

DEFENDIENDO EL PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL PARA ENFRENTAR SUS AMENZAS



INVESTIGACIONES COMUNITARIAS
SOBRE DERECHOS DE LA NATURALEZA

TOMO X

Créditos:

INVESTIGACIONES COMUNITARIAS: DEFENDIENDO EL PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL PARA ENFRENTAR SUS AMENZAS

Edición: Naturaleza con Derechos

Autores: Gerardo Castro, Alexandra Knott y el equipo de investigación comunitaria del río Piatua, Byron Real-Cedeño, Serapio Laje y Marisol Criollo.

Fotos: Serapio Laje, Gerardo Castro, Fotos de talleres participativos en Puerto López, Andrés Yépez, Louis Solís, Alexis Grefa, Colectivo La voz de los Ceibos, Byron Coral – Cedeño, Jessica Montiel Zapata, Comisión de investigación de muerte de peces en el Cuyabeno.

Diagramación: Soledad Jácome Bravo

Ilustración portada: Dennise Agurto

Ilustraciones PIATUA: Darling Kaniras

Mapas: Darling Kaniras y Juan Casco, Gerardo Castro con base a talleres colectivos, Byron Real -Cedeño

JUNIO, 2026



DEFENDIENDO EL PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL PARA ENFRENTAR SUS AMENZAS

INVESTIGACIONES COMUNITARIAS
SOBRE DERECHOS DE LA NATURALEZA

TOMO X

JUNIO 2026

INDICE

INTRODUCCIÓN	05
--------------	----

DEFENDIENDO EL PATRIMONIO CULTURAL

<i>La isla de Salango, argumentos de un patrimonio comunitario cultural y natural, en la categoría de paisaje cultural</i> Gerardo Castro	08
--	----

<i>Piatua: sitio sagrado; patrimonio cultural y natural del pueblo originario de la nacionalidad Kichwa del cantón Santa Clara (PONAKICSC)</i> Varios autores (con la dirección de Alexandra Knott)	41
--	----

NOTAS: Defendiendo el patrimonio cultural	90
---	----

TERRITORIOS DE SACRIFICIO

<i>Despojo del Cerro Montecristi: militarización y reconfiguración hidroterritorial en Ecuador</i> Byron Coral-Cedeño	94
--	----

<i>Desastre ambiental en el río Junquillo-Matecito del cantón Vinces en la Provincia de Los Ríos</i> Serapio Laje Liberio	131
--	-----

<i>Muerte masiva de peces en el río Cuyabeno Chico y sus impactos en el Territorio Ancestral Siona, Reserva Cuyabeno</i> Marisol Criollo Quintero	137
--	-----

NOTAS: Territorios de sacrificio	147
----------------------------------	-----



INTRODUCCIÓN

Entregamos el Tomo 10 de Investigaciones Comunitarias, un esfuerzo de PA.KA.RI, Acción Ecológica y la Oficina de Derechos de la Naturaleza.

En este número se recoge los aportes de cinco investigadores e investigadoras comunitarias, donde se abordan temas relacionados con la protección de patrimonio natural y cultural, las amenazas que enfrenta, y las respuestas comunitarias para defender sus territorios, pues lamentablemente hay zonas que han sido destinadas a ser territorios de sacrificio.

Las huellas arqueológicas dejadas por culturas milenarias que ocuparon los territorios de la isla Salango y otros lugares en el sur de Manabí, son espacios cuidados por comunidades que habitan esos territorios, enfrentando diferentes desafíos, como las decisiones de gobiernos locales que desconocen el carácter ancestral de las comunas y sus derechos colectivos, o la presencia de industrias de harina de pescado y la declaración del Parque Nacional Machalilla. A estas iniciativas comunitarias, se suman las estrategias legales interpuestas en cortes locales y en la Corte Interamericana de Derechos Humanos,

Varios investigadores comunitarios de Napo presentan su estudio sobre el Río Piatua, un río cristalino que nace del páramo de los Llanganates, donde las piedras tienen poder, considerado como un río sagrado por las comunidades Kichwa que lo habitan. El trabajo se presenta como un camino alternativo para la búsqueda de identidad y orientación en conversación con el río, sus seres, sus habitantes mayores. Esta da fuerza a las comunidades para enfrentar las amenazas externas que deben enfrentar.

Se presenta además un análisis sobre el proceso de despojo que se está dando en el Cerro Montecristi, un sitio paradigmático, en cuyas faltas se redactó nuestra nueva Constitución, que juega un rol ecológico importante en el equilibrio hídrico y de biodiversidad en esa región de Manabí. El trabajo analiza el proceso de despojo y reconfiguración hidroterritorial que se está dando en el Cerro y su articulación con presiones agroindustriales, mineras y de operaciones ilícitas.

Finalmente, este tomo recoge dos casos de muerte de peces en ríos. ¿La causa? La contaminación relacionada con actividades industriales.

El primero caso es en la reserva faunística Cuyabeno, en la provincia de Sucumbíos al norte de la Amazonía, donde la contaminación está relacionada con derrames provenientes de la explotación petrolera.

El siguiente caso fue realizado en la provincia de Los Ríos, en corazón del agronegocio ecuatoriano, donde la muerte de peces se relaciona con la contaminación por agrotóxicos proveniente de plantaciones destinadas a la agroexportación.

En ambos casos, la investigación se realizó aplicando metodologías de monitoreo comunitario.

DEFENDIENDO EL PATRIMONIO CULTURAL



LA ISLA DE SALANGO, ARGUMENTOS DE UN PATRIMONIO COMUNITARIO CULTURAL Y NATURAL, EN LA CATEGORÍA DE PAISAJE CULTURAL

Gerardo Castro

Arqueólogo e historiador. Colegio de Arqueólogos y Arqueólogas del Ecuador. Integrante de la comuna de Salango, del cantón Puerto López en la provincia de Manabí.



Foto: Gerardo Castro

La historia de la comunidad de Salango ha sido invisibilizada, desconociendo los aportes de los conocimientos arqueológicos, las tradiciones marítimas de sus pescadores y busos, como los saberes del patrimonio agroalimentario; todo lo cual ha contribuido al proceso político de su reconocimiento como “Pueblo Manta” ante las instancias legales del estado nacional, considerando que ya existe un proceso de autoidentificación, amparado en derechos colectivos según el principio constitucional.

La invisibilidad de su historia y sus derechos identitarios, están menoscabando a su vez otros derechos, como el libre acceso al territorio comunal, además se ha obviado su participación en la preservación del patrimonio natural y cultura considerando su calidad de “*Titular de Derechos*”¹ de acuerdo con las convenciones UNESCO de 1974 y 2001.

La pesca colectiva mediante “red de cerco” ha sido una actividad ancestral de la comunidad de Salango, llegando hace 50 años a formar un “sindicato de pescadores”, que incluía la participación de algunas mujeres, posiblemente propietarias de redes. El sindicato tenía a la isla de Salango como un punto emblemático, hasta donde los “divisadores” subían unos 120 msnm, para mediante señales guiar a los bongos a remo, en la colocación de las redes de cerco para la captura de las principales pesquerías (variedades de atún y pelágicos).

La tradición de los buzos de spondylus se ha mantenido hasta la actualidad, especializada ahora en la captura de langostas, pulpos, percebes, cangrejos, etc., alcanzando una reconocida destreza que los ha llevado a formar redes de migración con el archipiélago de las Galápagos.

Un comentario aparte, merecen los arrecifes coralinos y otros nichos marinos de la faja costera, que, en algunos casos, mantienen vestigios de las culturas originales, tales como anclas, pesos de red, etc., siendo en la actualidad contextos muy vulnerables a las artes de pesca y el turismo masivo.

Comunidades de la costa central del Ecuador establecidas entre el mar y la cordillera costera, como es el caso de Salango, se han desarrolla-

do a través de la complementariedad entre pescadores y campesinos, formando una unidad de paisaje (mar-bosque seco tropical), lo cual no ha sido considerado por el estado, por ejemplo desde el Ministerio del Ambiente, Agua y Transición Ecológica (MAATE), no se han priorizado estrategias de manejo locales para la “Isla de Salango” o en la actualidad la “Reserva Esmeralda” (Playa Dorada).

Las amenazas sobre el territorio se están debatiendo en el plano legal, una de ellas con el GAD de Puerto López, quien, al establecer las políticas de uso y gestión del territorio de la comunidad, sin considerar los derechos patrimoniales de una comunidad ancestral.

Concentra nuestra atención el juicio en la Corte Interamericana de Derechos Humanos CIDH, denominado la “Comunidad de Salango versus el Ecuador” (No. 447/21), que se describe de la siguiente manera:

El caso se relaciona con la alegada responsabilidad internacional del Estado ecuatoriano por la falta de protección de la propiedad ancestral de la comunidad de Salango, en el marco de un proceso de compraventa de territorios realizado entre la comunidad y un empresario extranjero. Sobre este particular, señaló que la alegada falta de una normativa adecuada originó que la comunidad de Salango tuviese presuntamente que inscribirse inicialmente como una comuna a pesar de que le correspondía ser protegida por las normas constitucionales que eran aplicables para todos los pueblos indígenas (Subrayado mío) (CIDH, 2024).

Mi objetivo es relacionar la arqueología y la historia de la comunidad, con sus saberes sobre los conocimientos de la vida en el mar y las formas de organización colectiva de la pesca, para fortalecer la dimensión de comunidad ancestral adscrita al Pueblo Manta, lo cual además contribuye a la participación comunitaria en la gestión de la Isla de

Salango, arrecifes marinos, playas y otras áreas de reserva del patrimonio natural y cultural.

La participación comunitaria de los guías turísticos, pescadores y buzos locales, puede contribuir de forma positiva en la salvaguarda de las especies migratorias: ballenas, delfines, tortugas, mantarrayas, lobos marinos etc., que son reconocibles en representación en la iconografía arqueológica, al igual, en la memoria oral, como en la cotidianidad de la comunidad de Salango, pero se encuentran amenazados por múltiples factores, propios de una débil gestión de la reserva marina de parte del Estado.

Es preocupante, que el Ministerio del Ambiente y el GAD de Puerto López, no estén realizando gestiones para el cuidado y puesta en valor de esta herencia cultural, que ahora se ve altamente amenazada por la agresiva erosión que se incrementa con los efectos del cambio climático.

Resumen sobre la comunidad / pueblo /dónde está ubicado, principales datos de población y del ecosistema dominante.

La comuna ancestral de Salango del cantón Puerto López, ejemplifica los valores patrimoniales excepcionales de una comunidad rural de Manabí, con un territorio reconocido por el estado ecuatoriano (2.536 Ha.), que incluye pequeños valles con ríos y arroyos estacionales que permiten agricultura de roza y quema en las vegas; mientras tenemos terrazas de cultivo en la cordillera costera que presenta una zona de transición entre el bosque seco tropical y el nublado.

El paisaje costero está dominado por la Isla Salango a menos de dos kilómetros de la costa, que actúa protegiendo la ensenada del oleaje marino, complementada por una serie de acantilados, puntas y playas, donde se registran remanentes de manglar, marismas, bajos rocosos, islotes, arrecifes de coral entre otros.

Breve explicación de los principales problemas

de la comunidad

El territorio comunal está bajo constante amenaza por intereses inmobiliarios, proyectos turísticos, reservas privadas y conflictos de jurisdicción con el GAD cantonal que se encuentra en los tribunales competentes, que asumen la misma violencia de una industria extractiva (León y Rendon, 2022), ya que sus efectos serán irreversibles.

A lo largo de décadas miembros de la comunidad y ONG's han llamado la atención sobre los impactos al patrimonio cultural, al ambiente sano y a la pesca sostenible de parte de una industria procesadora de harina de pescado.

Hay una creciente tensión alrededor de la gestión de los atractivos de turismo del Parque Nacional Machalilla, como son: las patentes de excursión a la Isla de La Plata, la observación de ballenas y otros mamíferos marinos, la pesca vivencial y el buceo recreativo, a lo cual se suman, las amenazas de inseguridad y redes de actividades ilícitas.

La gestión patrimonial de la comunidad de Salango como "Titular de Derechos", es una deuda desde 1979 cuando las Islas de Salango y de La Plata fueron incorporadas al Parque Nacional Machalilla (PNM), provocando una fractura con la cultura local, ya que formas tradicionales de usos de estos espacios fueron reemplazados por promesas de políticas de conservación y de turismo ecológico, que no se llegaron a concretar.

Datos sobre el patrimonio

El Océano Pacífico, está siendo reconocido como un espacio histórico de interacciones a lo largo de la costa de América, entre los archipiélagos de la Melanesia, la región Asia-Pacífico, pero en los últimos años se tiene nueva evidencia de la diáspora Trans-Pacífica de los Maorí que llegó hasta la Isla de Pascua, como la de los Manteños-Huancavilca quienes desde la costa del Ecuador llegaron hasta México y Chile,

teniendo a la costa central del Ecuador con la Isla de la Plata y el puerto de Salango, como un foco de desarrollo de la navegación oceánica en balsa.

El estudio propone un enfoque en la categoría UNESCO de Paisaje cultural, que combina atractivos materiales (arqueológicos), inmateriales (conocimientos tradicionales de la pesca, la geografía, la navegación); naturales (los ecosistemas del bosque seco tropical en espacios insulares).

El Paisaje combinado del espacio marítimo y terrestre permite un enfoque mas completo, pero sobre todo llama la atención del valor de patrimonio arqueológico subacuático del territorio de la comuna de Salango, como de su potencial de proveer soluciones basadas en naturaleza SbN (IUCN), para el manejo sostenible de los ecosistemas intermareales e insulares y de una pesca sostenible, en general para un manejo participativo una reserva marina según la experiencia internacional (ICCROM).



Mapa 1: Arqueología marítima de la costa central del Ecuador, relacionando Liguiche, La Isla de La Plata, Isla Salango y el Puerto de balsas de Salango.

Fuente: Elaboración propia, con base a taller colectivo.

¿Por qué es importante para la comunidad?

Se trata, de un paisaje que resume su historia como un pueblo heredero de los navegantes marítimos en balsas oceánicas, en donde siglos atrás se intercambiaba la concha spondylus.

Estas rutas marítimas, abarcaban las islas Sagradas de Salango y La Plata, siendo reconocida por los conquistadores como los pueblos del “Señor de Salangome”.

Se destacan los esfuerzos para recuperar la técnica de navegación con un “Festival de la Balsa Manteña” que se inició dentro del programa “500 años de Resistencia Indígena”, siendo la base del reclamo político de autoidentificación, como “Pueblo Manta”.



Mapa 2: Paisaje Marítimo de Salango, señalando el conjunto de toponímicos locales que lo construyen la historia local, formando un eje: Playa Salango, Isla Salango y Playa Ostional.
Elaboración propia, en base a taller colectivo.

Los conocimientos de los ciclos del oleaje marino, el tiempo de llegada de especies migratorias (ballenas, delfines, tortugas, mantarrayas, lobos marinos etc.), la caracterización del perfil costero y bajos marinos, el dominio del buceo etc. se trata, de saberes tradicionales distintivos de su herencia cultural.

De acuerdo, a la metodología de riesgos en el Patrimonio Cultural y Natural (UNESCO-ICCROM) se puede considerar a este Paisaje Cultural, en alto grado de vulnerabilidad por causas antrópicas y naturales.

¿Cuáles son las evidencias con las que cuenta sobre ese patrimonio y su importancia?

En primer lugar, las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas, establecieron la presencia en el territorio comunal de vestigios de un puerto, montículos ceremoniales, viviendas y talleres con una antigüedad de 5.000 años, que sirvieron de base para las exposiciones y argumentos del Museo de Sitio “Balseros de la Mar del Sur”, el Museo Histórico y un Centro de Investigaciones en las instalaciones de la Casa Hacienda “La Tropical”, como también han construido un tanque de conocimientos productos de artículos, simposios y tesis construidas con ejercicios de ciencia ciudadana.

En segundo lugar, el Sistema del Patrimonio Cultural del Ecuador SIPCE, reporta 65 sitios registrados de la parroquia Salango, lo cual constituye un grado de densidad arqueológica propia de un área de alta sensibilidad cultural.

En tercer lugar, la tradición oral en mujeres y hombres portadores de la memoria oral sobre la organización del sindicato de pescadores, la legalización del territorio comunal, el manejo del bosque seco tropical, la pesca tradicional, las artesanías, lo agroalimentario etc.

En cuarto lugar, se posee el acervo de las reservas la información expuesta en el Museo de la comunidad y las reservas, como la propia

historia del reclamo por la gestión local, que concluyo en la administración comunitaria de su herencia cultural.

En quinto lugar, fuentes documentales como el libro de Actas del Sindicato de Pescadores de Salango.

Por último, el Paisaje Marítimo del eje de las Playas de Salango, Ostionales y la Isla de Salango. Donde se destacan los fondeaderos, bajos, arrecifes, y los puntos de observación de los sabios del pasado. Se trata de un conjunto de patrimonio subacuático que encierra claves de conocimientos antiguos para enfrentar problemas actuales como la pesca sostenible y *medidas de mitigación al Cambio Climático*.



Mapa 3: Paisaje Marítimo de Salango, mostrando el eje: Playa Salango, Isla Salango y Playa Ostional, complementado por los fondeaderos, bajos, arrecifes, y los puntos de observación.

Fuente: Elaboración propia, en base a taller colectivo.

Conclusiones

El caso del patrimonio cultural y natural de Salango ejemplifica el rol de la herencia cultural para aglutinar argumentos en defensa del territorio, en tanto en cuanto es el espacio de reproducción de la vida en comunidad, según la experiencia de la comunidad de Agua Blanca, que combino la legislación de protección ambiental con la del patrimonio arqueológico, para gestionar sus recursos y establecer una posición sólida para la gestión participativa del Parque Nacional Machalilla.

Los elementos aportados por la arqueología, es decir la existencia en el pasado de Navegantes en Balsa denominados Manteños, ha construido la propuesta de identidad del pueblo Manta y la lucha por un territorio, como lo atestigua la continuidad del festival de la Balsa Manteña por tres décadas, y la recuperación por experimentación del uso de la tecnología combinada de la vela de algodón y las guaras, una técnica perdida por varios siglos.

La aplicación de sus derechos culturales contribuye a que sus conocimientos ancestrales sean tratados con respecto, como parte de su identidad, logrando visibilizar sus prácticas tradicionales, como formas de pesca sustentable más respetuosas con la naturaleza, fomentando la diversidad cultural y el derecho a disfrutar la propia cultura.

El caso Salango, evidencia como una comunidad puede contribuir a acciones colaborativas para mantener la diversidad biológica, recuperar conocimientos milenarios que hoy se pueden considerar como Soluciones Basadas en Naturaleza que contribuyen a la resiliencia social.

Desarrollar argumentos para el acceso de la comuna de Salango a la gestión participativa de todo su territorio, incluida la Isla de Salango y las Playas de Ostionales, Rio Chico y Dorada, basado es el ejercicio de un derecho al patrimonio de un paisaje cultural, un derecho que hoy se ve amenazado por los nuevos extractivismos.

TALLER DE MEMORIA ORAL DE LA TRADICIÓN MARÍTIMA DE LA COMUNIDAD DE SALANGO

La comunidad de Salango en asamblea decidió realizar un taller de Memoria Oral de la Tradición Marítima de la comunidad de Salango, el cual se cumplió el sábado 24 de mayo, con la participación de Cecibel Lino, Andy Pincay, Celia Pincay, Jairo Jara, José Ascencio y Jorge Salazar con coordinación de Gerardo Castro y como asistente Jazmín Castro.

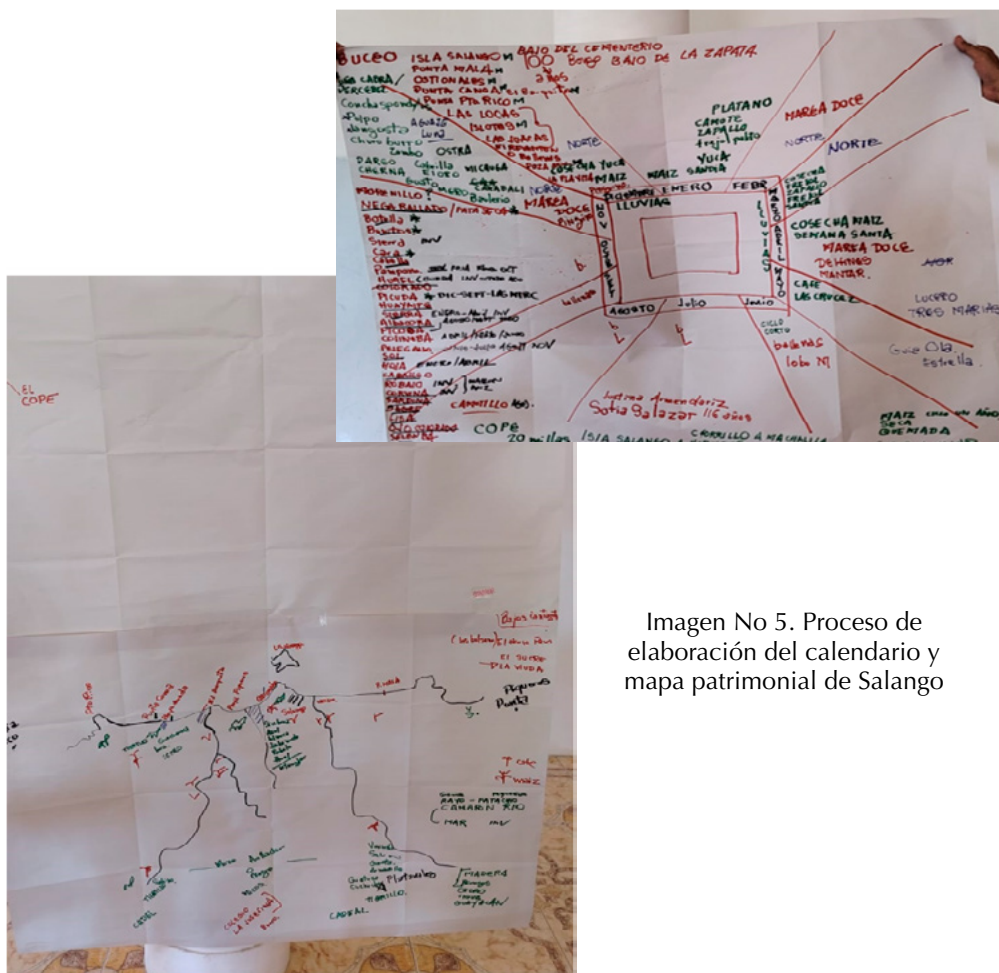


Imagen No 5. Proceso de elaboración del calendario y mapa patrimonial de Salango

Con base al trabajo colectivo de memoria oral se recopiló información de los últimos cien años, ya que se referían a la vida de dos generaciones que los antecedieron, para lo cual se combinó la experiencia de antiguos pescadores, agricultores y buzos, con los actuales, sumado a la experiencia de mujeres que han participado de la organización de la economía local, para juntos construir el calendario social de la comunidad. Se puede considerar que son resultados parciales, pero nos permiten una importante comprensión de la historia de la comunidad de Salango, por lo tanto, destacamos lo siguiente:

Se elaboró un detallado mapa de los puntos geográficos del eje cultural-productivo, entre la actual población de Salango, la Isla de Salango y las playas de ostionales y Río Chico al otro lado del cerro del Caracol (Mapa 2 y 3).

Eje Salango, Isla Salango, Ostionales-Río Chico	
1	Islotes
2	Las huacas de Los Chiles
3	Punta El Santo
4	Parcela Marina
5	Bajo Hondo
6	La Playa de la Isla
7	Piedra verde
8	Las Locas
9	El reventón o Ballenas
10	Los Pocitos
11	Sitio del Divisador
12	El Faro
13	Cerro El Caracol
14	Fondeadero Salango
15	Playa Ostionales

Se listó las principales pesquerías, producto de la red de arrastre, señalando su estacionalidad.

Pesquerías	Estacionalidad	Pesquerías	Estacionalidad
Pargo	-	Sierra	Invierno: Enero a abril
Cherna	-	Albacora	-
Cabrilla	-	Picosa	Agosto a Septiembre
El loro	-	Cojinoba	Abril mayo junio
Michugo	-	Pejegallo	Junio - julio Agosto - noviembre
Guato	-	Sol	-
Mero	-	Hoja	Enero abril
Carabali	-	Caballa o Robalo	Invierno anzuelo
Baulerio	-	Corvina	Invierno anzuelo
Morenillo	-	Sardina	-
Negra Rallada Pata Seca	-	Bagre	-
Botella	-	Lisa	-
Bonitos	-	Ojo Colorado	-
Sierra	Invierno	Selemba	-
Cara	-	Camotillo	Agosto
Caballa	-	Dorado	-
Pampano	Frío: mayo a octubre	Rayo Patacho	-
Hurel (burro)	Todo el año	Camarón de río	Invierno
Picuda	Diciembre-septiembre Las Mercedes	Huayaipé	-

Se elaboró un cuadro relacionando los puntos geográficos con las pesquerías mediante marisqueo y buceo, agregando elementos de la diversidad terrestre actual, desmitificando que exista un refugio en detrimento del estado de la biodiversidad en el conjunto del territorio comunal.

Toponimia de norte a sur	Tipo de pesca	Diversidad Terrestre
Punta Puerto Rico		Tigrillo Guacharaca Zorro Mono aullador Bosque de cade
Punta Canoa		
Playa Dorada		
Punta El Barquito		
Playa Piqueros		
Playa Ostionales	Calado Ostionales Cereza Pitahaya	Sinboca Cangrejo Azul Blanca Robalo Hurel Manglar
Isla Salango		
El Caracol	Chivatos	
Playa Salango		Venado Saíno Guanta Armadillo Guatuso Cuchucho Tigrillo Cadeales en Platanales Café o Maíz
Punta Mala		
La Playita		
Bajos de Cantagallo		
El Cope		
Isla de La Plata		
El Balsamo		
El Horno de Pan		
El Sucre		
La Viuda		
Punta Piqueros		

Se levantaron los datos de la estacionalidad climática y del oleaje, relacionándola con la estacionalidad de las pesquerías, el ciclo de cultivos y el calendario festivo de la comunidad.



