



ISSN 3028-8886



Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador

<https://revistas.patrimoniocultural.gob.ec/ojs/index.php/INPC>

Cosmovisión, poder local y agencia territorial: La defensa del río Piatúa en las comunidades kichwa de Santa Clara (Ecuador)

Worldview, Local Power, and Territorial Agency: The Defense of the Piatúa River in the Kichwa Communities of Santa Clara (Ecuador)

María Fernanda Tanai Toaquiza 

Doctoranda en Ciencias Sociales (mención Antropología), Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Lima, Perú.
mafertanai@gmail.com

INPC Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador,
09/2025-02/2025, vol. 3, nro.1, e16

<https://doi.org/10.5281/zenodo.18020329>

Periodicidad: semestral - continua



Resumen

Este artículo analiza cómo las comunidades kichwa del cantón Santa Clara ejercen poder local mediante prácticas territoriales, espirituales y organizativas vinculadas a la defensa del río Piatúa. A partir de una etnografía colaborativa realizada entre 2019 y 2024, se examinan tres dimensiones interrelacionadas: (1) la defensa espiritual del río como sujeto político; (2) la conflictividad interna en los procesos de gobernanza comunitaria; y (3) la medicina ancestral como forma de cuidado, autoridad y política territorial. Se argumenta que estas prácticas configuran un poder local basado en ontologías relacionales y en vínculos más-que-humanos, que desafían las lógicas estatales y extractivas dominantes. Asimismo, se plantea comprender el territorio como una relación viva entre humanos y seres de la selva, en la cual se producen la agencia y las decisiones colectivas. Esta investigación forma parte de mi proyecto doctoral en el Programa de Posgrado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima), dentro del Doctorado en Ciencias Sociales.

Palabras clave: poder local, territorialidad, espiritualidad, Amazonía kichwa, río Piatúa, agencia más-que-humana

Abstract

This article examines how Kichwa communities of the Santa Clara canton exercise local power through territorial, spiritual, and organizational practices linked to the defense of the Piatúa River. Based on collaborative ethnographic research conducted between 2019 and 2024, the analysis focuses on three interrelated dimensions: (1) the spiritual defense of the river as a political subject; (2) internal conflict and contention within community governance; and (3) ancestral medicine as a form of care, authority, and territorial politics. The article argues that these practices constitute a mode of local power grounded in relational ontologies and more-than-human forms of agency that challenge dominant state and extractive logics. It further proposes understanding territory as a living relation between humans and beings of the forest, within which political agency and collective decision-making emerge. This research forms part of my doctoral project at the Graduate Program in Social Sciences, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima), within the Doctorate in Social Sciences.

Key words: local power, territoriality, spirituality, Kichwa Amazonia, Piatúa River, more-than-human agency

Introducción

El cantón Santa Clara, ubicado en la provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana, constituye un territorio marcado por tensiones persistentes entre proyectos extractivos estatales y privados, disputas internas en las organizaciones indígenas y formas comunitarias de ejercer la autoridad vinculadas a la espiritualidad, el territorio y la reciprocidad. Según el Censo del INEC (2022), el cantón alberga aproximadamente 3.500 habitantes, de los cuales cerca del 70% se identifica como kichwa amazónico. El territorio cantonal comprende los márgenes del río Piatúa, espacio considerado sagrado y fundamental para la continuidad de la vida comunal, tanto en términos ecológicos como espirituales.

El conflicto territorial en esta área se intensificó en 2017, cuando el Ministerio del Ambiente otorgó a la empresa hidroeléctrica Genefran S.A. una concesión por cuarenta años sin respetar los principios de consulta previa, libre e informada. La Secretaría del Agua autorizó, además, la toma de hasta el 90% del caudal ecológico del Piatúa para desviarlo hacia el río Yandayaku, poniendo en riesgo la salud del ecosistema y afectando prácticas rituales y medicinales vinculadas al territorio. Frente a ello, las comunidades kichwa de Santa Clara —con el acompañamiento de la Defensoría del Pueblo, la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y organizaciones de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE)— interpusieron una acción de protección en 2019. La Corte Provincial aceptó la demanda y ordenó la suspensión del proyecto (Juzgado de lo Civil y Mercantil de Pastaza, 2019); sin embargo, la sentencia dejó vacíos legales que permiten que la empresa intente reactivar la solicitud, manteniendo vigente la amenaza. Como señaló el vocero juvenil Alexis Grefa (2021), la lucha continúa porque “la empresa sigue buscando las debilidades de cada pueblo para volver a entrar”, y porque el vacío legal de la sentencia mantiene abierta la posibilidad de intervención.

La defensa del Piatúa no se limitó al plano jurídico. Las primeras acciones surgieron desde las dinámicas comunitarias: fueron las mujeres quienes bloquearon la carretera para impedir el ingreso de maquinaria, antes de que la dirigencia decidiera intervenir. Este episodio mostró que la movilización no dependía exclusivamente de la estructura organizativa formal, sino de formas

diferenciadas de autoridad situadas en prácticas de cuidado, territorialidad y experiencia espiritual. Al mismo tiempo, la resistencia estuvo atravesada por tensiones internas dentro de la organización Pueblo Originario de la Nacionalidad Kichwa del Cantón Santa Clara (PONAKICSC), relacionadas con disputas por la representación, presiones partidarias y procesos de cooptación. Aun así, el conflicto permitió rearticular liderazgos: sabios, mujeres mayores, jóvenes y guardianes de los sitios rituales asumieron un rol decisivo en la defensa territorial.

Desde esta mirada, el territorio no aparece como un mero espacio físico administrable, sino como un cuerpo vivo que sostiene relaciones sociales, políticas y espirituales. Para las comunidades de Santa Clara, el Piatúa es un ser con dueño, con espíritu y con voluntad; su alteración repercute en la salud, en la continuidad de la medicina ancestral, en la formación de yachaks¹ y en el equilibrio colectivo. Esta comprensión coincide con la literatura sobre ontologías relacionales amazónicas, donde la vida está distribuida entre múltiples seres y donde la agencia política no se restringe a lo humano.

Este artículo analiza la defensa del río Piatúa a partir de una pregunta central: ¿cómo se ejerce el poder local kichwa amazónico en un contexto donde el territorio participa activamente en la acción política? Para responderla, se articula un marco teórico compuesto por tres ejes: (1) el poder local, las disputas comunitarias y los sujetos situados; (2) las ontologías relacionales y la agencia más-que-humana; y (3) la bioculturalidad como articulación entre salud, territorio y espiritualidad. Estos ejes permiten comprender la defensa del Piatúa no solo como resistencia jurídica o ambiental, sino como una forma de gobernanza territorial donde humanos y más-que-humanos intervienen conjuntamente.

Metodológicamente, el artículo se basa en una etnografía prolongada, realizada entre 2019 y 2024, que incluyó residencias intermitentes en comunidades, acompañamiento a PONAKICSC, observación

1 El yachak es definido como el sabio o curandero de la comunidad kichwa amazónica, cuya condición se adquiere mediante un proceso arduo de aprendizaje y fortalecimiento espiritual que le permite relacionarse con distintas dimensiones del universo (Espinoza Erazo, 2022, p. 98). Sin embargo, durante el trabajo de campo en las comunidades del cantón Santa Clara se constató que esta figura no constituye una categoría única ni homogénea, sino que forma parte de un sistema amplio y relacional de especialistas del saber medicinal y espiritual. En este contexto, se reconocen distintos niveles y denominaciones —como yachak, sinchi yachak runa y pajuy runa— así como otros portadores de saberes, cuyas funciones y trayectorias varían según el aprendizaje, la experiencia ritual, el vínculo territorial y el reconocimiento comunitario.

participante en asambleas, rituales y mingas, entrevistas con yachak runa, mujeres portadoras de saberes y jóvenes, así como revisión de expedientes judiciales, actas comunitarias, materiales del proceso de salvaguardia de la medicina ancestral y registros rituales. Este enfoque permitió documentar cómo las señales del territorio —sonidos del río, variaciones atmosféricas, sueños, sensaciones corporales y presencias nocturnas— fueron interpretadas como advertencias y orientaron la toma de decisiones colectivas.

