sampi</i>
Verdura	<i>Eep</i>
Huabilla	<i>Wampa</i>
Chimico (fruta roja)	<i>Chimi</i>
Mirukun (fruta como el durazno)	<i>Yuwikiam</i>
Cocahuilla	<i>Shiwia</i>
Uvilla	<i>Wishich, shimiá</i>
Chambira	<i>Mutao</i>
Especie de chimico grande	<i>Shankuinia</i>
Chirimoya silvestre	<i>Mirukun</i>
Granadilla	<i>Munchii</i>
Fruto silvestre	<i>Yawá sankat</i>
Fruto silvestre	<i>Uruts</i>
Fruto silvestre	<i>Penka</i>
Shawi	<i>Shawí</i>
Pandisho de monte	<i>Pitiu</i>
Zapote del monte	<i>Pau</i>
Suri	<i>Puntish</i>
Walo	<i>Mukunt</i>
Curuinsi	<i>Week</i>
Motelo	<i>Kunkuim</i>
Sapo	<i>Puwach</i>
Una de las avispas que se come los huevos	<i>Tsawaim</i>
Abejas que dan miel	<i>Wapas</i>

Fuente y elaboración: Talleres de consulta para el ASIS Achuar en Huasaga, Huitoyacu y Corrientes.

En relación a la fauna de río, Descola, en 1988 había registrado 78 especies distintas. Muchas de ellas comestibles. Especificaba que la cantidad de especies seguramente era mayor. En un estudio de BirdLife International, se reconocen 148 especies, de las que 41, son utilizadas para la alimentación, mientras que, 44 son especies migratorias (2005).

2.1.3. Lo político

2.1.3.1. *La NAE y su participación en la vida pública.* La Nacionalidad Achuar del Ecuador es parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE), organización de carácter regional que representa a las 11 nacionalidades que se riegan por el territorio amazónico ecuatoriano: Kijus, Kichwa, Waorani, Siekopai, Shiwiar, Cofan, Siona, Shuar y Achuar (*Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, 2018*). La NAE, es, a su vez, la organización política que representa a todos quienes habitan en el territorio achuar. Esta organización es la materialización de la necesidad de adoptar formas legales de ordenación, para establecer una relación con el Estado. Su interés principal es promover políticas que democratizen la educación y el uso de los recursos, además de la defensa de los derechos del territorio y la población que los ocupa.

La NAE ubica su centro administrativo en el Puyo, capital de Pastaza, y sus instalaciones actualmente son de propiedad de la organización. Agrupa a 16 asociaciones y estas a su vez son representantes de un total de 86 comunidades (Notiamazonía, 2018). La organización tomó forma en la década de los 90`s debido a que los Achuar se cobijaban bajo la organización política de los Shuar, denominada Federación Interprovincial de Centros Shuar y Achuar – FICSH-A desde 1980-81 (Tsamaraint & Álvarez, 2012). En esa época, la incompatibilidad de sus rasgos culturales comenzó a crear conflictos y desacuerdos en las demandas y proyectos que se llevaban a cabo en conjunto (Ibíd.). Es así que, en 1993, el Ministerio de Bienestar Social reconoció legalmente a la OINAE, *Organización Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador*, esto gracias a la iniciativa política de las comunidades de Pumpuenta, fundada en 1964, pionera en la organización comunitaria⁷, y de la comunidad Numpaim. En 1996 la OINAE cambió su denominación para llamarse FINAE, *Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador*. Finalmente, en 2005 adopta su nombre actual, NAE, *Nacionalidad Achuar del Ecuador*. (Nacionalidad Achuar del Ecuador , 2017). Cuenta además con una coordinación nacional en la ciudad de Quito y una sede en Macas, dentro de la provincia de Morona Santiago.

⁷ Hay que mencionar la participación del Padre Luis Bolla que jugó un rol fundamental en la organización comunitaria, en primer lugar, y en la organización política de toda la nacionalidad indígena Achuar.

Ilustración 13. Estructura organizativa de la NAE



Fuente y elaboración: Nacionalidad Achuar del Ecuador.

Como se ve en la Ilustración 13. Estructura organizativa de la NAE, que antecede este párrafo, la estructura organizativa de la NAE está compuesta por el (i) Congreso, (ii) la Asamblea, el (iii) Consejo de Gobierno de la NAE (conformado por un presidente, vicepresidente y las dirigencias de las 6 carteras (territorio, educación, economía, salud, promoción y comunicación y el representante en la ciudad de Macas), (iv) las asociaciones y, por último, las (v) comunidades. La NAE, además de representar políticamente a los achuar, está encargada de administrar la empresa de aviación Aerosentsak.

Entre las acciones más importantes de la NAE en la vida pública siempre ha figurado la defensa y promoción de su territorio como un espacio en el que no se permite ninguna actividad de explotación además de proyectos relacionados con la educación. En ese sentido, la lucha en contra de las incursiones petroleras y sobretodo de las concesiones de su territorio por parte del Estado han sido las más visibles (correspondientes al bloque 23 y 24). Por otro

lado, la organización busca alinear las iniciativas, proyectos y decisiones de las comunidades a sus objetivos y estatutos con el fin de garantizar la unidad y la vitalidad de su fuerza política.

2.1.3.2. Organización interna. Kusutkau pertenece a la subdivisión política Maana, una de las 16 del territorio achuar en el Ecuador denominadas asociaciones. Maana, representa a seis comunidades: Suwa, Tseekuntza, Kapawi, Sharamentza, Wayusentza, y Kusutkau. Por otro lado, la estructura organizacional de las comunidades está compuesta por un síndico, un vice-síndico y 5 vocales para cada cartera: territorio, educación, economía, salud y promoción y comunicación. Las decisiones son tomadas por la mayoría en asambleas que convocan a toda la comunidad. En ellas, las familias debaten expresando sus opiniones públicamente sobre las acciones, posturas y actividades que se desarrollarán tanto al interior de la comunidad, así como en otras comunidades o niveles de representación. Así mismo, las elecciones se hacen por la promoción de varios candidatos que posteriormente son electos a través de esta instancia.

2.1.3.3. Riesgos. Los riesgos que enfrentan las comunidades Achuar están relacionados con la presión que pueden ejercer las grandes industrias de explotación intensiva de recursos naturales. Entre ellos figuran principalmente la madera, el petróleo, la minería, las carreteras requeridas para el desarrollo de estas industrias y las pieles de especies cotizadas. Así mismo, se detectaron peligros relacionados con la contaminación del agua, el aire, la tierra y la depredación de la fauna, ya sea por el crecimiento demográfico, el mal manejo de los residuos y desechos o porque sus ríos y tierras son contagiadas en otras zonas y al final alcanzan y se riegan por sus territorios⁸. En relación a los riesgos ligados a la conservación de sus prácticas culturales, están la migración y la falta de mecanismos que les ayuden a salvaguardar sus rasgos identitarios.

Para tratar el tema de la explotación de recursos, hay que tener algunas consideraciones iniciales. El territorio achuar se caracteriza por su difícil acceso. Esto ha provocado que las

⁸ El territorio se diferencia de la tierra en que el primero, además de ser un espacio, se caracteriza porque en él se mantienen formas ancestrales (López, Espindola, Calles, & Ulloa, 2013).

empresas, desde hace tiempo, hayan truncado sus proyectos extraccionistas y se hayan concentrado en explotar los recursos de las áreas más accesibles como ocurrió con el norte de la Amazonía. Paralelamente, los achuar han desarrollado mecanismos para la auto protección como, por ejemplo, la consolidación política, que aparte de proporcionarles una voz pública les enviste de una herramienta para la gestión de proyectos alternativos que viabilizan el fortalecimiento y consecución de sus metas y decisiones. En este contexto, los achuar han desarrollado una conciencia en pro de la conservación de los recursos y sus formas de vida y, aunque no cuentan con el reconocimiento oficial de que su territorio es un área libre de explotación, ellos manejan y direccionan sus iniciativas y capacidades bajo ésta postura.

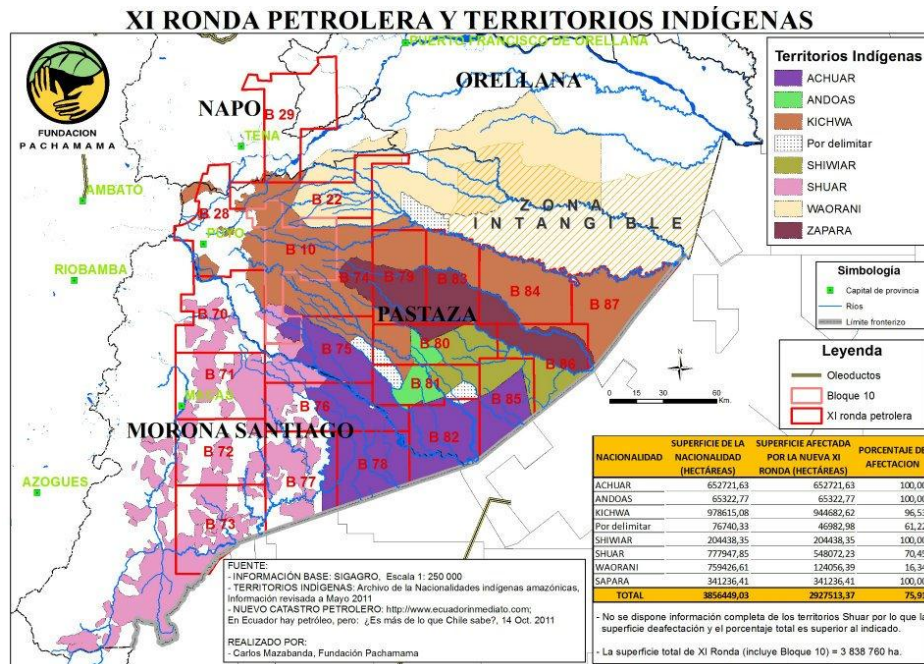
Esto, también tiene que ver con los testimonios que han sido recogidos desde que iniciaron las exploraciones para la extracción de caucho en 1939 en otras zonas de la Amazonía. Los pueblos y nacionalidades que habitan la región tienen plena conciencia de la vulneración de derechos de la que podrían ser víctimas hasta llegar a su desaparición como cultura. La extracción de recursos es perjudicial a muchos niveles. Primero, porque *“comprometen el potencial de desarrollo humano”* (López, Espindola, Calles, & Ulloa, 2013) ya que son actividades primarias que no implican un valor agregado. Segundo, porque comprometen recursos hídricos y a los suelos. Según el informe *“Amazonía Ecuatoriana Bajo Presión”* (Ibíd.), se ratificó que la región amazónica del país *“registra el porcentaje de presión actual por petróleo y gas sobre el ANP de todos los países de comparten la macrocuenca”* (Ibíd. Pág. 22)

En la historia petrolera del Ecuador, el territorio achuar ha sido parte de las licitaciones ofertadas por el Estado desde los años 60s. Actualmente, como resultado de la definición de planos para la XI Ronda Petrolera, los bloques 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82 y 85 (Fundación Pachamama, 2013) se encuentran incluidos dentro del área (véase Ilustración 14. Bloques petroleros, zona color morado) de los achuar . A parte, los bloques 10, 28, 70 y 74 afectan los ríos que alimentan el Pastaza y, por lo tanto, la explotación de estos campos conlleva consecuencias directas sobre la calidad de vida de la flora, fauna y las poblaciones del sector.