Imagen No 6. Proceso colectivo del taller de memoria oral del paisaje cultural de Salango

Por último, del análisis de las actas del Sindicato de Pescadores, se destaca la participación de tres mujeres en las sesiones:

María Digna Salazar
Adriana G de Gómez
Elvira Murillo Z.

El sindicato existía para gestionar el territorio común, el eje Salango, Isla Salango, Ostionales-Río Chico, como lo atestigua el reglamento del Sindicato de Pescadores de Salango (Libro de Actas 1953): *“De-crétese que la pesca en la isla, el puerto y sus alrededores, de noche y de día, será practicada, controlada y supervigilada por miembros de este Sindicato”*.

El sindicato organizó obras de electrificación, los juegos deportivos, las fiestas religiosas, la asistencia a congresos obreros, es decir se trataba de una instancia de gobierno local.

ENTREVISTAS

Mario Marco Pincay Rivera

Mario Pincay “Mario Museo”, considerado un arqueólogo local, un pescador hijo de un “divisador” que fuera fundadora del sindicato de pescadores. Mario posee la memoria sobre las técnicas tradicionales de pesca, la orientación en el mar, la navegación a remo y la historia del conflicto de la Isla de Salango. Es un gestor cultural clave de la experimentación de la navegación a la Isla de Salango con técnicas ancestrales.



Mario “Museo” Pincay, Pescador y activista cultural de la comuna de Salango.

Foto: Gerardo Castro, en la playa de Salango, con la Isla al fondo

¿Cómo era la pesca que realizaba tu papá, cuando tú eras muy joven?

La pesca era muy buena porque pescaban en la Isla (Salango), muy de mañana muy temprano se iban a la Isla, había buen pescado, había negra, había bonito, albacora... se iban como siete personas en un bongo

grande como de siete... si como de seis varas con una red de arrastre a la isla que iban a coger la negra que había en antes... se iban golpe de 5 de la mañana y enantes el mar era muy bravo... a remo... horrendos tumbos que había enantes...

Cada red tenía a un *divisador* que se subía y a veces tenía dos otras redes... porque a veces no iba porque estaban ocupado en otros quehaceres, pero de ahí realmente era uno que divisaba... a lo que hacía seña con la mano era que la gente enseguida echaba la red... la red era como de 100, 120 brasas (150 a 180 metros) y la malla era como de pulgada y media, dos pulgadas... el daba la señal y enseguida la vuelta era que desde arriba se veía el pescado... se veía coloradito... y a veces blanqueaba el pescado... mucho una media hora, sino que a veces se apresaba ahí una piedra, en donde ellos también eran buzos y se tiraban a soltarla como a dos brazas, tres brazas... Los demás compañeros ayudaban también pues para que, había algunas redes no solamente una, había como seis, siete redes... a veces iban una encima de otra... unas se quedaban a medio, se enredaban plomo, se le enredaba la bolla, enseguida la otra panga estaba lista, el hacia seña y echaban la otra red era la pesca...

El finado Chapo (no recuerdo el nombre) y Ramoncito Cherres eran los divisadores...

Después si fui... cogíamos bonito... más o menos como a los quince años (1972-73). El se iba con horrendos aguaceros... recuerdo que venía de pescar y se iban a trabajar al machete a los cafetales... a la montaña... teníamos nosotros huertos donde sembrábamos plátano, yuca, maíz, frejol... todo eso sembrábamos ... como mi mamá era de Puerto Rico, teníamos dos terrenos... eran pequeños... pero teníamos café.

Salango en los años 70

Salango era pequeño... las que están ahorita unas tres cuatro calles... la Martha no existía... no había la Empresa Pesquera Polar ... de ahí ellos compraron y construyeron la fábrica...

A medio... a medio de la playa... no se iban hasta la... la entrada... ahí solamente iban a calar... la dejaban a lo largo y de ahí luego de una media hora, una hora la recogían... iban a la sierra que se llamaba... así me contaban... una vez fuimos con mi papá hasta Puerto Rico... ahí solamente a calarla y a recogerla... cogíamos sierra, bonito, si se cogía...

En antes dicen que lo salaban y después lo traían a López a vender... porque no había mucho comerciante tampoco... y a veces varado con esa pesca... porque no compraba mucho la gente enantes... ahí a veces la dejaban fiada... no había comerciantes... la dejaban entregada nomás... Había un señor que se la llevaba para Paján... eran tuco de negra la albacora.

Antes bastante chumungo² cualquier cantidad a la orillita de Salango...

Sindicato

El sindicato eran las reuniones de todas las embarcaciones que aportaban al sindicato, porque le daban un recibo, de la pesca que hacían se daba un tanto por ciento...

Si mi papá siempre le daba al sindicato un tanto por ciento... el estaba de acuerdo con esto.

Para organizar bien, porque había muchas redes que se metían, ósea si tu llegabas en primer lugar, que era como cuando tu estas en el sub-centro llegas primero, te atienden primero y así... mismo allá y a veces había otros bongos que se metían nomas y echaban la red, por eso creo que hicieron el sindicato para hubiera más orden y respetaran.

El sindicato tenía un local frente al parque... estaban todos los que pescaban... todos los que tenían red y todos los que eran pescadores... mi hermano pescaba, también Aurelio y Cruz Elías, Don Héctor Parrales, Gringo Sixto, Don Pompeyo Baque... no sé si todavía está vivo Don Caruso... Fernando Suárez, pero ya no quedan mucho de esa época...

Una vez hubo un muerto ... venían barcos grandes a llevarse la carnada... la gente dijo que no se llevaran, que no... y les arriaron a bala, ahí hubo un muerto y después esos se fueron... (la INEPACA).

La pesca ha sufrido. Primero fueron las fibras... después llegaron los barcos... uh la pesca ha cambiado mucho, pero así mismo había tiempo en que no había... pero estaba baratísimo el pescado... nadie está vigilando... nadie respeta las millas

Cuando vinieron las fibras, vinieron los barcos fue el fin de la pesca de arrastre y el divisador. Contaba un señor que antes llegaron unos buzos y había una piedra justo al filo de la Isla y en eso justo en la piedra llegaba el pescado a dar vuelta. Dicen que en ese tiempo llegaron unos buzos y no se la movieron o la sacaron, pero de ahí el pescado se ahuyentó un poco y decían que tal vez por eso... que los pescados llegaban a la piedra, ahí si no se... es una historia que conversan como algo, como el velludo y todo eso... son historias.

Las islas

Mi recuerdo de la Isla (Salango) es que a veces nos íbamos con mi hermano a pescar al cordel... era muy lindo cuando tu cogías un pescado... ahí ya tenía más de 22... 23 años... Hasta los 30 años íbamos a la isla con mi hermano, con un señor que le llamaban el Pargo... A veces nos íbamos de mañana y regresábamos a las tres de la tarde,

Tu tirabas el anzuelo y enseguida estaba el pescado y traíamos copetona, ñato, cabrilla, viejita, un pescado que llamábamos la copetón, loro, morena... de todo un poco...

Una vez si... me caí de un islote y ahí... me encontré un pulpo que estaba en una poza y fue bacansísimo... tenía casi como dos libra y media...

Las ballenas, todo un siempre y los delfines... Los lobos hace poco que llegaron... Yo he visto orcas. A los 45 casi años... una vez que nosotros íbamos a la Isla de La Plata, por debajo se pasaron como cinco o seis.

Venían en grupo, venían justo para acá, como para Puerto López...

Puedes ver la diferencia de la ballena con la orca, tienes rayas blancas, como los tiburones. Tienen más parada la aleta, como cinco,

A veces hay bastante churito. Hay unos pequeñitos no dejan agarrar. Cogemos los más grandecitos y los más pequeños los van dejando.

Aquí venían algunos señores de Quito de Guayaquil. Mi papá andaba con ellos por la Isla de la Plata, a la Isla, del Muerto. Se iba pero en barquitos pequeños... Ellos contrataban fibra a la Isla de La Plata, mi papá iba como trabajador. Venía a pescar aquí ya conocían a la gente, venían aquí directamente, tanto para arriba como para la Isla de La Plata...

Cuando era tiempo de garua esto estaba obscurito, no sé ve nada. Entonces se guían con la señal del faro. Tu te enfocas y llegabas a tierra, porque sino te vas mucho más afuera... ellos venían a poner baterías...

Una vez a mi papá... una batería se le partió, se le rompió y todo esto le quemó, toda la espalda, el líquido de la batería se le regó y le cogió aquí la espalda... hace tiempo ya, cuando yo era más muchacho...

Parque Nacional Machalilla 1979

Se creó en 1979. Antes casi todo el tiempo la gente iba a la Isla... Después prohibieron ir a la Isla... pero la gente iba con su familia... al frente en la playa... se iba a comer un pescado, a pasar un fin de semana muy lindo. Pero después prohibieron... que no, que está prohibido... llegaban los del parque, llegaban con los marinos a sacar a la gente de ahí... prohibieron un poco, prohibieron coger el marisco...

Pero claro, no podíamos hacer nada porque ellos tenían la ley jurídica... por eso formaron el sindicato de pescadores... ellos lo hicieron en Quito... Pero no podía hacer nada, con esos papeles no hacía nada, antes ellos se apartarían porque... la gente se fue a la Isla, en ese tiempo cuando prohibieron, pero después nunca se aparecieron

ellos, siempre con la amenaza... la gente por ahí en bongo, en fibra se fue a la Isla...

El buceo en Salango

Así nomás a pulmón... mi papá llegó hasta las seis brasas (9 metros) a pulmón, porque una vez ahí afuera una vez que íbamos a la Isla un señor Varela, el le daba epilepsia y cuando menos nos dimos cuenta que al agua y estaba clarita el agua, mi papa cogió un cabo de una vez se tiro, cogió el cabo y el visor se lo puso ahí a medio y de una vez... lo amarro y ahí lo subió... estaba como a seis a siete brasas... ahí afuera, ahí donde fondean los barcos, ahí afuerita, sino que el agua estaba clarita, sino como lo va a salvar... no ve que estaba hondo...

Algunos buceaban a pulmón... chico malo... el Sr. ese pescaba a pulmón... Fernando también Fernando Suarez, el también... era corvineiro... (yo) tenía unos cuarenta, treintaicinco años más o menos... ahí en las rocas... esas piedras que están entre Salango y la... (Isla) ... hay había unas piedras grandes... la corriente es durísima... pero ellos buscan a veces por marea, a veces la corriente esta bonita... esta bajito... ellos ya saben pues, no se van a meter así nomás... cogían pulpo, cogían langosta, el spondylus cogían también... mas a la orilla cogían el ostión... percebes de repente poco... la uña de cabra pero esas la cogen en la Isla... en la Isla Salango también había, pero esta chiquita, en antes había grande, sino que eso esta donde el mar te rechoca... eso no es tan fácil, cuando está mansito el mar se saca eso, se lleva escaleras y ahí las cogen, hay algunos manes que han ido y así de ahí eso es difícil, una caída te vas allá donde están las piedras y algunos manes... que han ido han tenido suerte y los ha sacado la ola... es difícil la sacada del percebes...

La arqueología

Freddy Acuña fue quien me invitó a una excavación en Puerto López...

me gustaba encontrar de repente por ahí... los huesitos y todo eso, pero de ahí no... Ahí me inicié en arqueología... era como en 1994... con Liz Currie.

Yo andaba por ahí mirando lo que hacían los gringos, lo que sacaban, que había mucho material. Ahí había casi muy poco interés de hacer excavaciones... después ya cuando Freddy me llevó a trabajar, ya me gustó porque era muy bonito, veía como vivía antes... Veía como hacían los huecos, con barro lo encementaban las paredes y enterraban a los hijos... después de eso, me gustó...

Mario Museo

Una vez vino el gringo Cris Hudson... me vio y me dijo que sí... que yo tenía los rasgos de los manteños y ya y por eso, quería convencerme que me tome una foto, pero yo decía que no, que no moleste, pero más después ya me convencieron y me tomaron la foto y la pusieron junto a una figura, porque los manteños seguramente eran medio narizón como yo... fue antes de la inauguración del museo...

Ahí comencé yo... yo les ayudaba en alguna cosa (del museo), porque ellos querían a veces irse de viaje, salían a la península, a Manta, ya de repente yo, me avisan yo soy pescador, pero de repente estoy desocupado... comenzamos a ser amigos

La Balsa Manteña

El Festival de Balsa Manteña nació una vez una chupa con todos los amigos: Erick López, Fredy (Acuña), Gerardo Castro, Freddy Chongón, el finado Marcelino Soledispa. Así fue como nació el Festival de La Balsa... me gustó la idea que hicieron los compañeros que armaron la balsa, nos gustó la idea de que participemos todos... Desde ahí comenzamos a armar la balsa, hasta el momento ahorita que estamos viejos. Es una experiencia muy bonita que compartimos un día con los muchachos y hasta ahora perdura, sino que ahorita la gente está traba-

jando más, están ocupadas y no hay una coordinación como antes... ahorita ya son profesionales y tienen que obedecer a su trabajo ahora no se puede realizar, porque se necesita mucho tiempo para fabricar, más que todo el escenario y armar la balsa y eso toma tiempo...

Íbamos a la montaña... (para conseguir los materiales) ahí primero se hacia el nudo de chanco, no amarrábamos bien, después con el tiempo ya caprendimos a amarrarla mejor. Antes la montaña estaba cerca, ahorita ya hay que conseguirla por otro lado.

(Enrique Guillen), primero la amarrábamos... con un cabo manila, porque primero no queríamos usar nada de clavo... era todo natural, antes se usaban el bejuco... pero nosotros con toda la naturaleza lo hacíamos con el cabo, con el manila y así también trabajamos en una película que hicieron sobre la balsa manteña.

El primer año fue un poco más difícil, pero el segundo año se hizo un poco más fácil, porque ya sabíamos cómo era la amarrada, como eran las guaras. Ahí iban adelante y atrás ya después en menos de dos o tres días estaba armada la balsa

Con las guaras casi no, más con el remo, con un remo enderezando atrás... con las guaras también funcionaba, pero iba más derecho y a veces cuando íbamos llegando a los barcos había que esquivar... virar la vela para allá para acá, fue algo muy bonito lo que pasó ahí con la balsa

Claro sería muy bonito que todo volviera a ser como antes... como para que la gente vaya a la isla... a nadie haga problema... yo creo que no va a ser lo mismo ya... las cosas han cambiado bastante... si me gustaría que las cosas cambiaran aunque sea un poco... que participe más el pueblo.

Hugo Asunción

Martes 14 de octubre de 2024 - Comuna Agua Blanca

Es presidente del Pueblo Manta, quien señala sus ejes de trabajo relativos al territorio y la cultura, siendo la reivindicación de la gestión local de la Isla de Salango un objetivo de trabajo conjunto.

El caso del patrimonio cultural y natural de Salango, ejemplifica el rol de la herencia cultural para aglutinar argumentos en defensa del territorio, en tanto en cuanto es el espacio de reproducción de la vida en comunidad, según la experiencia de la comunidad de Agua Blanca, que combinó la legislación de protección ambiental con la del patrimonio arqueológico, para gestionar sus recursos y establecer una posición sólida para la gestión participativa del Parque Nacional Machalilla.

Los elementos aportados por la arqueología, es decir la existencia en el pasado de Navegantes en Balsa denominados Manteños, ha cons-



Foto: Gerardo Castro

truido la propuesta de identidad del pueblo Manta y la lucha por un territorio, como lo atestigua la continuidad del festival de la Balsa Manteña por tres décadas, y la recuperación por experimentación del uso de la tecnología combinada de la vela de algodón y las guaras, una técnica perdida por varios siglos.

La aplicación de sus derechos culturales contribuye a que sus conocimientos ancestrales sean tratados con respecto, como parte de su identidad, logrando visibilizar sus prácticas tradicionales, como formas de pesca sustentable más respetuosas con la naturaleza, fomentando la di-

versidad cultural y el derecho a disfrutar la propia cultura.

El caso Salango, evidencia como una comunidad puede contribuir a acciones colaborativas para mantener la diversidad biológica, recuperar conocimientos milenarios.

Este es su testimonio:

Estamos tratando de mejorar AB y las tres últimas comunas del Sur de Manabí. Desde 1980 se organizó la “Unión de Comunas del Sur de Manabí”, con Samuel Martínez como presidente, Simón Reyes vicepresidente y un secretario de Las Tunas, otro compañero como vocal de Río Blanco.

Depende de la administración de la política de Estado, hemos ido cambiando. Primero pertenecemos al Ministerio de Agricultura y Ganadería, después ya se formó el CODENPE y tuvimos que acudir al CODENPE para sacar la vida jurídica y ahora en estos últimos años se formó la Secretaría de Pueblos y Nacionalidades Indígenas...

Así mismo las comunas han tenido que cambiar la forma de actuar en cada uno de los componentes que nos toca a las organizaciones campesinas. Cada dos años se cambia la dirección del Pueblo Manta. Así mismo le toca a cada comuna... Los últimos dos años tenemos la administración del Pueblo Manta, y en estos dos años estamos cambiando como tratar de organizar a las comunidades.

Estamos pensando en cuatro ejes principales: territorio, tierra, cultura y naturaleza. Hemos puesto estos cuatro ejes principales, porque en la Constitución de la República tenemos 21 derechos colectivos y lo queremos aprovechar en esta administración. Nosotros comenzamos del territorio.

Usted sabe que el territorio común es de las comunidades, es para cuidar el territorio de las organizaciones campesinas. Un determinado territorio tiene 2000 tiene 3000 hectáreas. La comuna de Agua Blanca por ejemplo, tiene 9201 hectáreas y es tierra comunal. Dentro de estas

tierras comunitarias hay territorios que no son del común y corriente que compra un pedazo de tierra y ya es el dueño... y no de la comuna. Hay algunos compradores de estas tierras que se hacen dueños, como si ellos fueran parte del territorio de la comunidad, pero no es así. Definitivamente hemos dicho que en cada una de las comunidades tenemos que dejar claro cual nos pertenece a nosotros y cual es lo que pertenece al que compra la tierra.

Salango y Las Tunas están en esos problemas, por eso Patrick Breathaver hizo lo que hizo³. Hay algunas comunas que ya no tienen tierras comunitarias, pero queremos ver definitivamente, nosotros hasta qué punto podemos apoyarles, y dentro de esos 4 ejes.

Las comunas tienen la cultura, las comunas vienen desde hace 5000 años; es lo que nos dejaron nuestros tatarabuelos, sí, pero eso nosotros no los estamos cuidando. Lo estamos tratando de vender, vender la tierra y el que compra no le interesa definitivamente. Se lo compra para un hotel, entonces se destruye lo que hay ahí de cultura... y no pasa nada.

El municipio hay un departamento de Cultura pero no hace nada definitivamente por la cultura... las culturas ancestrales desde hace 5.000 años... está quedando bajo tierra y después no sabe a dónde se irá... porque de ahí comenzaran a construir vivienda y no se puede absolutamente investigar que es lo que ha pasado dentro de eso, lo que si me gustaría Gerardo que tu como un arqueólogo profesional... hable definitivamente con el Instituto de Patrimonio Cultural, que pasa dentro del territorio...

Las comunidades tienen cultura de la tierra hacia arriba y tienen cultura de la tierra hacia abajo, pero no la estamos tomando en cuenta definitivamente lo que esta hacia abajo en la tierra, pero el patrimonio... que haga una reforma en la ley, y que esa ley lo ingrese a los municipios descentralizados, para que se haga respetar... porque hay que hacer un trabajo cultural, porque no se está haciendo. No se está haciendo este tipo de actividad cultural, de prospección.

Eso no existe definitivamente en el cantón Puerto López, eso es lo que nosotros, yo más que todo he tratado de reunirme con el vicealcalde, tratando de decirle vea compañero ustedes están pensando poner un Museo en Puerto López y ¿de dónde va a sacar las piezas arqueológicas?, lo estamos dejando abajo, porque hacemos construcción y no tomamos en cuenta lo que es la parte cultural...

Puerto López es un asentamiento cultural... muy antiguo y se debe respetar... y que patrimonio cultural se haga respetar definitivamente en todos los cantones descentralizados, primeramente el estudio de prospección y después segundo paso será ya lo que ellos quieren hacer dentro de ese pedazo de tierra que ellos han comprado...

Aquí en Agua Blanca hacemos vivienda nosotros, pero cada socio presenta una solicitud para vivienda y hay una comisión de prospección que ellos van a observar, si ese pedido que el compañero pide, si es cultural se cambia de territorio y si no es cultural de una ya hace su vivienda... Por eso es que todavía acá se puede conocer dónde están los sitios arqueológicos... además tenemos una extensión de territorio muy grande, un territorio en común...

Lo que queremos que todas las comunidades sean como es Agua Blanca.

En lo que es la parte natural igualmente, estamos tratando de conservar igualmente, porque si tu compras una tierra, y enseguida para poder hacer tu vivienda, destrozas todo, no capta que acá en la zona donde nosotros vivimos en parte es el bosque seco y acá conforme cada año se está haciendo la actividad de la observación de aves, en la parte del río Ayampe... las Tunas... Salango... Agua Blanca, pero si vamos no cuidamos o vendemos las tierras y ... lo hacen vivienda... todo lo que es la parte natural se nos va a ir de las manos... ir tratando de la conservación de los cuatro ejes que nos pertenecen como derecho a las comunidades que vivimos en el cantón Puerto López.

Los cuatro ejes principales que el pueblo manta está tratando de conservar son la tierra, el territorio, es la cultura y es la naturaleza, porque

la única forma de conservar nosotros es para proteger y que... año a año tratemos de ir tratando de mejorar porque son las únicas comunidades que tenemos estos cuatro ejes, sino cuidamos... sino tratamos de defender nuestro territorio compañero, estos cuatro ejes... pero si comenzamos a vender el territorio ahí va a ver un poco de problemas porque los interesados si vienen... los gringos.. a veces quieren hacer un desbroce de todo el territorio y ellos con la mira de toda la gente extraña que viene al cantón Puerto López... enseguida va a hacer hotel... pero ellos solamente hacen sus hoteles y a donde mandan a sus pasajeros, los mandan a las comunidades porque las comunidades tenemos todo, lo que queremos es que las comunidades en vez de vender... puedan hacer lo mismo... para seguir conservando.

Compañero hemos vivido hace pocos días el 12 de octubre, dinos por favor cual es la importancia de este festival de la Balsa Manteña, para el pueblo manta.

En la parte lo que es cultural... bueno el Pueblo Manta en sí, como te explico cada año es cambiando la administración, entonces depende... de los interesados... que compañero, que presidente vaya a coger la batuta del pueblo manta después del año 2025 esto puede cambiar definitivamente, pero hasta donde tenemos la administración estamos tratando de dejar un cuidado para la conservación de la naturaleza... conforme lo que es la parte del 12 de octubre... en la parte de la Balsa Manteña... bueno nosotros hacíamos unos grandes eventos de intercambio cultural en la comunidad pero los fondos definitivamente eran demasiado fuertes y... tuvimos... ya de los 500 años de resistencia indígena, ya de ahí para allá venimos cambiando y ya ahora tenemos lo que es la Balsa Manteña, cada año estamos tratando de recuperar nuestra identidad cultural... nosotros sabemos que pertenecemos y ... lo que estuvieron en estos lugares fueron nuestras culturas ancestrales que estamos hablando de más de 5000 de historia en cada una de las comunidades, pero a veces las comunidades no le toman importancia a lo que es el trabajo cultural, a lo que tenemos dentro abajo en tierra porque a veces no sabemos pero en Agua Blanca cada año estamos

tratando de ir mejorando... desde... los 500 años de resistencia y de ahí cambiamos definitivamente de ahí... estamos haciendo los eventos también socializando, lo que fue la parte comercial que tuvieron nuestra cultura, la parte del tipo de barco que manejaron a intercambio de trueques, porque en esa época el mar tranquilamente nos daba de llegar hasta Méjico, ahora ya con la política de estado se cambia todo eso, pero lo que si es que Agua Blanca esta año a año recuperando nuestra identidad cultural, más seguro por ahí el 100 por ciento de lo que tenemos.

Mencionaste lo que eran los encuentros culturales, que se desarrollaran durante bastante tiempo y que abarcaron a muchas comunidades inclusive venían visitantes de la sierra no solamente de acá de Manabí... después hubo la participación de lo que fue el programa 500 años de Resistencia Indígena y ahora este festival de La Balsa, ¿todo esto ha ayudado a que se visibilice al Pueblo Manta? ¿Cuál es tu opinión?

Como te explicado en si depende de los administradores, pero este año nosotros le hemos metido un poco ya a estos cuatro ejes principales, ojala que la administración del 2025 que le toca a la comuna Las Tunas y comiencen a socializar la importancia de nosotros de esta parte costera de adonde hemos venido y que queremos hacer porque también la parte... cultural puede ser un eje para el turismo nacional y el turismo internacional... si tu captas mucho más, hace mucho más presentación , se hace mucho más socialización de adonde venimos es un eje no solamente para las comunidades, sino para el cantón Puerto López.

Me hablabas antes del tema de las tierras mostrencas, como interpretan como Pueblo manta este problema que esta sobre todo presente en la comuna de Salango.