A partir de este corpus teórico y metodológico, el artículo analiza en profundidad el conflicto del Piatúa y examina cómo la defensa territorial reconfigura los límites de lo político desde una perspectiva amazónica y más-que-humana. Finalmente, se discute el aporte del caso de Santa Clara a los debates contemporáneos sobre territorio, poder y espiritualidad indígena en América Latina.

1. Poder local: perspectivas latinoamericanas, disputas comunitarias y sujetos políticos situados

El estudio del poder local en contextos indígenas amazónicos exige desplazar su comprensión convencional como una instancia política y administrativa ligada al gobierno

municipal para situarlo en un entramado más amplio y profundo de relaciones comunitarias, afectivas, territoriales y espirituales. En América Latina, diversas autoras han advertido que lo local no puede reducirse al nivel institucional, pues constituye un campo dinámico de fuerzas, resistencias y prácticas relacionales donde se producen los conflictos más decisivos y donde la vida política adquiere formas situadas (Macleod, 1997; Tanai, 2018; Tituaña, 1998; Torres, 1991).

Morna Macleod (1997) muestra que, hacia fines del siglo XX, el concepto de poder local cobró centralidad al permitir visibilizar “procesos de descentralización, articulación comunitaria y disputa política que emergen desde los territorios” (p. 18). Para la autora, lo local no se limita a una escala administrativa ni se agota en las reformas estatales, sino que constituye un espacio donde actores diversos se enfrentan, negocian y reconfiguran sus relaciones cotidianas con el poder institucional. La descentralización no implica únicamente transferencias de competencias, sino la apertura de escenarios donde las comunidades despliegan alternativas frente al dominio estatal y generan formas propias de autoridad y decisión (Macleod, 1997, p. 26).

| 3

Figura 1

Movilización por la defensa del río Piatúa (2019).



Nota. Movilización de comunidades kichwa de Santa Clara junto a dirigentes de la CONFENIAE frente al Consejo de la Judicatura, en Quito, durante la audiencia de acción de protección contra el proyecto hidroeléctrico Piatúa. La imagen documenta la dimensión nacional del conflicto y visibiliza la articulación política intercomunitaria en defensa del territorio. Fotografía de la CONFENIAE, reproducida con fines educativos.

Complementariamente, Víctor Hugo Torres (1991) conceptualiza el poder local como el “epicentro de la política cotidiana” (p. 39), donde la autoridad no se ejerce de manera vertical, sino en un marco de gestión constante de intereses, interdependencias y negociaciones. En su planteamiento, los procesos políticos locales no son bloques homogéneos, sino campos constituidos por múltiples actores que rehacen continuamente la vida política desde las relaciones de parentesco, vecindad, reciprocidad y conflicto.

La literatura indígena ecuatoriana ha reforzado esta perspectiva. Awki Tituaña (1998), desde el caso de Cotacachi, sostiene que la participación ciudadana indígena excede su dimensión instrumental y debe entenderse como un proceso de empoderamiento que redistribuye la legitimidad política hacia quienes sostienen la vida comunitaria. La minga, la asamblea, la reciprocidad y la deliberación colectiva configuran formas de ejercicio de poder situadas en las prácticas y no únicamente en las estructuras institucionales. De este modo, la comunidad aparece como sujeto político y no como un mero receptor de decisiones estatales.

Este debate dialoga con reflexiones previas sobre la heterogeneidad del poder local en contextos indígenas amazónicos. En trabajos anteriores, he planteado que el poder local no puede entenderse como un bloque cohesionado ni como una unidad administrativa claramente delimitada, sino como una articulación conflictiva entre actores diversos que negocian, disputan y rehacen la política desde la vida cotidiana (Tanai, 2018). En esta perspectiva, las tensiones internas, la fragmentación organizativa o la cooptación partidaria no desactivan el poder local; más bien, lo redistribuyen hacia otros espacios — saberes comunitarios, autoridades espirituales, redes de parentesco— que sostienen la continuidad de la acción política.

Estas aproximaciones permiten comprender mejor los contextos donde las organizaciones indígenas conviven con presiones externas, intereses estatales, actores partidarios y formas comunitarias de autoridad que no siempre coinciden entre sí. El poder local indígena, lejos de ser una réplica reducida del aparato estatal, constituye un campo situado donde intervienen también prácticas espirituales, memorias territoriales, relaciones afectivas y vínculos más-que-humanos que anclan la legitimidad de la decisión colectiva.

4 |

Figura 2

Mujer kichwa en la defensa del río Piatúa (2019).



Nota. Mujer de Santa Clara sosteniendo el cartel “Piatúa Kawsak Yaku” durante el plantón en Quito. Su participación recuerda que las primeras acciones de resistencia fueron lideradas por mujeres, quienes bloquearon la carretera antes de la llegada de la dirigencia. La frase escrita afirma la condición del río como “agua viva”, central en la cosmovisión kichwa. Fotografía de la CONFENIAE reproducida con fines educativos.

Este marco conceptual permite situar el poder local en Santa Clara como un campo donde convergen formas institucionales y comunitarias de autoridad, procesos de cooptación partidaria y tensiones internas por la representación. Sin embargo, estas dinámicas no pueden comprenderse únicamente desde la literatura latinoamericana sobre el poder local. En Santa Clara, la práctica política está anclada en una relación vital con el territorio y en la presencia activa de los seres del bosque, cuyas señales, afectos y advertencias intervienen en la deliberación colectiva. De este modo, las formas kichwa de ejercer poder remiten a una comprensión ontológica en la que el territorio es un cuerpo vivo y los ríos, montes y dueños espirituales participan en la configuración de la vida política. Explorar estas ontologías relacionales resulta imprescindible para entender cómo se producen las decisiones comunitarias y cómo se sostiene la defensa del río Piatúa.

1.1. Ontologías relacionales, territorio vivo y agencia más-que-humana

Comprender la configuración del poder local kichwa amazónico requiere situar las prácticas políticas dentro de un marco ontológico en el que la vida no está restringida a lo humano, sino distribuida entre múltiples seres capaces de afectar, orientar y sostener la existencia colectiva. En diversas corrientes de la antropología amazónica, esta concepción ha sido descrita como ontología relacional: una forma de pensamiento en la que el territorio no aparece como un espacio vacío o como un recurso natural, sino como un entramado vivo de relaciones que produce obligaciones, afectos y formas específicas de autoridad. Esta perspectiva cuestiona la separación moderna entre naturaleza y sociedad, introduciendo una perspectiva política en la que los ríos, la selva, las plantas y los seres espirituales participan activamente en la producción de mundo.