Expertos aseguran que:

“...Uno de los mayores problemas al momento de extraer el crudo de la tierra es que además del petróleo salen grandes cantidades de agua con hidrocarburo. Este hecho simplemente define a la actividad extractiva petrolera como una de las más, sino la más contaminante de los recursos naturales que posee nuestro planeta.” (La Resistencia Ecuador , 2015)

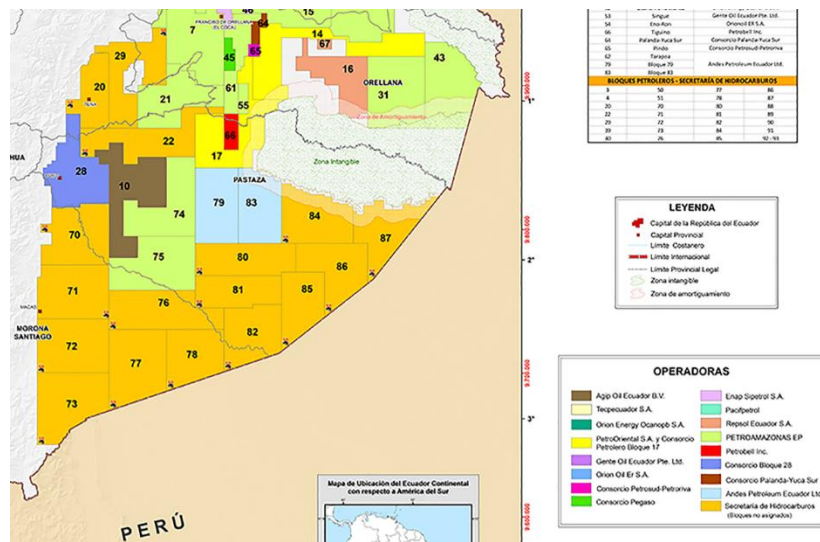
Ilustración 14. Bloques petroleros y territorios indígenas



Fuente y elaboración: Fundación Pachamama.

Como lo indica la Ilustración 15. Mapa de bloques petroleros del Ecuador, hoy no se encuentran en explotación ni tampoco están asignados la mayoría de los campos dentro de la zona achuar con excepción del bloque 75, operado por Petroamazonas EP, pero según la dinámica que el país tiene con respecto a la explotación de recursos, la zona presenta serias amenazas. Dentro del territorio achuar, la superficie de bloques asignados corresponde a 39,918ha, 443,944ha sin asignar y 191,062ha para licitación.

Ilustración 15. Mapa de bloques petroleros del Ecuador



Fuente y elaboración: Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador.

Es importante mencionar que las licitaciones, por mandato constitucional, deben estar antecedidas por una consulta a las poblaciones indígenas que habitan la zona de influencia. Sin embargo, las organizaciones de la región, desde el 2012 han expresado vigorosamente que este proceso no fue llevado a cabo de tal manera que pueda ser considerado como un pronunciamiento oficial y representativo de la voluntad de las nacionalidades afectadas ya que solamente, alrededor del 7% fue considerado para dar paso al proceso legislativo que aprueba la licitación de estos 21 campos (Mazabanda, 2013).

En relación a los bloques aledaños que tienen efectos directos sobre el ecosistema de los achuar, están el 10, 74 y 28, operados activamente. Por ejemplo, en un análisis sobre la explotación del bloque 28, se asegura que:

“encontramos fuentes hídricas de gran valor y que podrían afectar las cabeceras de ríos y continuar por las cuencas donde se encuentran territorios Achuar, Shiwiar, Kichwa y Andoas; poniendo en riesgo la vida de los pueblos y afectando directamente a sus derechos a una vida plena y sus economías sostenibles. Entre los ríos que se podrían afectar tenemos:

- *En la parte norte del Bloque se encuentran la cuenca del río Anzu y sus afluentes que desembocan en el Río Napo.*

- *Contiguamente al sur se encuentra la cuenca del río Arajuno, también afluente del Napo.*
- *En la parte este, se encuentran la cabecera del río Villano, afluente del Río Curaray*
- *En el sureste del bloque se encuentra toda la cabecera del río Bobonaza, con sus ríos afluentes Cuanza, Cangua, Sucio, Naipi, Putzo, etc.*
- *Al sur se encuentra el río Pindo Grande y toda su microcuenca, afluente del Río Pastaza.*
- *Y en la parte sur el río Pastaza surca el mismo bloque.” (La Resistencia Ecuador , 2015).*

En referencia a la coyuntura actual, el 11 de septiembre del 2018 se dio paso a la *Ronda Petrolera XII Intracampos*, sin embargo, los campos licitados están ubicados en la provincia de Sucumbíos, por lo que no afectan al territorio Achuar de manera directa e inmediata. Se debe tomar en cuenta que el riesgo que conllevan estos avances se relaciona con la apertura de “*vías, facilidades e infraestructura asociada para el transporte y refinamiento del crudo*” (López, Espindola, Calles, & Ulloa, 2013) puesto que abren un frente de colonización con un potencial expansivo inminente.

Lo que destaca de este proceso de licitación es que sigue en vigencia el reclamo sobre la consulta previa que el Gobierno debe efectuar antes de proceder en relación a las acciones dentro del territorio. Se puede afirmar que, según el orden de los hechos, la soberanía de los achuar, así como de las demás nacionalidades de Ecuador, siempre está supeditada a la voluntad del Estado, de reconocer los derechos de los indígenas, estipulados en la Constitución y en los acuerdos internacionales suscritos por el Estado ecuatoriano. Las garantías parecen no representar un impedimento para las autoridades si su necesidad se interpone.

En relación a la deforestación, las amenazas se pueden estimar tomando en cuenta dos elementos. El primero es que para el 2013, el Ecuador ocupaba el 3er lugar entre los países amazónicos con mayor deforestación (López, Espindola, Calles, & Ulloa, 2013, pág. 32); el segundo, es que la provincia que comúnmente ocupa los primeros 3 lugares por su nivel de degradación de los suelos es Morona Santiago, específicamente el territorio Shuar, vecino

del territorio Achuar. Hay que recordar que las actividades extractivas logran introducirse porque la situación de vulnerabilidad económica las presenta como la única alternativa.

En el caso de la minería, no se registran exploraciones en el territorio achuar, sin embargo, ocurre lo mismo que con la deforestación: el territorio Shuar presenta y hace caso al potencial minero que encierran sus tierras, lo que crea presiones importantes sobre los territorios vecinos. A esto hay que agregar la desaceleración de la explotación de petróleo, algo que empuja a los estados a reemplazarlo por la exportación de metales.

2.1.4. Lo económico.

2.1.4.1. Ocupación. Los achuar viven de la pesca y la recolección de frutos. Muchos viven en un modelo de auto subsistencia y otros combinan la actividad con producción mercantil pecuaria, artesanal y prestación de servicios en el sector turístico, construcción o educación. En el caso de las mujeres, en general se ocupan de las tareas del hogar, así como del cultivo de los productos del aja.

2.1.4.2. Ingresos. Los ingresos en la comunidad provienen de tres fuentes: el sueldo de los profesores que pueden distribuirlo entre los integrantes de la comunidad que requieran de liquidez para salir al exterior. En esos casos, se intercambia por productos del entorno ya sean alimentos u otros artefactos fabricados por otros achuar. La segunda fuente, son los servicios ocasionales que pueden ser prestados al hotel. En ese caso, depende de la oferta laboral ligada a la cantidad de pasajeros que generen movimiento de dinero en el sector. Como actualmente Kapawi Ecolodge se encuentra en remodelación, el hotel no produce ingresos considerables, sin embargo, en esta fase también se contó con mano de obra proveniente de la comunidad de Kusutkau. Y la tercera fuente, de la agricultura itinerante.

2.1.4.3. Gastos. En relación a las encuestas realizadas en la comunidad, se puede establecer que alrededor del 30% de los ingresos familiares está destinado a la educación. El 70% restante se divide para las áreas de salud, alimentación y ocio. Los productos que normalmente se consumen del exterior son el arroz, los huevos, el sustituto de leche materna (leche en polvo), la sal, el aceite y el azúcar. Entre los productos consumidos que no son utilizados para la alimentación están la gasolina como uno de los rubros importantes, los medicamentos, jabón, el licor, utensilios de cocina, colchas, ropa, equipos electrónicos como televisiones, parlantes, celulares, cargadores y motores de dos tiempos para los peque-peque. También se registraron herramientas para construcción, así como los materiales necesarios para llevar a cabo esas edificaciones. Por otro lado, se incluyen artefactos para facilitar la labor de la caza, pesca y siembra. Entre ellos figuran el hilo nilón, la sogá, armas de fuego, cartuchos, recipientes de plástico para facilitar el transporte, entre otros.

2.1.4.4. Recursos. La selva de la zona permite la cosecha de una gran variedad de productos. El territorio además tiene petróleo, es rico en minerales y posee afluentes hídricos importantes por el tipo de altitud que presenta. El asunto con referencia a todos estos recursos es que los achuar sostienen una política en contra de la extracción de estos recursos si es para la producción a gran escala. Lo que resulta es la disposición hacia el turismo ecológico. Su fuente de inspiración, por supuesto es la iniciativa Kapawi.