Sabe que dentro de las comunidades tienen 21 derechos, primero comenzamos con el convenio 169 de la OIT y en el 2008 la constitución política del Estado... se alargó un poco... la reforma de leyes de los 21 derechos colectivos... y en estos 21 derechos colectivos las tierras

comunitarias son indivisibles, intransferibles... inembargables, eso significa que nosotros no podemos vender las comunidades y tienen el territorio ancestral no deben de vender ni un pedacito de tierra, si... pero hay comunidades que han estado vendiendo, se han puesto de acuerdo con el ministerio de Agricultura y Ganadería y han comenzado a vender y también a veces... las comunas no comprenden los derechos colectivos y comienzan a vender el territorio... hubo una declaración en la época de... cuando fue alcalde Miguel Plua, alcalde del cantón Puerto López y Xavier Guale... fue también concejal en esa época y ellos decretaron tierras mostrencas a un determinado sector de la comunidad de Salango, cuando la ley no le permite hacer estas ordenanzas en tierras comunitarias, pero ellos lo hicieron... tierras mostrencas y lo que si tengo entendido que tierras mostrencas son un lugar adonde no habita nadie... pero aca las tierras mostrencas lo han hecho en el casco del centro de Salango, ósea todo lo que es museo, lo que es la casa comunal eso están dentro de las tierras mostrencas, yo creo que es absurdo, estamos pidiendo definitivamente que se derogue porque en tierras... comunitarias no debe de haber cobro de impuestos si el municipio no debe de cobrar ningún impuesto del derecho...de tierras si... el municipio no debe de tocar nada en eso... pero ahora Salango están en un juicio fuerte sobre las tierras mostrencas en Salango... quieren derogar... pero para nosotros como Pueblo Manta también tenemos las propias leyes en los derechos colectivos, nos ampara la constitución, nosotros lo que tenemos que haces es una asamblea de comunidades si, para derogar estas tierras mostrencas solamente está reconocida en el caso cantonal por una ordenanza que hizo el municipio

Hablemos un poquito de lo que ha sido el Parque Nacional Machalilla... ¿la existencia de este parque Uds. creen que ha ayudado a defender el territorio? ¿ha ayudado a la organización comunal? O ¿es a pesar de este parque que la organización comunal ha avanzado?

El Parque Nacional Machalilla se decretó en año 1979, se decreta como área protegida todo lo que es desde Puerto Cayo hasta más arriba de

Ayampe... pero primero fue bastante conflicto desde definitivamente, porque no hubo una socialización del sistema de conservación de los parques a nivel del país, porque no solamente Machalilla en ese año se decretaron... algunos... en todo el país... y ahí cayó Machalilla también... como no fue socializado la gente no sabía absolutamente nada del territorio... porque los parques nacionales cuando recién se crean, se crearon para conservación, ósea que no debía de haber gente en los parques... porque toda la mira era conservar, conservar y toda la gente tenía que irse, y para nosotros como fue definitivamente fue Agua Blanca el corazón del Parque Nacional Machalilla y fue la parte más fuerte que tuvimos en esa época

¿Por qué fue la parte más fuerte? Porque en esa época los técnicos del Parque Nacional Machalilla que estuvieron en esa época, lo que querían era conservar y toda la gente tenía que irse... y nos pusieron dos o tres lugares para buscar nuestro territorio en otro lugar, en la parte de la amazonia... ese fue un lugar, en la parte de la provincia del Guayas y otra parte en Esmeraldas... de esos tres lugares. Y nosotros dijimos que no, solamente muertos nos podían sacar de nuestro territorio, tuvimos grandes protestas, marchas en Portoviejo y que nos explicaran pues definitivamente y adonde íbamos a quedar, porque nosotros en sí, no íbamos a salir.

Fue bastante duro porque en esa época. En el 79 te estoy hablando. La mayoría de la gente de la comunidad acá era explotador del recurso mas que todo de carbón, era lo que más se hacía. Los guardaparques que venían nunca nos daban alternativa... en sí, el Estado no daba alternativa, lo que dio fue desalojo...

Da gracia que en esa misma época en el año 1979 también se abrió el decreto de la conservación de los recursos culturales, en esa época fue Collin McEwans⁴... el vino a proteger a la conservación y a proteger la comunidad. Con él se trató de avanzar de avanzar de avanzar. También en esa misma época se sabía que iba a pasar la línea del poliducto Manta-Basbasquillo... Iba a pasar por tierras comunitarias porque no-

sotros según el Estado, la comunidad de Agua Blanca no había plata de apoyo porque tenía que desalojarse, no había definitivamente apoyo, pero como el doctor Collin Mcewans, sabía toda la ruta y sabía dónde acudir, antes que todas las instituciones dijeran no hay apoyo. Se sacó un apoyo de Petroecuador. En esa época fue de seis millones y pico y se con eso se hizo el museo donde ahora tú lo vez ... de la casa cultural Agua Blanca.

Aquí se armó el museo, se consiguió para materiales y la comunidad puso la mano de obra... ósea cuando una comunidad quiere salir en adelante hace todo lo posible y desde el año 79. Tenemos como lo vez esto y esto ha sido un realce para el sector comunitario de la comunidad de Agua Blanca. Conforme se comenzó con el museo, después vino la necesidad del turista, que quiso conocer año a año mas y el turista mismo iba tratando de decir... compañeros aquí falta esto y nosotros íbamos implementando. Después del museo, se hizo la artesanía... después se hizo senderos, después se hizo el restaurante comunitario... después se hizo el mejoramiento de la laguna... en la laguna se hizo un SPA...

Uno de los últimos proyectos que ahora se tiene es el proyecto de champú... pero todo ha dependido del proyecto arqueológico. Sino hubiera habido el proyecto arqueológico, si la comunidad no hubiera tratado de conservar en esa época todo... no tuviéramos como tenemos ahora la comunidad... todo lo que es la parte cultural es lo que vive dentro de la comunidad de Agua Blanca.

¿Ahora cómo ven Uds. la relación con el parque?

Los parques más que todo el parque Nacional Machalilla con la administración que se tiene ahora... se ha involucrado definitivamente... en la actividad turística, ya la parte cultural y natural, como que hacen una visita de doctor cada quince o cada mes... una semana, hacen un paseo y se van.

No se hace como se comenzó... cuando se iba a San Sebastián,

se hacía camping, se quedaban dos, tres días observando la explotación de la madera... hacían, pero ahora ya no... ahora todo, todo es lo que es trabajo turístico... y lo que pensamos nosotros es que si las comunidades cuidamos definitivamente el parque, es un recurso económico casi ha sido cero la aportación... pero si una parte de socialización... Nosotros no estamos ni bien ni mal estando dentro del parque.

Los del parque Nacional Machalilla dan su discurso a nivel internacional, y de ley va a nombrar a Agua Blanca porque está dentro del corazón del parque. Se manejan con los planes de manejo pero... lo hacen solamente en cuatro paredes y no socializan con las comunidades... imagínate ahorita hay como 16 o más... guardaparques y anda a ver si hay de comunidades, no hay de comunidades. Si habían antes... Samuel, Pedro, Jorge toda esa gente ya renunció... esa gente y los jóvenes que están de guardaparques no conocen el parque, tienen que pedir de favor a algún compañero de la comuna para que lo lleven a hacer reconocimiento, imagínate para que están ganado ese sueldo.

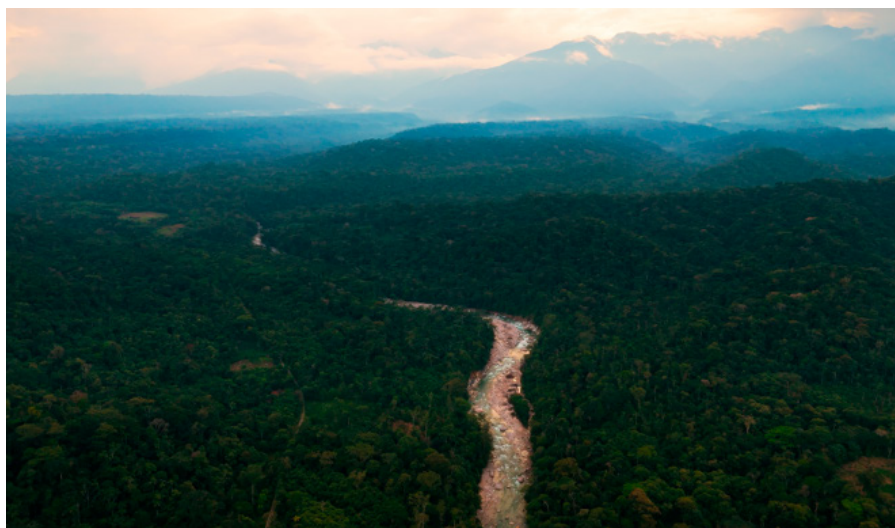




PIATUA: SITIO SAGRADO; PATRIMONIO CULTURAL Y NATURAL DEL PUEBLO ORIGINARIO DE LA NACIONALIDAD KICHWA DEL CANTÓN SANTA CLARA

Autores: PONAKICSC⁵

El río Piatua ha sido conocido por el pueblo Kichwa y otros pueblos originarios por milenios, evidenciado por los petroglifos señalando senderos ancestrales en sus orillas. Un río cristalino que nace del páramo de los Llanganates, la gente Kichwa que lo habitan hoy lo conocen como un río curativo y como un lugar importante para la formación de sus yachaks (curanderos). Las piedras gigantes que se encuentran a lo largo del río también son consideradas sagradas y vivas; cada una con su propio espíritu, personalidad, y enseñanzas. Las personas mayores que viven en las orillas del río cuentan historias extraordinarias de sus encuentros con la naturaleza en los lugares sagrados del río, y de la sanación y sabiduría que han recibido de Piatua.



Una vista aérea del río Piatua, Santa Clara – Pastaza
PONAKICSC (Pueblo Originario de la Nacionalidad Kichwa del Cantón Santa Clara)

Introducción

El pueblo originario Kichwa, así como otros pueblos originarios de la Amazonía ecuatoriana y alrededor del mundo, practica el animismo: la creencia que todos los seres naturales son vivos, con su propio espíritu o alma. La gente Kichwa se considera a sí misma como un elemento en un paisaje cultural que incluye a animales, plantas, montañas, ríos, y piedras; todos interconectados y parte del ecosistema del río que los sostiene. Dentro de esta cosmovisión, lo sagrado tiene su base en la naturaleza; los sitios sagrados suelen ser lugares naturales impresionantes (tales como cascadas y piedras gigantes) con alta biodiversidad; a menudo habitados por árboles centenarios, o frecuentados por los animales más poderosos de la selva: el jaguar en el entorno terrestre y las boas en el reino acuático. En términos científicos, se sabe que los árboles ancianos y los depredadores ápices son importantes para mantener un ecosistema sano. Dentro de la cosmovisión Kichwa, se entiende que la flora y fauna más grande y antigua tienen el poder de atraer a otros seres – incluso al ser humano – regalándoles alimentos, o conversando con ellos a través de los sueños. Lo mismo ocurre con las piedras, los ríos, las plantas medicinales, y otros seres naturales.

A pesar de siglos de conversión religiosa al cristianismo, esta creencia no ha desaparecido; más bien, las dos tradiciones espirituales se han fusionado, creando un cristianismo animista. Si bien ahora es más común que las personas Kichwas busquen orientación espiritual en la iglesia, sigue siendo común que lo encuentren mientras caminan en la selva, y especialmente en los lugares naturales que son energéticamente poderosos como el río Piatua y sus piedras. El río Piatua surge de la cordillera de los Llanganates, empezando como lagunas y riachuelos del páramo que bajan, atravesando bosques nublados antes de llegar a la selva amazónica. En su cuenca, Piatua contiene varias maravillas naturales; bosques primarios, cascadas y aguas cristalinas, cerros y piedras gigantescas; cada uno un ser vivo con conciencia, memoria, y enseñanzas. Como fuentes de conocimientos, curaciones, y energía, estos sitios son esenciales para la continuidad de la cosmovisión y el



El portador de conocimiento Aurelio Vargas en el río Piatua.

Dibujo: Darling Kaniras, Foto: Andrés Yépez

modo de vida de las comunidades en sus orillas, y más ampliamente para todo el Pueblo Originario de la Nacionalidad Kichwa del Cantón Santa Clara (PONAKICSC).

Los petroglifos de las cuencas de los ríos Piatua y Anzu señalan senderos ancestrales que conectan la cuenca del río Piatua con otros territorios Kichwas: un rastro físico que muestra la historia milenaria que tiene los pueblos originarios con el río. Aunque era conocido por el pueblo Kichwa, era un lugar remoto y deshabitado hasta la llegada de la gente Kichwa a la zona – ahora conocida como Santa Clara – hace dos siglos, según la historia oral⁶. Muchos de los socios de la organización madre PONAKICSC trazan su linaje hasta las comunidades de Napo⁷. Sus antepasados vinieron huyendo de los avances graduales de la colonización española desde Quito, que incluyó una conquista violenta⁸, enfermedades nuevas⁹ y resultó en la desposesión de sus tierras¹⁰.

Caminando a pie, los ancestros de los moradores contemporáneos del río trajeron consigo pocas posesiones físicas pero una gran riqueza de patrimonio cultural inmaterial: las historias, mitos y leyendas que los orientan; sus ritos y prácticas comunitarios que dan forma al día, año, y la vida; su conocimiento de la selva y las técnicas productivas y reproductivas que les ha sostenido por tiempo inmemorial; y, como base de todo, su cosmovisión, enraizado en los sitios sagrados de la naturaleza.

A su llegada a esta zona, los ancestros de PONAKICSC se asentaron en la zona baja, en un *tambo* (alojamiento temporal) entre las riberas de los ríos Anzu y Piatua; en el terreno que actualmente es propiedad de la Universidad Estatal Amazónica. Desde aquí, la gente se dispersó por los ríos Anzu y Llandia, formando los primeros centros poblados de Rey de Oriente y Santa Clara. Mientras avanzaba la colonización y la desposesión de tierras, tras la llegada de los primeros misioneros¹¹ a finales del siglo XIX, y especialmente con la afluencia de gente de la Sierra en la década de 1960 con la construcción de la de la carretera, la gente Kichwa se distribuyó por los cerros y ríos circundantes, como los ríos *Chapala*, *Machin Yaku*, *Jandia Yaku* y *Chonta Yaku* al otro lado del río Anzu, cruzándolo en ese entonces por canoa. Durante este tiempo, el río Piatua permaneció salvaje porque no dejaba a la gente entrar fácilmente; las personas mayores cuentan que en su juventud el río crecía de repente a la llegada de gente desconocida, o los hacía enfermar con “mal aire¹²”, y llevaba objetos de valor, animales e incluso humanos al otro mundo sin devolución. Por lo tanto, era un lugar solo de visitar, con cuidado y experiencia, para poder aprovechar su abundancia en peces, animales, frutas, plantas medicinales y sabiduría.

Empezando en los años sesenta, las políticas del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) apoyaron la expropiación de tierras ancestrales de los pueblos¹³. Habiendo sido desalojados de sus tierras por colonos con escrituras, las primeras familias Kichwas empezaron a instalarse de manera permanente en las orillas del río Piatua. Las orillas del río Piatua estaban entre las últimas tierras habitables para la gente Kichwa; ubicado entre la colonización más abajo

y la naturaleza indomable de los Llanganates arriba. Eventualmente, llegaron a formar las comunidades Kichwa que permanecen hasta hoy en la cuenca del río Piatua: las comunidades *San Juan de Piatúa* río abajo y *20 de abril*¹⁴, ubicada en el punto de reunión de los dos brazos de Piatua. Adicionalmente, en la loma al otro lado del río de San Juan, se encuentra la comunidad de *Yaya Yaku*, y en uno de los dos brazos en la parte alta del río, la comunidad *Wayuri*. En esta zona alta del río, también existen terrenos que pertenecen a PONAKICSC, la organización madre de las comunidades Kichwas de Santa Clara con un total de 23 comunidades socias.

La gente Kichwa que habita y camina el río Piatua hoy en día lo conoce como un río curativo; incluso en esta parte del río que se encuentra en la selva tropical, el río mantiene su temperatura fría del páramo donde nace, lo cual sirve como medicina para varias enfermedades tropicales¹⁵, así como dolores del cuerpo y aflicciones mentales. Piatua es también conocida por ser brava y celosa; aunque es curandera, también puede hacer enfermar a gente desconocida, especialmente si no se acercan con respeto. Existen varias historias que cuenta la gente Kichwa de los crecientes del río que hubo a la llegada de los colonos que los hicieron retirar, así permitiendo que el río se mantenga más salvaje y menos explotado. La gente Kichwa se acercó de manera diferente: desde su llegada a la zona, los *yachaks* (personas sabias, curanderos) eran vanguardias en la formación de la relación entre la gente Kichwa y el río. Poco a poco, los *yachaks* entraron en conversación con el río y sus sitios poderosos, eventualmente estableciendo vínculos de comunicación y una relación de equilibrio con los seres de la naturaleza; así permitiendo la convivencia.

Así mismo, el río ha sido importante para la formación de los *yachaks* de todo el cantón y más allá. Para convertirse en *yachak*, se requiere pasar un proceso largo y duro de aprendizaje ancestral y sacrificio personal; ayunando de los placeres mundanos, retirándose del trabajo, y alejándose de la sociedad, para poder establecer un vínculo de comunicación más estrecho con la naturaleza. Las piedras gigantes del río

Piatua, donde forman pozas y pequeñas cascadas, son conocidas como vínculos o “puertas” al mundo del agua. Cada uno de estos lugares es habitado por un espíritu, a menudo vistos como “gringos” (personas altas con piel blanca) o seres sobrenaturales. En tiempos antiguos, estos seres llevaban a las personas que escogieron – normalmente jóvenes – al “otro mundo”; aunque la mayoría de los *yachaks* en la memoria viva han sido hombres, los mayores cuentan que antes, las mujeres también solían ser llevadas – posiblemente incluso más. Algunas de estas personas nunca fueron vistas de nuevo, pero otros desaparecieron por días, antes de regresar con tesoros – poderes curativos – regalados por los seres del otro mundo. Como personas sabias, curanderos, y mediadores entre la gente y la naturaleza, los *yachaks* tenían un rol esencial para mantener el equilibrio del universo Kichwa.

Los últimos de los antiguos sabios de Piatua han fallecido en los años recientes; la última persona (Clemente Grefa) que había conocido el otro mundo a través del río Piatua personalmente falleció en enero de 2026 a la edad de 74. La vida moderna hace difícil que los jóvenes entren en conversación con la naturaleza; por un lado, la educación estandarizada enfatiza la importancia del conocimiento científico por encima de la sabiduría intuitiva o ancestral, y la fuerte influencia de la cultura colonial a través de los medios de comunicación inculcan valor al dinero, la fama, y a la belleza encima de la autosuficiencia, la introspección, y la armonía interna¹⁶. Además, debido a la presión de salir de la selva a la ciudad para acceder a la educación, fuentes de trabajo, y acceso a los servicios básicos, y debido a la contaminación y degradación que está invadiendo cada vez más a las áreas naturales, es más difícil encontrar el tiempo y espacio necesario para seguir esta materia. Con todo, el proceso y conocimiento de los *yachaks*, entonces, se está convirtiendo en algo del pasado que ya no tiene lugar dentro de la vida moderna.

De igual manera, en las últimas décadas, experiencias con los espíritus de la naturaleza han sido cada vez más raras, así como los avistamientos de los depredadores ápice: la boa y el jaguar. Con la llegada de la

colonización y la iglesia, se cuenta que las misas brindadas por curas católicos en las orillas del río tuvieron el efecto de domesticar o tranquilizar el río, con la intención de dominarlo. La tala, la ganadería, y la llegada de la carretera y electricidad municipal¹⁷ son algunos factores que han llevado a la pérdida de biodiversidad y, en conjunto, el poder del río y sus sitios sagrados. Sin embargo, los mayores afirman que los espíritus de las piedras y del río permanecen dentro de ellas, y podrían ser vistos de nuevo dependiendo del curso de acción que tome la gente, y en particular los jóvenes.

LOS SITIOS SAGRADOS DEL RÍO PIATUA

El río Piatua

Hasta hoy en día, en las cabeceras, el río es salvaje todavía, como los portadores describen que antes era más abajo. Existen más animales¹⁸ y el clima cambia de repente. Julio Huatatoca, 56, Pedro Huatatoca, 54, Javier Huatatoca, 45, y Ramiro Huatatoca, 38, (hermanos) han caminado este territorio desde su juventud con su bisabuelo Vicente Alvarado (un *yachak*), sus bis-tíos José y Juan Alvarado, y sus tíos Bernardo y César Grefa (todos fallecidos) para llegar a las cascadas, piedras, y los ríos sagrados en búsqueda de sabiduría y poder. En esta altura, los hermanos explican que la naturaleza es brava e impenetrable; a la entrada de gente desconocida, el clima suele oscurecer de repente, y pueden llover y caer relámpagos. Antes, los *yachak* sabían ayunar, tomando solo *puro* (trago), tabaco, y ayahuasca para llegar a estos sitios. Ciertamente, el equipo de trabajo experimentó dichos cambios del clima en camino a las cascadas en las cabeceras del río Piatua – incluso en épocas de sequía en Santa Clara y el resto del Ecuador. Desde 1996 estas cascadas se encuentran dentro de lo que se conoce como el “Parque Nacional Llanganates;” sin embargo, son parte del territorio Kichwa debido a la familiaridad que el pueblo ha tenido con estos sitios desde antes de su denominación como parte del parque nacional, y debido a su importancia dentro de la cosmovisión del pueblo.

Otros portadores de conocimiento reportan que, en su juventud, incluso en la parte baja del río, solían experimentar dichos cambios de clima. Miguel Vargas, 75, recuerda las crecientes del río durante días de sol cuando llegaba gente extraña. En cambio, según Miguel, los primeros habitantes llegaban poco a poco, entrando en conversación con el río para conocerse y así evitando este tipo de rechazo. En parte, dichos crecientes y cambios drásticos de clima se pueden explicar por la geografía: Piatua baja de la cordillera, donde chocan las corrientes del aire, y es común ver que llueve en las cabeceras incluso durante días de sol más abajo. Pero la tendencia a que ocurran tales cambios cuando entran personas extrañas sigue siendo un misterio para la ciencia, así como muchos otros fenómenos alrededor del río. La sabiduría de la gente Kichwa, obtenida de décadas viviendo en el río, y siglos sino milenios en la selva amazónica, va mucho más allá de lo que conoce la ciencia en este entorno.

La gente Kichwa sabe que el río es curativo. Todos los portadores de conocimiento hablan de los beneficios para la salud de bañarse en la madrugada en el río Piatua. Miguel Vargas dice que antes era una práctica diaria bañarse a las cuatro o cinco de la mañana, así como un remedio para todo tipo de enfermedad; sea fiebre o la recuperación posparto¹⁹. De igual manera, Carla Alvarado, 49, dice que el agua del río es buena para los dolores de los huesos y del cuerpo; que ayuda a los mayores sentirse rejuvenecidos. Su hermana María Alvarado, 52, recuerda que sus papás les hacían bañar desde pequeños para quitarles la ociosidad. Su hermana Inés Alvarado, 64, explica que los que se bañan primero en la madrugada reciben más energía, entonces toca bañarse temprano, antes de que vayan a bañarse los primeros insectos y aves como el colibrí. Hasta ahora, dicen todos, el río es medicina, y durante el transcurso de la investigación, el equipo experimentó la medicina de las aguas cristalinas del río; ayudando a curarles de dolores, heridas, y enfermedades.

Como reflejo de la larga relación entre el pueblo y el río, su nombre es tan antiguo que nadie sabe con certeza su origen, aunque existen

varias teorías. La primera es de Nicolás López: el nombre Piatua es una versión españolizada del nombre Kichwa “*pitun yaku*.” Esta interpretación señala la abundancia de árboles de *pitun* (conocido como “huevo de burro” en el castellano) en el río, y su importancia como una fruta medicinal. La segunda teoría es del arqueólogo Carlos Duche Hidalgo: “piatua” viene de la palabra antigua en Kichwa “*piata*” que significa “realce” por su belleza. La tercera teoría es de Carlos Landázuri, que recuerda haberle preguntado de niño a una vecina mayor: “Pía” es el nombre de la mujer que habita el río y “tua” refiere a su casa (“*tua wasi*” en Kichwa es un refugio hecho de paja). Carlos explica que todos los ríos tienen una “*yakumama*” – una mujer – como una reina, o “una virgen” en términos cristianos – que lo habita. De hecho, varios portadores de conocimiento describen el río como una mujer bella y elegante; sin embargo, en cambio de la imagen de la reina o la virgen, la *yakumama* es salvaje y brava.

Esta investigación reveló que Clemente Grefa (fallecido en 2026 a los 74 años) era la única persona viva en Santa Clara que había sido llevado al otro mundo por una *yaku warmi* (mujer del agua; a menudo traducido como “sirena,” pero visto con cola de boa); y contaba su historia. Clemente es uno de los hijos del *yachak* Miguel Grefa, quien falleció en el año 2022 a la edad de 114 años. Cuando fallecieron ambos, una tormenta descendió sobre Piatua, y gente cercana reportaron haberles soñado. Varios familiares de Miguel Grefa han sido una fuente importante de conocimientos sobre el río; algunos originalmente transmitidos por él. Debido a la importancia de esta historia, lo siguiente es una redacción de su relato. Cómo todas las historias compartidas en el presente documento, cada detalle es relevante: una invitación para entender el mundo de la manera del narrador o narradora.

Clemente creció en las orillas del río Piatua con las historias de sus mayores. De joven, Clemente cuenta que tenía mucho interés en tales historias y era apto para confirmarlas en la memoria. Durante su juventud, Clemente pasaba mucho tiempo en el río bañándose, saltando de

piedra a piedra, y escuchando los silbidos de los espíritus del río que emanaba de las pequeñas cascadas. Y desde que era niño, a Clemente le encantaba y le resultaba fácil pescar. Clemente cuenta que había un lugar particular en el río, a sólo unos cientos de metros de su casa, que nunca le falló: una poza profunda cerca de una piedra sagrada conocida como *Supay Rumi* (Piedra del Diablo) del sector San Juan de Piatúa, donde siempre caía la carachama.