Philippe Descola (2012) ha mostrado que, en gran parte de la Amazonía, la continuidad entre humanos y no humanos se funda en la interioridad compartida, lo que posibilita relaciones recíprocas entre personas, animales, plantas y entidades espirituales (p. 121). Esta continuidad implica que los seres del entorno poseen intencionalidad, sensibilidad y capacidades comunicativas que pueden orientar la acción humana. Desde esta perspectiva, los llamados dueños espirituales o amos del territorio no constituyen metáforas, sino principios ontológicos que ordenan la vida social, los límites territoriales y los regímenes de cuidado.

El perspectivismo amazónico, formulado por Eduardo Viveiros de Castro (1996), profundiza esta idea al proponer que todos los seres son personas que experimentan el mundo desde cuerpos y posiciones distintas (p. 117). Esta concepción permite entender cómo diferentes entidades pueden intervenir en lo humano a través de afectos, signos, presencias o restricciones territoriales. El perspectivismo ilumina las prácticas rituales, los modos de cuidado y las prohibiciones espaciales que sostienen la vida colectiva, mostrando que las decisiones políticas se encuentran estrechamente vinculadas a la capacidad de interpretar señales generadas por seres no humanos.

El enfoque semiótico de Eduardo Kohn (2013) amplía este campo interpretativo al sostener que los bosques piensan: producen signos que organizan relaciones, anticipan acciones y constituyen un sistema vivo de comunicación (pp. 45–48). Desde esta mirada, el territorio amazónico no funciona como telón de fondo, sino como agente que co-produce los procesos sociales. Esta propuesta invita a considerar la selva como un actor político en sentido fuerte, capaz de intervenir en la deliberación comunitaria y en las decisiones que orientan el devenir colectivo.

Fernando Santos-Granero (2009) desarrolla la noción de paisajes espirituales para describir territorios densamente poblados por presencias que ordenan rutas, marcan zonas de riesgo, gobiernan cultivos y participan en la definición de la autoridad (pp. 62–65). Este enfoque permite comprender cómo ciertos espacios no pueden ser intervenidos sin generar desequilibrio, no debido a normas estatales, sino a compromisos ontológicos que delimitan lo permitido y lo prohibido en la vida comunal. En este marco, el paisaje no es únicamente el entorno físico, sino la memoria sensible que sostiene la continuidad colectiva.

En sintonía con estas perspectivas, Carlos Surrallés (2004) muestra que, para varios pueblos amazónicos, el territorio es una extensión del cuerpo y no un espacio exterior. Esta continuidad corporal-territorial implica que el daño infligido al bosque o al río repercute directamente en la salud de las personas y en el equilibrio político de la comunidad. Tal visión materializa las conexiones afectivas entre territorio y vida social, y explica por qué las intervenciones estatales o extractivas son percibidas como agresiones al cuerpo colectivo.

Finalmente, Arturo Escobar (2014) propone entender los territorios como tramas de vida: configuraciones múltiples en las que humanos,

no humanos, memorias, prácticas y afectos co-organizan mundos relacionales (p. 31). Su noción de territorialidades ontológicas enfatiza que las comunidades sostienen formas de autonomía basadas en vínculos espirituales y ecológicos que desbordan las lógicas estatales, evidenciando la presencia de racionalidades territoriales que sostienen otros modos de producir lo político. Este enfoque conecta directamente con la idea de agencia más-que-humana, otorgando densidad conceptual a la presencia activa de ríos, montes y presencias espirituales en los procesos de gobierno local.

En conjunto, estas perspectivas ofrecen herramientas fundamentales para comprender la política amazónica desde un horizonte en el que la acción no se limita a las instituciones humanas. Como se planteó en el apartado anterior, los modos en que las comunidades kichwa ejercen el poder local, sostienen la vida colectiva y organizan la defensa territorial se encuentran estrechamente vinculados a esta agencia más-que-humana que estructura las relaciones cotidianas con el territorio. Las ontologías relacionales, el perspectivismo, la semiótica ecológica y los paisajes espirituales

muestran que la autoridad y el cuidado del territorio no son prácticas separadas de la vida ecológica ni de las presencias que habitan ríos, montes y espacios rituales. Esta continuidad ontológica abre un campo analítico en el que la defensa del territorio, la salud colectiva y la reproducción cultural aparecen como dimensiones inseparables, dando lugar a formas de existencia y de gobierno que articulan lo político, lo espiritual y lo ecológico en una misma trama. Sobre este trasfondo se vuelve posible comprender por qué la cultura, la vida ecológica y la reproducción de saberes medicinales constituyen un mismo campo de acción, donde se afirma la autonomía territorial y se sostienen las bases de lo que diversos autores denominan bioculturalidad.

1.2. Bioculturalidad, vida colectiva y saberes medicinales

La bioculturalidad ha emergido en las últimas décadas como un marco conceptual que permite pensar la continuidad entre vida, territorio y cultura desde una perspectiva que desborda las categorías dualistas con las que la modernidad occidental separó naturaleza, sociedad y espiritualidad. En lugar de concebir la biodiversidad como un inventario

6 |

Figura 3

Don Vicente Tapuy mostrando una planta de ayahuasca (2019).



Nota. El yachak Vicente Tapuy explica el uso medicinal y ritual de la ayahuasca, planta que crece en zonas húmedas vinculadas al Piatúa. Esta práctica evidencia la dimensión biocultural del territorio y el rol de los sabios en la transmisión de conocimientos que articulan cuerpo, espiritualidad y paisaje. Fotografía de la autora, reproducida con fines educativos.

de organismos o como un conjunto de recursos clasificables, el enfoque biocultural entiende la vida como una textura ontológica donde procesos ecológicos, afectos, sistemas de conocimiento y prácticas rituales coevolucionan dentro de un mismo tejido socioecológico. Tal como señala Nemogá (2016), la conservación y el sostenimiento de la vida no pueden analizarse sin atender la erosión cultural que acompaña a la erosión biológica, pues ambas expresan la fragilidad de un mismo entramado relacional (pp. 311–313).

Esta perspectiva implica reconocer que los territorios no son espacios neutros, sino configuraciones vivas que participan en la producción de las formas-de-vida que los habitan. La bioculturalidad, en este sentido, no se limita a describir interacciones entre humanos y ecosistemas; plantea una ontología donde el territorio es co-constitutivo de la experiencia, la memoria y la continuidad colectiva. Nemogá (2016) subraya que los modos de conocer, interpretar y sostener la biodiversidad responden a sistemas de conocimiento situados que incorporan no solo observaciones empíricas, sino vínculos afectivos, obligaciones éticas y compromisos espirituales con otros seres y materialidades del entorno (pp. 313–315).

Desde la antropología filosófica, esta continuidad adquiere relevancia porque permite analizar el territorio no como un entorno externo a la vida social, sino como parte constitutiva de los procesos que generan formas-de-vida. Autores como Tim Ingold (2011) han mostrado que los seres humanos no “habitan” un mundo previamente dado, sino que lo co-producen en una relación en movimiento con otros seres y materialidades; la vida emerge de estas correspondencias, no de entidades separadas. En una línea convergente, Eduardo Viveiros de Castro (2004) y Mario Blaser (2009) han planteado que los mundos indígenas son ontogénicos, es decir, se producen a través de relaciones donde humanos y más-que-humanos participan en la configuración de lo real. Esta perspectiva permite pensar la bioculturalidad desde una ontología relacional: la vida no está dada, sino que se produce en vínculos que involucran cuerpos humanos, presencias espirituales, elementos del paisaje y memorias incorporadas en lugares específicos. Los territorios son, así, espacios donde se generan capacidades de afectar y ser afectados, y donde la salud, la organización social y la política se configuran a través de prácticas de cuidado y

Figura 4

Salvador Chiguango, Pajuy Runa, en recorrido territorial (2019).