2.1.4.5. Proyectos en el territorio. Hoy en día llevan a cabo iniciativas que se enfocan en reducir la presión que ejerce el crecimiento demográfico sobre la selva. Como ejemplo se puede nombrar el proyecto de cría de pollos. Con esta iniciativa se asegura una fuente de alimentación proteínica que no pone en riesgo a las especies de la zona, víctimas de la caza. El proyecto más relevante que actualmente se está llevando a cabo es Kara Solar, un sistema de transporte alimentado por energía solar y coordinado en conjunto con las mismas comunidades del sector de influencia del proyecto Pukuni Community House. Otros actores relevantes son la WWF, Pachamama Alliance, Fundación IKIAM, ALDEA, entre otros.

2.2. Caracterización cultural

2.2.1. *El origen.* El origen de los Achuar se puede rastrear por la familia lingüística a la que pertenecen: los “*jíbaros*”-tal denominación les fue adjudicada por los conquistadores, que afirmaron que la resistencia que opusieron era feroz-. Con el tiempo, ellos se dividieron en cuatro grupos dialectales: Shuar, Aguaruna, Huambisa y Achuar (Descola, 1989). *Achuar*, en *jíbaro*, es el resultado de la unión de *achu*, que significa *palmera del pantano*; y *shuar*, que significa *persona*. De la contracción de estas dos palabras se oye *achuar*, que significa “*la gente de la palmera aguaje*” (Descola, 1989, pág. 39).

La *mauritia flexuosa*, popularmente conocida como *moriche*, vive en los pantanos y es un indicador de zonas húmedas. Normalmente se encuentra en bosques inundados y según varios autores, acostumbra a crecer en “*bosques orientales de tierras bajas y piemontano*”. (Villa, Garwood, Bass, & Navarrete, 2016). Se agrupa en grandes comunidades y puede llegar a los 30 metros de altura. Estas palmas *solitarias* tienen un tronco que alcanza un diámetro de 62cm (máx.).

Se cuenta que los achuar son el producto de la división de un clan que les antecedió. De esta fragmentación nacen los “*Muraya Shuar*” y los “*Tsumunmaya Shuar*”. De este último, se derivan los Achuar, reconocidos históricamente por ser guerreros feroces. De hecho, por muchos años, los Shuar y los Achuar se mantuvieron en estado de guerra. Incluso, en la época de la conquista, los Shuar huyeron hacia tierras más recónditas, lo que implicó mayor conflicto con los Achuar (Nacionalidad Achuar del Ecuador , 2017) aunque también existieron alianzas. Recién a finales de los 70, sobre todo por intervención religiosa, el conflicto encontraba su fin.

2.2.2. *Primeras relaciones.* Descola afirmaba que “hasta fines del siglo XVIII, la navegación del Bobonaza fue reservada a un puñado de misioneros jesuitas y dominicos muy audaces” (Descola, 1989) quienes, sin dudar, eran acompañados por una escolta civil o militar cuando pretendían entrar al territorio. Ingresar al territorio es bastante complejo. De hecho,

esta particularidad geográfica salvó a los achuar de ser colonizados por los caucheros o cualquier otro tipo de intervención.

La Fiebre del Caucho⁹ arrastró a los primeros mestizos hacia el territorio achuar más o menos a finales del siglo XIX. Las primeras relaciones se establecieron para propiciar el canje de pieles por tecnologías que pudiesen facilitar labores propias del sistema de supervivencia achuar, como escopetas –para la guerra y para facilitar la caza-, cartuchos y tela. Curiosamente, la relación duró poco y tuvieron que pasar algunos años para que los achuar accediesen a volverlas a entablar a mediados del siglo XX, momento en que entran en escena los misioneros. Esta dinámica de relacionamiento con la cultura occidental ha sido posible porque los achuar constantemente reafirman su elección de un estilo de vida en el que predominan su propia cosmovisión y sus prácticas culturales.

Una barrera de 440 años tiene muchas consecuencias. Primero, la conservación de las prácticas sociales que estructuran la cosmovisión; segundo, la particularidad del territorio en su fauna, flora, y caracterización climática e hídrica. La mayoría de familias nómadas achuar se asentaron entre los 1970 y 1980. Este asentamiento es un factor clave para entender el proceso de transición hacia una vida más occidental. Descola relata este proceso y comprende que los achuar cambiaron su vida nómada para propiciar y facilitar el intercambio de bienes, lo que hacía obligatoria una relación más estrecha con el mundo occidental.

Presencia militar

La guerra entre Ecuador y Perú, más conocida como la *guerra del 41*, estuvo en vigencia hasta 1999, cuando por fin se logró firmar el Acta de Brasilia que daba por terminado el conflicto. En este lapso de tiempo, la zona de guerra estaba dictaminada por la *Línea del Protocolo de Río de Janeiro*, lo que interpelaba al territorio achuar (véase Ilustración 16. Línea del Protocolo del Río de Janeiro). Aunque se dio un reclutamiento de achuaras y hasta

⁹ Se define como “La Fiebre del Caucho”, al fenómeno productivo que tuvo lugar en Brasil, Perú, Bolivia, Colombia y Ecuador, a raíz de la explotación masiva de caucho que nace del descubrimiento de la vulcanización y la cámara neumática, que tuvo lugar en 1850. Causó efectos negativos en el desarrollo de la vida social y cultural de las poblaciones de toda la Amazonía porque tuvo formas colonizadoras violentas.

se conformó un grupo élite dentro del Ejército¹⁰, en general no se institucionalizó un sentimiento que opusiera a los achuaras del Ecuador con los de Perú. De hecho, se propició una alianza a favor de la neutralidad sobre el conflicto.

Ilustración 16. Línea del Protocolo del Río de Janeiro



Fuente: Wikipedia

¹⁰ En el grupo militar del Ejército Ecuatoriano, la mayoría de integrantes eran achuar y shuar. Este grupo *élite* se ocupaba de las operaciones especiales en selva y también estaba integraban por otras nacionalidades nativas de la región. La razón principal por la que se produce esta relación es que el Ejército no tenía otra vía para asegurar su propia supervivencia en el territorio sin la guía y protección de los nativos. Se asignaron categorías para este nuevo personal que es considerado, hasta el día de hoy, una *rama* del Ejército Ecuatoriano llamada “*Escuela IWIAS*”. El cuartel está ubicado en la Shell (como referencia se puede recordar que es una de las dos vías áreas de acceso al territorio).

3. KUSUTKAU, UN MODELO EN EL MANEJO DE LA TECNOLOGÍA Y LA EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO ALTERNATIVO

*Si la **identidad cultural** deja de ser concebida como una sustancia y más bien se entiende como un “estado de código”, si se la entiende como una “peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, a dicho código, entonces puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos.” p. 65*

3.1. Respuestas institucionales como mecanismo de apropiación de la modernidad

En el primer capítulo, se problematizaron dos asuntos: 1) la modernidad como proceso histórico y 2) el desarrollo como forma de reproducción social. En este tercer capítulo, se quiere contrastar esta aproximación teórica con la lectura del contexto específico de la comunidad achuar Kusutkau. Pero para abordar estos conceptos se analiza la crisis global en al menos tres aspectos. Este hilo argumental es a través del cual se observa que la historia de la comunidad alberga y responde a esas crisis de una forma singular.

La perspectiva económica es una esfera que exige especial atención porque la presencia efectiva de la modernidad tiene como prioridad, y fin último, la acumulación de valor, lo que relega a un segundo plano cualquier faceta de “*lo otro*” que no aporte en la consecución de este fin. Eso no significa que, lo económico debe negarse por completo, sino que apunta a que no se puede perder de vista que el *telos* mercantil vive a costa de un modelo que funciona bajo la lógica de centro periferia y que además se hace efectivo a través de la depredación del medio ambiente. Aunque, lo que concierne a la crisis de la economía, en Kusutkau, el

depender del sector turístico como mecanismo de generación de liquidez, obliga a pensar en las economías extranjeras –del centro- que son el público del Kapawi Ecolodge. Una crisis en estos sectores, afecta de manera directa al área en general, por lo tanto, a Kusutkau.

En el plano de lo ideológico, Kusutkau se presenta sustancialmente sólido. Su fuerte sentido de pertenencia al colectivo le permite identificar de manera clara los valores que canalizan los objetivos de desarrollo productivo y económico. Eso incluye la defensa de su territorio bajo el argumento de que la naturaleza es fundamental para hacer posible su supervivencia no solo porque es fuente de recursos, sino también porque es la materialización de sus deidades. Por otro lado, lo colectivo se torna de mucha relevancia cuando se toman decisiones en el nivel de lo político.

La crisis energética materializa sus avances en esta comunidad. Actualmente, se cuenta con sistemas de energía fotovoltaica que alimentan todas las instalaciones existentes. Aunque el combustible es muy utilizado en generadores y en motores para el transporte entre una comunidad y otra, la nacionalidad achuar se interesa en proyectos que promuevan el reemplazo de este tipo de energías no sustentables que además de generar dependencia con la economía capitalista, suman a la degeneración del ecosistema.

En relación a la crisis alimentaria, comunidades como Kusutkau logran excluirse por que en general consumen alimentos del entorno. El problema es que poco a poco empiezan a superar la capacidad de regeneración del ecosistema por la explosión demográfica, que se ve impulsada por el mejoramiento de la calidad de vida y acceso a la salud occidental. Otro elemento que modifica el patrón de alimentación es que se han ido introduciendo nuevas actividades en el sistema de vida de los achuar. Un ejemplo de esto es la educación o el turismo, actividades que reducen el tiempo en las labores de caza, pesca y elaboración de artesanías pero que proveen de recursos para el intercambio. Un tercer elemento son los nuevos patrones de asentamiento ligados al reconocimiento de límites establecidos y de propiedad privada que conllevan un desgaste mayor de los suelos. Estos factores han impulsado iniciativas como la crianza de pollos con el fin de prescindir al menos de la caza.

La crisis medioambiental es uno de los riesgos con mayor atención. La lejanía cultural y tecnológica con occidente, les permite anticiparse y tomar precauciones para no devastar la naturaleza hasta un punto sin retorno. El problema más visible actualmente es la

contaminación de los ríos por el uso de combustibles y porque éstos están interconectados con otros ríos con fuentes de contaminación. La vulnerabilidad social y económica implica riesgos en este ámbito ya que los intereses de las grandes industrias sumado a las pocas garantías para el reconocimiento de sus derechos, ponen en juego su capacidad para hacer efectivas esas precauciones.