Una noche, cuando tenía unos 15 años, Clemente salió a pescar en su lugar habitual con la esperanza de traer algo para comer con su familia. Este lugar era un poco traicionero ya que estaba situado justo antes de una parte del río con un declive empinado y un montón de piedras. Y esta noche, al arrojar su red, el río comenzó a crecer. Parecía que podría ser arrastrado por la creciente, pero en ese momento Clemente escuchó a alguien silbando y, al mirar hacia arriba, vio a una hermosa mujer con su mano estirada hacia él. “Toma mi mano, déjame ayudarte”, le dijo. Tenía alrededor de su edad, de piel blanca, cabello castaño y ondulado y un vestido que brillaba al reflejar la luz de luna. Sin pensárselo dos veces, Clemente tomó su mano e intentó saltar a la piedra. Una vez, dos veces, intentó saltar y en el tercer intento logró subir. La mujer abrió una puerta y le llevó dentro de la piedra.

Al entrar, descubrió que esta mujer no era la única dueña de la piedra; había otras señoritas allí (sus hermanas), acompañadas por un anciano, posiblemente de 100 años de edad, probablemente el abuelo. Su hogar era claramente un lugar encantado, lleno de objetos misteriosos que Clemente no podía identificar. Le ofrecieron asiento en un banco, pero cuando se sentó, el banco comenzó a moverse. Fue solo cuando la cabeza serpentina del banco se levantó, con la lengua azotando, que Clemente se dio cuenta de que en realidad estaba sentado sobre una anaconda. “Deja al niño en paz”, ordenó el abuelo, y la boa obedeció. La mujer que le había traído se había enamorado y peleaba con sus hermanas por él. Pero el abuelo le reprendió “Este chico no necesita chicas como tú que ni siquiera saben cómo limpiar o hacer *chicha*”.

Mientras las chicas fueron a preparar algo para tomar, el abuelo le mostró su casa a Clemente, que estaba llena de tesoros: cadenas de oro, dagas y piedras preciosas. Clemente se dio cuenta de que el señor debería tener mucha sabiduría, y quiso pedírsela, pero decidió no hacerlo. Después de un rato, las chicas volvieron y le ofrecieron lo que él asumió que era *chicha*, pero tenía un sabor amargo. Era en realidad jugo de *pitun* (una fruta que crece en las orillas de Piatua, conocida en castellano como “huevo del burro”); una medicina para varios males.

Mientras tanto, en la orilla, la familia de Clemente había bajado al río a buscarlo, preocupados porque la corriente pudiera haberlo arrastrado. Clemente los veía desde una ventana, sentado a salvo dentro de la piedra, ellos gritando su nombre, llorando de angustia. Clemente, que también estaba enamorándose de la mujer, lamentó tener que irse, pero se sintió mal al escuchar a su familia preocupada, sin siquiera poder decirles que estaba bien. “Tengo que volver”, le dijo a la mujer, “sólo necesito mostrarles que sigo vivo, pero volveré algún día con más tiempo para pasar con ustedes.” La mujer miró por la ventana y vio que el agua ya se había retirado; casi a su nivel normal. Ella aceptó ayudar a Clemente a regresar, y prometió dejarlo en una parte del río desde donde él mismo podría llegar a la orilla. “Deja tu red y botas”, le dijo, “sólo te van a impedir”. Con eso, la mujer sacó a Clemente de su mundo, y cuando llegó a la superficie del río, todavía turbulento, ella le empujó hacia la orilla.

De allí Clemente nadó unos metros para llegar a la orilla donde su familia, aliviada, lo sacó y cuidó. No tenían idea de dónde o con quién había estado, y Clemente no les dijo. Cuando le preguntaron qué pasó, dijo que se había quedado al otro lado del río por la creciente. Cuando preguntaron cómo es que no tenía frío (porque había estado en un lugar cálido, con aliento), mintió que sí tenía frío. En los días, semanas, meses, años desde que conoció a esta mujer del agua, Clemente ocasionalmente la buscaría por el río. Pero con el paso del tiempo, la probabilidad de verla y volver a su mundo disminuyó. El hizo su vida en la orilla; se casó, tuvo hijos y luego nietos en las orillas de Piatua.

Clemente nunca le había contado a nadie su experiencia con las mujeres del agua, hasta las primeras entrevistas para este estudio, ya que el río se vio amenazado por una presa hidroeléctrica, entre otras amenazas extractivas. Clemente está consciente de que podría haber sido *yachak* si se hubiera quedado dentro de la piedra más tiempo y pedido conocimiento del abuelo de la *yaku warmi*. Pero no quiso hacerlo porque quería seguir los pasos del dios cristiano.

Esta experiencia pasó hace alrededor de 50 años, y desde entonces no la han vivido otros jóvenes del río Piatua, por lo que sabemos. Durante una entrevista en el año 2021, Carlos Landazuri (74), un *yachak* de Archidona que pasó una parte de su niñez cerca al río Piatua, en las orillas del río Anzu, y que trabaja por Piatua de vez en cuando, afirma que sí existen espíritus en el río todavía, sino que la mayoría de los jóvenes no están interesados en conocerlos; pues se dedican a sus estudios académicos, a la búsqueda de dinero, a celulares y discotecas. Carlos describe lo que se ve en las orillas del río cuando toma ayahuasca²⁰: “una vía donde circulan muchos carros subiendo y bajando; a veces anacondas u otros espíritus; incluso algo como barcos que bajan²¹.” Se ve todo esto, explica Carlos, porque este río no está contaminado: sigue vivo. De igual manera, Aurelio Vargas (72), explica que los seres que existen dentro de las piedras tienen todo lo que tenemos en este mundo; “si usted tiene su carro, ellos también tienen su carro adentro”. Como Carlos, Aurelio manifiesta que los espíritus aún permanecen dentro de las piedras y que “nos están viendo” para ver qué curso de acción tomamos.

La creciente que hubo en julio del año 2022 cambió el río y su ecosistema. Aunque el río es conocido por crecientes inesperadas, en el año 2022 Piatua llegó a su nivel más alto en la memoria viva del pueblo, inundando casas y llevándose parte del terreno de algunos moradores. No se sabe exactamente la causa de este creciente, pero algunos sobrevuelos en helicópteros detectaron deslaves naturales en las cabeceras, probablemente causado por la gran cantidad de lluvia que cayó después de semanas sin llover. Carla Alvarado cuenta

que sus papás (fallecidos) les habían avisado sobre una profecía de un *yachak* de que en algún momento vendría esta creciente enorme en el río.

Carla tiene su cocina típica – al aire libre, con techo de paja – a unos pocos metros del río, y su habitación para dormir a menos de 100 metros más arriba. Ella cuenta que ese día de verano no había llovido en mucho tiempo, pero veía que había nubes negras en las cabeceras. En la tarde el río empezó a crecer. Carla dice que había cocinado temprano con su sobrina y fueron a acostarse; su sobrina quería dormir escuchando música, pero Carla decía que no para poder escuchar el río, ya que la corriente sonaba fuera de lo normal. Dice que se sentía rara, y dejó sus botas por la puerta, listas para ponerlas, por si acaso. A las 7 pm, el río ya había llegado a su casa, y decidió salir a subir la loma con su sobrina. Carla describe que el río sonaba como caballos cargados con madera corriendo, o como dinamita, haciendo temblar la tierra. Subieron hasta la vía principal – parecía que se acababa el mundo, sin saber qué hacer, cuando llegó su sobrino Ramiro Shiguango en la moto buscándolas. Para subir a la moto, le hizo dejar las cosas que había sacado de su casa – “son cosas materiales nomás; su vida es lo que importa” dijo, y las llevó en su moto hasta su casa unos cientos metros más arriba.

Allí también, Inés Alvarado (64 - hermana de Carla y madre de Ramiro) y su familia estaban listos para subir a la loma más alta (*Ila Loma*) porque su casa había empezado a temblar con la fuerza del río, pero de allí la lluvia empezó a calmarse y el río a bajar. A medida que el río bajó, dejó mucho pescado muerto; casi no se podía respirar, dijo Carla, por el olor fuerte de sulfuro. Francisco Alvarado, 37, (hermano de Inés y Carla) dice que en ese momento él estaba trabajando por el río Napo (por donde fluye el río Piatua, después de unirse con el río Anzu) y hasta allí el río había crecido, dejando mucho pescado en sus orillas también. Elena Tanguila (70), manifiesta que el río se llevó su antigua casa (ya no habitada) y, un poco más abajo, cambió de curso; dejando un lecho seco donde una vez fluyó.

La creciente cambió mucho la cara de Piatua: en muchos lugares, el río se hizo más ancho y menos profundo. A pesar de que muchas piedras grandes fueron movidas por la corriente, es notable que todas las piedras sagradas permanecen en el mismo lugar. Sin embargo, la creciente niveló las pozas hondas que antes existían alrededor de estas piedras, formadas por las corrientes del río a través de las décadas. Entonces, las boas perdieron sus hábitats además de sus alimentos. Hasta finales de 2024 no se veía ninguna boa y muy pocos pescados. Desde entonces se empezó a encontrar peces de nuevo, y en los primeros meses de 2025 hubo los primeros avistamientos de boas, que habían subido desde el río Anzu.

Esta creciente fue un testimonio del poder del río Piatua frente a las amenazas de los últimos años; particularmente la de una represa hidroeléctrica que habría destruido por completo el río, pero que PONAKICSC logró detenerlo a través de un levantamiento, seguido por un caso judicial que ganó en la segunda instancia en el año 2019. Ahora, están surgiendo nuevas amenazas: en las últimas décadas una ONG alemana ha estado comprando terrenos que pertenecen ancestralmente a la gente Kichwa. En 2024, esta ONG logró tomar control del territorio *Wayuri*, ubicado en las riberas de uno de los dos brazos del río Piatua, en las cabeceras; dejando a esta comunidad sin su hogar. Al momento de redactar este documento, se está llevando a cabo un proyecto municipal de abastecimiento de agua para el municipio vecino de Arosemena Tola; un proyecto que ya ha deforestado partes de las riberas del río (incluso alrededor de la piedra *Ila Rumi*) e incluirá una captación en la parte alta del río. A pesar de la destrucción que trae este proyecto, ignora a la población ribereña, pues muchos habitantes se quedarán sin agua corriente. Además, abundan los rumores sobre la exploración de oro y minerales, y avistamientos de helicópteros privados por las cabeceras del río Piatua y ríos cercanos de Chontayaku y Jandía Yaku.

Cómo cuentan los portadores de conocimiento de este territorio, la parte alta del río es salvaje todavía: una muestra de lo que era todo el río antes de la llegada de la colonización. Las cabeceras del río representan la

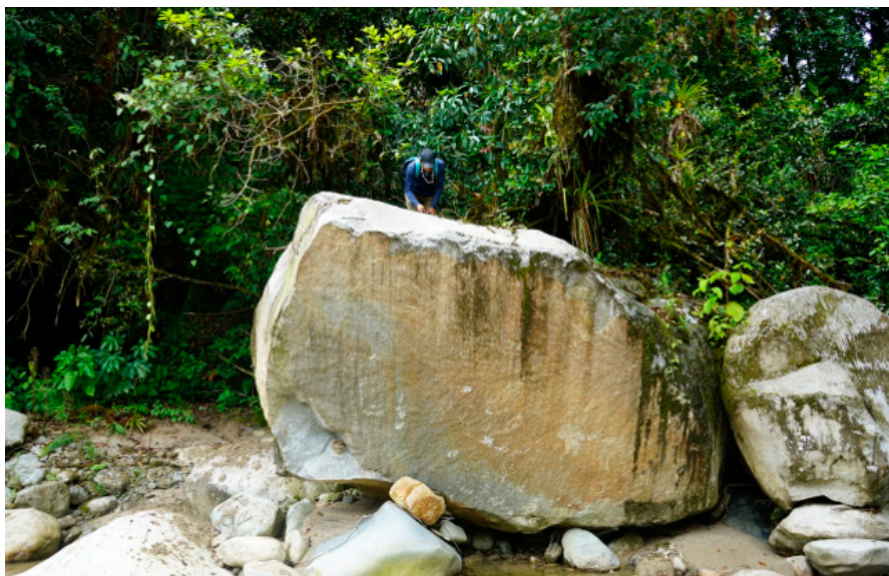
esperanza para la recuperación natural y espiritual de toda la cuenca del río y más allá. El río fluye hacia abajo, así que lo que sucede en las cabeceras le sucede a todo el río.

Sapo Rumi

La piedra *Sapo Rumi*, ubicada en la parte alta del río en el territorio ocupado de la comunidad.

***Wayuri*, es conocida por el graznido de los sapos que emana de esta piedra al anochecer, sin que aparezca ningún sapo.**

Una de las piedras sagradas del río es conocida como *Sapo Rumi* (Piedra de los Sapos) porque se escucha que desde esta piedra emanan sonidos de sapos, sin que aparezca ningún sapo. Esta piedra se encuentra en la parte alta del río, en uno de los dos brazos del río Piatua, dentro del territorio de la comunidad Kichwa *Wayuri*. Los hermanos Huatatoca



El portador de conocimiento Ramiro Huatatoca con la piedra Sapo Rumi
Foto: Louis Solís

Julio (56), Pedro (54), Javier (45), y Ramiro (38) de la comunidad *Wayuri* dicen que durante caminatas con sus tíos y bistíos, cerca de la piedra *Sapo Rumi*, especialmente al anochecer, solían escuchar una cacofonía de sapos emanando de la piedra. Pero al buscar los sapos alrededor de la piedra, no aparecía ninguno. Parecía que estos sapos estaban adentro de la piedra. Estas experiencias son similares a las que los habitantes del río han descrito cerca de otras de las piedras sagradas del río. Se cree que tales sonidos provienen de animales que están encerrados en el otro mundo, y se los pueden escuchar en estas piedras, como las puertas al otro mundo.

En Sapo Rumi, los sonidos que se escuchan son únicamente de sapos. Aunque el equipo de investigación visitó la piedra durante el día, un miembro del equipo confirmó que escuchó el graznido de un sapo que parecía venir de dentro de la piedra, desde debajo de sus pies, mientras escalaba la piedra. El sapo es una figura simbólica que aparece en varios petroglifos de la región. Hace falta una expedición durante la noche para comprobar si se escuchan los sapos en la misma cantidad de antes. Sin embargo, la invasión posterior de la ONG alemana ha dificultado la realización de tal expedición.

Ila Loma

En el cerro *Ila Loma* antes había muchos árboles de *ila* (matapalo en el castellano) que crecían en una fila en esta loma. Esta loma es importante por su importancia en la historia de la formación de la comunidad y por su rol en la biodiversidad del sector.

Inés Alvarado (64), cuenta que, en su juventud, existían muchos árboles de matapalo, que formaban una fila encima de la loma. Los fundadores de la comunidad San Juan, Juan y José Alvarado (el papá y tío de Inés) siempre caminaba esta loma desde su juventud, cuando venían con su familia desde sus viviendas por el río *Jandía Yaku* al otro lado de la loma. En ese entonces, la familia de Vicente Alvarado (el papa de Juan y José) ya había posesionado esta franja del río de formal ancestral, y venían habitualmente para cazar, pescar, y cuidar sus *chakras*²² que

tenían sembrado al lado de las *chozas* que había construido allí²³. Inés explica que su papa y tío (ya mayores) vinieron a vivir en esta zona de Piatua permanentemente hace unos cuarenta años, tras la expropiación de sus tierras en *Jandia Yaku*; un día, dice, llegó gente colombiana con títulos de sus tierras y les sacaron de allí. Otros hermanos de Juan y José se dispersaron por otras partes del cantón y otras provincias, pero los dos hermanos decidieron venir al río Piatua, siguiendo el consejo de sus mayores, por la abundancia natural que había en este sector. Llegaron a través de los senderos ancestrales que atraviesan el cerro. A su llegada, sembrando chonta y *guayusa* para tomar posesión de esta tierra (los cuales aún existen en la parte baja de la loma), y de allí empezaron a seguir los procesos para legalizar el terreno para evitar otra expropiación colonial.

Inés y sus hermanos en su juventud andaban por la loma, a veces siguiendo los senderos para llegar a *Jandia Yaku*, de donde había llegado su papa y tío: primero cruzando *Shiringa Loma* (por los árboles nativos de caucho que ahí habían), pasando un lugar conocido como *Puma Samana* (Descanso del Jaguar) por los avistamientos del animal en este lugar, y cruzando el río blanco, para llegar. En ese entonces, el cerro era selva primaria, y existían una gran variedad de animales y plantas. Los venados solían bajar de la loma en el mes de noviembre para parir cerca de los asentamientos humanos, donde se sentían protegidos de los jaguares que les perseguían.

Aunque en las últimas décadas se han cortado muchos de los árboles grandes por necesidad económica, y otros se han caído, algunos permanecen, y la loma sigue siendo un lugar biodiverso donde se encuentran varias medicinas del monte, frutas silvestres, y animales. Uno de los hijos de Inés, Ramiro Shiguango (35), caza todavía en esta loma, donde aún hay guanta, armadillo, venado y varias especies de monos. Otro de los hijos de Inés, Pablo Shiguango (37), lamenta la pérdida de los matapalos, que producen alimentos importantes para los animales, y nota que los roedores como la guanta y la guatusa han comenzado a acabar con sus huertas por la falta de otros alimentos silvestres. Ahora

hay pocos avistamientos de los animales grandes que antes frecuentaban esta zona como el sajino o la danta, que ahora se encuentran solamente más arriba, desde la zona de la comunidad *20 de abril* en adelante. Sin embargo, se cree que existe una gran variedad de animales encerrados dentro de la loma por uno de los antiguos *yachaks*, Xavier Grefa (fallecido).

Ahora, la escuela de la comunidad de San Juan (un CECIB) se encuentra en el centro de la comunidad en las riberas del río Piatua, en terreno donado por Juan y José Alvarado, como fundadores de la comunidad. Inés Alvarado explica que antes, cuando sus hijos empezaron a estudiar, la escuela estaba encima de *Ila Loma*. Inés casi dio a luz a su primera hija mientras estaba en una *minga* (día de trabajo comunitario) de la escuela encima de la loma. La caminata en la loma le ayudó con el trabajo del parto: su hija salió rápido al llegar a la casa. Esta experiencia del parto ayudó a su otra hija, quien quería dar a luz de forma natural después de una cesárea²⁴. En lugar de subir y bajar la colina, su hija subió y bajó los escalones hasta la iglesia de Santa Clara donde vive y, de igual manera, la ayudó a dar a luz de forma natural – a pesar de las advertencias de los médicos en su contra. Este consejo (junto a medicinas ancestrales) ha sido empleado por otras mujeres que desean dar a luz de forma natural después de una cesárea, con resultados igualmente positivos, incluso para la autora del documento.

Se cree que todos los árboles grandes tienen su espíritu, pero, según Inés Alvarado, la *ila* en específico es conocida por sus espíritus de niños. Inés y Pablo dicen que los espíritus de la *ila* dejaban a sus bebés en el suelo llorando como una trampa para los humanos. Inés cuenta que mientras trabajaba en su *chakra*²⁵ en la parte baja de *Ila Loma*, se escuchaba los sonidos de niños jugando y riendo. Cuando era más joven pensaba que eran sus hijos, a pesar de que se habían quedado en casa o habían ido a la escuela, y no asomaba nadie. Esto continuaba incluso cuando sus hijos ya habían crecido y se habían ido de casa. Entonces, Inés hizo un pacto con las *ilas*: “si no me hacen asustar, no les voy a tumbar”, y hasta ahora quedan las últimas *ilas*. De igual manera, una

de las hijas de Inés, Ruth Shiguango (39), cuenta que en una ocasión que estaba trabajando en la misma *chakra*, también escuchó gritos de niños, e incluso vio uno de los árboles grandes de *ila* moverse. En un sueño, el árbol le dijo que le quería acompañar, pero la dejó en paz porque vio que estaba asustada.

A más de ser un lugar de cacería, recolección de frutas y plantas medicinales, *Ila Loma* también tiene importancia por la memoria de la formación de la comunidad que queda en esta loma de manera tangible; en los senderos ancestrales, y en los postes de la antigua escuela, por ejemplo. La loma representa la conexión que tiene la comunidad de hoy con sus tierras ancestrales de donde vinieron sus antepasados. De igual manera, en las historias sobre *Ila Loma* se ve la conexión del territorio con el conocimiento de curación – lo cual no se limita a las plantas, sino también a ciertas prácticas, como caminar en lugares escarpados durante el trabajo del parto.

En las últimas décadas, muchos de los árboles antiguos que en algún momento cubrieron esta loma fueron talados por necesidad económica, alterando el ecosistema y la conexión de la gente con estos seres. Sin embargo, los jóvenes hoy en día reconocen la importancia de proteger los árboles que permanecen y seguir sembrando más para el mantenimiento de este paisaje cultural en el futuro.

Asichik Rumi

La piedra conocida como *Asichik Rumi* (Piedra del Ánimo) es conocida como tal por su poder de atraer y divertir a los niños.

Uno de los sitios sagrados en la cuenca del río Piatua es conocido como *Asichik Rumi* (traducida aproximadamente como la “Piedra del Ánimo”) por su poder de atraer y divertir a los niños. Los hermanos Rosario (65), Inés (64), María (52), Carla (49), y Francisco (37) Alvarado hablan de la diversión que tenían junto a esta piedra en su infancia, cuando vivían a unos 300 metros de la piedra. En ese entonces, la piedra tenía una poza enorme, y *Asichik Rumi* era el lugar perfecto para



El portador de conocimiento Ramiro Shiguango con la piedra Asichik Rumi.

Foto: Louis Solís

lanzarse hacia ella. Los hermanos soñaban con la piedra y su poza como un circo, que siempre les atraía de vuelta, a pesar de las advertencias de sus papas de no ir al río solos.

De igual manera, la siguiente generación, y especialmente los hijos de Inés quienes vivían a unos 300 metros más río arriba, disfrutaban de la piedra y su poza. Inés Alvarado cuenta que un día, sus hijos mayores (en ese entonces todos tenían menos de 10 años) se habían ido a la piedra a pesar de sus advertencias, y se habían quedado jugando allí toda la tarde, llegando a casa al anochecer. Al llegar a la casa, su hijo mayor, Jaime Shiguango (ahora 41 años), miró por la ventana y se asustó. Al mirar por la ventana, Inés no vio nada, pero Jaime le explicó que vio una “*ñusta warmi*” (una reina de belleza, refiriéndose a un concurso de belleza) parada afuera. Inés explica que tal espíritu vino para darle fuerza a su hijo. Jaime, quien recuerda este evento, dice que la chica era hermosa, con una corona y vestido de gala; que la vio solamente esa vez, se asustó, y no la volvió a ver.

La hermana de Jaime, Ruth Shiguango (39), cuenta una historia similar: de haber visto un hombre alto con capa a la vuelta del río una tarde, después de bañarse en la piedra. Esa noche, en sueño, el ser le había dicho que no debería tenerle miedo: es él que le hace divertir en el río. Su hermano menor, Ramiro Shiguango, 35, dice que para cuando él comenzó a bañarse en esta piedra, los espíritus del río se habían calmado y no había tenido tales encuentros como sus hermanos mayores, aunque sí disfrutaba de la piedra y su poza, jugando y riendo allí con sus hermanos.

La creciente que hubo en el río Piatua en el año 2022 tuvo el impacto de igualar la poza de *Asichik Rumi*, llenándola con piedras. Inés cuenta que antes de la inundación ella bajaba casi todos los días para bañarse en la poza de la piedra; por su enfermedad que le está causando la ceguera, sus hijos venían para ayudarla a bajar. Desde la inundación, ya no hay donde bañarse fácilmente, y se lamenta de que ha tenido que dejar este ritual diario, especialmente ahora que el municipio ha construido duchas a lado de todas las casas, haciendo este viaje innecesario. Inés cuenta que estas pozas suelen volverse, especialmente si uno baja con frecuencia para pedirselo. Inés lamenta de que ya no puede bajar para hacer tal pedida. Sin embargo, las visitas de niños a su emprendimiento turístico *Kawsak Yaku* despiertan la esperanza de que futuras generaciones de niños puedan volver a disfrutar de la piedra.

Kuyak Rumi

La piedra es conocida como *Kuyak Rumi* (Piedra Regalona) porque los espíritus de esta piedra se enamoraban de las chicas y les regalaban pescado o animales para atraerlas.

En su niñez y juventud, las hermanas Rosario, Inés, María y Carla Alvarado vivían con sus papás y otros hermanos en una casa a unos 200 metros de la piedra *Kuyak Rumi*, y bajaban para bañar cerca a la piedra. Cuando era joven Rosario Alvarado, 65, la piedra intentaba llevársela. Rosario recuerda que se sentía atraída por la piedra y que en una



La piedra Kuyak Rumi. Foto: Louis Solís

ocasión casi se lanzó a la poza de la piedra, en un trance. Además, cuando tenía 11 o 12 años, la piedra dejó un animal recién muerto en su camino.

En contra de las advertencias de sus papás, lo había llevado a casa para prepararlo. Allí, su papá, Juan Alvarado (fallecido) se dio cuenta de lo que estaba pasando, y le explicó que, si se lo hubiera comido, se habría convertido en la novia de la piedra. Después, la piedra también se enamoró de su hermana menor, María, 52, quien cuenta que se habían acercado bastantes peces vivos cerca a la piedra, que se dejaban coger fácilmente, sin ningún implemento de pescar. En ambos casos, Juan llamó a un *yachak* para hacer una limpieza energética y, de allí, dejaron de sentirse atraídos por la piedra. Saul Andy, 48, (esposo de María) recuerda que su suegro le había contado de que el *yachak* vio que esta piedra es el hogar de una familia incluso algunos adolescentes, que son los que se enamoran de las chicas e intentan llevárselas. Los chicos de la piedra también solían enamorarse de mujeres jóvenes que llegaron de visita.

Carla cuenta que cuando su cuñada, Elvia Grefa, llegó a conocer a la familia por primera vez, se sentía atraída por la piedra. En la noche, empezó a sudar, insistiendo que tenía que ir a la piedra; la familia tuvo que detenerla y hacer una limpieza para calmarla. Esa vez, cuenta Carla, su papá, enojado, habló con la piedra para que dejara de atraer a las señoritas, y desde allí dice que no ha vuelto a repetir.