Nota. El Pajuy Runa Salvador Chiguango recorre un sector de bosque asociado a espacios de agencia espiritual. Los Pajuy Runa interpretan señales del entorno, escuchan presencias y orientan decisiones comunales, lo que refleja la cosmopolítica kichwa y la participación más-que-humana en la vida política local. Fotografía de la autora, reproducida con fines educativos.

atención al entorno. Esta aproximación dialoga también con la propuesta de Philippe Descola (2014), quien mostró que los paisajes indígenas son producto de ensamblajes duraderos entre intervención humana, agencia espiritual y exigencias ecológicas. Lejos de ser residuales, estas dinámicas constituyen los fundamentos mismos de la vida comunal.

En este marco, la medicina ancestral aparece no como un dominio separado ni como un “saber tradicional”, sino como una modalidad específica de esta relacionalidad biocultural. Los conocimientos medicinales indígenas se elaboran en la interacción íntima con plantas maestras, aguas, piedras y presencias que cohabitan el territorio; no se trata de sustancias o técnicas aisladas, sino de formas de atención al mundo que movilizan capacidades perceptivas, espirituales y afectivas. Como plantea Nemogá (2016), estas prácticas medicinales forman parte de una comunidad extendida que incluye a las “otras personas no humanas”, con quienes se sostienen obligaciones éticas y modos de convivencia que dan sentido a la vida y aseguran su continuidad (pp. 316–317).

La bioculturalidad permite así comprender que la salud no es una condición individual, sino un proceso territorial. El bienestar corporal depende de los equilibrios entre humanos y seres más-que-humanos, de la lectura adecuada de señales del entorno y de la capacidad de mantener abiertas las relaciones que producen vitalidad. Desde esta perspectiva, la medicina ancestral opera como práctica política: organiza criterios de autoridad, orienta decisiones comunales y define formas de relacionarse con el territorio. La eficacia terapéutica no se reduce al efecto fisiológico de las plantas, sino que se inscribe en un campo ontológico más amplio donde los cuerpos, los paisajes, las emociones y las presencias espirituales se entrelazan en un mismo ecosistema de cuidados.

Esta aproximación resulta crucial para el análisis de cualquier conflicto territorial en contextos amazónicos. La bioculturalidad muestra que los ríos, las rocas, los senderos y las cascadas pueden ser simultáneamente espacios rituales, cuerpos espirituales, canales de comunicación y territorios medicinales. Intervenir en estos lugares implica afectar la continuidad de las prácticas terapéuticas, alterar relaciones con seres más-que-humanos y debilitar la reproducción cultural que sostiene la vida colectiva. Un territorio puede ser fuente de salud, archivo espiritual, espacio de

iniciación y soporte de autoridad política, y por ello la defensa territorial está íntimamente ligada a la defensa de los sistemas medicinales que le dan forma.

En este sentido, la bioculturalidad constituye un eje teórico que articula los elementos previamente desarrollados: la política como práctica situada del poder local, la agencia más-que-humana del territorio y la reproducción continua de la vida a través de saberes medicinales. No son dimensiones separadas, sino expresiones de una misma ontología relacional que ancla la existencia comunitaria en el territorio y que hace del cuidado, la atención y la sanación prácticas profundamente políticas. Este marco permite, por tanto, comprender por qué la disputa territorial no puede disociarse de las prácticas medicinales ni de los vínculos espirituales, preparando conceptualmente el terreno para el análisis del caso que sigue.

2. Territorio vivo en situación de amenaza: agencia, señales y decisiones colectivas

El conflicto hidroeléctrico del río Piatúa permitió observar con claridad cómo la comunidad de Santa Clara activa una política situada en diálogo con el territorio. Cuando la noticia de la posible intervención circuló en el cantón, las primeras reacciones no se organizaron desde estructuras formales, sino desde las señales percibidas en el río y en los cuerpos de quienes lo frecuentaban. Las familias comentaban que el Piatúa había cambiado “el tono de su sonido”, que el agua se volvía más pesada en ciertos tramos, o que animales que normalmente no se acercaban al cauce comenzaron a aparecer en horarios inusuales. Estas interpretaciones no se limitaron al plano espiritual, generaron acciones concretas: caminatas nocturnas, reuniones en los patios de las casas, consultas con yachaks y conversaciones sostenidas entre mayores y jóvenes que buscaban comprender qué quería comunicar el territorio.

En este contexto, los relatos recogidos en el campo muestran que el proceso político no se inició con la audiencia judicial ni con la movilización pública, sino con un período de escucha territorial. Varios portadores narraron que, antes de convocar asambleas formales, se realizaron recorridos discretos por las orillas del río para “ver si el Piatúa estaba inquieto”. Durante estas caminatas emergieron experiencias corporales que fueron interpretadas como advertencias: dolores repentinos en el pecho, estremecimientos sin causa aparente, sensaciones de tristeza profunda, o la imposibilidad de cruzar ciertos tramos del río sin sentir resistencia en las piernas.

Para la comunidad, estas impresiones no provienen del individuo, sino del territorio mismo, que expresa su desbalance frente a la amenaza.

Un yachak relató un episodio que marcó el inicio de la organización comunal:

Cuando empezaron a hablar del proyecto, varios jóvenes sintieron mareos al cruzar el puente. No era enfermedad. Cuando fuimos con ellos, el río estaba extraño, como si el agua jalara hacia abajo. Esa noche escuchamos un sonido largo, como un lamento. El territorio estaba diciendo que lo iban a tocar. Entonces dijimos a las familias que había que reunirse, porque el Piatúa no estaba tranquilo. (Entrevista a W. Tuta, Santa Clara, 2023)

Este tipo de experiencias impulsó la convocatoria de asambleas comunitarias donde la interpretación de señales territoriales tuvo el mismo peso que la discusión jurídica o técnica. Las decisiones no se tomaron únicamente en función de argumentos ambientales o normativos, sino en función de lo que el río y la selva estaban comunicando. En estas reuniones, los yachaks desempeñaron un rol central, no como autoridades formales, sino como mediadores capaces de escuchar sueños, dolores corporales, presencias nocturnas y advertencias del entorno. Su autoridad emergía del vínculo con el territorio y de su capacidad para interpretar lo que la comunidad percibía como signos de desequilibrio.

La amenaza hidroeléctrica también reconfiguró temporalmente el ejercicio del poder local. Cuando algunos integrantes de PONAKICSC enfrentaron tensiones políticas internas e intentos de cooptación partidaria, otros actores asumieron responsabilidades. Durante las primeras semanas del conflicto, las asambleas convocadas por los hombres se extendían sin una decisión clara mientras crecía la presión externa y circulaban rumores sobre intentos de cooptación dirigidos a ciertos miembros de PONAKICSC. Esta incertidumbre generó un vacío temporal de autoridad que fue resuelto por un grupo de mujeres de las comunidades ribereñas. Ante la inminente entrada de la maquinaria, ellas tomaron la primera acción concreta: cerraron la carretera principal e impidieron el paso hacia el sector donde se iniciaría la obra. Esta acción no surgió de la estructura política formal, sino del sentido de responsabilidad inmediata que ellas asumieron frente a la parálisis masculina. Solo después de este bloqueo inicial, PONAKICSC se incorporó públicamente al proceso —en parte para recuperar legitimidad frente a la iniciativa comunitaria y en parte porque la coyuntura política exigía tomar una postura clara—,

coordinando con jóvenes, sabios y familias que tradicionalmente custodiaban los lugares sagrados del Piatúa.