Actualmente, sería exagerado afirmar que Kusutkau experimenta una situación de inconformidad y descontento generalizado. Lo que sí se puede percibir es una idea latente sobre la necesidad de un modelo alternativo de desarrollo para direccionar el crecimiento por buen camino. Los achuar conocen de los problemas del mundo occidental y sobre todo han detectado diferencias irreconciliables entre una cultura y otra. Por otro lado, saben que no ocupan un estrato favorable en la lógica centro-periferia y que difícilmente algún día llegarían a ser el centro si deciden entrar en esa dinámica.

Esta crisis, del modelo civilizatorio occidental, ha sido el escenario de un proceso de transición que hace protagonista a las comunidades que no han llegado al punto sin retorno que supone la urbanización y la destrucción del medio ambiente. La alternativa persigue un mejoramiento de las condiciones de vida para la comunidad a largo plazo, lo que en el lenguaje de Bolívar Echeverría significa un intento por materializar la esencia positiva de la modernidad: la superación de la escasez. En este sentido, se piensa que Kusutkau es un escenario interesante para llevar a cabo este proceso. Su concepción sobre la naturaleza y el estado de conservación en que se encuentra, son recursos valiosos con los que se puede trabajar. Esta afirmación no implica que el proyecto vaya a implementar un proceso que pueda superar esa escasez. El proyecto busca proporcionar herramientas que faciliten la consecución de este objetivo evitando comprometer el bienestar de la naturaleza. Eso significa que se apunta a consolidar su soberanía, reducir sus riesgos, aportar con el fortalecimiento de su identidad y compartir los frutos más valiosos del desarrollo de las fuerzas productivas sociales en occidente para que así, pueda transmitirse con mayor facilidad su forma de interpretar *lo otro*.

La implementación de los frutos del desarrollo de la tecnología y las capacidades de ser humano impone retos que ya no pueden ser ubicados en un segundo plano. Actualmente esto se traduce en que se deben encontrar mecanismos para que el desarrollo no se convierta en un

riesgo para la vida del ser humano en el planeta. Eso significa hacer caso a las lecciones aprendidas en experiencias como la de Texaco en Ecuador o de la producción abrumante de desechos en Estados Unidos. También significa que la implementación debe estar guiada por un *telos* que no se centre en la acumulación de valor, sino que sea capaz de encontrar valor en lo no-mercantil.

La cosmovisión de los achuar, combinada con los avances en materia de sustentabilidad, son la pieza fundamental para darle cabida a una iniciativa tecnológica en medio de un territorio tan bien conservado. Para eso, es imprescindible fortalecer y empoderar las contribuciones que Kusutkau sume en el proceso de consolidación del proyecto, esta es una pieza cardinal. El objetivo final: reproducir a gran escala un conjunto de actividades dedicadas a la producción, circulación y consumo distinto al propuesto por el capitalismo. Eso puede significar que la economía deje de ser el centro en el desarrollo del ser humano.

Es importante partir del hecho de que Kusutkau vive la modernidad a su manera. Actualmente se trata de un espacio aislado de riesgos y actividades atravesadas por la modernidad. Hoy en día comparte dinámicas económicas, políticas, sociales e históricas con occidente, que han generado efectos en las formas de organización de su vida *tradicional*. Esto ha conllevado un perfeccionamiento de las capacidades y cualidades de los individuos sumado a la implementación del desarrollo tecnológico. Hablar detalladamente sobre las implicaciones de la modernidad en la vida de los achuar requiere de una investigación compleja, pero se ha visto útil destacar elementos de la modernidad que no han calado en la identidad de los achuar.

El humanismo es una pieza relevante. Este no ha permeado su cosmovisión en el mismo sentido en que lo hizo en el mundo occidental. Puntualmente eso significa que los achuar no interpretan su facultad para entender y ejercer su existencia en el mundo, como si fuese el único sentido posible. El desarrollo de las fuerzas productivas no trasmuto su relación con la naturaleza al punto de llevar al centro la existencia humana, incluida la suya. La técnica mágica sigue dictaminando su forma de entender la vida. Por otro lado, la modernidad sí ha traspasado su racionalismo característico. Y, es este elemento el que impulsa a la comunidad a acercarse a aquello que le permita el desarrollo de su capacidad reflexiva pero no necesariamente para instrumentalizar el mundo sino más bien para poder sostener su

existencia a pesar de los riesgos que asechan, lo que se traduce en cuidar el espacio que ocupan y de aquello que les rodea.

El enfoque que Echeverría propone para entender la modernidad, habla del *progresismo* y el *urbanicismo*, dos características de la modernidad capitalista que se considera deben ser atendidas en el proyecto. En el caso del progresismo, es necesario tener precaución con la tendencia a la sustitución de lo *viejo* por lo *nuevo* por imposición, como si lo *nuevo* fuese incuestionablemente positivo. En lo que refiere al *urbanicismo*, habrá que alimentar la idea de que la ciudad no es la única manera de vivir lo humano. Eso implica trabajar en el fortalecimiento de sus dinámicas y valor como cultura.

En lo referente al individualismo y el economicismo. El primero, que actualmente se presenta como un reto para los adultos, quienes constantemente buscan sembrar conciencia sobre la importancia de la dinámica de comunidad como el eje sobre el que se desprenden las acciones individuales. Por fortuna, los achuar poseen un fuerte sentido de comunidad no solo a nivel local sino también a nivel político. Son un conglomerado cohesionado y con sentido. En relación al economicismo, que atribuye mayor relevancia a quienes son capaces de producir más. Aunque, en Kusutkau actualmente existen nuevos roles que se vuelven relevantes por la retribución económica que representan, estas no suplantando otros roles importantes de valor simbólico como, por ejemplo, los shamanes. En este sentido, cabe reflexionar un poco sobre el papel del Estado que, según lo antes dicho, cumple la función de asegurar la sostenibilidad del capitalismo. Así, se torna imperativo trabajar para que éste respete y reconozca sus derechos y sobretodo que no los subordine a intereses económicos.

De la afirmación de que la modernidad tiene una esencia positiva se desprende la intencionalidad de utilizar el desarrollo de las fuerzas productivas a favor el proceso civilizatorio de la humanidad. Eso implica desplegarlos en pro de la conservación del medio ambiente y de la eliminación de las brechas sociales. El despliegue puede tomar muchas formas, lo importante es que logre tener una diferencia marcada en relación a los males del capitalismo. Eso supone concentrar la atención en configurar la administración de las fuerzas productivas sociales bajo otra lógica.

El cambio de percepción de la realidad que se produce por la llegada de la modernidad debe ser tratado con especial precaución. Aunque no se puede prever las transformaciones que

acarrearán estos procesos de modernización, sí es posible utilizar tanto la comunicación como las herramientas educativas para fortalecer y difundir los rasgos y las prácticas culturales que en el caso de los achuar sirven como mecanismo para interpretar la importancia de la conservación de la naturaleza y de las prácticas comunitarias. Esto permitirá que el cambio de percepción no altere la relación al punto de presentar a los achuar como superiores a ella.

Tanto el desarrollo tecnológico como la potenciación de la capacidad transformadora de los achuar son fundamentales para poder tomar acciones sobre los procesos que ponen en riesgo la soberanía del territorio en relación a las industrias explotadoras. Solo entregado las herramientas más valiosas del mundo occidental, se vuelve posible la opción de proyectar los significados y comportamientos de la cultura achuar.

El proyecto debe procurar rehuir a las tendencias más perjudiciales de las proyecciones de la modernidad: primero, pensar que lo que rodea al individuo está supeditado a su voluntad o que el hombre es el pilar que da sentido a la existencia de *lo otro*. Segundo, asumir que todo desarrollo tecnológico es bueno o beneficioso por defecto. Tercero, vivir con la expectativa de que el futuro es fuente de perfección puesto que esto crea la sensación de que el presente es precario, algo que no permite valorar rasgos y circunstancias valiosas. Cuarto, desvalorizar el pensamiento mágico. Quinto, restar importancia a lo comunitario o eliminar aquellas prácticas que le quiten trascendencia. Sexto, añorar la urbanización como si fuese una promesa de bienestar. Séptimo, permitir que la dinámica de la política económica permeee todas las áreas del desarrollo humano y sobretodo que se vuelva más valorada que cualquier otra dinámica. Finalmente, la satanización de lo diverso, fuente de la violencia y exclusión.

Ahora, la pregunta es ¿cómo detectar que una estrategia de desarrollo comparte lógicas capitalistas? Existen al menos 6 elementos:

- 1) Sus formas de conocimiento y definición de *“lo otro”*
- 2) El sistema de poder que alimenta
- 3) Formas de subjetividad avivadas por el discurso capitalista del progreso
- 4) Enfoque en la industrialización y la urbanización. Búsqueda de una producción para el consumo masivo antes que para el consumo local.

5) Introducción de un lenguaje urbano industrial

6) Rechazo de los saberes ancestrales.

Aunque existen muchas otras aplicaciones y rasgos del modelo capitalista, lo central es reflexionar sobre si los dispositivos de control están al servicio de los intereses del modelo industrial. Si la respuesta es afirmativa, se debe re-direccionar la finalidad, no necesariamente el dispositivo. Este análisis se puede aplicar al modelo educativo del proyecto que debe obligatoriamente concentrar su atención en promover prácticas culturales de los achuar, es decir, institucionalizar las significaciones imaginarias de su cultura antes que las occidentales al mismo tiempo que se busque representar funciones socialmente valoradas. No se puede dejar de lado la importancia de no satanizar la modernidad en todas sus formas. Es central la separación entre medios y fines. Es conveniente analizar y deconstruir los discursos y categorías que se vayan creando y que hayan sido aplicadas. Una actitud crítica frente al desarrollo en todas sus formas permite no aceptar la occidentalización de lo tradicional como defecto absoluto. Si se logra sembrar esta actitud, el desarrollo será un impulso para los procesos de autocomprensión.

En contraste con la idea anterior, hay que aclarar que no se busca enaltecer excesivamente el pasado, como si lo tradicional fuese *bueno* en términos absolutos y peor aún si ese enaltecimiento nace de una actitud que victimiza e infantiliza a las poblaciones no occidentales. El cambio social es valioso y debe ser respetado porque simboliza la efectivización de nuevos propósitos que van sumándose en el transcurso histórico. Así, hay que tener claro que la tradición y la modernidad no son opuestas y que más bien es un reto importante el lograr una convivencia respetuosa entre estas formas de representación social.