Otra hermana de Rosario, Carla, y María, Inés Alvarado cuenta que, al quedarse en la casa sola mientras su familia iba al centro de Santa Clara, solía llegar un hombre a la casa; le escuchaba acercándose con botas de caucho grandes y llenas de agua. Aunque la piedra no ha regalado peces o animales con el intento de llevarse chicas/mujeres recientemente, dos mujeres del equipo de investigación escucharon el sonido descrito por Inés Alvarado de un hombre grande en botas de caucho llegando a sus carpas desde el río en la noche (a unos 300 metros de la piedra), sin que apareciera nadie.

Saúl Andy cuenta que esta parte del río, donde se encuentra *Kuyak Rumi*, es un punto donde vienen los animales para tomar agua y/o cruzar al otro lado. Según Saúl, hasta hoy en día es común ver animales como el venado y kuchucho en esta parte del río y, aunque normalmente tales animales son arriesgados con los seres humanos, aquí no suelen tener miedo.

Yaku Warmi Rumi

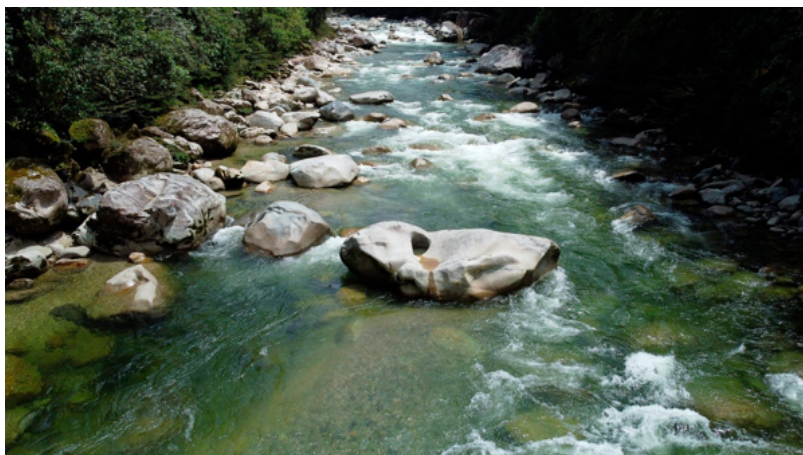
La piedra Yaku Warmi Rumi es conocida como tal por avistamientos de una sirena (mujer hermosa con la cola de boa) encima de la piedra, bañando a su cría.

Una de las piedras sagradas del río es conocida como *Yaku Warmi Rumi* (Piedra de la Sirena) por avistamientos de sirenas (mujeres hermosas con una cola de boa) encima y alrededor de esta piedra. María Alvarado, 52, Carla Alvarado (su hermana), 49, y Saul Andy (el esposo de María), 48, cuentan el abuelo de María y Carla, Vicente Alvarado (fallecido), les había contado en varias ocasiones sobre las sirenas que había

visto encima y alrededor de la piedra. Hace más de 100, antes de que existieran asentamientos permanentes en el río Piatua, Vicente venía al río Piatua desde donde vivía en las orillas de *Jandia Yaku*, para cazar, pescar y recolectar frutas.

Al acercarse a la piedra a las 4 de la madrugada solía escuchar un sonido fuerte como un trueno; como si una gran cola de pez estuviera golpeando el agua. En ese tiempo, el follaje cercano a la piedra era más denso, y no se podía ver la piedra desde la orilla fácilmente. Un día, cuando había venido a cazar, el abuelo escuchó una hermosa melodía y decidió ir a ver de dónde venía. Al acercarse, Vicente vio a una mujer bella con una cría en sus brazos. La que la sirena (“yaku warmi” o “mujer del agua”) estaba bañando a su bebe, mientras otras sirenas nadaban a su alrededor. Al ver esta vista, Vicente se quedó sorprendido, emocionado y algo asustado, y volvió a su casa en *Jandia Yaku*. Al contarles a los mayores su experiencia, le advirtieron que no se acerque de nuevo porque la *yaku warmi* le podría llevar.

Pero Vicente tenía curiosidad. La siguiente vez que fue a Piatua de caería, volvió al mismo lugar, pero no vio ni escuchó nada. La tercera



La piedra Yaku Warmi Rumi. Foto: Alexis Grefa

vez, decidió subir a la piedra mientras que no estaban las sirenas. Una vez encima de la piedra encontró un charco dentro de la piedra que no se veía desde la orilla, y se dio cuenta de que la sirena le estaba tirando el agua de este charco a su bebe. Vicente decidió bañarse en el charco para comprobar el milagro de la naturaleza que había visto. Después de bañarse y sumergirse en el agua se sintió energizado, fortalecido y aliviado de dolor. Regresó a su hogar en *Jandia Yaku* y desde ese día, recomendaba a sus familiares que vayan al río cuando se sienten enfermos o adoloridos, y que bañen a sus niños cuando están caprichosos o vagos para quitarles la mala energía. María recuerda que sus papas les hacían bañar allí desde que era niña. Durante el transcurso de este estudio, un visitante mayor que se había estado sintiendo mal durante algún tiempo comprobó la recomendación, bañándose en el charco, e informó que se sentía mucho mejor y rejuvenecido a la mañana siguiente.

Ruth Shiguango (39 - sobrina de Carla y María) cuenta que su abuelo (Juan Alvarado - hijo de Vicente), también contaba que había visto en una vez de madrugada a la *yaku warmi*, cuando recién llegaron a vivir cerca a la piedra, pero que había contado de su encuentro a su esposa, y la sirena se puso celosa. En sueños le había dicho que no debería haber dicho nada a nadie – que quería darle su poder, pero tenía que guardarlo como secreto. Saúl Andy dice que la piedra sigue siendo celosa hasta el día de hoy; que cuando vienen personas extrañas sin pedir permiso, suele empezar a llover y oscurecer. Saúl explica que la gente Kichwa de allí siempre piden permiso para acercarse y bañarse en sus aguas curativas.

No se había visto a sirenas en muchos años, desde el avistamiento de Juan Alvarado, hasta el marzo de 2020, cuando unos niños la vieron cuando jugaban en las orillas del río durante una fiesta en el centro turístico *Shalypo*, a unos 200 metros. Al anochecer, los niños vinieron corriendo del río asustados, y describieron una “boa con cabeza de mujer.” Hasta ahora, los visitantes han comprobado los efectos curativos del agua que se encuentra dentro de la piedra, y del poder de la piedra para hacerles soñar.



La piedra Shuwa Rumi. Foto: Louis Solís.

Shuwa Rumi

La piedra conocida como *Shuwa Rumi* (Piedra Ladrona) es conocida como tal por la pérdida de animales domésticos en este lugar.

Uno de los sitios sagrados en la cuenca del río Piatua es conocido como *Shuwa Rumi* (traducida como la “Piedra Ladrona”) porque en ese lugar hay pérdida de animales domésticos, desde que la gente empezó a vivir aquí. María Alvarado, 52, cuenta que, en su juventud, este lugar era monte virgen. Ella y sus hermanos tenían miedo de esta parte del río, por la vegetación densa que no dejaba entrar mucha luz del sol. Cuando se trasladó a vivir a unos cientos metros más arriba de la piedra con su familia, empezaron a perderse sus animales domésticos. Cuenta Inés Alvarado, 64, (su hermana) que en una ocasión su papá Juan Alvarado (fallecido) había visto a una mujer hermosa con un brazo herido al lado de esta piedra al anochecer. Le pidió a Juan comprar una de sus gallinas, pero Juan rechazó la oferta; en la mañana, la gallina había desaparecido.

Carla Alvarado, (49 - hermana de María y Inés, hija de Juan) explica que la naturaleza le había ofrecido conocimientos a su padre algunas

veces, pero lo había rechazado por no querer convertirse en *yachak*²⁶. Por ejemplo, en este sector, había encontrado una piedra pequeña ahuecada con poderes de curación, pero la había devuelto al río. Sin embargo, tuvo algunas experiencias con los espíritus de las piedras en este sector donde hizo su hogar, y tenía el poder de curar “mal aire.”

Aunque Juan podía escuchar los pollos y perros perdidos desde adentro de la piedra, no podía sacarlos. Preocupado por la situación, Juan llamó a su papá, Vicente Alvarado, un *yachak*, para que entrara en conversación con la piedra y pidiera la devolución de los animales. Vicente logró establecer un vínculo y eventualmente un acuerdo con la piedra para que deje de robar los animales de su hijo. En las últimas décadas la piedra ya no ha robado más animales. Actualmente, las hermanas Rosario y Carla viven a unos cien metros de la piedra y cocinan a su lado, y sus gallinas andan en esta zona sin ningún problema. Sin embargo, de vez en cuando, aun se escuchan los sonidos de animales por aquí. Carla cuenta que cuando volvió a vivir en este lugar durante la pandemia, en el mismo momento en que empezó a perder su visión por una enfermedad, escuchó el “piu piu” de pollitos aquí, sin encontrar ningún pollito.

Supay Rumi (de alto Piatua)

La piedra *Supay Rumi* (La Piedra del Diablo) es conocida por los encuentros de la gente Kichwa con un *supay* (espíritu de la selva – en este caso, maligno) que la habita, visto como un hombre grande y blanco con una barba larga. La piedra fue calmada por un rayo mandado por un *yachak*.

Una de las piedras sagradas del río es conocida como *Supay Rumi* (La Piedra del Diablo) debido a apariciones de un *supay* a su alrededor. Esta piedra se encuentra en las orillas del río, a unos metros del agua, en su nivel normal.

Desde que tenía 7 años, Gonzalo Shiguango (65) vivía a unos 300 metros de la *Supay Rumi*, en una casa grande de madera sobre pilotes, con su familia extendida. En ese entonces, el río todavía era salvaje y la

piedra *Supay Rumi*, ubicada a la orilla del río, aún estaba rodeada con bosque primario. La piedra era conocida por atraer animales y pescado, y era frecuentada por el jaguar – los cuales, en ese entonces, eran gigantes, “como un elefante,” según Gonzalo. Los cazadores a veces encontraban animales recién muertos alrededor de la piedra, o peces muertos frescos en las orillas; dejados para ellos, como si fueran una ofrenda. Sin embargo, las personas mayores advertían no traer tales animales a la casa, a pesar de la tentación de una comida fácil, porque eran regalados por el *supay* de la piedra para atraerles y luego seguirlos de vuelta para llevarlos a su mundo.

Gonzalo cuenta que en su juventud vio a este *supay* – un hombre grande, alto, con una barba larga y piel blanco como un “gringo” que andaba desnudo – unas seis veces, acercándose a su casa, escondiéndose en la huerta. Cuando era adolescente, Gonzalo iba a cazar y pescar

cerca de la piedra porque muchas aves y otros animales frecuentaban el lugar, y caían muchos peces en su red cuando pescaba cerca. En una ocasión, Gonzalo se quedó solo en la casa, y en la tarde salió a pescar para conseguir su merienda. Llegando a la piedra, encontró un pescado recién muerto; aunque recordó las advertencias de los mayores, tenía hambre entonces se lo llevó de vuelta, y el *supay* le siguió.

Esa noche, el *supay* no le dejó dormir; en un esfuerzo por entrar en la casa, fregaba las paredes, haciendo



El portador de conocimiento Gonzalo Shiguango con la piedra Supay Rumi.
Foto: Alexis Grefa

temblar toda la casa. Por suerte, Gonzalo tenía cinco perros que ladraron para proteger el hogar y eventualmente lograron hacer alejar al espíritu. Gonzalo vio al espíritu desde su casa mientras se alejaba, y logró ver que el *supay* estaba también acompañado por una señorita hermosa que describe como una “gringa”. Tras esta experiencia, Gonzalo llamó a su abuelo Vicente Alvarado (fallecido), un poderoso *yachak*, que envió un rayo a la piedra causando la muerte del pequeño bosque que crecía encima, y la retirada del espíritu. Él explica que el bosque que crece encima de esta piedra hoy en día es lo que ha vuelto a crecer después de ese evento. Adicionalmente, Gonzalo explica que las misas que empezaron a dar los curas en las riberas del río, empezando en los años setenta, también tuvieron el efecto de domar el río y sus espíritus.

Una historia similar es la de Carla Alvarado (prima de Gonzalo - 49). Su papá Juan Alvarado (fallecido), pasaba mucho tiempo en esta franja del río durante su juventud cuando venía con su familia desde su asentimiento en *Jandia Yaku* en el valle siguiente. Cuando pasaban tiempo por Piatua, los mayores siempre aconsejaban a los niños que no debían ir solos al río por los peligros que había en ese entonces, debido a que todavía era una zona bastante salvaje. Pero cuando Juan tenía unos 10 años, y todos los adultos habían ido a la *chakra*, él se quedó para cuidar a sus sobrinos pequeños. Juan quería comer pescado, y se fue por la piedra, dejando a los niños solos en la casa. Al llegar a la piedra, cogió mucho pescado muy rápido, y se dio cuenta de que no era normal. También, empezó a sentirse muy cansado – casi se cayó al agua por el sueño – y volvió a la casa. Cuando llegó, los niños empezaron a llorar y los perros a ladrar en dirección a la piedra. Viendo en esa dirección, Juan vio un hombre gigante y blanco, bien vestido en traje y con una barba larga y pies enormes, saliendo de los árboles. Al acercarse más, Juan vio que era deformado, con una cara espantosa; él tenía miedo, pero se dio cuenta de que tenía que reunir su coraje ya que no había nadie más alrededor para defenderse. Entonces Juan pegó al piso con su machete; mandando al diablo que se vaya y deje en paz, y se fue.

El yerno de Juan, Saúl Andy (47 - cuñado de Carla), cuenta que su suegro le contó de una pareja que había vivido cerca de la piedra hace unos 50 años. La señora se había obsesionado con la piedra y siempre quería ir a bañarse allá. Una noche, mientras dormía junto a su marido, escuchó pasos fuertes en la escalera y de repente se sentía un hombre pesado encima de ella. Pronto se dio cuenta de que se había quedado embarazada, y el bebé nació deformado, con la boca de un lado y los ojos demasiado grandes. Siguiendo los consejos de los *yachaks*, quienes explicaron que el supay quería llevársela, la pareja se mudó a Lago Agrio, lejos de la piedra. El bebe apenas vivió hasta los 10 años. Unos años después, otra mujer empezó a obsesionarse con la piedra y, debido a lo que había pasado a la otra señora, también se trasladó para estar lejos de la piedra.

Aunque el *supay* no ha sido visto en las últimas décadas, la piedra sigue viva y tiene el poder de hacer soñar a los humanos hasta ahora. Jaime Shiguango, (41 - sobrino de Gonzalo), cuenta que en su juventud, salía a pescar cerca a Supay Rumi desde donde vivía a unos kilómetros río arriba. Una noche, después de pescar allí, soñó con una *shigra* (un bolso tradicional tejido con fibras de la palma *chambira*) llena de pescado; al despertar, se dio cuenta de que era la piedra intentando traerlo de vuelta, y dejó de pescar allí.

En 2023, Jaime Alvarado (51- profesor de la escuela CECIB de San Juan), compró el terreno abarcando Supay Rumi, y construyó una casa allí. Jaime cuenta que, al principio, la piedra le molestaba en sus sueños; queriendo hacerle caer o incluso morir en su vida diaria. De igual manera, su esposa Verónica Vargas dice que al principio la piedra molestaba a su pequeña bebé cuando se acercaba a la piedra, haciéndola llorar. Jaime decidió ir a conversar con la piedra, y le explicó que él ahora era dueño de este territorio, pero que respetaba a la piedra. Jaime dice que, desde entonces, la piedra dejó de molestarle en sus sueños; y, al contrario, ahora recibe buenas enseñanzas de la piedra y sus *yaku warmis* (que se describen como señoritas blancas, con ojos azules) a

través de los sueños. Jaime explica que uno tiene que hacer el trabajo para entender y aprovechar de tales enseñanzas.

Las apariciones del *supay* no han ocurrido en las últimas décadas, gracias al *yachak* que ayudó a calmar el espíritu de esta piedra. De igual manera, ya no frecuentan jaguares en este sector²⁷, desde que Gonzalo mató a uno de los últimos que había hace unas décadas, por matar a sus perros y perseguir a su esposa cuando caminaba desde Santa Clara, antes de que llegara la vía. Sin embargo, hay un ecosistema considerable encima de la piedra y frecuentan muchos animales a su alrededor, incluso una pareja de águilas con una cría que hicieron su nido en el árbol encima en el año 2025. En el transcurso de este estudio se encontró pisadas de animales junto a la piedra que desaparecían como si los animales hubieran entrado dentro de ella.

Supay Sinka

La piedra conocida como *Supay Sinka* (Nariz del Diablo) por su forma de nariz, es conocida también como la “Piedra de la Viuda” por la aparición de una mujer que busca oro en la poza, así como un sitio donde aparecían dos pescadores pescando en la rama de un árbol ahora caída, que crece encima.



La piedra Supay Sinka. Foto: Andrés Yépez

Una de las piedras sagradas del río es conocida como *Supay Sinka* (Nariz del Diablo) por varios moradores del río, [Aurelio Vargas (72), María Elena Grefa (70), Miguel Varga (75), entre otros], por su forma parecida a una nariz gigante. Esta impresionante piedra es una de las más grandes de las orillas de Piatua. Le tomó media hora al equipo de investigación escalar y bajar la piedra para llegar al otro lado. Aurelio y Camilo Grefa (59), comentaron que antes se solía ver dos pescadores sentados en una rama (ahora caída) de un árbol que crecía encima de la piedra, pescando en la poza.

Jacinta Tapuy (77), cuenta que su finado marido, César Grefa, se refería a esta piedra como la Piedra de la Viuda, por el espíritu de una señora “gringa” (blanca, con ojos azules y pelo rubio) que aparecía en la poza debajo de ella, lavando oro utilizando una batea artesanal. A Jacinta le contó su esposo que las tres piedras pequeñas que están al lado de la Piedra de la Viuda, son las tres hijas de la viuda. César Grefa era un *yachak* y, mientras vivía, era el dueño de esta piedra en un sentido espiritual²⁸, así como el propietario legal a través de la posesión ancestral, ahora reconocido por escrituras. Cada *yachak* tiene sus protectores; espíritus que se les habían enamorado, que les siguen y cuidan. Marco Jaramillo (59 - yerno de César), cuenta una historia de su suegro sobre su encuentro con estas piedras. Un día, cuando era joven, César había decidido ir al río Piatua desde su territorio en el siguiente valle para pescar en esta piedra. Las tres señoritas de la piedra se habían aparecido; le habían enamorado y seguido de vuelta a su territorio, ahora conocido como *Sacha Warmi* (Mujer de la Selva); en parte, en honor a estos espíritus de Piatua²⁹.

Desde que César fue asesinado en 2015, su familia dice que estas mujeres siguen andando, llorando en los bosques de *Sacha Warmi*, aún desconsoladas por la muerte injusta. Los herederos y las herederas creen que la existencia de estas mujeres les ha ayudado a proteger el territorio hasta ahora, a pesar de las incursiones y demandas que enfrentan por la gente que ha comprado partes de su territorio ilegítimamente. Cuando César falleció, sus poderes (recibidos en esta piedra, así como en otros

lugares sagrados del sector) se transmitieron a su hijo mayor, Camilo (César) Grefa, y a su hija mayor, Ana Grefa a través de sueños. Ana (56), se convirtió en curandera cuando tomó ayahuasca tras el fallecimiento de su padre, y vio que le transmitió algunos de sus poderes. Desde entonces, Ana ha sido una curandera en su comunidad, y ha tratado muchas enfermedades con remedios naturales. Además, es una de las últimas parteras que aún practican en el cantón.

Este lugar sigue siendo importante para la comunidad Sacha Warmi por los recuerdos de su finado patriarca y *yachak*, César Grefa, y por la protección que se cree que dan los espíritus de esta piedra a su territorio hasta ahora, ante las amenazas coloniales. De igual manera, Ana sigue utilizando los poderes de curación que le fueron transmitidas tras la muerte de su padre.

Kushillu Uma

La piedra conocida como *Kushillu Uma* (Cabeza de Mono). Se cree que es el hogar de un espíritu de un mono humanoide gigante que ha sabido aterrorizar a los moradores de esta parte del río.

Una de las piedras sagradas del río es conocida como *Kushillu Uma* (Cabeza de Mono) por su semejanza. Una de las moradoras de esta parte del río, más abajo del centro de la comunidad *San Juan de Piatua*, Elena Tanguila (70), junto con sus hermanas Mónica Tanguila (74) y Susana Tanguila (75), también moradoras del río y socios de la comunidad *20 de abril*; cuentan que en su juventud, sus padres les advertían que tengan cuidado y respeto al acercarse a la piedra *Kushillu Uma*; porque es el hogar de un espíritu de un hombre gigante con características de mono, que sale de un hueco que existe en la piedra. Su papá, José Tanguila (fallecido), había tenido sus propias experiencias con la piedra, que le había aterrorizado. Aunque las hermanas dudaban de las advertencias de su padre, se sentían asustadas al pasar por la piedra. Pasaban rápidamente ya que sonaban cantos de monos en el lugar (sin que aparezca ningún mono).

Elena Tanguila continúa viviendo en el terreno cerca de la piedra. Cuando su padre falleció, hace unos 30 años, ella comenzó a tener sus propios encuentros con la piedra. Un día al anochecer, el espíritu de la piedra llegó a su casa, donde estaba sola esperando la llegada de su esposo. Al principio supuso que era su marido llegando, pero al verlo era mucho más grande. La criatura se acercó y se forzó sobre ella. Elena estaba aterrorizada y no sabía qué hacer. Recordó que sus padres le habían dicho que llamara a los familiares fallecidos en tales situaciones, así que trató de gritar, pero la criatura le agarró la garganta, haciéndolo imposible. Elena trató de empujarlo, y sintió que era lanudo, con pelo grueso. Lo describe con una cara fea como de mono, e incluso tenía las uñas de mono; cuando finalmente se dio la vuelta para irse, vio que también tenía la larga cola de un mono. De allí, Elena se desmayó.

Cuando llegó su marido, Jorge Alvarado (71), la encontró débil y enferma con fiebre. La llevó al hospital donde la revivieron con inyecciones. El espíritu seguía acercándose a su casa, incluso en el pleno luz del día, y otra vez la dejaba desmayada. Ya que sus oraciones al dios y las curas del hospital no fueron suficientes, Elena llamó a su tío, un *yachak*. Tomando ayahuasca, entró en conversación con la piedra. Le explicó que el espíritu quería llevarse a Elena para hacerla su esposa, entonces, el *yachak* sopló la piedra para calmarla y, desde entonces, no ha molestado más, aunque hasta ahora la visita a veces en sueños.

Así como la cultura Kichwa es inseparable de la naturaleza, el pueblo es inseparable de su territorio, y el pueblo Kichwa ha luchado duro para defender su tierra, especialmente el río Piatua, contra las invasiones coloniales, las cuales aún siguen en curso. La piedra *Kushillu Uma*, es especialmente vulnerable al cambio ya que la parcela donde está la piedra fue vendida por la familia de Elena por necesidad hace varios años, a un señor colono, que prohíbe la entrada a su tierra y el acceso a este lugar sagrado.

Ila Rumi

La piedra *Ila Rumi* es conocida como tal por el árbol *ila* (matapalo en castellano) que antes crecía encima. Según los moradores de esta parte del río, *Ila Rumi* es conocida por llevarse animales – e incluso ha intentado llevarse a una de las moradoras actuales.

Una de las piedras sagradas del río es conocida como *Ila Rumi* (La Piedra del árbol *ila* – matapalo) por el tremendo matapalo que antes llevaba encima. Aunque hoy la piedra está “desnuda,” el morador Miguel Vargas (75) cuenta que antes esta parte del río era oscura por la sombra del árbol, y la poza debajo de la piedra era honda y negra. Las raíces del árbol llenaban la poza, y sus ramas casi cruzaban casi hasta el otro lado del río; antes de que hubiera puente a su lado, los monos podían cruzar el río saltando de las ramas del árbol hacia el otro lado. La piedra era conocida por llevarse los anzuelos de pescadores y animales silvestres perseguidos por cazadores. Miguel recuerda un día en



La piedra *Ila Rumi*. Foto: Andrés Yépez

que fue de cacería siguiendo una guantá (un roedor) que se lanzó a la poza y desapareció. Al meter un palo en búsqueda del animal, un sonido aterrador vino de debajo de la piedra, probablemente una boa, dice Miguel, y se retiró. Según Miguel, esta piedra era muy respetada, y hay que seguir respetándola.

Susana Tanguila (75), otra moradora de este sector de Piatua, cuenta que desde que luego de casarse vino a vivir al sector de *Ila Rumi* (a unos 300 metros más arriba de la piedra, en la loma) en el terreno heredado de su esposo, la piedra ha querido llevársela. Cuando sus hijos eran niños les gustaba jugar cerca a la piedra, pero siempre con cuidado porque era el descanso de una boa que a veces se veía, incluso en las ramas del matapalo. Susana se sentía cada vez más atraída por la piedra; salía a pescar en su poza, y la piedra empezó a regalarle muchos peces. Ella sospechaba que la boa estaba intentando atraerla y llevársela. Preocupada, le pidió ayuda a un *yachak* (su padrino). El vio que dentro de la piedra vivía el espíritu de un joven que se había enamorado de ella y quería llevársela a su mundo. Susana sabía que si le hubiera seguido, este espíritu le podría haber dado poderes, pero no los quería, y pidió al *yachak* que le alejara de ese joven. Desde que el *yachak* hizo su limpieza, Susana ya no tenía interés en pescar, pero hasta ahora la piedra a veces le hace soñar, intentando atraerla.