A escala institucional, la postura de los actores mestizos también fue heterogénea. Mientras el alcalde del cantón se mantuvo alineado con los intereses extractivos, algunos funcionarios del GAD apoyaron de forma silenciosa la defensa territorial reconociendo que el río debía ser protegido. Esta división interna en el municipio reveló que la defensa del Piatúa no era exclusivamente indígena, sino un proceso interétnico que movilizaba distintas sensibilidades frente al agua y la vida del territorio.

La dimensión provincial del conflicto se consolidó cuando, el 16 de septiembre de 2019, la organización PAKKIRU —instancia representativa de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza— expresó en una rueda de prensa su respaldo a Santa Clara. En ese comunicado, PAKKIRU denunció que, pese a la sentencia favorable, la maquinaria de la empresa continuaba en el territorio y convocó a una concentración masiva con el fin de exigir su retiro definitivo. Voceros como Cristian Aguinda y Antonio Vargas recalcaron que “la lucha no ha terminado”, mostrando que el conflicto adquiriría una escala organizativa mayor. Paralelamente, la CONFENIAE aportó acompañamiento jurídico, político y mediático, reforzando la visibilidad regional del caso.

En ese mismo período, el análisis técnico publicado por Andrés Tapia (CONFENIAE, 2019) expuso irregularidades sustantivas del estudio de impacto ambiental, elaborado en apenas tres días de campo, sin medidas de mitigación para especies amenazadas incluidas en el Libro Rojo de Mamíferos ni en la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES). Tapia recordó que el Piatúa forma parte del Corredor Ecológico Llanganates–Sangay, hábitat del tapir amazónico (*Tapirus terrestris*) y del tapir andino (*Tapirus pinchaque*), catalogados como en peligro de extinción. Estos vacíos llevaron a la Corte Provincial a reconocer violaciones al artículo 28 del Acuerdo Ministerial 061 y a los derechos de la naturaleza, revocando la primera sentencia y ordenando la suspensión del proyecto.

La convergencia de estos actores —mujeres, jóvenes, sabios, PONAKICSC, funcionarios mestizos aliados, PAKKIRU y CONFENIAE— mostró que el poder local kichwa no es una estructura fija, sino un sistema relacional que se reorganiza frente a amenazas extractivas.

La defensa del Piatúa reveló que la autoridad territorial se produce en múltiples escalas: desde la acción directa de las comuneras hasta la incidencia provincial y regional, articulando una política situada que nace del territorio mismo.

Un testimonio recogido en Wantuk Yaku revela esta reorganización del poder:

Cuando vimos que algunos líderes estaban confundidos, fueron las mujeres las que hablaron fuerte. Dijeron que el Piatúa les había avisado en sueños, que el territorio estaba pidiendo cuidado. Entonces los jóvenes se juntaron con los yachaks y dijeron: ‘Vamos a defender el río, porque si él cae, cae nuestra medicina’. Así se armó la fuerza. Nadie esperó órdenes: cada quien escuchó al territorio y actuó. (Entrevista colectiva, Wantuk Yaku, 2023)

Este proceso confirma que la política territorial kichwa no opera siguiendo la lógica burocrática del Estado, sino a través de una gobernanza espiritualizada donde la legitimidad surge del vínculo con el territorio. Durante la amenaza al Piatúa, la comunidad organizó

estrategias de defensa combinando experiencias corporales, advertencias oníricas, observación del río, memorias de los mayores y análisis jurídico y ambiental. El territorio fue actor, interlocutor y guía. Escuchar sus señales no fue un acto ritual aislado, sino una práctica política que orientó decisiones de largo alcance.

En consecuencia, la defensa del Piatúa puede entenderse como la expresión máxima de una ontología política en la que el territorio tiene agencia y donde la acción colectiva se articula en diálogo con seres más-que-humanos. El conflicto no solo tensionó a la comunidad: también reafirmó la comprensión de que la vida, la salud y el poder local dependen de mantener en equilibrio la relación con el río. Por eso, la amenaza hidroeléctrica no fue percibida únicamente como una alteración ecológica, sino como una fractura ontológica capaz de desestabilizar todo el sistema biocultural que sostiene la existencia comunal.

2.1. Territorio que habla: agencia más-que-humana y lectura comunitaria del Piatúa

En el cantón Santa Clara, el río Piatúa aparece reiteradamente en los relatos comunitarios como un ser vivo cuya presencia organiza prácticas cotidianas,

10 |

Figura 5

El río Piatúa como territorio vivo (2023).



Nota. Tramo del río Piatúa utilizado para baños de purificación, recreación y aprendizaje. Para la comunidad de Santa Clara, el Piatúa es un ser vivo cuya agua sostiene prácticas de sanación y equilibrio espiritual. La imagen evidencia la relación corporal con el territorio y la centralidad del río en la reproducción biocultural de la vida comunal. Fotografía de de la autora, reproducida con fines educativos.

vínculos espirituales y formas de orientación política. Su caudal cristalino, las piedras grandes donde se realizan baños de limpieza, los remansos donde se perciben “avisos” y los tramos marcados por petroglifos constituyen un paisaje que no se reduce a un entorno natural, sino que actúa como un cuerpo sensible que sostiene la vida comunal.

Durante el trabajo de campo realizado para la salvaguardia de la medicina ancestral (Santa Clara, 2022-2023), diversos portadores describieron al Piatúa como un “río bravo”, un río que “camina con cuidado”, un río que “habla en la noche” o que “avisa cuando algo no está bien”. Estas expresiones acompañan memorias donde la fuerza del agua se asocia a procesos de iniciación de yachaks, a la limpieza profunda del cuerpo y a la protección frente a enfermedades o amenazas externas. El territorio del Piatúa es narrado como un espacio donde la selva, las presencias espirituales y los seres humanos se afectan mutuamente, generando una forma de vida que no puede desligarse del río mismo.

Un comunero mayor de Santa Clara resumió esta relación con claridad al afirmar: “El Piatúa nos mira. Él sabe quién entra, quién sale y quién no debe pasar. Cuando está inquieto, el agua se vuelve pesada, suena diferente. Eso es aviso” (Entrevista a T. Chango, comunidad Wantuk Yaku, 2023). Estas interpretaciones no responden a una metáfora poética, sino a una ontología donde el río es una presencia activa con capacidad de orientar decisiones colectivas. La descripción de su sonido, su movimiento, su “peso” y su comportamiento en distintos momentos del ciclo anual se convierte en información fundamental para la toma de decisiones internas, especialmente en contextos de amenaza territorial.

En Santa Clara, la relación con el Piatúa no se reduce a la observación pasiva del entorno. Las familias interpretan el comportamiento del río, sus sonidos, sus cambios de color, la presión del agua o la presencia de nieblas repentinas como formas de comunicación territorial que orientan decisiones colectivas. Estas señales constituyen un sistema de percepción socialmente compartido que articula sensibilidad, memoria y vida política. La comunidad no distingue entre un “mundo natural” y un “mundo espiritual”: ambos son parte de una misma trama de afectos donde el territorio participa activamente en la vida común. Esta lectura del entorno se ajusta a lo que el marco teórico ha descrito como agencia más-que-humana y territorio vivo, pero su expresión concreta adquiere una forma situada, cargada de experiencia corporal y memoria generacional.