La comunidad achuar Kusutkau no es estática, su forma actual es producto del cambio. Su cultura es un cuerpo de valores y normas que varían según la conveniencia y el momento histórico que las atraviesa. Así mismo, no es homogénea en lo que se refiere al estilo de vida de sus habitantes, en su mayoría, son capaces de valorar otras formas de vida. No solo de la sociedad occidental sino también de otras nacionalidades vecinas. Discriminan y valoran otras funciones sociales por lo que integran otras tradiciones que simbolizan su propia institucionalidad. Kusutkau resulta un escenario interesante para observar y aplicar proyectos de desarrollo porque hasta el momento han demostrado que no todas las prácticas culturales

tradicionales pueden ser reemplazada y que en general se dan procesos de mutua penetración, es decir, son reinterpretadas si son funcionales en el territorio.

La comunidad siempre está abierta a crear y dar forma a sus aspiraciones. En Kusutkau lo tradicional esta desligado del tiempo, sino que define por su propio *telos*, que es la fuente de objetivos y sobretodo su base justificatoria. El contenido de lo *tradicional* está definido por elementos ideológicos que afortunadamente no son permeables si implican la destrucción de la naturaleza o la pérdida de soberanía. Hay que tener claro que el simbolismo de los achuar es complejo y que no es posible afectarlo modificando solamente algunas dinámicas de su vida lo que no significa que sea fundamental replantear la utilización y las formas de convivencia con el desarrollo y sus beneficios, por ejemplo, en el uso del internet o el perfeccionamiento del modelo educativo intercultural.

CONCLUSIONES

La modernidad es un proceso inacabado y es posible responder al desarrollo de las fuerzas productivas sociales de tal manera que deje de ser necesaria la destrucción de la naturaleza y la ampliación de las brechas sociales. En el caso de Kusutkau esto parece posible si se fortalecen las formas culturales tradicionales que guardan esa intencionalidad. Dado que existe una estrategia llevada a cabo por el proyecto Pukuni Community House, es necesario ser cautelosos con el relacionamiento de necesidades y satisfactores de necesidades puesto que este relacionamiento es un acto político y filosófico que debe ser sometido constantemente a análisis. En ese sentido, es fundamental que la comunidad sea escuchada con atención en todo el proceso.

Aunque no existe una fórmula prediseñada que asegure el éxito de una iniciativa, es de suma relevancia que se concentre en el desarrollo humano y sustentable. Lo primero, significa que se deben incrementar las oportunidades de los actores centrales: los habitantes de la comunidad. En la misma línea, el objetivo final deberá ser mejorar la calidad de vida no sin antes asegurar primero las opciones fundamentales. Para PCH la tarea es clara: aportar herramientas que les permita adquirir conocimientos. Para esto será necesario imaginar y hacer viables los *logros* tal y como los presenta Mario Unda. Se quiere hacer incapié en la premura de *eliminar algunos tipos de libertades*, especialmente aquellos imposibilitan el acceso a la información. En este sentido, el internet se presenta como un mecanismo muy valioso.

En cuanto al desarrollo sustentable, la búsqueda se enfoca en prevenir los daños al medio ambiente. Así, todos los componentes del proyecto obligatoriamente deben aportar en la conservación de los procesos ecológicos, en la preservación de la diversidad de la genética y en la promoción del uso sustentable de recursos. Esto se puede lograr si se incluyen en los lineamientos educativos la centralidad de estos propósitos antes de considerar cualquier opción de desarrollo individual y colectivo.

Finalmente, se propone que el proyecto Pukuni Community House se atenga y trabaje en el fortalecimiento de 7 principios:

- 1) Producción para el consumo local
- 2) Dejar en segundo plano la exportación

- 3) Preservar la economía interna
- 4) Promover la distribución equitativa de ingresos
- 5) Difusión del internet y la tecnología implementada con la finalidad de salvaguardar el bienestar de la naturaleza
- 6) Respeto de la identidad cultural
- 7) Fortalecer capacidades de gestión

REFERENCIAS

- Alvear, E. (2017). *Árbol genealógico*. Puyo.
- Antik, C. (26 de Mayo de 2018). Historia y costumbres de la comunidad. (E. Alvear, Entrevistador)
- Bird Life International . (s/n de s/n de 2005). *Fact Sheet: territorio achuar* . Obtenido de Bird Life International : <http://datazone.birdlife.org/site/factsheet/territorio-achuar-iba-ecuador/text>
- Carpentier, J. (s/n de s/n de 2014). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. Obtenido de Les Achuar et l'écotourisme : une stratégie durable pour un développement autonome ? : <https://journals.openedition.org/bifea/4391#tocto2n1>
- Castelnuovo, A. (1987). Hacia una perspectiva de la transculturación. Agresión y resistencia en el proceso educativo. En A. Castelnuovo, & G. Creamer, *La desarticulación del mundo andino. Dos estudios sobre educación y salud*. (págs. 7-136). Quito: Abya-Yala.
- Censo. (24 de agosto de 2017). Arbol genealógico. (E. Alvear, Entrevistador)
- Clavijo, I. (2011). *La educación intercultural bilingüe como agente de construcción de poder y desarrollo político en Saquisilí*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana. (3 de Octubre de 2018). *Quiénes somos*. Obtenido de CONFENAIE: <https://confeniae.net/>
- Descola, P. (1989). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. París: Co. ed. Instituto Frances de estudios andinos; Abya Yala.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México D.F. : El Equilibrista.
- El Telégrafo. (2016 de junio de 27). *Los shuar y shuar-achuar, en la mirada del otro*. Obtenido de El Telégrafo: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/cultura/1/los-shuar-y-shuar-achuar-en-la-mirada-del-otro>
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Norma .
- Fundación Pachamama. (21 de Noviembre de 2013). *Issuu: Fundación Pachamama*. Obtenido de CONSULTA PREVIA EN LA DÉCIMO PRIMERA RONDA PETROLERA ¿Participación masiva de la ciudadanía? : https://issuu.com/fundacionpachamama/docs/resumen_consulte_previa
- Giddens, A. (2001). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gusfield, J. (Enero de 1967). Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the study of social change. *American Journal of Sociology*, 2(4), 351-362. Obtenido de <http://www.jstore.org/stable/2775860>

- INEC. (25 de noviembre de 2001). *Ecuador en cifras, fascículo Pastaza*. Obtenido de Ecuador en cifras: http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Fasciculos_Censales/Fasc_Cantones/Pastaza/Fasciculo_Mera.pdf
- La Resistencia Ecuador . (17 de Abril de 2015). *Concesión del bloque #28.- Afectación a los recursos naturales y resistencia de los pueblos: La Resistencia Ecuador*. Obtenido de La Resistencia Ecuador : <http://laresistenciaecu.blogspot.com/2015/04/expansion-de-la-frontera-petrolera.html>
- López, V., Espindola, F., Calles, J., & Ulloa, J. (2013). *Amazonía Ecuatoriana Bajo Presión* . Quito : Ecociencia.
- Macdonald, T. (1997). *De cazadores a ganaderos*. Quito: Abya-Yala.
- Marx, K. (1976). *El Capital. Libro primero*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1976). Proceso de valorización. En K. Marx, *El Capital. Libro primero* (págs. 202-215). Barcelona: Grijalbo.
- Mazabanda, C. (21 de Noviembre de 2013). *CONSULTA PREVIA EN LA DÉCIMO PRIMERA RONDA PETROLERA ¿Participación masiva de la ciudadanía?: ISSUU*. Obtenido de ISSUU Pachamama Alliance: https://issuu.com/fundacionpachamama/docs/resumen_consulte_previa
- Medina, H. (n/s de n/s de 2002). *Gazeta de antropología: Artículo 16*. Obtenido de Universidad de Granada: http://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/7404/G18_16Henry_Medina_Vallejo.pdf?sequence=10&isAllowed=y
- Ministerio de Salud del Perú. (2006). *Análisis de la situación de Salud del Pueblo Indígena Achuar*. Lima: Dirección General de epidemiología.
- Mission Aviation Fellowship. (10 de Octubre de 2018). *About MAF: Mission/Vision*. Obtenido de Mission Aviation Fellowship: <https://www.maf.org/about>
- Nacionalidad Achuar del Ecuador . (7 de junio de 2017). *Publicaciones: Achuar* . Obtenido de Nacionalidad Achuar del Ecuador NAE: <https://www.facebook.com/PRESIDENCIANAEL/>
- Notiamazonía. (27 de agosto de 2018). *Noticias recientes: Pastaza: Conflicto en la Nacionalidad Achuar del Ecuador, NAE, se expande entre dirigentes (vídeo)*. Obtenido de Notiamazonía : <http://www.notiamazonia.com/noticias-recientes/pastaza-conflicto-en-la-nacionalidad-achuar-del-ecuador-nae-se-expande-entre-dirigentes-video/>
- Organización Mundial de la Salud. (12 de noviembre de 2018). *Líderes de la nacionalidad Achuar, Ministerio de Salud y la OPS/OMS firmaron un acuerdo para operativizar el Plan Binacional de Salud* . Obtenido de OMS Web Site:

https://www.paho.org/ecu/index.php?option=com_content&view=article&id=1925: lideres-de-la-nacionalidad-achuar-ministerio-de-salud-y-la-ops-oms-firmaron-un-acuerdo-para-operativizar-el-plan-binacional-de-salud&Itemid=995

- Pukuni Community House . (2017). *Línea base*. Quito.
- Pulido-Fuentes, M. (2016). Diálogos y contrastes entre proyectos de desarrollo y modelos de salud. Experiencia y consideraciones en torno a los achuar de la Amazonía Ecuatoriana. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 509-533.
- Real Academia Española. (2 de agosto de 2018). *Tradición*. Obtenido de Diccionario de la Lengua Española : <http://dle.rae.es/?id=aDbG8m4>
- Serramona, J. (1989). Concepto de educación . En J. Serramona, *Fundamentos de la educación* (págs. 27-49). Madrid: CEAC.
- Serrano, C. (1 de marzo de 2017). ¿Puede Qatar gastar 200.000 millones en el Mundial de 2022 sin quebrar? España.
- Soto, I. (1997). Interculturalidad en la educación básica ecuatoriana No. 37-38. *Pueblos Indígenas y Educación*, 69-80.
- Tortosa, J. M. (2011). *Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito : Abya Yala .
- Tsamaraint, S., & Álvarez, A. (2012). *Manual de historia de la organización Achuar para los estudiantes de primer año de bachillerato*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana .
- Ujukam, G. (1997). Cultura y educación bilingüe intercultural en el pueblo Achuar. En W. Kuper, G. Lara, I. Soto, R. Moya, & E. e. Montes, *Pueblos indígenas y educación No. 37-38* (págs. 164-230). Quito : Abya-Yala.
- Unda, M. (2004). Revisitando el desarrollo. Reflexiones en torno a las experiencias de "gestión local alternativa". En M. e. Unda, *Experiencias en desarrollo y gestión local* (págs. 5 - 53). Quito: EED / EZE.
- United Nations Development Programme. (2012). *Kapawi Eco-Lodge and Reserve, Ecuador. Equator Initiative Case Study Series*. Obtenido de Equator Initiative Case Study Series: https://www.equatorinitiative.org/wp-content/uploads/2017/05/case_1_1363900211.pdf
- Villa, G., Garwood, N., Bass, M., & Navarrete, H. (2016). Sección 3. Palmas. En G. Villa, N. Garwood, M. Bass, & H. Navarrete, *Árboles comunes de Yasuní* (págs. 556-557). Quito: Finding Species Inc., Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Darwin Initiative, iseo de Historia Natural de Londres .