Juan Grefa (71) esposo de Susana, cuenta que años después de la limpieza del *yachak*, el árbol empezó a caerse; posiblemente por la fuerza del río chocando con sus raíces. La boa también se fue y con ella se fue mucho del ecosistema que una vez había encima. Hasta el 2022, la piedra seguía cubierta de bosque, pero en ese año, el deslave se llevó todo, dejándola “desnuda” hasta ahora. Sin embargo, Juan manifiesta que la piedra sigue siendo un lugar de energía fuerte, con una poza honda que permanece, a pesar de la inundación, y que aún ahora la piedra tiene el poder de atraer a los jóvenes para darles poderes.

Aunque la boa no ha aparecido en las últimas décadas, la poza de esta piedra es una de las pocas que quedó honda tras el creciente. Recientemente han regresado *carachamas* grandes alrededor de la piedra, y los

animales siguen siendo atraídos por la piedra. Miembros del equipo de investigación experimentaron que la piedra todavía tiene el poder de hacer soñar a los humanos. Dado la importancia de esta piedra como una de las pocas que todavía lleva una poza honda, la invasión de un proyecto de captación de agua es particularmente preocupante. En 2025 se deforestó cientos de metros de bosque en las orillas que rodean esta piedra, sin la consulta previa, libre, e informado de los moradores del sector.

Supay Rumi (trío de bajo Piatua)

Las tres piedras conocidas colectivamente como Supay Rumi (Piedra del Demonio) de río abajo son conocidas por llevarse animales domésticos, y por intentar llevarse a los moradores del río a través de los sueños.

Una de los sitios sagrados del río Piatua es un trío de piedras conocidas colectivamente como *Supay Rumi* (Las Piedras del Diablo). Estas tres piedras se encuentran en las orillas del río Piatua en un punto del río donde se encuentra una isla; entre ellas, forma un triángulo. Este sector del río antes pertenecía a Miguel Grefa (fallecido), uno de los últimos de los antiguos curanderos (*yachaks*), quien falleció en el año 2022 a la edad de 114 años. María Elena Grefa (su hija), Aurelio Vargas (su yerno) y Ceyzen Grefa (su nieto - 28) recuerdan historias contadas por Miguel. En este sector siempre se han perdido animales, y en una ocasión se había perdido un chanco de su potrero la loma arriba. Buscando, por fin Miguel encontró al animal sobre una de las piedras *Supay Rumi* (la que está más río abajo), y vio que el chanco había sido llevado por un trance. Miguel usó sus habilidades como *yachak* para hacerlo bajar.

Aurelio cuenta que hace varias décadas, la misma piedra (“la más diablo” de las tres) se llevó su perra cazadora. Un día, Aurelio regresaba con la perra a casa después de la cacería. Cruzando el río, volvió para verle y ya no estaba. Aurelio, enojado con la piedra, volvió para echarla dinamita. Al explotar la piedra, se mantuvo sana pero empezó a molestar a Aurelio. El tuvo que acudir a un *yachak* para una limpieza.



Vista aérea del trío de piedras Supay Rumi (bajo Piatua).
Foto y edición: Louis Solís

Algunos años después, María Elena Grefa (la esposa de Aurelio) tuvo su propia experiencia con la misma piedra: mientras cruzaba el río, la piedra empezó a sonar “como helicóptero” desde adentro y se sentía que la jalaba. Por suerte, su sobrino logró sacarla sana y salva.

Cuando era adolescente y recién estaba aprendiendo a pescar con el arpón ancestral, Ceyzen Grefa salió a pescar con su hermano mayor en este sector. En la ida, tuvieron que cruzar la piedra río arriba. Ceyzen sintió miedo al cruzar la poza honda nadando. A la vuelta, también le dio miedo pero tomó coraje y pasó sin problema. En la noche, la piedra le hizo soñar con una chica “gringa” hermosa que le decía que no debería tener miedo; ella es la que le está dando los pescados. Ceyzen, asustado, le contó su sueño a su papá, quien le regañó porque si no le hubiera contado ese sueño, podría haber estado en camino para ser *yachak*.

El padre de Ceyzen, Francisco Grefa (hijo de Miguel Grefa) había tenido un encuentro similar con un espíritu de esta parte del río, donde posee tierras heredadas de su padre hasta el día de hoy. Un día, fue a sembrar cacao con su hijo Ceyzen y su padre Miguel. La primera

noche, todos se despertaron con el sonido de uno de los postes de la casa que se levantaba y se volvía a tirar con un golpe. Por la mañana, encontraron pequeñas huellas con cuatro dedos, que se cree que pertenecen a un *duende*. La noche siguiente, soplaron con ají y tabaco, y encendieron una fogata en forma de cruz para protegerse. Esa noche, soñó con un duende que le dijo que no debería tener miedo, que él estaba cuidando esas piedras y que quería construir una civilización allí. Por la mañana, Francisco Grefa, asustado, le contó su sueño a su padre Miguel, quien también le reprochó: si no le hubiera contado el sueño, podría haber estado en camino de convertirse en un *yachak*. Es bien sabido que los espíritus de la naturaleza son celosos, y que los soñadores necesitan mantener tales sueños en secreto para recibir los poderes de la naturaleza.

Santo Rumi

La piedra *Santo Rumi* (Piedra del Santo) es conocida por las apariciones de una luz blanca emanando desde esta piedra, la cual llevaba una mancha blanca en forma de una cruz (que ahora está desapareciendo).



La piedra Santo Rumi. Foto: Andrés Yépez

Una de las piedras sagradas del río es conocida como *Santo Rumi* (*Piedra del Santo*) por las apariciones de una luz blanco que antes emanaba de esta piedra durante la noche, y por la mancha en forma de una cruz que antes llevaba (ahora poco visible). Muchos de los pescadores mayores como Aurelio Vargas (72), Clemente Grefa, (fallecido a los 74 años), Juan Grefa (71) y Miguel Vargas (74), cuentan que décadas atrás, mientras pescaban con anzuelo en esa zona por la noche, se veía una luz blanca y brillante emanando desde la piedra, arrojando luz en este parte del río, incluso en noches oscuras. Durante el día, se veía una mancha blanca sobre la piedra, la cual, dicen los portadores de conocimiento, antes tenía la forma de una cruz, de acuerdo con la simbología cristiana.

Aunque la mancha permanece hasta hoy, se va desapareciendo— incluso se ve la diferencia en los últimos años, desde el inicio de esta investigación en el año 2021 – y la mancha ya no se distingue como una cruz para aquellos que no la conocen. El equipo de investigación experimentó el temperamento de la piedra durante una salida de campo en 2021; cuando algunos miembros del equipo subieron a la piedra, conversando y haciendo bulla, el cielo oscureció y el río empezó a crecer. El equipo entendió que la piedra estaba enojándose y se bajaron.

Las visiones y creencias alrededor de *Santo Rumi* demuestran la fusión de creencias animistas y cristianas de la gente Kichwa y, en particular, el papel protector que tiene la iglesia³⁰ contra los “diablos” de la naturaleza: a diferencia de algunas otras piedras del río, cuentan los moradores, no ha pasado nada malo cerca a esta piedra. Aunque no se ha visto la luz de Santo Rumi en algunas décadas, y la forma de cruz está desapareciendo cada vez más, la piedra sigue siendo un lugar simbólico para el pueblo Kichwa como una clara demostración de su cosmovisión hoy en día: una fusión de las creencias animistas milenarias con el cristianismo que llegó hace unos siglos, creando una cristiandad animista. De igual manera, la gente entiende que la piedra sigue viva, lo cual se vio con la respuesta de la piedra a los miembros del equipo que la subieron durante una visita a este lugar en 2021.

Pala Rumi

Las dos piedras (macho y hembra – una pareja) conocida colectivamente como *Pala Rumi*, por su forma plana, era un lugar donde descansaban boas gigantes encima.



Las piedras Pala Rumi. Foto: Andrés Yépez

Uno de los sitios sagrados del río es conocida como *Pala Rumi* por su forma plana; un descanso ideal para las boas (anacondas). *Pala Rumi* está ubicada en la parte baja del río, a unos kilómetros de su unión con el río Anzu, donde se sabe que habitan boas gigantes hasta el día de hoy. Es de ahí de donde suben las boas al río Piatua. Muchas de las piedras sagradas de Piatua son conocidas por estar habitadas (o por haber sido habitadas) de boas. De hecho, se cree que de ellas vienen mucho de su poder. La gente Kichwa sabe que estos animales antiguos suelen dormir durante meses o incluso años en las pozas profundas que se forman debajo de piedras grandes, y solo se ven ocasionalmente en el río o encima de las piedras.

Pala Rumi es conocido por ser un lugar donde las boas antes se agrupaban para dormir encima. Aurelio Vargas, y su esposa María Elena,

cuentan que en su juventud, era común ver boas descansando encima de las dos piedras planas, especialmente durante días de sol y noches de luna llena. Había tantas boas grandes en este lugar, comenta Aurelio, que a veces cubrían las dos piedras enteras. Estas dos piedras son consideradas una pareja (hembra y macho). Aquí en Piatua – así como en las comunidades Kichwa de Napo, desde donde migraron la gente Kichwa de Santa Clara – se cree que las piedras, los árboles y otras plantas, pueden ser hembras o machos. Se cree que las parejas de piedras gigantes están conectadas espiritualmente por una boa, a veces vista como un arco iris.

La gente Kichwa considera la anaconda y el jaguar, y los lugares que habitan, como poderosos. La gente nota la importancia de la boa por su poder de atraer y mantener un ecosistema alrededor de ella, dando vida al río. Al lado de las piedras *Pala Rumi*, había una poza honda y negra donde se encontraba bastante pescado. Aurelio y Gonzalo Shiguango, cuentan que antes se veían boas grandes, de hasta seis o siete metros de largo, y más grueso que un ser humano. Se sabe que ver a uno de estos animales, ya sea en la vida o en sueños, otorga poder y energía positiva. Gonzalo, quien dice que ha visto tales boas gigantes en Piatua cuatro veces; los describe con ojos que brillan, alumbrando a su alrededor, y rodeado por los peces que los siguen.

Se sabe que las boas “regalan” peces a los pescadores con la esperanza de atraerlos y atraparlos como presas. Además, estos animales tienen un poder metafísico: pueden hacer soñar a su presa, e incluso a los humanos, para atraerles. La gente Kichwa avisa que sueños sobre tesoros³¹ o viajes en el agua pueden ser manifestados por boas queriendo atraer y atrapar al soñador. Como vemos en otras historias del río Piatua, las boas pueden incluso transformarse en hombres bellos para atraer a una mujer, o en mujeres bellas para un hombre; y a veces se les ha visto entre sus estados de humano y serpiente como las sirenas con colas de boa. Normalmente, las boas buscan comer a los humanos, pero también son los que llevan a las personas que escogen al otro mundo para regalarlos tesoros (poderes curativos) y devolverlos como *yachaks* – personas sabias, que conocen

el mundo del agua. La relación entre la gente Kichwa y las boas es de temor (debido a la amenaza real de convertirse en sus presas) y también de respeto. A fin de cuentas, estos animales son manifestaciones puras del poder de la naturaleza. Sin embargo, esto no significa que la gente no los mate en defensa personal, y Aurelio cuenta una experiencia en la que tuvo que matar a una boa que le seguía.

En las últimas décadas, los avistamientos tanto de boas como de seres del agua han sido muy pocos. Aurelio sugiere que este cambio tiene mucho que ver con el aumento de la explotación del río y su cuenca. Prácticas como la pesca con dinamita (no usado tradicionalmente por la gente del río, sino por pescadores que vienen de afuera) y la tala indiscriminada en sus orillas, espantan y alejan a las boas. Sin embargo, algunas personas que viven en las orillas del río dicen que han visto boas en los últimos años. Ceyzen Grefa dice que vio una boa durmiendo, cubierta en musgo, debajo de la piedra Ñawi Rumi, mientras buceaba hace unos años, antes de la inundación que hubo en el año 2022, que cambió todo el ecosistema del río; llevándose tanto el hábitat de la boa (las pozas hondas) como su fuente de alimento (los pescados).

Las anacondas no habían sido avistadas durante varios años, hasta el año 2025, cuando empezaron a surgir rumores de avistamientos de boas descansando sobre Pala Rumi. Aunque las boas vistas en los últimos años no son tan grandes como las que veían personas mayores como Aurelio y Gonzalo (o las boas gigantes del Napo, de los mitos de la antigüedad, ambientados en las tierras ancestrales), están ahora volviendo a vivir en el río Piatua, trayendo vida con ellos.

Ñawi Rumi

Ñawi Rumi (Piedra del Rostro) es conocido como tal por la figura de un rostro que lleva. La piedra es conocida como una de las más poderosas en el río Piatua, que antes ayudó en la formación de los *yachaks*.

Una de las piedras más poderosas del río Piatua es conocida como Ñawi Rumi (Piedra del Rostro) por la forma del rostro que está a un lado

de la piedra. Esta piedra está ubicada en la parte baja del río, a unos 500 metros más arriba del balneario público del río donde actualmente se concentra la mayoría del turismo. Sin embargo, permanece salvaje y poco accesible.

Aurelio Vargas recuerda que en su juventud, los cazadores solían perder cosas como carabinas cuando las ponían al lado de Ñawi Rumi por un momento. De igual manera en la época de sus abuelos, solían perder gallos, gallinas, perros, e incluso niños en este lugar, los que cantaban o lloraban desde dentro de la piedra. Sin embargo, a cambio de otras piedras del río que son conocidas por llevarse sin devolución, si un *yachak* venía a pedirlo, Ñawi Rumi devolvía el objeto o animal perdido: el siguiente día, se lo encontraba en el mismo lugar donde se perdió. Las personas que se llevaba, la piedra las devolvía como *yachaks*. Aurelio manifiesta que antes, los *rukus* (mayores) peleaban para hacerse el dueño de esta piedra, ya que daba su poder a quien pedía sin mezquinar.

Ceyzen Grefa, confirma que una boa habitaba esta piedra hasta el año 2022; poco antes de la inundación. La describe como una boa grande, que había estado durmiendo tanto tiempo que ya le estaba empezando a crecer musgo. Al verla, Ceyzen se asustó, se retiró del lugar, y no volvió a pescar por algunos meses. Pero con la inundación se igualó la poza honda donde dormía esta boa, dejando de ser un hábitat para este animal. Pero Aurelio manifiesta que la piedra aún tiene su poder, y durante una visita de filmación a la piedra en 2023, se escuchó el canto del gallo emanando desde dentro de la piedra; incluso, este sonido fue capturado en la grabación.



La Piedra Ñawi
Rumi al atardecer.
Foto: Louis Solís

CONCLUSIONES

Los moradores del río cuentan que hoy en día, el río Piatua se encuentra “calmado” o “civilizado” en comparación con antes – algo que se atribuye al avance de la colonización, empezando con las misas que brindaron los curas católicos durante el último siglo, y avanzando con la llegada de la carretera y electricidad, y el aumento del aprovechamiento de las tierras y el río (incluso por la tala y la ganadería). Hoy en día, el río parece domado y, por cierto, no es como las personas mayores describen como era antes, pero esta investigación concluye que aún los espíritus lo siguen habitando. El equipo de investigación experimentó los poderes curativos del río y las medicinas en sus riberas, y recibieron sueños, sabiduría, y fuerza del río y las piedras. Experiencias con los espíritus del río – y, en particular, viajes de la gente al otro mundo del agua – han sido pocos en las últimas décadas, pero aún se escuchan los susurros, o silbidos, de los espíritus en muchos de los sitios sagrados del río, y se los puede encontrar en sueños, cuando una persona pasa tiempo con el río.

Los sitios naturales sagrados del río Piatua y sus piedras son fundamentales para la continuación de la cosmovisión animista del pueblo Kichwa, lo cual conoce la naturaleza como viva. Los *yachaks* – como personas sabias, curanderos, y mediadores entre la gente y la naturaleza – tienen un rol esencial para mantener esta cosmovisión, y el equilibrio entre la gente y la naturaleza. Los sitios sagrados, y la práctica de los *yachaks* han sido relegados en importancia en las últimas décadas debido en gran parte a la creciente importancia de la iglesia y de la cosmovisión occidental en las vidas de la gente Kichwa del cantón. En particular, la iglesia y el cristianismo exigen que rechazemos los *supays* (espíritus de la naturaleza, conocidos como el “diablo” en el castellano). Aunque se sabe que estos seres pueden causar daño a la gente si se dejan indomables (especialmente, en la ausencia de los *yachaks*), estos seres también son conocidos por proteger el río y sus piedras y por ser guardianes de la sabiduría y los tesoros que contienen. Por lo tanto, su declive ha llevado a la sobreexplotación del río, lo cual, en torno, los

hacen retirar aún más: un ciclo vicioso. Dentro del sistema económico – y cosmovisión – capitalista que llegó junto con la iglesia, los seres de la naturaleza se convierten en objetos para la explotación; así llevando a su uso excesivo, y la necesidad de depender más de los mercados externos: otro ciclo vicioso.

Sin embargo, para la gente que vive en sus orillas, el río sigue siendo el centro de su vida: al mismo tiempo su “mercado y farmacia,” como dicen algunos moradores; o, en otros términos, su enfermera, maestra, y cura. La gente Kichwa sabe que todos los ríos son sagrados. Pero hoy en día la mayoría están ahogándose en metales pesados, residuos químicos y petróleo, o encarcelados en represas hidroeléctricas y captaciones de agua. Debido a la resistencia del Pueblo Kichwa, el río Piatua permanece hasta ahora uno de los últimos ríos limpios y libres de la región, y del mundo. Dada la rareza, hoy en día, de lugares naturales sagrados que aún están sanos, y de los pueblos que todavía están en contacto con ellos, dichos lugares y su relación con la gente deberían ser protegidos como el patrimonio del pueblo Kichwa – por sus recuerdos del pasado, sus propiedades curativas hoy en día, y por la esperanza que representa para el futuro de los ríos y, en conexión, la humanidad.

Así como la cultura Kichwa es inseparable de la naturaleza, el pueblo es inseparable de su territorio, y el pueblo Kichwa ha luchado duro para defender su tierra, especialmente el río Piatua, contra las invasiones coloniales, las cuales aún siguen en curso. Aunque gran parte del río todavía está en manos de la gente Kichwa, otra parte es ahora propiedad privada de la Universidad Estatal Amazónica, una ONG alemana Rainforest Foundation, entre otros terratenientes ecuatorianos y extranjeros – habiendo sido vendidos por sus dueños originales Kichwa por necesidad, recobrados por bancos para pagar deudas, o vendido ilegítimamente por el gobierno local; lo que limita el acceso de la juventud Kichwa a su río ancestral.

La colonización sigue en curso, ahora liderada por nuevos actores, entre ellos empresas de generación eléctrica y ONG internacionales. Sin

acceso a estos sitios, desaparecerá la cosmovisión Kichwa y la práctica de los *yachaks* que ayudan a mantenerla.

Los sitios sagrados y el patrimonio cultural intangible relacionado, descritos en este estudio no son en absoluto exhaustivos; representan apenas la “punta del iceberg” del conocimiento que se mantiene dentro de Piatua y de quienes la conocen. La esperanza original de recolectar esta información y retratar estos sitios en el presente estudio era para dar una idea de la riqueza de este patrimonio al mundo exterior mientras exigiendo su protección. Sin embargo, en el transcurso del estudio, la finalidad principal cambió. Al finalizar el presente estudio, el equipo de investigación, junto con los portadores de conocimiento y la directiva de PONAKICSC, buscó el reconocimiento de los sitios tratados como sitios simbólicos y patrimonio cultural intangible del pueblo Kichwa dentro del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). Sin embargo se rechazó el pedido de inscribir las fichas como PONA-KICSC, argumentando que solo el GAD municipal tiene la autoridad y competencia de inscribir y administrar patrimonio. El equipo de investigación eventualmente tomó la decisión de no inscribir el patrimonio detallado en estas páginas, para no transferir esta autoridad al gobierno local; considerando el riesgo de dejar el manejo de este conocimiento fuera de la toma de decisiones por el pueblo.

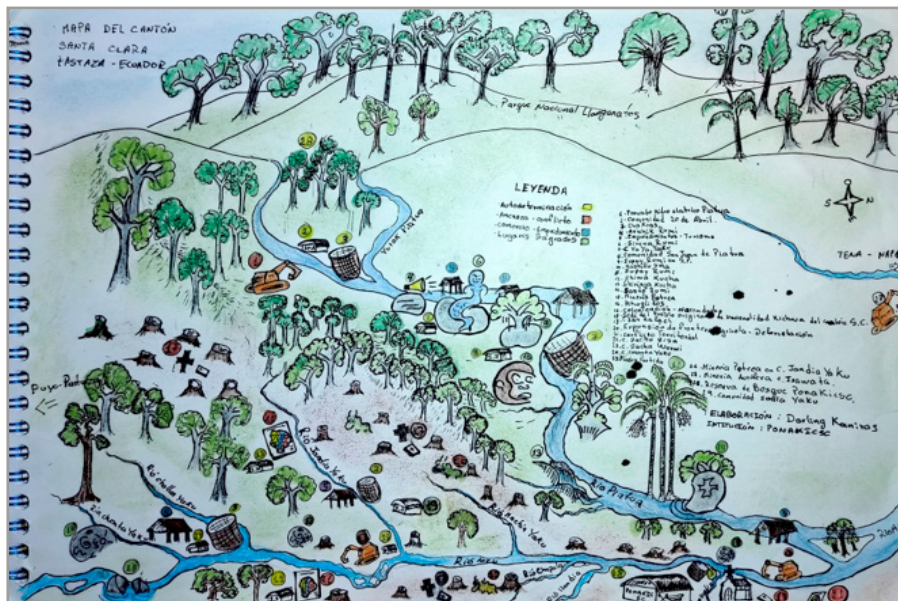
Entonces, se hizo esta recopilación de las fichas para servir como una herramienta para los jóvenes Kichwas que podrían buscar las historias una vez que sus portadores ya no están con nosotros; como dijo Juan Grefa: “nosotros ya estamos para ir al otro mundo; es para los que vienen atrás.” En paralelo, el equipo sigue trabajando en el fortalecimiento de este patrimonio a través de la realización de actividades culturales, artísticas, y didácticas con la finalidad de mantener vivo este conocimiento y proclamar el río como el patrimonio del pueblo en autodeterminación. Estas historias y enseñanzas han sido enriquecedoras para todas las personas involucradas en el presente trabajo, quienes entonces se convierten en ejemplos vivos del poder de saneamiento que tiene ofrece Piatua al ser humano.

Hoy en día, los jóvenes del sector enfrentan una presión fuerte para mostrar su identidad al mundo; ya que el capitalismo ha consumido casi todo lo auténtico en todo el mundo, hay una búsqueda – liderado ahora por las ONG y “influencers” – de las últimas manifestaciones restantes de cultura viva, las cuales, en este contexto, se convierten en recursos para ganar fondos o fama. El proceso documentado en estas páginas representa un camino alternativo, ahora poco frecuentado: de buscar la identidad y orientación en conversación con el río, sus seres, sus habitantes mayores, y sobre todo a través de la introspección. Al fin y al cabo, el proceso de conocer el río es un proceso de conocerse a uno mismo.

MAPAS COMUNITARIOS DE LA CUENCA DEL RÍO PIATUA CON LOS LUGARES SAGRADOS



Mapa geográfico de la cuenca del río Piatúa.
Elaborado por: Darling Kaniras y Juan Casco en el año 2022.



Mapa artístico (contra mapeo) de las cuencas de los ríos Piatua y Anzu.
Elaborado por Darling Kaninas en el año 2022-2023



NOTAS:**DEFENDIENDO EL PATRIMONIO CULTURAL****La isla de Salango**

1. Los titulares de derechos son actores socialmente dotados con derechos legales o consuetudinarios con respecto a los recursos patrimoniales (ICCRROM).
2. Es un mamífero carnívoro marino.
3. Presidente de la empresa "La Cemento Nacional", y propietario de la Inmobiliaria Tocuyo S.A), quien al mismo tiempo llevaba a cabo una política de compras masivas y a veces ilegales de terrenos comunitarios en Salango. Estuvo a cargo del turismo comunitario ligado al patrimonio arqueológico local.
4. Arqueólogo escocés que hizo sus investigaciones en Agua Blanca, y ayudó a instalar un museo.

Piatua

5. El estudio fue dirigido y elaborado por Alexandra Knott, antropóloga y técnica de PONA-KICSC, con la orientación de Darling Antonio Kaniras Aguinda, artista y técnico de PONA-KICSC. Equipo de investigación: Clemente Klever Grefa Vargas, Aurelio Vargas, María Elena Grefa, Susana Rebecca Tanguila Simbaña, Juan Cesar Grefa Vargas, Inés Alvarado, Pablo Shiguango, Ruth Shiguango, Kimberly Silva, Jaime Shiguango, Ramiro Shiguango, Rosario Alvarado Tanguila, Francisco Alvarado Tanguila, Saúl Esteban Andy Shiguango, María Elena Alvarado Tanguila, Carla Alvarado Tanguila, Miguel Vargas, Ceyzen Jacinto Grefa Vargas, Gonzalo Antonio Shiguango Tapuy, Elena Tanguila Simbaña, Jaime Alvarado, Julio Huatatoca, José Pedro Huatatoca Grefa, Javier Huatatoca Grefa, Ramiro Huatatoca Grefa, Jacinta Tapuy, Camilo Grefa, Sonia Grefa, Marco Jaramillo, Jaime Franklin Alvarado Tanguila, Franklin Alvarado Vargas, Ana Grefa, Nicolás Carlos López Huatatoca, Carlos Landazuri, y Carlos Duche Hidalgo. La investigación se base en entrevistas semiestructuradas, grupos focales y talleres, caminatas guiadas en el río, y sobre todo la observación participante y la convivencia durante cuatro años entre 2021-2025.
6. En la imaginación popular, a menudo se asume que los pueblos indígenas permanecen en la misma tierra donde sus antepasados han vivido durante siglos o milenios. Sin embargo, anteriormente, la gente Kichwa, así como otras nacionalidades, vivían de manera nómada, para poder aprovechar de las tierras aptas para la siembra y la cacería. Poco a poco, la colonización puso fin a este modo de vida, y condujo directa o indirectamente (por diversas razones, y liderado por diversos actores) al desplazamiento de muchos, si no de la mayoría de los pueblos indígenas en el Ecuador, los cuales se vieron obligados a emigrar en busca de tierras que pudieran seguir sosteniendo su modo de vida, hasta que ya no había adonde más huir.
7. Esta historia oral también se ve confirmada por los mitos, aún hoy contados por los mayores de PONA-KICSC, que tienen lugar en los alrededores del volcán Sumaco. Algunos socios trazan una parte de su linaje de los pueblos Kichwas de Arajuno y Sarayaku entre otros, así como de las nacionalidades Shuar y Zapara, y de gente mestiza y extranjera; reflejando un intercambio cultural que siempre ha ocurrido entre pueblos.