Diversos portadores relataron episodios en los que el Piatúa “avisó” antes de acontecimientos críticos o momentos de tensión comunal. Un comunero mayor de Wantuk Yaku narró un recuerdo extenso que evidencia esta forma de lectura territorial:

Hace muchos años, antes de que vengan los proyectos, el Piatúa ya mostraba cuando algo malo iba a pasar. Una vez, en temporada seca, el agua empezó a sonar como si estuviera arrastrando piedras grandes, pero no había nada moviéndose. Solo era el sonido, un sonido profundo. Mi padre dijo: ‘El río está hablando, algo viene’. Tres días después, un grupo de gente de afuera quiso meterse por un camino que no era para ellos, buscando madera. Cuando llegaron al río, un viento fuerte les botó el sombrero a varios y el agua se levantó como espuma. Mi padre dijo que el Piatúa estaba protegiendo. Desde esa vez aprendimos que, si el río habla así, uno tiene que estar atento, no peleando ni dudando. El río cuida, pero también advierte. (Entrevista a T. Chango, Wantuk Yaku, 2023)

Esta interpretación del entorno revela un tipo de conocimiento que combina experiencia sensorial, memoria comunitaria y atención ritual. La agencia territorial no aparece como una creencia aislada, sino como una evidencia cotidiana que guía alertas, precauciones y discusiones internas. En términos analíticos, estas prácticas encarnan la continuidad ontológica entre humanos y más-que-humanos, donde el territorio participa directamente en la toma de decisiones y en la anticipación de conflictos.

Durante la investigación de campo también se recogieron relatos donde los cambios corporales son entendidos como signos emitidos por el territorio. En varias entrevistas, los portadores mencionaron que dolores repentinos, dificultades al respirar, mareos súbitos o sensaciones inexplicables se interpretan como manifestaciones del Piatúa frente a amenazas o desequilibrios. Una mujer mayor explicó este vínculo entre cuerpo y territorio:

Aquí no solo se escucha con los oídos. El cuerpo también escucha. Cuando el río está inquieto, uno siente una presión en el pecho, como si algo adentro avisara. A veces duele la nuca, o duele la espalda sin razón. No es

enfermedad. Es aviso. Cuando el Piatúa está cargado, el cuerpo de nosotros también se carga. Por eso los mayores dicen que no se debe discutir cuando el río baja pesado. Uno tiene que guardar silencio y esperar. (Entrevista a L. Santi, Santa Clara, 2022)

Estas experiencias corporales refuerzan la comprensión biocultural planteada en el marco teórico: el cuerpo humano, el territorio y los seres espirituales del Piatúa forman parte de un mismo circuito de afectación. La salud, la estabilidad emocional y las decisiones políticas emergen de esta interacción constante, donde el cuerpo es un sensor del estado del territorio. Esta coincidencia entre percepción corporal y lectura ambiental constituye un punto clave para entender cómo se organiza la acción comunal frente a riesgos externos.

En varios relatos vinculados directamente al conflicto hidroeléctrico, el río habría mostrado señales específicas que fueron interpretadas como advertencias. Estas percepciones no solo generaron conversaciones internas, sino también caminatas nocturnas y reuniones territoriales para “escuchar mejor” al Piatúa. Un testimonio recogido durante un taller en Wantuk Yaku es especialmente revelador:

Cuando empezó a hablarse del proyecto, el río cambió. Hubo noches en que el sonido bajaba de golpe y parecía como si alguien estuviera respirando por debajo del agua. En esas noches, los perros no dormían y los pájaros del monte gritaban. Los mayores dijeron que había que ir a ver. Esa noche caminamos por la orilla y el agua estaba más caliente de lo normal. Uno de los jóvenes sintió un dolor fuerte en el pecho cuando llegó al puente. No era enfermedad. El sabio dijo: ‘El río está inquieto, no quiere que lo toquen’. Desde ese día empezamos a reunirnos más seguido, porque el Piatúa estaba avisando que algo venía. (Entrevista colectiva, Wantuk Yaku, 2023)

Este relato sintetiza la dimensión política de la agencia territorial: el río no solo protege o guía, sino que incide en la organización de la comunidad y en la preparación para enfrentar amenazas. La acción política no nace de la confrontación directa con el Estado, sino del diálogo previo con el territorio. La política, en este caso, se expresa como una forma de escucha colectiva donde

se suspenden las decisiones humanas hasta que el territorio “dice” o “muestra” qué camino seguir.

Otro testimonio profundiza en la relación entre percepciones corporales, sueños y advertencias del territorio:

A veces el río no habla con sonido. Habla en sueños. Mi abuelo decía que cuando el río va a sufrir, las personas que van al agua sueñan con gente caminando por las piedras. El año en que querían meter máquinas, varias mujeres soñaron lo mismo: una figura parada en la piedra grande, con el cuerpo como sombra. No daba miedo, pero sí mostraba que algo iba a cambiar. Los sueños son voces del territorio. Por eso se consultó a los yachaks y ellos dijeron que había que proteger el río, porque el Piatúa estaba pidiendo cuidado. (Entrevista a R. Ushigua, Santa Clara, 2022)

La presencia de sueños compartidos y sensaciones corporales similares en distintos momentos del conflicto evidencia que la lectura del territorio no es individual, sino colectiva. Se trata de un sistema de interpretación que opera en capas: señales del río, cambios atmosféricos, comportamientos de animales, dolores corporales, sueños, intuiciones de los mayores y “avisos” que se perciben en las piedras rituales. Esta convergencia forma un mapa sensible que orienta la acción política.

Desde un punto de vista analítico, estas prácticas dan cuenta de una ontología relacional en la que el territorio es un actor que comunica preocupación, peligro o desequilibrio. Las familias no solo escuchan el río: toman decisiones a partir de lo que sienten, ven o sueñan. Las asambleas no se convocan únicamente por rumores externos, sino por señales que el territorio emite y que la comunidad sabe interpretar. En este sentido, el ejercicio del poder local se configura como una política del territorio, donde la escucha, la atención y el cuidado son formas de gobierno.

Finalmente, la lectura comunitaria del Piatúa durante el conflicto hidroeléctrico mostró que la defensa del río no fue una reacción ambientalista, sino la respuesta a un llamado territorial. La comunidad actuó no solo porque un proyecto amenazaba el caudal, sino porque el río había manifestado su inquietud. Los testimonios revelan que la política en Santa Clara no se organiza únicamente entre humanos, sino también en relación con seres más-que-humanos cuya intervención orienta el curso de la acción colectiva.

2.2. El Piatúa como territorio medicinal y ritual

El Plan de Salvaguardia de la Medicina Ancestral del cantón Santa Clara (2023), realizado por la autora de este artículo con su equipo técnico, identifica al río Piatúa como uno de los centros espirituales y terapéuticos más relevantes del territorio. Los diagnósticos comunitarios muestran que este río no cumple únicamente funciones ambientales, sino que constituye un territorio medicinal donde convergen aguas energéticas, petroglifos ancestrales, piedras de poder y plantas utilizadas en baños de curación y procesos formativos de los yachaks. Para la población kichwa, el Piatúa es un agente que protege, cura, advierte y orienta, y por ello su defensa territorial está estrechamente ligada a la continuidad de la medicina ancestral.