ANEXOS

- Anexo A. Proyecto presentado en MIT Ideas Global Challenge



Resumen Ejecutivo

El proyecto *Pukuni Community House* busca proveer recursos educativos de clase mundial y conectividad de última generación al corazón de la selva amazónica. En el idioma achuar, “Pukuni” significa “fuente”; por lo que se entiende que la casa comunitaria “Pukuni” aspire a ser una fuente de conocimiento y vínculo social para las comunidades achuar asentadas en territorio ecuatoriano, llevando lo mejor de los recursos educativos del MIT a una de las culturas más aisladas del mundo.

El proyecto proporciona a los Achuar recursos educativos y de comunicación, diseñados para solucionar algunas de sus necesidades. Esto a través de la integración de un centro educativo autónomo, con un diseño centrado en la comunidad. El centro educativo es sostenible en toda dimensión mediante el uso de energía fotovoltaica, hardware de bajo consumo energético/bajo costo, software altamente optimizado y libre y por contar con un diseño arquitectónico que optimiza los recursos y su rendimiento.

El Problema y el Contacto con la Comunidad

Casi 7.000 indígenas de la región amazónica viven a kilómetros de distancia de los centros poblados y de los beneficios sociales, educativos y de salud que brindan. Este aislamiento hace que las comunidades sean vulnerables a la pobreza, que se presenten bajas tasas de alfabetización, que los problemas de salud se agudicen con facilidad, que aumente la presión sobre el ecosistema o que se incrementen las amenazas hacia su opción de vida tradicional. Sin lugar a dudas, la supervivencia y el bienestar de las comunidades indígenas amazónicas en el mundo moderno, reside en que desarrollen la capacidad de estar conectados a los recursos disponibles en sus comunidades expandidas, fortaleciendo al mismo tiempo las formas de vida tradicionales y sostenibles frente al/de la mano del mundo exterior.

La nacionalidad Achuar está compuesta por más de 6.000 personas (aprox.) en un territorio de 7.000 km² (aprox.). Están aislados, rodeados de selvas no intervenidas y ríos de difícil acceso. La única forma de conectar las comunidades Achuar con las áreas urbanas es por aire, lo que

resulta costoso para la mayoría de ellos puesto que no perciben ingresos de manera estable. Solo algunas comunidades tienen una pista de aterrizaje funcional, lo que hace que la población esté altamente incomunicada.

Para este proyecto, el área de interés dentro del territorio Achuar es el área de Kapawi (véase mapa 1), cerca de la frontera peruana. Las dificultades que enfrenta la comunidad Achuar van más allá de la falta de comunicación. Actualmente, hay veinte escuelas diferentes que sirven a la región, la mayoría es unidocente y cuenta con al menos 40 alumnos. Un total de 866 estudiantes, de entre tres y dieciocho años de edad, están actualmente inscritos, y están siendo instruidos por un total de 68 maestros (INEC, 2016). Además, solo una comunidad, Kapawi, ofrece educación secundaria y, dada la dificultad del transporte y las altas tasas de pobreza, la mayoría de los jóvenes Achuar no reciben una educación escolar completa.

En este contexto, el proyecto Pukuni Community House propone trabajar con una comunidad Achuar, ubicada en la región amazónica sureste del Ecuador: Kusutkau (véase **Imagen 1**). La comunidad se encuentra en el área *Kapawi*, reconocida por el *ecolodge* comunitario que tiene el mismo nombre. El hotel, hoy administrado bajo un modelo comunitario por los Achuar, recibe turistas nacionales e internacionales y proporciona un ingreso constante de forma directa a 150 familias del sector, lo que provoca dinamismo económico en el territorio.

Sebastian Ruiz, uno de los miembros del equipo, trabajó durante dos años en el Kapawi Ecolodge como guía naturalista. Teniendo en cuenta los desafíos particulares de la ubicación y la amistad de Sebastián con los líderes de la comunidad, sugirió que al área era el sitio ideal para el proyecto de la casa comunitaria Pukuni. Durante diciembre de 2016, tres miembros del equipo visitaron el área y organizaron reuniones y grupos de enfoque con líderes comunitarios, docentes rurales y habitantes de Kutsukau y Suwa. Las comunidades estaban muy interesadas en trabajar en proyectos educativos y compartieron la información resumida en la **Imagen 1**.

Imagen 1. Estadísticas y ubicación de las comunidades evaluadas por el equipo Pukuni Community House.



Fuente: Pukuni Community House

Durante nuestra visita, las necesidades más urgentes fueron identificadas. Las comunidades de la región viven de la caza y la agricultura en pequeña escala. Sin embargo, para acceder a la educación para sus hijos, el tratamiento básico de salud y al transporte fluvial y aéreo, la mayoría de las familias requiere un ingreso estable. La mayor parte del ingreso proviene de dos fuentes:

1. Sistema escolar estatal público, pagando un salario a los maestros en cada comunidad (excepcionalmente en Kusutkau existen 3 profesores, en general, las escuelas son unidocentes)
2. Actividades de ecoturismo comunitario por parte de Kapawi Ecolodge. (Se espera que vuelva a entrar en funcionamiento a finales del primer trimestre de 2019)

Así, los principales desafíos identificados por la comunidad se resumen en la **Imagen 2**.

Imagen 2: Principales desafíos enfrentados por las comunidades.

Problemas Identificados por la Comunidad

Educational Content

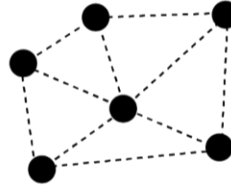


Los profesores tienen acceso limitado a artículos educativos como libros y cuadernos, y tienen dificultad brindando un nivel de educación similar al resto del país.

Ambas comunidades tienen un programa de voluntarios que dan clases de inglés a los niños por un periodo de 1 a 3 meses.

Profesores mostraron interés expandir la educación bilingüe, pero también quieren conservar el conocimiento de su lengua ancestral.

Conectividad



Suwa + Kutsukau están físicamente conectados con el pueblo de Kapawi por el río. Sin embargo, el costo del combustible reduce la habilidad de conexión con otras comunidades.

Las comunidades están conectadas por radio UHF, pero ciertos equipos solares operan de manera limitada.

Salud



La única clínica de la región está en el pueblo de Kapawi, forzando a residentes a viajar por cualquier problema de salud y pagar por combustible y otros costos asociados.

Ingresos



Reducción en el número de turistas ha limitado los ingresos de muchas familias, que afecta su facilidad de proveer materiales educativos.

Cualquier dinero ahorrado impactará positivamente a las familias.

A pesar que Kapawi Ecolodge y la comunidad Kapawi tienen varias horas al día de electricidad fotovoltaica y conectividad rudimentaria a Internet, la comunidad objetivo carece de acceso a Internet. En relación a la energía, a principios de 2017, la Empresa Eléctrica Ambato Regional

Centro Norte S.A. dotó de energía fotovoltaica a todas las edificaciones de la comunidad. Finalmente, hay que mencionar que, en los últimos años, Kapawi Ecolodge ha enfrentado problemas de gestión que han causado una reducción en el número de turistas que llegan a la región, y ha aumentado la presión económica sobre los habitantes.

Beneficiarios directos e indirectos

En la comunidad Kusutkau habitan 84 personas, de ellas el 49% son mujeres y 51% hombres. Las cifras indican que el 42,84% de los habitantes están entre los 0 y 19 años y que el origen geográfico del 97,61% corresponde a todo el territorio achuar, aunque solo el 88,1% nació en la comunidad, ya sea en período nómada o sedentario. Si bien la nacionalidad achuar se extiende hasta territorio peruano, existe una división limítrofe entre los dos países que confiere una distinción entre los del lado ecuatoriano (achuaras del norte) y los del lado peruano (achuaras del sur). Aquellos que han nacido en el primero se vinculan a la organización política Nacionalidad Achuar del Ecuador-NAE y son beneficiarios de las dos nacionalidades: achuar y ecuatoriana. En territorio ecuatoriano se registraron en 2010 una población total de 6500 a 7000 habitantes.

El idioma materno es el *achuar chicham* y lo habla la totalidad de la población. En el caso del español y el inglés se distinguen dos grupos diferenciados por el acceso a recursos para su aprendizaje: aquellos que están en edad escolar -56%- y de aquellos que no -44%-. En el primer caso, el aprendizaje del español, debería producirse de manera progresiva a lo largo de la vida escolar. Reciben al menos dos horas clase a la semana además de que los textos de trabajo, en su mayoría, están escritos en español. En el caso del inglés, depende de la disponibilidad y administración de voluntariados de extranjeros. Aunque los niños entienden español, establecen una comunicación verbal limitada, casi nula, en este idioma. En el caso del inglés, solo se ha registrado el uso de pocas palabras y expresiones.

Del segundo grupo, solo el 29,72%, es decir once personas adultas, pueden mantener una conversación fluida en español -8/10-. De ellas, nueve son hombres y dos son mujeres. De este mismo conglomerado existen solo dos personas con conocimientos del idioma inglés. Manejan vocabulario referente a la fauna y flora de la zona además de otros elementos básicos para la comunicación en actividades de turismo ecológico. También manejan lenguas de la zona como el shuar, el kichwa, zápara, shiwiar y wao y, en general, lo hacen quienes han inmigrado de otras comunidades por nuevas uniones familiares.