8. Incluso violaciones de mujeres Kichwa por parte de colonos, según Bertha Alvarado, 61 años.
9. Varios mayores cuentan que sus familiares mayores murieron de la fiebre amarilla, anteriormente conocido como “muru yungu” en Kichwa
10. Antes de la llegada de la colonización, la gente Kichwa no tenía el concepto de propiedad privada y vivían de forma nómada; adquiriendo territorio a través de su asentamiento, a menudo señalado por la siembra de la guayusa y la chonta.
11. Los misioneros redentoristas llegaron para “civilizar” a la gente, y expropiarles los terrenos en las riberas del río Llandia, muchos de los cuales permanecen en su posesión hasta la actualidad.
12. Un estado de malestar (a menudo incluyendo fiebre, náusea, vómito y diarrea) provocado por visitas a lugares pesados o solitarios, o salidas en la noche.
13. Tierras incorrectamente designadas como “baldías” eran vendidas por el Estado y compradas por terratenientes ecuatorianos y colombianos.
14. La comunidad 20 de abril se formó en resistencia al avance de la colonización en los años 80. La gente Kichwa que en ese entonces vivía más abajo se reunió para expulsar a la gente colono que estaban talando en esta altura del río. Las cinco familias que lideraron esta resistencia se instalaron aquí como una forma de proteger las cabeceras del río. En el transcurso del estudio, la comunidad perdió el acceso a sus tierras debido a un puente caído, que no ha sido reparado por los gobiernos locales, lo cual ha causado la migración de los últimos habitantes permanentes de la comunidad hacia el centro poblado Santa Clara.
15. En el transcurso de este estudio se experimentó de manera personal las propiedades curativas del río; en casos de dengue, por ejemplo.
16. De igual manera, los sueños y la intuición, así como el trabajo y el conocimiento asociados con lo femenino, están devaluados dentro de esta visión del mundo ahora dominante a nivel mundial.
17. A la vez, estas actividades y esta infraestructura también han hecho posible que la gente Kichwa permanezca en las orillas del río, en vez de salir a la ciudad, así permitiendo la continuación de una forma de vida más cercana a la naturaleza.
18. Durante expediciones en el territorio Wayuri en las cabeceras, el equipo se encontró con rastros del oso de anteojos, y asomó una culebra venenosa coloquialmente conocida como “motola” (nombre científico: lachesis muta). De igual manera, cámaras trampa en estas alturas han logrado capturar imágenes del jaguar, puma, tapir, y otros animales ahora raramente vistos más abajo.
19. Miguel manifiesta que antes las mujeres se levantaban 8 días posparto para bañarse en el río y volver a su rutina diaria, ya curada de los dolores; mucho más rápido de la recuperación que la mayoría de las mujeres experimentan hoy en día.
20. “Liana de los espíritus” en Kichwa, también conocido como “yagé”: una medicina ancestral que ayuda entrar en conversación con la naturaleza; un alucinógeno en términos científicos.
21. Otras visiones del río, según moradores e incluso los sueños del equipo de investigación, incluyen las de civilizaciones grandes que se extiendan por los dos lados del río hasta las cabeceras. Tales visiones reflejan la gran diversidad de seres “del otro mundo” (metafísicas) que habitan el río y sus orillas.

22. Un sistema de cultivo ancestral en huertas, con el cultivo primario la yuca.
23. María (hija de Juan) cuenta que cuando construyeron el emprendimiento turístico Shalypo en este sector, encontraron muchos vestigios de ollas de barra, los cuales también demuestran la posesión ancestral de estas orillas de Piatua desde mucho mas antes de su posesión legal.
24. Hay una tasa sorprendentemente alta de partos por cesárea entre las mujeres Kichwa del cantón que requiere más investigación.
25. Un sistema de cultivo ancestral en huertas, con el cultivo primario la yuca.
26. Cuando alguien se convierte en yachak, la naturaleza le otorga poderes que ayudan en muchos aspectos de la vida. Sin embargo, este cargo también viene con mucha responsabilidad y el sacrificio personal continuo. Algunos portadores de conocimiento mencionan el peligro para él/la yachak y su familia por la maldad de otros chamanes. Por eso se escucha que muchas personas rechazan las ofertas de poderes de los seres del otro mundo.
27. Sin embargo, en los meses de marzo y abril del 2026, moradores reportaron avistamientos de pisadas y otros rastros de jaguares de vuelta por San Juan.
28. Es común referirse al yachak que tiene un vínculo con cierta piedra, cascada o cueva, como el “dueño/a” de ese lugar, independientemente de si son sus propietarios legales.
29. La otra razón de que César Grefa escogió este nombre era por sus hijas, que más han asumido la lucha por este territorio.
30. Se ve también el papel protector de la luz, lo cual llegó, junto con la iglesia, como parte de la colonización, y tuvo el efecto de alumbrar y espantar los seres que aprovechan de la oscuridad para molestar a la gente.
31. Las anacondas también son conocidas como los guardianes del oro de los ríos.

TERRITORIOS DE SACRIFICIO



DESPOJO DEL CERRO MONTECRISTI: MILITARIZACIÓN Y RECONFIGURACIÓN HIDROTERRITORIAL EN ECUADOR

Byron Coral-Cedeño¹

Investigador de ecología política del agua



Foto: Byron Coral-Cedeño

Introducción

El Cerro Montecristi, elevación de 400 metros sobre el nivel del mar en la provincia de Manabí, Ecuador, ocupa un lugar singular en la historia constitucional latinoamericana. En sus faldas, durante 2007 y 2008, la Asamblea Constituyente redactó la Constitución que reconoció a la naturaleza como sujeto de derechos y declaró el agua como patrimonio nacional estratégico que no puede ser privatizado. El cerro fue reconocido constitucionalmente como Patrimonio Natural, Cultural e Histórico del Ecuador, simbolizando la convergencia entre valores ambientales, identidad territorial y proyecto político del Buen Vivir.

Sin embargo, pocos años después, desde agosto de 2021, este mismo territorio ha sido militarizado mediante el Decreto Ejecutivo 157 que lo declara “área reservada para la defensa nacional y seguridad pública”, estableciendo control militar sobre el territorio mediante comodato de 7 hectáreas formalizado en noviembre 2025, con un polígono de vigilancia que abarca 300 hectáreas. Las comunidades de Toalla Grande, Toalla Chica y habitantes de Los Bajos (Bajo de Pechiche, Bajo de La Palma, Bajo de Afuera), que históricamente gestionaron las vertientes del cerro mediante normas colectivas sobre turnos de riego y mantenimiento de fuentes, han visto erosionada su capacidad de gobernar los recursos que administraron durante generaciones.

Paradójicamente, el cerro donde se proclamó que la naturaleza tiene derechos ha sido militarizado invocando esa misma Constitución. Este ensayo argumenta que esa paradoja no es contradicción accidental sino mecanismo estructural —y que comprenderla requiere analizar cómo el Estado se construye como soberano desplazando formas comunales de gobernanza.

Este ensayo se sustenta en dos marcos teóricos articulados, que permiten comprender el despojo del Cerro Montecristi como proceso de gubernamentalidad mediante reconfiguración hidroterritorial.

Primero, siguiendo a Juan Pablo Hidalgo-Bastidas, se argumenta que “se gobierna a los seres humanos a través del agua” (2020, p. 180): al

transformar cómo las comunidades acceden al agua, el Estado transforma cómo se relacionan con el territorio, entre sí, y con las instituciones estatales.

Segundo, desde el enfoque de construcción social de la tecnología, se sostiene que los megaproyectos hídricos no son artefactos técnicos neutrales sino que encarnan formas específicas de poder y autoridad que requieren, como argumenta Langdon Winner (1987), reconstrucción de roles y relaciones sociales para funcionar. Como argumento en mi análisis del trasvase *La Esperanza-El Aromo en Manabí*, estas infraestructuras hídricas “personifican ideales políticos” sobre cómo debe organizarse la sociedad, qué actores son prioritarios, y qué formas de vida son consideradas legítimas o prescindibles (Coral-Cedeño, 2024).

La articulación de ambos marcos revela que la militarización del Cerro Montecristi y la construcción del trasvase *La Esperanza-El Aromo* inaugurado en 2016 y el acueducto *Dos Bocas-Montecristi* recientemente aprobado en noviembre de 2025 con financiamiento de la CAF (ambos megaproyectos hídricos con el propósito de abastecer de agua a Montecristi), no son decisiones separadas sobre seguridad y abastecimiento respectivamente, sino componentes de un mismo sistema socio-técnico mediante el cual el Estado se construye como soberano desplazando formas comunales de gobernanza.

Estos “tubos” no solo transportan agua desde largas distancias; sino que también materializan una visión política donde “El Montecristi urbano e industrial” integrado a megainfraestructura hídrica estatal es prioritario, frente a comunidades del cerro que gestionaban agua de forma autónoma. La militarización, a su vez, no solo restringe acceso territorial; produce las condiciones bajo las cuales esa visión política puede imponerse sin que las comunidades tengan capacidad de resistencia articulada.

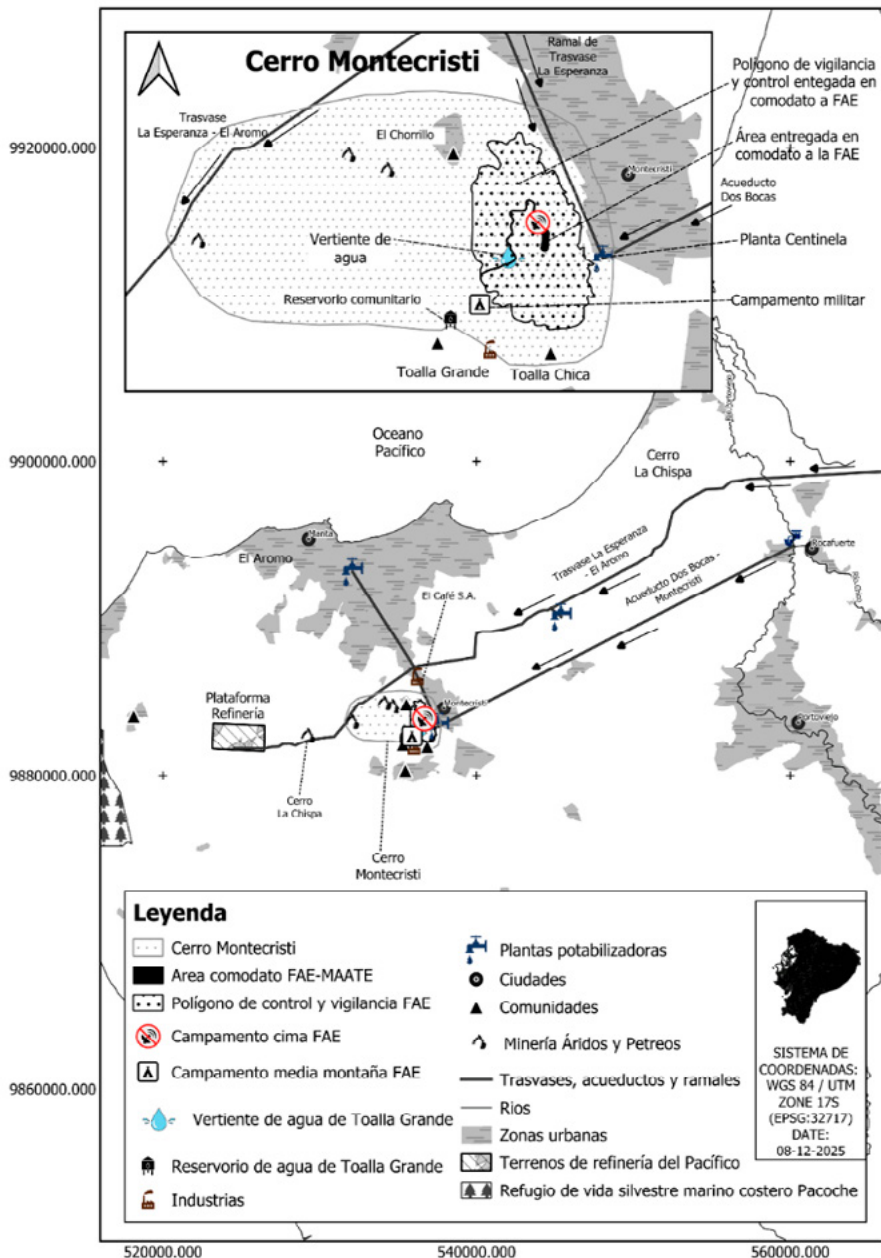
Este ensayo argumenta que el despojo del Cerro Montecristi opera mediante la convergencia de dos dimensiones que, analizadas en su articulación, revelan un patrón conceptualizable como despojo por sustitución.

La primera dimensión es la militarización del territorio mediante el Decreto Ejecutivo 157 de agosto de 2021 y el comodato de 7 hectáreas entregado en noviembre de 2025 a las Fuerzas Armadas, que ha ido erosionando gradualmente —sin destruir completamente— la capacidad de las comunidades para ejercer gobernanza sobre un espacio que gestionaron colectivamente.

La segunda dimensión es la reconfiguración hidroterritorial mediante el trasvase *La Esperanza-El Aromo* y el acueducto *Dos Bocas-Montecristi*, que producen la prescindibilidad del agua comunal al sustituir las vertientes gestionadas localmente por agua bombeada desde grandes distancias. El argumento central que estructura este ensayo es que la reconfiguración hidroterritorial no es un proceso paralelo a la militarización, sino su condición de posibilidad estructural: al hacer prescindible el agua del cerro para el sistema hídrico oficial del cantón, el trasvase habilitó una militarización que de otro modo hubiera sido técnicamente inviable.

Las vertientes del Cerro Montecristi nunca abastecieron estructuralmente a Montecristi urbano, que históricamente dependió de las plantas potabilizadoras municipales de Manta y del trasvase *La Esperanza – El Aromo* desde la inauguración de la Planta Centinela en 2019 (Revista de Manabí, 2017).

Las vertientes cumplían dos funciones diferenciadas: primero, constituían la fuente principal para las comunidades del cerro que gestionaban el agua mediante normas colectivas; segundo, operaban como fuente de respaldo para Montecristi urbano durante crisis hídricas, cuando habitantes de la ciudad podían adquirir tanqueros que extraían agua desde las vertientes. Esta separación preexistente entre sistema estatal (urbano) y sistema comunal (cerro) es precisamente lo que la militarización aprovecha: el Estado puede declarar el cerro como área reservada y erosionar progresivamente el acceso comunal sin que esto afecte el abastecimiento del cantón urbano, porque ese abastecimiento nunca dependió del agua del cerro.



Mapa del conflicto en El Cerro Montecristi

Las comunidades quedan así en un limbo jurídico-territorial —condición donde formalmente mantienen acceso pero carecen de garantías legales que protejan ese acceso de revocación unilateral— donde continúan accediendo a las vertientes, pero bajo amenaza permanente de cierre, mientras se les promete integración futura al acueducto *Dos Bocas* como “solución moderna” (El Diario Manabita, 2025), pero esa integración implica pérdida de la autonomía hídrica que ejercían mediante gestión local.

El análisis se sustenta en trabajo etnográfico que realicé entre agosto y septiembre de 2023, en agosto de 2024 junto con el colectivo La Voz de los Ceibos y entre agosto y septiembre de 2025 con el objeto específico de esta investigación, que incluye entrevistas con dirigentes comunales y recorridos de campo documentando infraestructura del trasvase y zonas militarizadas. Se articula con análisis de documentos oficiales —Decreto Ejecutivo 157/2021, contratos de comodato entre el Ministerio de Ambiente Agua y Transición Ecológica y las Fuerzas Armadas, estudios técnicos del trasvase y el acueducto, sentencias judiciales— y con el marco teórico de la ecología política del agua que permite re-politizar procesos presentados como decisiones técnicas neutras (Alimonda, 2002; Leff, 2003; Swyngedouw, 2004).

La Figura 1 presenta el mapa del conflicto hidroterritorial, mostrando la convergencia espacial de múltiples actores sobre el cerro.

El ensayo se organiza en dos secciones analíticas seguidas de conclusiones: la Sección 1 desarrolla las dos dimensiones del despojo (militarización y reconfiguración hidroterritorial); la Sección 2 analiza su articulación y convergencia con presiones agroindustriales, mineras y de operaciones ilícitas que asedian el territorio comunal.

Doble despojo del Cerro Montecristi

Militarización y Erosión de la Gobernanza Comunal del Cerro

El 17 de agosto de 2021, el Sr. Guillermo Lasso, presidente de la República de Ecuador emitió el Decreto Ejecutivo 157 mediante el cual declaró el Cerro Montecristi como “Área Reservada Militar para la Defensa Nacional y Seguridad Pública del Ecuador”, estableciendo que el área será clasificada como “secreto” y prohibiendo expresamente “el ingreso de personas no autorizadas”. El Decreto justifica esta medida argumentando que “la paz y la seguridad de la Nación se encuentran seriamente amenazadas por actividades que vulneran el orden público” y que es necesario “fortalecer la seguridad y la defensa nacional en zonas estratégicas del territorio ecuatoriano”. En noviembre de 2025, el Ministerio de Ambiente... formalizó la entrega de 7 hectáreas del cerro a las Fuerzas Armadas mediante contrato de comodato, consolidando jurídicamente la presencia militar que operaba de facto desde 2021 sobre un polígono de control efectivo de 300 hectáreas. Como muestra la Figura 1, el área entregada en comodato (negro sólido en el mapa) que corresponde a 7 hectáreas es menor que el polígono de control y vigilancia que las Fuerzas Armadas ejercen efectivamente sobre el territorio (punteado en el mapa) que corresponde a 300 hectáreas, evidenciando que el control territorial militar excede la concesión legal formal.

Durante un recorrido al Barranco Prieto del Cerro La Chispa en el que participé el 3 de mayo de 2024, junto al colectivo La Voz de los Ceibos, el grupo fue objeto de tres sobrevuelos rasantes de una avioneta no identificada que obligaron a abandonar el territorio. El punto donde ocurrió la intimidación se encontraba a más de un kilómetro de la plataforma de la Refinería del Pacífico, separado de ella por un risco y una quebrada, en territorio que no pertenece formalmente ni a la concesión militar ni a la abandonada idea de refinería. La identidad de la aeronave —estatal, privada, o vinculada a redes ilícitas— no pudo determinarse. Lo que el episodio evidencia no es control sobre una infraestructura específica sino algo más inquietante: un control territorial difuso que

excede cualquier título formal, ejercido sobre espacios que no están dentro del comodato, no son parte de la Refinería, y sin embargo no son transitables libremente. Esta dimensión del control territorial opaco resuena con la paradoja del polígono de vigilancia militar: así como las 300 hectáreas bajo control efectivo de las Fuerzas Armadas exceden las 7 hectáreas entregadas en comodato, el control sobre el territorio del cerro parece exceder también los límites de cualquier actor formalmente identificable.

La militarización del Cerro Montecristi no ha cortado completamente el acceso comunal a las vertientes ni eliminado la operación de tanqueros que extraen agua para venderla en Montecristi urbano durante crisis hídricas, pero genera una amenaza estructural que erosiona progresivamente la capacidad de las comunidades para ejercer gobernanza sobre el territorio. El Decreto 157 establece un marco jurídico que habilita el cierre del acceso en cualquier momento por decisión militar sin consulta comunal, al declarar el área como “SECRETO” y prohibir “ingreso de personas no autorizadas”. Esta amenaza constante y creíble produce lo que puede conceptualizarse como despojo mediante incertidumbre: las comunidades continúan accediendo a las vertientes, pero bajo la sombra permanente de una posible prohibición que opera como dispositivo de control más efectivo que una prohibición formal inmediata.

Siguiendo el argumento de Hidalgo-Bastidas sobre gubernamentalidad² hídrica, en el caso del Cerro Montecristi se gobierna también a través del territorio: al militarizar el espacio que comunidades gestionaban autónomamente, el Estado no solo controla recursos, sino que reconfigura relaciones de autoridad entre comunidades, asambleas y Estado, transformando lo que era derecho de uso consuetudinario en permisividad militar revocable.

La erosión gradual de la gobernanza comunal —que aún no ha llegado a ruptura total— opera mediante lo que puede conceptualizarse como desplazamiento de autoridad. Las comunidades de Toalla Grande, Toalla Chica y los habitantes de Los Bajos continúan accediendo a

las vertientes, las asambleas siguen convocándose para llevar a cabo las mingas de mantenimiento de captaciones de agua y reservorios, que aún se realizan, aunque con menor regularidad que antes de la militarización. Sin embargo, estas prácticas de gobernanza colectiva ahora operan bajo una precariedad estructural: aunque formalmente continúan, han sido subordinadas a una autoridad militar que puede revocar unilateralmente el acceso sin consulta comunal. Cuando una comunidad en el pasado decidía en asamblea quién podía o no usar las vertientes del cerro, esa decisión era vinculante porque la comunidad controlaba territorialmente el acceso. Ahora, aunque la asamblea siga decidiendo internamente sobre autorizaciones de uso y aprovechamiento entre sus miembros, la decisión última recae sobre quién accede al territorio del cerro —y por tanto a las vertientes— reside en la autoridad militar que controla los puntos de ingreso. Este desplazamiento de la capacidad de decisión desde las asambleas comunales hacia instituciones militares no requiere prohibición formal del acceso para ser efectivo como mecanismo de despojo: basta con que las comunidades sepan que su gobernanza opera bajo permisividad revocable, no bajo derecho reconocido.

Los testimonios de dirigentes comunales evidencian esta erosión gradual sin ruptura total. Un expresidente del Bajo de Pechiche, describe en su testimonio “antes subíamos tranquilos al cerro, ahora hay militares y uno no sabe si mañana nos van a cerrar el paso”³. Maritza, presidenta del cabildo de Toalla Grande, relata durante nuestro recorrido etnográfico “la asamblea sigue decidiendo las autorizaciones de uso, pero ahora con miedo, porque el cerro ya no es nuestro, es del ejército”⁴. Estos testimonios no describen una prohibición consumada sino una amenaza que produce auto-limitación: las comunidades reducen inversión colectiva en mantenimiento de captaciones anticipando que podrían perder acceso, disminuyen frecuencia de mingas porque “no sabemos si vale la pena”, y operan normas colectivas “mirando a los militares” como expresó Maritza. La tecnología de la militarización —presencia física de campamentos, polígono de control, marco jurídico del Decreto 157— moldea la sociedad sobre la que se instala, como argumenta Hidalgo-Bastidas: “los

megaproyectos... son tecnologías socialmente construidas y artefactos políticamente informados que, a su vez, moldean la sociedad sobre la que se instalan” (2020, p. 28). En el caso del cerro, la infraestructura militar moldea una sociedad donde comunidades antes autónomas en gestión territorial ahora operan bajo permiso implícito, transformando sujetos con capacidad de decisión colectiva en poblaciones bajo vigilancia que anticipan prohibición futura.

La militarización del Cerro Montecristi se justifica oficialmente mediante el discurso de seguridad nacional y lucha contra actividades ilícitas, particularmente narcotráfico. Sin embargo, surge una paradoja observable en la distribución diferencial de la presencia estatal en el territorio: mientras el Cerro Montecristi —gestionado históricamente por comunidades mediante normas colectivas— es militarizado con presencia permanente de campamentos y polígono de control, la infraestructura estatal de la Refinería del Pacífico localizada en el sector El Aromo del cerro adyacente La Chispa permanece abandonada sin vigilancia efectiva. La Refinería, megaproyecto petrolero cuya construcción fue suspendida en 2019, dejó carreteras asfaltadas, plataformas niveladas e instalaciones —visibles en las Figuras 2 y 3— que, según testimonios de comunidades locales recogidos en trabajo etnográfico, operan como enclave para actividades vinculadas a redes ilícitas.



Figura 2 Autopista interna de plataforma de la suspendida Refinería del Pacífico
Fuente: Archivo del autor, 2024



Figura 3 Recorrido por el Cerro La Chispa
Fuente: Archivo del Colectivo La voz de los Ceibos, 2024

Esta simultaneidad territorial —militarización del cerro gestionado comunalmente, ausencia estatal en infraestructura pública abandonada— plantea interrogantes sobre los criterios de distribución de presencia estatal: ¿qué explica que el Estado militarice territorio comunal invocando lucha contra actividades ilícitas, mientras infraestructura estatal construida con recursos públicos opera sin vigilancia efectiva en zona donde se documentan operaciones identificadas como ilícitas?

La pregunta no busca acusar “colusión” entre actores militares y redes ilícitas —afirmación que requeriría evidencia que excede el alcance de este ensayo— sino evidenciar una paradoja observable que revela decisiones políticas sobre dónde distribuir presencia estatal. Como argumenta Luis Córdova-Alarcón, la construcción del “enemigo interno” en Ecuador opera como dispositivo que legitima militarización de territorios considerados estratégicos, desplazando formas de control territorial que no pasan por instituciones estatales armadas (Córdova-Alarcón, 2024). En el caso del Cerro Montecristi, las comunidades que gestionaban el territorio mediante asambleas y normas colectivas son

desplazadas mediante militarización que invoca necesidad de controlar actividades ilícitas, pero esa militarización no se extiende a infraestructura estatal abandonada donde se documentan operaciones ilícitas. La paradoja revela que la militarización no opera primariamente para controlar actividades ilícitas en general, sino para controlar específicamente territorios gestionados comunalmente, transformando espacios de autonomía colectiva en áreas bajo administración militar donde decisiones sobre acceso y uso no residen en asambleas sino en cadena de mando castrense.