Las piedras grandes del Piatúa, especialmente las que contienen petroglifos, son consideradas “piedras mayores” o “rumi yachak”. Sobre estas superficies se realizan baños de madrugada, limpiezas profundas, ejercicios de concentración y rituales de fortalecimiento energético. De acuerdo con los portadores de los saberes, estas piedras condensan fuerza, memoria y presencia espiritual. No se trata de objetos estáticos, sino de lugares animados que se activan con el contacto corporal, con la presencia del agua y con la respiración de quienes acuden allí en búsqueda de orientación o sanación. Un yachak mayor lo describió así:

Esas piedras no son de ahora. Son piedras antiguas que guardan memoria. Cuando uno se para ahí, siente que algo late debajo de los pies, como un corazón. Para que un joven aprenda a ver, tiene que bañarse en esa piedra al amanecer. No es solo meterse al agua: es entrar al espíritu del río. Si el corazón del joven está confundido, el río lo empuja; si está limpio, el cuerpo se acomoda. Uno aprende mirando, pero también sintiendo cómo el río lo recibe. Por eso decimos que esas piedras son maestras. (Entrevista a W. Tuta, Santa Clara, 2023)

Estas experiencias no son aisladas. En múltiples entrevistas, los portadores coincidieron en que el aprendizaje espiritual no puede darse en cualquier río ni en cualquier piedra, sino en lugares donde el territorio concentra presencia. En el caso del Piatúa, las piedras sagradas funcionan como umbrales desde los cuales los aprendices adquieren sensibilidad para percibir señales, interpretar sueños y desarrollar capacidades vinculadas al cuidado de la comunidad. El río, en este sentido, es tanto maestro como guía.

El carácter medicinal del Piatúa se manifiesta también en las plantas que crecen en sus orillas y que son utilizadas en diversos tratamientos. Entre las especies más mencionadas por las familias figuran la guayusa, usada para limpiar cansancio, aclarar la mente y fortalecer el corazón; la chiricaspi, empleada para baños de energía y para tratar susto; la anguillapanga, para bajar tensiones del cuerpo; la surupanga, asociada a limpiezas profundas; y la ujupanga, utilizada para tratar cólicos y diarreas. Estas plantas, según los portadores, tienen una fuerza particular cuando crecen cerca del Piatúa porque “el río las alimenta” y potencia su energía.

Una portadora de Wantuk Yaku explicó con detenimiento esta relación:

Aquí sembramos guayusa, chiricaspi y surupanga porque el agua del Piatúa las vuelve más fuertes. Mi abuela decía que el río les da calor por dentro. Cuando uno corta chiricaspi de aquí, el olor sale rápido, como vivo. Y cuando uno prepara un baño con esa planta, la persona siente alivio enseguida, como si el cuerpo se despertara. En cambio, cuando traen plantas de otro lado, no curan igual. La fuerza de la planta viene del territorio. Si el río cambia, cambia también la medicina. (Entrevista a M. Santi, Wantuk Yaku, 2022)

Los petroglifos del Piatúa también ocupan un lugar central en la práctica ritual. Las figuras inscritas en la superficie rocosa no son concebidas simplemente como restos arqueológicos, sino como registros de presencias antiguas que marcan el lugar como un espacio de poder. En estos sitios, los yachaks realizan ejercicios respiratorios, interpretan señales y enseñan a los jóvenes a concentrar la mirada y la escucha, elementos fundamentales de su formación.

Un joven aprendiz relató la experiencia de su iniciación:

Mi maestro me llevó a la piedra donde están los dibujos antiguos. Me dijo que ahí están los caminos de los primeros abuelos. Me senté en la piedra, en silencio, mientras el río sonaba. Al principio tenía miedo, porque sentí como si algo caminara debajo de la roca, pero después me llegó una calma fuerte. Era como si la piedra me reconociera. Cuando entré al agua, no sentí frío ni peso. El maestro dijo que ese día el Piatúa me aceptó. Por eso ese

lugar no se puede tocar, no se puede romper. Es sitio de poder.”(Entrevista a J. Andi, Santa Clara, 2023)

Además de su papel en la formación espiritual, el Piatúa es un espacio utilizado para baños de energía y procesos de recuperación emocional. Familias enteras acuden al río después de conflictos familiares, pérdidas, enfermedades o situaciones de estrés profundo. Los baños rituales en las piedras tienen un objetivo claro: limpiar, equilibrar, devolver fuerza, “bajar la pena” o “clarificar la cabeza”.

Una mujer mayor explicó esta dimensión con claridad:

Cuando estamos cargados o tristes, venimos al Piatúa. Aquí se limpia la mente. El agua se lleva lo que uno no puede cargar. Uno se sienta en la piedra y siente cómo el cuerpo se acomoda. No es magia: es que el río conoce a las personas y sabe cómo curar. Mucha gente viene aquí cuando ya no puede más. El río escucha. El río ayuda. (Entrevista a R. Ushigua, Santa Clara, 2022)

Todas estas prácticas —los baños, la siembra de plantas, la iniciación de yachaks, la lectura de petroglifos, las limpias energéticas— muestran que el Piatúa no es un espacio decorativo ni funcional: es un territorio medicinal y ritual que organiza la vida comunal. Su alteración implica afectar la estructura espiritual, terapéutica y política del cantón. Por esta razón, la amenaza hidroeléctrica se vivió como un riesgo profundo que podía desestabilizar no solo el ecosistema, sino la continuidad ontológica de la comunidad kichwa.

3. Conclusiones

El poder local kichwa amazónico no se configura a partir de marcos institucionales estatales ni de estructuras organizativas formales, sino mediante una gobernanza territorial y espiritualizada en la que intervienen seres humanos, más-que-humanos y entidades del entorno. La defensa del Piatúa revela un modo de ejercer la política basado en la relación continua con el territorio, donde el río, los sitios rituales, las plantas medicinales y las presencias espirituales constituyen actores que inciden en las decisiones colectivas y orientan las prácticas de cuidado, organización y resistencia.

Los hallazgos etnográficos muestran que, lejos de representar un “recurso natural”, el Piatúa opera como un cuerpo sensible dotado de agencia, capaz de comunicar inquietud, advertir riesgos y generar respuestas comunitarias. Esta forma de relacionarse con el río confirma que las ontologías relacionales no son marcos conceptuales abstractos, sino elementos constitutivos de la vida política cotidiana. La comunidad interpreta sonidos, sueños, dolores corporales, comportamientos de animales y variaciones atmosféricas como signos emitidos por el territorio. Estas señales, lejos de ser marginales, se convierten en insumos fundamentales para la deliberación colectiva y la toma de decisiones en contextos de amenaza.

Asimismo, el conflicto hidroeléctrico reconfiguró de manera dinámica el ejercicio del poder local. El liderazgo no se concentró en las dirigencias formales, particularmente cuando éstas enfrentaron tensiones internas, sino en actores cuya legitimidad deriva de su relación con el territorio: yachaks, mujeres mayores, familias guardianas de los sitios rituales y jóvenes que experimentaron señales corporales asociadas al río. Este desplazamiento evidencia que la autoridad comunal se produce en función de las capacidades de escucha, de interpretación territorial y de sostenimiento de la vida colectiva, más que por la ocupación de cargos administrativos.

La dimensión biocultural se hizo particularmente visible en la relación entre el Piatúa, la salud comunitaria y la medicina ancestral. El río sostiene prácticas de limpieza, iniciación, diagnóstico energético y preparación de plantas medicinales; y al mismo tiempo garantiza el equilibrio emocional y espiritual de las familias. Por esta razón, la amenaza hidroeléctrica fue percibida como un riesgo integral: intervenir el río implicaba desestabilizar las condiciones necesarias para la reproducción de los saberes, la continuidad de los tratamientos y la formación de especialistas. La bioculturalidad se manifiesta así como una trama inseparable entre cuerpo, territorio y espiritualidad, donde la salud no puede desligarse del entorno que la produce.