El proyecto busca ponerse a prueba en una comunidad representativa de la Nacionalidad Achuar: Kusutkau. Sin embargo, se espera que el potencial de la introducción del internet se vaya revelando con el paso del tiempo hasta beneficiar a la Nacionalidad Achuar del Ecuador en su consolidación política, marcando hitos en la coordinación de proyectos sostenibles enfocados en la proyección del territorio.

Finalidad y Objetivos del proyecto

Finalidad

En la comunidad de Kusutkau se mejore la calidad de la educación y se incrementen los mecanismos de comunicación mediante la incorporación de una casa sostenible y tecnología de punta (hardware y software) con acceso a Internet, adaptadas y diseñadas para comunidades aisladas y con recursos limitados.

Principales objetivos

- a) Desarrollar materiales integrales educativos y de comunicación. Capacitar a líderes comunitarios, comunidad educativa y a todos los habitantes sobre el uso de las herramientas educativas y de comunicación.
- b) Fortalecer la capacidad de la comunidad y de la Nacionalidad Achuar del Ecuador para canalizar objetivos de desarrollo productivo, económico, social y cultural de manera sustentable.

Inspirada en la vivienda tradicional de la nacionalidad Achuar y respetuosa con su cultura, Pukuni Community House es un centro de educación y comunicación energéticamente autónomo y centrado en las necesidades y perspectivas de la comunidad. La casa combina elementos Achuar tradicionales con tecnologías modernas, específicamente adaptadas y diseñadas para comunidades aisladas y con recursos limitados en la selva amazónica.

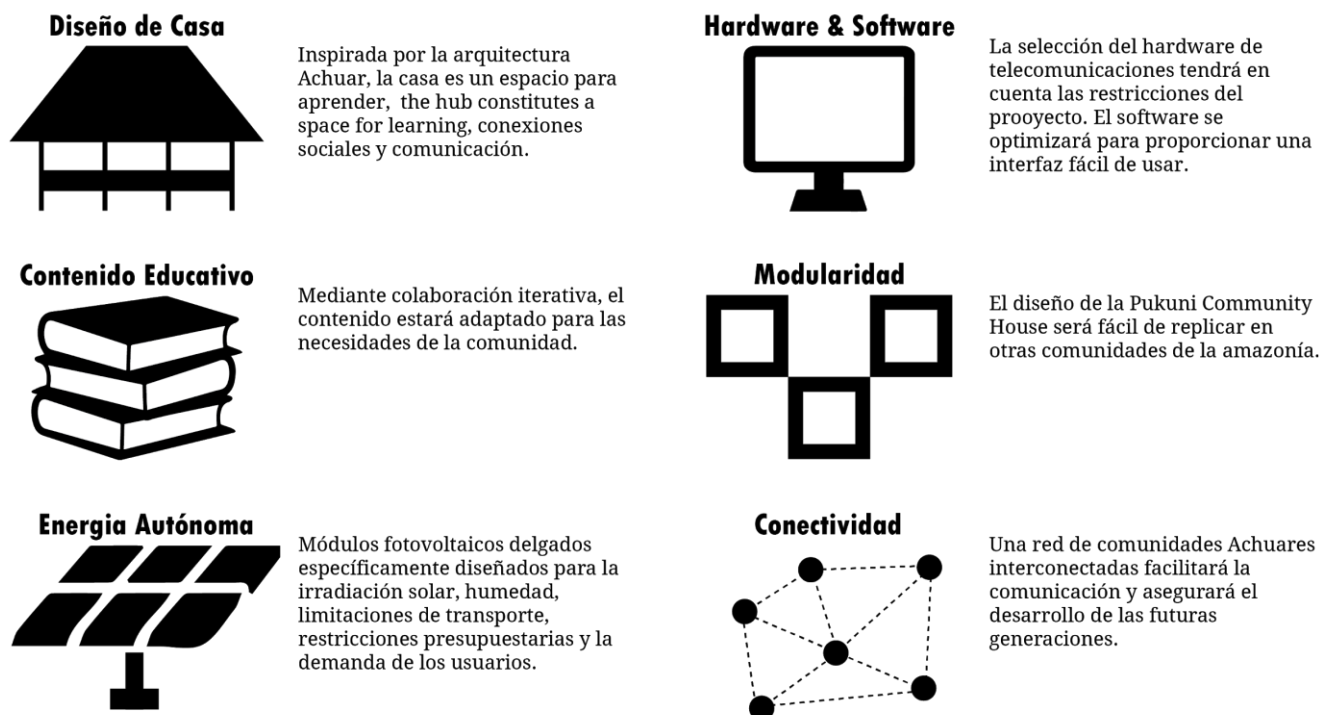
La intención de este proyecto es ser operado por la comunidad y adaptado al modo de vida tradicional de los Achuar. A diferencia de las poblaciones urbanas, los Achuar basan su vida en las prácticas comunitarias. El trabajo para la subsistencia se lleva a cabo en comunidad, al igual que los rituales y las actividades de ocio. Por lo tanto, hemos diseñado la casa comunitaria “Pukuni” como un espacio compartido, donde las personas de Kutsukau puedan unirse con el objetivo de ampliar sus conocimientos y capacidades.

El proyecto es el primero de su tipo en proporcionar una solución integrada a la educación y la comunicación basadas en Internet en la Amazonía ecuatoriana. Para implementar dicha solución, el contenido educativo se recargará periódicamente y se almacenará en caché en el servidor de una computadora. El contenido será luego transmitido desde una red local, proporcionando acceso continuo al material educativo, conectividad instantánea a los miembros de la comunidad, canalizando el uso de estos recursos para el propósito previsto.

Cada elemento del proyecto será diseñado a través de un enfoque de diseño centrado en el usuario, adaptado al contexto social, cultural y ambiental de las comunidades Achuar. Los distintos componentes del proyecto se explican en la Figura 3.

Figure 3: Componentes del Proyecto Pukuni Community House

Pukuni Community House Componentes



Presupuesto

Item	Cost (\$)	Item	Cost (\$)
Generación de energía y bodega		Materiales de construcción	
Paneles: 1KW of Solar Power @320 W Per Panel	2500	Madera, materiales naturales y otros	400
Convertor de voltaje y electrónica	850	Misceláneos	800
Banco de baterías	700	Misceláneos	
Hardware and Software Educativo		Viaje a las comunidades, 3 miembros del equipo	1500
PC educativo - Chromebook o analogous (x5)	1500	Costo de vida, 3 miembros del equipo	850
Servidores - como computadores	1900	Materiales para desarrollo educativo	800

Punto de acceso a internet	300	Varios	500
Cámaras de video con sus periféricos	300		
			TOTAL: \$14.400

Basados en nuestra interacción con los líderes y profesores de las comunidades, definimos los contenidos educativos más importantes para los miembros de Kusutkau y Suwa, resumidos en la Figura 4. Estos contenidos serán redefinidos por futuras interacciones con los líderes y profesores de la comunidad, con el apoyo de Educar Ecuador, programa educativo comunitario online del Gobierno Ecuatoriano.

Figura 4: Contenido educacional preliminar para ambas comunidades.

Contenido Educativo	Lenguaje	Fuente	Maestro - Facilitador
Pensum ecuatoriano: 1ero a 10mo grado: Reducing educational gap, enfoque en pensamiento crítico, matemáticas y lenguaje.. Contenido específico será definido con los profesores de la comunidad.	Español Achuar	Ejercicios en línea de Educar Ecuador, del gobierno ecuatoriano, Fundación Telefónica y Khan Academy, seleccionado con el profesor de la comunidad.	Profesores comunitarios, voluntarios extranjeros
Lengua Achuar: Básico para voluntarios y lengua, refuerzo entre jóvenes achuar..	Achuar	Diseñado en colaboración con los profesores de la comunidad, Federación Achuar del Ecuador y socios locales. Podrá ser utilizado por los voluntarios misioneros existentes.	Profesor de la comunidad, misionarios católicos achuar.
Inglés: Contenidos para reforzar habilidades en el idioma inglés para todas las edades.	Inglés Achuar	Voluntarios extranjeros y profesor de la comunidad.	Voluntarios extranjeros

Impacto

“El internet y la electricidad en la escuela mejorarán la educación y el futuro de nuestros hijos más de cualquier otra cosa”

Rodrigo Vargas, Presidente de la comunidad de Suwa

El principal impacto del Proyecto será incrementar el acceso de la comunidad a la educación y a la comunicación. Pukuni Community House contribuirá a una educación exhaustiva preparando a los estudiantes para la educación secundaria, reduciendo los gastos de la familia en implementos escolares y, mejorando los programas de aprendizaje de inglés en las comunidades, los cuales son esenciales para el ecoturismo y los programas de voluntarios. El

eje de conectividad del proyecto incrementará los lazos sociales entre las comunidades y reducirá los gastos en combustible en la región. A través de la conectividad a sitios remotos, los miembros de la comunidad podrán contactarse con doctores en Kapawi, conseguir vuelos e intercambiar recursos. Esperamos que todos estos beneficios sean superados y justifiquen los costos potenciales de operación del proyecto.

El territorio indígena en la zona sur de la Amazonía es la única porción restante de la selva tropical del Amazonas del Ecuador que no ha sido masivamente irrumpida por la extracción de recursos (Gari, 2001). La tribu achuar, junto con otras comunidades indígenas, se encuentran resistiendo continuamente a la explotación de recursos y la deforestación que indudablemente los dejarán sin su manera de subsistir o su identidad cultural. Nosotros creemos que incrementar la comunicación y el acceso a la educación afianzará la habilidad de los Achuar para sostener su tierra, organizar y denunciar cualquier amenaza a su manera de vivir y sus derechos.

Magnitud

Con el mejoramiento de la comunicación esperamos beneficiar directamente a las 150 personas que viven en las dos comunidades e indirectamente a 700-800 personas de los alrededores. En el futuro, nos gustaría replicar iniciativas similares en otras regiones Achuar, beneficiando a algunos de los 6.000 miembros de la nacionalidad. Esta fase inicial del proyecto servirá como una prueba del concepto que será utilizado para verificar la factibilidad del proyecto a largo plazo. Nosotros estamos animados por los nuevos programas del Ministerio de Educación, que ha incrementado el interés y el financiamiento del gobierno en la educación, al igual que por el mandato del gobierno nacional de reforzar el conocimiento ancestral y el enfoque de interculturalidad en los programas educativos.

Ética

Nuestra principal preocupación en el desarrollo de una iniciativa de estas características es el riesgo de aculturación del pueblo Achuar a medida que se vaya incrementado el contacto con el mundo exterior. Para canalizar esto, se han definido las siguientes estrategias:

- Trabajar constantemente con líderes y profesores de la comunidad para seleccionar el contenido educativo que se enfoque en preservar la cultura y el lenguaje (como se explica en la Figura 4)
- Aprovechar la experiencia de las organizaciones asociadas y del equipo en el territorio.
- Definir formalmente en la comunidad, el rol de un encargado del cuidado de la Casa, quien cuidará el buen uso del sistema acorde a los objetivos planteados en conjunto. Este es un rol análogo al de un operador de radio UHF, muy común en las comunidades Achuar.
- Limitar el internet a contenidos educativos y a la comunicación, como fue sugerido por los líderes de la comunidad y, además, restringir la capacidad de conexión.

Descripción del proyecto + Factibilidad

Pukuni Community House: Etapas

● **Diseño Colaborativo**

1 - 2 meses

Comenzar el diseño del proyecto e iniciar contacto con centros de MIT pertinentes, incluyendo CoLab y CITE. El diseño del proyecto será en colaboración con la comunidad de Kutsukau y Suwa.

● **Prototipos**

1 - 3 meses

Establecer colaboración con centros pertinentes de MIT como D-LAB y el Edgerton Center para empezar los prototipos del proyecto.

● **Iteración Colaborativa**

0.5 - 1 meses

Trabajo con las comunidades de Kutsukau y Suwa para probar el prototipo del proyecto. Los talleres incluirán diferentes grupos minoritarios y proporcionarán comentarios invaluable.

Redefinición

1 - 3 meses

Redefinir el proyecto con los comentarios recibidos mediante la iteración colaborativa.

Implementación

0.5 - 1 mes

Presentar el proyecto final a las comunidades de Kutsukau y Suwa. Capacitar a los miembros de la comunidad sobre el mantenimiento a largo plazo. Asegurar que exista una estructura equitativa para el acceso al proyecto.

Post-Implementación

6 meses, 1 año, 5 años

Mantener contacto con las comunidades y atender cualquier problema que surga. Realizar encuestas y entrevistas para comprender el impacto del proyecto a largo plazo.

Retos

Existen varios retos que esperamos afrontar durante el diseño, implementación y post-implementación de este proyecto.

- Por la razón que este proyecto se maneja en base a tecnología, esperamos sufrir retrasos en la transferencia de elementos de hardware y software.
- El internet en la Amazonía es comúnmente lento y caro para adquirir. Nosotros esperamos crear una alianza con Claro, uno de los proveedores más grandes de internet en Ecuador, para poder recibir un menor costo en el servicio de internet.
- Otro reto será trabajar en el sentido de pertenencia del proyecto por parte de las dos comunidades. Para enfrentar este reto, nosotros intentamos seguir un orden de trabajo participativo, el cual nos permitirá co-desarrollar el proyecto desde la evaluación de necesidades, hasta su solución y mantenimiento – en ambas comunidades.

Sostenibilidad

La sostenibilidad del proyecto será asegurada a través del involucramiento de las comunidades de Kutsukau y Suwa. Nosotros deseamos entrenar personas Achuar para el mantenimiento del sistema de hardware y software de la Pukuni Community House. Esto cumple con el propósito de asegurar la funcionalidad del proyecto, a la vez que provee nuevas habilidades para que las

personas que se hacen cargo de su ejecución, aprendan y compartan sus conocimientos a otros miembros del grupo Achuar. Por último, intentamos trabajar con los profesores de sectores rurales para impulsar el uso de contenidos educativos digitales, para mejorar las necesidades educativas de los estudiantes.

La razón fundamental por la que proyectos parecidos fallan es por la poca participación de la comunidad, seguido por su falta de empoderamiento y finalmente llega su abandono. Para no caer en esto, hemos desarrollado una estrategia para promover que la comunidad pueda dirimir el proyecto y así, asegurar la sostenibilidad a largo plazo, luego de la implementación.

Hemos generado grupos focales y desarrollado entrevistas con miembros de la comunidad para identificar sus mayores problemas, para luego, generar un proyecto que permita mejorar dos de ellas: educación y conectividad. Además, hemos generado amistad con miembros de la comunidad y miembros de ONG's que están muy entusiasmados en colaborar con nosotros en varias fases del diseño e implementación del proyecto. Para el continuo uso y mantenimiento, nos hemos asegurado que los profesores de ambas comunidades tengan el deseo de participar, para controlar el uso y asegurar que todos estudiantes utilicen el proyecto por igual. El Presidente de la comunidad también sugirió la creación de un rol dentro de la comunidad encargado de la operación del sistema y su mantenimiento.

Equipo & Mentores

Equipo

Francis Goyes es arquitecta de Quito, Ecuador. Ella es asistente de investigación en la Iniciativa de Ciudades Resilientes de MIT, específicamente enfocándose en expansiones urbanas y Política de América Latina. Ella ha colaborado en una variedad de proyectos de desarrollo comunitario en México, Ecuador, Guyana, Colombia, Jordán y Estados Unidos.

Felipe Oviedo es ingeniero mecánico de Quito, Ecuador. Es un investigador graduado en el Laboratorio de Energía Fotovoltaica de MIT. Trabaja en nuevas tecnologías fotovoltaicas y su adaptación a sistemas autónomos. El tiene experiencia previa en la industria petrolera en varios sitios de América Latina y Europa.

Xavier Soriano es ingeniero en sistemas de Guayaquil, Ecuador. El trabaja en el Tata Center de MIT y es asistente de investigación en el D-Lab de MIT, desarrollando aplicaciones de smartphone para el cuidado de la salud rural en India. El es parte de la selección ecuatoriana de olimpiadas matemáticas y ha colaborado en la implementación de una plataforma online de aprendizaje y toma de evaluaciones.

Emilia Alvear es licenciada en Sociología de Quito, Ecuador. Ella ha estado trabajando en estudios demográficos en varias comunidades de los Andes ecuatorianos. Ahora está trabajando como profesora de Historia y Política en un renombrado colegio de la ciudad de Quito.

Sebastián Ruiz es ingeniero geógrafo de Quito, Ecuador. Su tesis de grado hace un estudio de uso de suelo y cambios demográficos en dos comunidades en la selva baja del Ecuador. Ahora, él es guía naturalista de selva en dos Logdes de la Amazonía, Kapawi y Shiripuno.

Felipe Males economista, joven líder y facilitador indígena perteneciente a la comunidad kichwa de Imbabura. Tiene experiencia en desarrollo comunitario y preservación de patrimonio cultural.

Andrea Cisneros: arquitecta y diseñadora social graduada de la Universidad San Francisco de Quito y SVA en Estados Unidos. Tiene amplia experiencia en la implementación de metodologías de diseño participativo y desarrollo de edificios para propósitos comunitarios.

Mauricio Masache: ingeniero electrónico especializado en construcción sostenible, educado en la ESPE y la Universidad de Melbourne, Australia. Mauricio tiene amplia experiencia en el desarrollo de edificios y arquitectura sostenibles.

Mentores

Prof. Tonio Buonassisi líder del laboratorio fotovoltaico de MIT, desarrollando energía solar y sistemas autónomos.

Prof. Amos Winter en MIT Gear Lab, especializado en desarrollo de tecnología para países en vías de desarrollo.

Prof. Amy Smith en D-Lab ayudará en la parte instrumental y prototipo del diseño.

Prof. Dayna Cunningham en CoLab para la parte del desarrollo comunitario del proyecto.

Amigos colaboradores (Algunos confirmados, algunos procesos)

Celestino Antik, Presidente de La Comunidad de Kusutkau.

Rodrigo Vargas, Presidente de la Comunidad de Suwa.

Kapawi Ecolodge

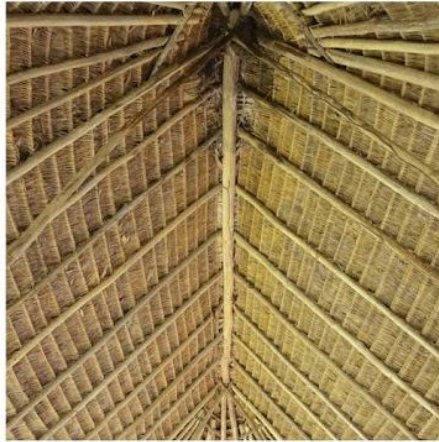
Peter May, Aerolínea para la Región Amazónica.

Pachamama Alliance, ONG con alta influencia en la región.

Claro, operadora telefónica.

Anexo: Fotos de visita reciente a las comunidades





- Anexo B. Contenidos educativos extraños al contexto en los textos de trabajo.

¿Qué nos dicen?

Destreza con criterios de desempeño: ■ Predecir el contenido y el uso de diversos textos escritos que se utilizan en actividades cotidianas del entorno escolar y familiar.

1 **Escribe,** con tu propio código, las palabras debajo del significado de cada fotografía (alto, avance, silencio, cruce peatonal, lugar reservado para discapacitados, pare).













Nombre: _____

Indicador de logro:
Predecir el contenido y el uso de diversos textos escritos.

© SANTILLANA

Fuente: Libro de trabajo del Estado para 1EGB. *Preparatoria. Comprensión y expresión oral y escrita.*

- **Anexo C. Materias por nivel**

Áreas	Asignaturas	Subniveles de EGB		
		Elemental	Media	Superior
Lengua y Literatura ⁽¹⁾	Lengua y Literatura	10	8	6
Matemática ⁽²⁾	Matemática	8	7	6
Ciencias Sociales	Estudios Sociales	2	3	4
Ciencias Naturales	Ciencias Naturales	3	5	4
Educación Cultural y Artística	Educación Cultural y Artística	2	2	2
Educación Física	Educación Física	5	5	5
Lengua Extranjera ⁽³⁾	Inglés	3	3	5
Proyectos escolares ⁽²⁾		2	2	3
Horas pedagógicas totales		35	35	35

Fuente y elaboración: MOSEIB.