El caso Piatúa también aporta a los debates contemporáneos de la antropología política y de las epistemologías decoloniales. La disputa no fue solo ambiental o administrativa, sino ontológica y epistemológica: enfrentó dos modos incompatibles de comprender el territorio. Mientras el marco estatal trató al río como una entidad sujeta a valoración técnica y aprovechamiento hídrico,

la comunidad lo concibió como un ser que participa en la vida comunal y cuya integridad es indispensable para la continuidad cultural. Este choque revela los límites de los marcos legales y administrativos cuando se enfrentan a territorios donde la agencia está distribuida entre múltiples seres, y donde el conocimiento no se basa en la separación naturaleza-cultura, sino en una relación constitutiva entre vida humana y vida territorial.

Finalmente, el análisis demuestra que la defensa del Piatúa no fue una reacción coyuntural, sino la expresión de una ontología política que sostiene la existencia comunal. La gobernanza espiritualizada que emergió en el conflicto, así como durante la pandemia, confirma que la autonomía indígena no depende únicamente de estructuras organizativas modernas, sino de la capacidad de los territorios para generar cuidado, orientar decisiones y producir vida. En este sentido, el caso Piatúa ofrece un aporte relevante para la antropología amazónica: evidencia que el poder local no puede comprenderse sin atender la agencia territorial y la densidad biocultural que sostienen el mundo kichwa, mostrando que la política —en Santa Clara— se construye en diálogo permanente con los seres que habitan y sostienen el territorio.

El análisis del conflicto del Piatúa muestra con claridad que los tres ejes teóricos presentados no operan de manera separada, sino como una misma trama que estructura la vida comunal. En primer lugar, el ejercicio del poder local se evidencia en la capacidad de la comunidad para reorganizar la autoridad durante la amenaza: mujeres mayores, yachaks, jóvenes y familias vinculadas a los sitios rituales del río asumieron roles centrales en la toma de decisiones. Esta redistribución confirma que la legitimidad política no se deriva de cargos formales, sino de la capacidad de sostener el vínculo con el territorio y de interpretar sus señales, tal como plantea el eje de poder local y sujetos situados.

En segundo lugar, la ontología relacional que aparece en los relatos y prácticas de la comunidad hace visible la agencia más-que-humana del Piatúa. El río no es entendido como un recurso, sino como un ser capaz de expresar inquietud, advertir, proteger o desequilibrarse frente a presiones externas. Las sensaciones corporales, los sueños, los sonidos del agua y las alteraciones atmosféricas son interpretados como formas de comunicación territorial. Estas prácticas concretan lo que el marco teórico describe como continuidad ontológica entre humanos y más-que-humanos,

pero aquí se manifiestan en decisiones políticas, estructuraciones de autoridad y estrategias de defensa.

Finalmente, la dimensión biocultural se hace evidente en la estrecha relación entre el río, las plantas medicinales, los baños rituales, la formación de yachaks y la salud colectiva. El Piatúa sostiene no solo la vida ecológica, sino la medicina ancestral, la reproducción del conocimiento y la estabilidad emocional de la comunidad. Por eso, la amenaza hidroeléctrica se percibió como un riesgo total: intervenir el río implicaba intervenir la red de prácticas que garantizan el bienestar comunal. La bioculturalidad no es aquí un concepto analítico externo, sino una experiencia cotidiana donde la curación, el río y el cuerpo forman un único sistema.

En conjunto, el caso del Piatúa demuestra que la política kichwa amazónica se configura en una trama donde el territorio participa activamente en la acción colectiva; donde la autoridad emerge del vínculo con la selva y los ríos; y donde la salud, la espiritualidad y el gobierno local no pueden separarse. La defensa del Piatúa confirma, por tanto, que los ejes teóricos no son marcos explicativos abstractos, sino descripciones de procesos vivos que se expresan en la práctica territorial cotidiana.

| 15

Fecha de recepción: 16 de agosto de 2025

Fecha de aceptación: 9 de diciembre de 2025

Referencias

- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura* (1ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P. (2014). *Más allá de la naturaleza y la cultura* (reimp.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Blaser, M. (2009). Political ontology: Cultural studies without “cultures”? *Cultural Studies*, 23(5–6), 873–896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Echeverri Restrepo, J. (2004). Sobre la territorialidad indígena y los espacios rituales. En L. M. Gutiérrez (Ed.), *Pueblos indígenas y territorio* (pp. 71–95). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Espinoza Erazo, A. R. (2022). *El sabio (yachak) en la cosmovisión kichwa de la Amazonía ecuatoriana* (Tesis de licenciatura). Universidad Central del Ecuador. Repositorio Digital UCE. <https://www.dspace.uce.edu.ec/entities/publication/153cba54-4dc0-4248-83bc-8a7eea4ae5b8>
- Equipo jurídico comunitario. (2019). *Caso Piatúa: Documentación procesal y argumentación comunitaria*. Archivo comunitario.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA. <https://doi.org/10.17561/at.v0i9.3485>
- GAD Santa Clara; Equipo etnográfico. (2022–2023). *Expediente de medicina ancestral y territorios sagrados del cantón Santa Clara (Fases 1–3)*.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INEC]. (2022). *Censo de Población y Vivienda 2022*.
- Ingold, T. (2001). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Juzgado de lo Civil y Mercantil de Pastaza. (2019). *Audiencia pública sobre la acción de protección en el caso del río Piatúa: Segunda instancia (Presentación AEP; Caso Piatúa)*. Pastaza, Ecuador.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Macleod, M. (1997). *Poder local: Reflexiones sobre Guatemala*. Oxfam.
- Nemogá, R. (2016). *Bioculturalidad y territorio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Observador Amazónico. (2019, 16 de septiembre). Líderes de PAKKIRU respaldan defensa del río Piatúa en rueda de prensa. *Observador Amazónico*.
- Santos-Granero, F. (2009). *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- Saborit Valdés, K. C. (2019). Sujetos políticos y cultura de la resistencia en América Latina: Apuntes para un debate. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 14, 483–497. Universidad Pablo de Olavide. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.4832>
- Surrallés, A. (2004). *El cuerpo de los espíritus: Experiencia y representación en los pueblos indígenas amazónicos*. IWGIA.
- Tanai Toaquiza, M. F. (2018). *Prácticas de poder local en el barrio de Guápulo: Un estudio de la intervención de instituciones estatales en prácticas cotidianas* [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador]. UASB-Digital. <http://hdl.handle.net/10644/6437>
- Tapia, A. (2019, 16 de septiembre). *Sentencia Piatúa, un aporte a la conservación de la fauna*. CONFENIAE. <https://confeniae.net/sentencia-piatua-un-aporte-a-la-conservacion-de-la-fauna/>
- Tituaña Males, A. (2000). Autonomía y poderes locales: El caso de Cotacachi, Ecuador. En F. García (Coord.), *Las sociedades interculturales: Un desafío para el siglo XXI* (pp. 107–118). FLACSO–Ecuador; IBIS Dinamarca.
- Torres, V. H. (1991). *Estudio político de poder local* [Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Locales Sede Ecuador]. Repositorio Digital FLACSO. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/server/api/core/bitstreams/e2e89bcb-b214-4beb-blea-bccb86286bfa/content>
- Viveiros de Castro, E. (1996). *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*, 2(2), 115–144. <https://doi.org/10.1590/s0104-93131996000200005>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), 463–484. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-463>