Reconfiguración Hidroterritorial del Cerro: Gobernar a Través de la Sustitución del Agua

Las vertientes del Cerro Montecristi cumplían dos funciones diferenciadas en el sistema hídrico cantonal antes de la reconfiguración producida por el trasvase *La Esperanza-El Aromo* y el proyectado acueducto *Dos Bocas*.

Primero, constituían la fuente principal de abastecimiento para las comunidades del cerro: Toalla Grande, Toalla Chica y algunos habitantes de Los Bajos (Bajo de Pechiche, Bajo de La Palma, Bajo de Afuera), quienes gestionaban el agua mediante normas colectivas sobre turnos de riego, distribución equitativa, y mingas de limpieza y mantenimiento de captaciones. Estas normas operaban bajo principios similares a los que Elinor Ostrom (1990) identifica en sistemas de recursos de uso común exitosos: límites claramente definidos sobre quiénes pueden usar el recurso, congruencia entre reglas y condiciones locales, arreglos de elección colectiva donde usuarios participan en modificación de normas, y monitoreo realizado por los propios usuarios.

Segundo, las vertientes operaban como fuente de respaldo informal para Montecristi urbano: en momentos de escasez hídrica, habitantes de la ciudad podían adquirir tanqueros que extraían agua desde las vertientes del cerro, generando un mercado informal que proveía resiliencia al sistema cantonal durante crisis. El cantón Montecristi se

abastecía estructuralmente de la empresa potabilizadora de Manta desde antes del trasvase, y desde 2016 del trasvase *La Esperanza-El Aromo*, pero las vertientes del cerro (Figura 4) funcionaban como válvula de seguridad en situaciones de emergencia que el sistema oficial no cubría adecuadamente.



Figura 4 Captación de agua de Comunidad Toalla Grande
Fuente propia (2025)

Esta doble función —abastecimiento comunal permanente y respaldo urbano en crisis— revela una asimetría preexistente entre dos sistemas hídricos que operaban en paralelo: el sistema estatal que abastecía a Montecristi urbano mediante infraestructura externa (potabilizadora Manta, luego trasvase), y el sistema comunal que abastecía las comunidades del cerro mediante gestión local de vertientes. La reconfiguración hidroterritorial producida por el trasvase y consolidada por el nuevo acueducto no creó esta asimetría, sino que la profundizó dramáticamente, haciendo a las comunidades del cerro prescindibles para el

sistema hídrico oficial del cantón mientras Montecristi urbano se integraba a megainfraestructura estatal de escala regional.

El trasvase *La Esperanza-El Aromo*, inaugurado en 2016, constituye una obra de infraestructura de gran escala: 94 kilómetros de tubería de 48 pulgadas de diámetro, capacidad de bombeo de 6,000 m³/h, inversión de USD 300 millones ejecutada por la empresa Odebrecht, sistema de impulsión que eleva agua desde el embalse La Esperanza en la cuenca del río Carrizal (cantón de Bolívar) hasta la Planta Potabilizadora Centinela localizada en el Cerro Montecristi a 250 metros sobre el nivel del mar. Desde una perspectiva técnico-determinista, el trasvase aparecería como “solución” neutral a un problema de escasez hídrica en la costa manabita: transportar agua desde donde es abundante hacia donde es escasa. Sin embargo, como argumenta Langdon Winner, “la construcción de un sistema técnico que involucra a seres humanos como partes de su funcionamiento requiere una reconstrucción de los roles y las relaciones sociales generando modelos de actividades y expectativas que pronto se convierten en una segunda naturaleza” (1987, p. 17). El trasvase no es simplemente tubería que transporta agua, sino tecnología que encarna una visión política específica sobre cómo debe organizarse la sociedad manabita y, en particular, cómo debe relacionarse el cantón Montecristi con el agua.

Como documenta Hidalgo-Bastidas, “a pesar de que los megaproyectos hídricos se proyectan como panaceas de cambio a partir de «lo técnico», son en esencia tecnologías que personifican ideales políticos que comúnmente son resultado de la amalgama entre el conocimiento experto y las redes sociotécnicas presentes en un contexto específico” (2020, p. 93).

En el caso del trasvase La Esperanza-El Aromo, el “ideal político” materializado en su diseño es una sociedad donde Montecristi urbano, Manta y Jaramijó —integrados a infraestructura estatal de gran escala y priorizados para abastecimiento industrial— son el centro del desarrollo territorial, mientras las comunidades del cerro, que gestionaban

agua mediante normas colectivas, operan en la periferia, consideradas como formas “tradicionales” o “informales” que el progreso técnico debe eventualmente sustituir. El trasvase fue diseñado originalmente como componente del megaproyecto *Refinería del Pacífico*, con 4,000 m³/h de los 6,000 m³/h totales reservados para procesos industriales de refinamiento petrolero, materializando una visión donde la soberanía energética mediante refinamiento era el eje del desarrollo provincial. Cuando la Refinería fue paralizada y puesta en liquidación y remate en 2019, el trasvase no desapareció, sino que se transformó, diseñado como “un accesorio del megaproyecto petrolero... se convirtió en un megaproyecto hídrico multipropósito por sí mismo” (Coral, 2024), abasteciendo no solo a las ciudades costeras sino también a agroindustrias como El Café del Grupo Noboa, la empresa con mayor caudal autorizado a lo largo del trasvase.

La paradoja de la Planta Potabilizadora Centinela evidencia cómo la tecnología hídrica materializa jerarquías sociales y territoriales. La planta, instalada en el Cerro Montecristi a 250 msnm, recibe agua bombeada desde 94 kilómetros para potabilizarla y distribuirla a Montecristi urbano (figura 5). Esta fue una obra complementaria del trasvase, que se llevó a cabo como un componente de remediación socioambiental de la *Refinería del Pacífico*. Sin embargo, las comunidades del cerro —Toalla Grande, Toalla Chica, habitantes de Los Bajos— permanecen desconectadas de ese sistema que opera físicamente en su territorio.

Como documenta Hidalgo-Bastidas para el caso del sistema Daule-Peripa que alimenta Guayaquil, “paradójicamente, el agua embalsada es utilizada para «supuestamente» abastecer a poblaciones lejanas como Guayaquil; sin embargo, ninguna comunidad en el área del embalse cuenta con un servicio adecuado ni seguro de agua potable” (2020, p. 117). Esta paradoja no es falla técnica ni sobredimensionamiento en diseño de ingeniería, sino diseño político: el trasvase fue construido para integrar Montecristi urbano a un sistema estatal de abastecimiento que garantice agua para expansión urbano-industrial proyectada en el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Manta

2020-2035, que prevé convertir la conurbación Manta-Montecristi-Jaramijó en “el polo de desarrollo industrial de la provincia y el país con más de 500.000 habitantes para 2035” (Coral-Cedeño, 2024, p. 80). El trasvase no fue construido para servir a las comunidades que históricamente gestionaban las vertientes del cerro; fue construido para hacer prescindibles esas vertientes, permitiendo que Montecristi urbano crezca, sin depender de agua gestionada comunallymente que el Estado no controla directamente.



Figura 5 Planta de tratamiento de agua potable Centinela
Fuente: Archivo del autor (2024)

Esta prescindibilidad del agua del cerro para el sistema hídrico oficial opera en tres dimensiones asimétricas que profundizan la división pre-existente entre sistema estatal (urbano) y sistema comunal (cerro).

Primera asimetría de escala: el sistema estatal opera mediante megainfraestructura (trasvase 94 km, USD 300 millones, bombeo eléctrico, planta potabilizadora tecnificada), mientras el sistema comunal opera mediante captaciones locales, gestión colectiva sin infraestructura

compleja, conocimiento construido generacionalmente sobre ciclos estacionales de vertientes.

Segunda asimetría de prescindibilidad: Montecristi urbano no es prescindible para el Estado (población concentrada, industrias, empleos, ingresos fiscales, proyección Plan 2035), mientras comunidades del cerro son prescindibles para el sistema hídrico cantonal oficial porque solo ellas usaban las vertientes comunalmente y porque el mercado informal de tanqueros que conectaba vertientes con ciudad puede ser cerrado sin afectar abastecimiento oficial.

Tercera asimetría de integración temporal: Montecristi urbano fue integrado formalmente a infraestructura estatal desde 2016 con el trasvase, aunque esa integración no garantiza abastecimiento adecuado —las crisis hídricas recurrentes y entregas de entre 1,000-4,000 m³/día frente a los 10.800 m³/día proyectados evidencian que la integración formal no resuelve la escasez. El acueducto Dos Bocas se construye precisamente para corregir esa insuficiencia. Las comunidades del cerro, en cambio, no están integradas al sistema estatal en ninguna forma: reciben promesa de integración futura para 2027, mientras tanto quedan en doble limbo —sin garantía de acceso a vertientes que operan bajo amenaza militar, y sin estar aún conectadas a infraestructura estatal que tampoco existe todavía.

Esta triple asimetría no es accidental sino inscrita en el diseño técnico del trasvase como tecnología que, siguiendo a Hidalgo-Bastidas, “moldea la sociedad sobre la que se instala” (2020, p. 28): moldea una sociedad donde Montecristi urbano depende de megainfraestructura estatal considerada moderna y eficiente, mientras comunidades del cerro operan con fuentes locales consideradas tradicionales y eventualmente obsoletas por planificación que proyecta su sustitución definitiva.

El caso de la comunidad El Aromo, localizada en el cantón Manta adyacente a Montecristi, evidencia la genealogía del patrón de despojo por sustitución que ahora se consolida en el Cerro Montecristi. El Aromo gestionaba agua mediante galerías filtrantes ancestrales hasta que “los

trabajadores de la Refinería ocasionaron daños permanentes del acuífero durante los estudios de prospección llevados a cabo para determinar su tamaño, provocando la reducción del caudal y consecuentemente el despojo de la fuente hídrica ancestral de las comunidades cercanas” (Coral-Cedeño, 2024, p. 54). La “solución” estatal no fue restaurar el acuífero dañado por intervención estatal ni compensar reconociendo derechos sobre gestión comunal previa, sino integrar a *El Aromo* como usuaria del trasvase *La Esperanza*, transformando a la comunidad de sujeto autónomo con capacidad de gestión hídrica en población dependiente de servicio estatal irregular sujeto a cortes, mantenimiento deficiente, y decisiones sobre las cuales la comunidad no tiene control.

Esta secuencia —daño a fuente comunal por intervención estatal, crisis de abastecimiento, trasvase como “solución” técnica, dependencia forzada de infraestructura estatal— materializa lo que Héctor Alimonda conceptualiza como persistencia de la colonialidad de la naturaleza en formas estatales contemporáneas: el Estado reconoce formalmente la existencia de derechos (el agua como patrimonio nacional, las comunas como sujetos de derechos), pero ese reconocimiento formal coexiste con mecanismos que producen desposesión material cuando se invoca un “interés superior” que puede ser desarrollo, seguridad, o modernización técnica.

Alimonda (2006) argumenta que en América Latina opera “la lógica de la «economía de rapiña», cuyas ganancias dependían de la vinculación con el mercado global, [que] alimentó y fue retroalimentada por estos mecanismos de exclusión” (2006, p. 123, 127).

En el caso del despojo hídrico del Cerro Montecristi, la “economía de rapiña” se expresa en la concentración de agua del trasvase en manos de agroindustrias exportadoras como El Café, vinculada al mercado global, mientras las vertientes gestionadas comunally quedan disponibles para militarización precisamente porque no son estratégicas para ese modelo agroexportador que el trasvase habilitó. El patrón genealógico que Alimonda identifica —reconocimiento formal de

derechos seguido de declaración de interés superior que justifica desposesión— opera en el caso del cerro mediante una secuencia específica: el cerro es reconocido constitucionalmente como Patrimonio Natural Cultural e Histórico (reconocimiento formal máximo: cuna de Constitución que proclama derechos naturaleza), pero ese mismo reconocimiento coexiste con militarización justificada en seguridad nacional (interés superior) y con sustitución de agua comunal por trasvase/acueducto justificada en modernización y desarrollo (interés superior técnico).

El acueducto *Dos Bocas-Montecristi*, aprobado en noviembre de 2025 mediante aval soberano del Ministerio de Economía y Finanzas para crédito de USD 28 millones de la Corporación Andina de Fomento (CAF), replica y consolida el patrón de construcción social de tecnología hídrica como dispositivo de gubernamentalidad que el trasvase inauguró. El proyecto —38 kilómetros de tubería desde el sector *Dos Bocas* en el cantón Rocafuerte hasta la Planta Centinela en el cerro, capacidad de 30,000 m³/día mediante planta modular de 200 litros por segundo, meta operativa 2027— se presenta discursivamente como “solución definitiva” que garantizará “autonomía hídrica” de Montecristi.

Según autoridades municipales, el acueducto finalmente integrará a las comunidades del cerro al sistema moderno de abastecimiento, resolviendo la histórica desconexión que la paradoja de la Planta Centinela simboliza. Sin embargo, como argumenta Winner, las tecnologías “no pueden funcionar a menos que se modifique la conducta humana para adaptarse a su forma y proceso” (1987): la “integración” prometida por el acueducto requiere que las comunidades abandonen su gestión autónoma de vertientes —con normas decididas en asambleas, turnos acordados colectivamente, mantenimiento mediante mingas— y se adapten al sistema estatal centralizado donde agua llega mediante tubería que comunidades no operan, con tarifas que no determinan, bajo mantenimiento que depende de decisiones burocráticas sobre las cuales no tienen control, y con riesgo de cortes cuando sistema presenta fallas técnicas o financieras que afectan infraestructura de la cual ahora dependen totalmente.

La promesa de integración futura opera como legitimación del despojo presente mediante militarización y erosión de gobernanza comunal. Autoridades argumentan que la militarización es “temporal” y que cuando el acueducto esté operativo las comunidades tendrán agua sin depender de vertientes que militarización podría amenazar. Pero esta narrativa silencia que la integración al acueducto implica transformación de la relación de las comunidades con el agua: de sujetos autónomos que deciden colectivamente cómo gestionar recurso local, a usuarios de servicio provisto por Estado que determina unilateralmente condiciones de acceso. La “autonomía hídrica” que el acueducto promete para Montecristi a nivel institucional (menos dependencia de Manta, de trasvase insuficiente) es opuesta a la autonomía territorial que comunidades ejercían mediante gestión local de vertientes. Como argumento sobre el trasvase, estos megaproyectos en su conjunto, junto con la sociedad configuran un sistema socio-técnico, que subordina las formas de vida locales a la lógica de la acumulación hídrica estatal. Al integrar a las comunidades en una red de dependencia técnica, el Estado no solo provee un servicio, sino que desarticula la base material de su autonomía política: el control directo sobre sus propias fuentes de vida. Es decir que, el acueducto no solo trae agua, reconstruye roles sociales en el territorio, transformando comunidades autónomas en poblaciones administradas estatalmente.

Y esa administración estatal no opera en vacío: el cantón Montecristi concentra un importante contingente de industrias de transformación pesquera con alta demanda hídrica, y el patrón establecido por el trasvase La Esperanza —donde la mayor concesión individual corresponde a El Café S.A. del Grupo Noboa— sugiere que la lógica de distribución que una megaobra hídrica inaugura no necesariamente coincide con el discurso de abastecimiento poblacional que justifica su construcción. Si ese patrón se replica, la promesa de “autonomía hídrica” para comunidades urbanas y rurales podría ceder ante demandas industriales que el propio modelo de desarrollo que el acueducto habilita.

El acueducto se justifica técnicamente por la triple insuficiencia del trasvase *La Esperanza* que lleva nueve años operando, pero nunca ha abastecido adecuadamente a Montecristi.

Primera insuficiencia: el trasvase no es infraestructura exclusiva de Montecristi sino sistema que atraviesa 94 kilómetros donde múltiples actores extraen agua antes de que llegue al cantón: regantes con derechos legítimos, comunidades que realizan “atajes” para irrigar, industrias localizadas a lo largo del trayecto (Coral-Cedeño, 2024).

Segunda insuficiencia: Montecristi no controla el trasvase, que es administrado por la *Refinería del Pacífico* (en liquidación) donde intereses del cantón compiten con otros usuarios (Manta, Jaramijó, agroindustrias y campesinos regantes).

Tercera insuficiencia: la demanda de Montecristi no es estática sino creciente por expansión urbano-industrial proyectada, industrias como El Café se instalaron porque trasvase promete agua, y la seguridad hídrica habilita urbanización futura. Aunque esa integración no garantiza abastecimiento adecuado —las crisis hídricas recurrentes evidencian que la integración formal no resuelve la escasez, como se documenta más adelante.

Esta triple insuficiencia del trasvase no es principalmente técnica (deterioro de tubería, fallas de bombeo) sino político-territorial: resultado de que infraestructuras atraviesan territorios con múltiples usuarios que reclaman legítimamente acceso, de que Montecristi no gobierna el recurso que circula por su territorio, y de que la demanda crece impulsada por lógica de acumulación capitalista que no reconoce límites biofísicos.

Como argumenta Verónica Gago, “si en América Latina en particular el negocio financiero global toma la forma de extractivismo (valor-territorio por valor-dinero), su éxito hace que el modo de acumulación tome como prototipo la renta financiera” (2014, p. 222). El acueducto *Dos Bocas* ejemplifica esta financiarización de infraestructura básica: USD 28 millones de crédito CAF garantizado por aval soberano del Estado

nacional, ejecutado por gobierno local, para construir infraestructura que permitirá expansión urbano-industrial que generará rentas inmobiliarias, comerciales e industriales.

El agua es simultáneamente recurso material que se transporta y vector financiero que articula escalas de gobierno (local-nacional-internacional) y actores económicos. Como argumenta Gago sobre subsidios estatales que “se convierten en garantía de deuda, ya que estas subvenciones al realizarse por medios bancarios... permite a las entidades financieras... devengar su cuota directamente” (2014, p. 214), el aval soberano garantiza que GAD Montecristi pagará crédito CAF comprometiendo ingresos futuros (transferencias gobierno central, recaudación servicios agua, tasas municipales) como garantía de deuda que financia infraestructura cuyo éxito depende de crecimiento económico proyectado que la historia reciente del territorio pone en duda: el trasvase lleva nueve años sin alcanzar el caudal prometido a Montecristi, y la Refinería que lo justificó colapsó sin dejar el desarrollo industrial que proyectaba.

Para las comunidades del Cerro Montecristi, el acueducto representa consolidación del despojo por sustitución que el trasvase inició, pero no consumió completamente. Las vertientes siguen existiendo físicamente, el bosque seco continúa cumpliendo funciones de recarga hídrica cuando no es degradado por minería o urbanización, pero estos recursos han sido borrados del mapa político del agua: no aparecen como fuentes reconocidas en planificación oficial del cantón, no se mencionan en estudios de factibilidad técnica del acueducto, no son consideradas en proyecciones de seguridad hídrica del polo industrial Manta-Montecristi-Jaramijó para 2035. Esta invisibilización en instrumentos formales de planificación estatal no es olvido burocrático sino despojo consumado: cuando un recurso desaparece de cálculos oficiales sobre disponibilidad hídrica, su destrucción posterior mediante militarización no genera alarma institucional porque oficialmente ya no existe como fuente relevante.

El acueducto completa lo que el trasvase inició: la sustitución total del agua comunal por agua estatal, y con ella, la producción definitiva de comunidades prescindibles para el modelo de desarrollo territorial hegemónico que articula acumulación capitalista mediante agroindustria y especulación inmobiliaria, control estatal centralizado mediante megainfraestructura hídrica, y financiarización mediante endeudamiento que compromete autonomía fiscal futura del gobierno local.

Convergencia extractiva y construcción del estado mediante despojo del cerro

Cómo la prescindibilidad del agua del Cerro habilita su militarización

Habiendo documentado las dos dimensiones del despojo —militarización y reconfiguración hidroterritorial— corresponde ahora analizar su articulación. La reconfiguración hidroterritorial producida por el trasvase *La Esperanza-El Aromo* y consolidada por el acueducto *Dos Bocas* no es un proceso paralelo a la militarización del Cerro Montecristi sino su condición de posibilidad estructural. El argumento causal que articula ambas dimensiones del despojo es preciso: el trasvase hace el agua del cerro prescindible para el sistema hídrico oficial del cantón Montecristi, y esta prescindibilidad habilita una militarización que de otro modo hubiera sido técnicamente inviable o políticamente muy costosa. La lógica es clara: si Montecristi urbano dependiera estructuralmente de las vertientes del cerro para su abastecimiento, una militarización que erosionara progresivamente el acceso comunal a esas vertientes generaría crisis de abastecimiento urbano que produciría resistencia no solo de comunidades del cerro sino de población urbana afectada. Pero como Montecristi urbano nunca dependió de las vertientes del cerro —abastecido históricamente por potabilizadora Manta y desde que se construyó la Planta Centinela por trasvase— el Estado puede militarizar el territorio comunal sin que esto afecte el abastecimiento del cantón urbano que es prioritario para planificación estatal y para modelo de desarrollo urbano-industrial proyectado.

La secuencia temporal evidencia esta relación causal: el trasvase fue inaugurado en 2016, cinco años antes del Decreto 157 que militariza el cerro en agosto de 2021. Durante esos cinco años, el trasvase operó produciendo la prescindibilidad discursiva del agua del cerro: aunque materialmente el trasvase nunca abasteciera adecuadamente a Montecristi (como se documentó en la sección anterior), su existencia desplazó las vertientes del cerro como fuentes oficialmente reconocidas en planificación hídrica cantonal. Los instrumentos de ordenamiento territorial, los planes de desarrollo, los estudios de factibilidad para expansión urbana e industrial, todos calculaban disponibilidad hídrica futura contando el trasvase, pero ignorando las vertientes comunales del cerro. Esta invisibilización en la planificación oficial produjo las condiciones discursivas bajo las cuales la militarización podía justificarse sin que el argumento “pero el cerro provee agua al cantón” tuviera peso institucional: oficialmente, el cantón no dependía del cerro porque el trasvase lo abastecía. Que materialmente el trasvase fuera insuficiente y que habitantes urbanos ocasionalmente compraran tanqueros desde vertientes del cerro en crisis no importaba para cálculos oficiales que solo reconocen fuentes formales integradas a sistemas estatales.

La Planta Centinela, cuya paradoja fue analizada en la sección anterior, simboliza esta prescindibilidad: el cerro es reducido a soporte infraestructural (lugar donde instalar una planta potabilizadora, donde eventualmente puede operar un radar militar), no un territorio habitado por comunidades con derechos. Esta reducción es lo que habilita la militarización sin que genere crisis institucional.

La conexión entre reconfiguración hidroterritorial y militarización no es solo discursiva sino material y observable. Durante trabajo de campo realizado en 2023, fue posible constatar la existencia de una tubería que conecta la Planta Potabilizadora Centinela con el campamento militar en la cima del cerro, visible en la ladera como una línea de vegetación cortada que sigue el trazado del tubo. Este hallazgo etnográfico

revela algo más que una conexión infraestructural: invierte simbólica y materialmente la lógica hídrica del cerro. Históricamente, el agua bajaba desde la cima —captada por el bosque seco, almacenada en vertientes, distribuida mediante normas colectivas hacia las comunidades de las faldas. La tubería que conecta la Planta Centinela con el campamento militar invierte ese flujo: el agua sube de abajo hacia arriba, bombeada desde 94 kilómetros de distancia para abastecer la presencia castrense en la cima. Esta inversión no es solo técnica sino política: encarna desde su instalación el modelo de gobernanza hídrica que el trasvase y el acueducto consolidarán —agua que ya no nace en el cerro ni es gestionada por quienes lo habitan, sino que llega desde infraestructura estatal externa bajo condiciones que las comunidades no controlan.

El *acueducto Dos Bocas*, aprobado en noviembre de 2025 y proyectado para operar en 2027, consolidará esta prescindibilidad completándola: cuando Montecristi tenga dos fuentes de abastecimiento estatal (trasvase + acueducto) con capacidad combinada teórica de 40.800 m³/día, las vertientes del cerro serán aún más irrelevantes para cálculos oficiales de seguridad hídrica cantonal. La promesa de que el acueducto “integrará a las comunidades del cerro” opera como legitimación de esta prescindibilidad: se acepta que las vertientes ya no son necesarias porque el acueducto las sustituirá, y se presenta la militarización como fase transitoria antes de esa integración futura.

Como se argumentó en la introducción, siguiendo a Hidalgo-Bastidas, al reconfigurar cómo el cantón accede al agua (de múltiples fuentes incluyendo vertientes cerro a megainfraestructura estatal exclusivamente), el Estado reconfigura cómo las comunidades del cerro se relacionan con el territorio (de sujetos autónomos que gestionan recurso local a poblaciones que esperan integración a sistema estatal que no controlan). La militarización no solo restringe acceso territorial; materializa la transformación de comunidades de sujetos con derechos territoriales en poblaciones bajo administración que esperan servicios estatales.

Convergencia de Presiones Extractivas sobre el Cerro

La militarización del Cerro Montecristi y la reconfiguración hidroterritorial que hace su agua prescindible no operan en vacío, sino que convergen con presiones extractivas múltiples que asedian el territorio comunal desde diferentes frentes. Como muestra la Figura 1, el cerro queda atrapado espacialmente entre la militarización que controla la parte alta (área comodato + polígono vigilancia) y la expansión urbano-industrial desde Manta que presiona desde abajo (ampliación de la frontera urbana, industrias, minería de áridos y pétreos). Estas presiones no requieren coordinación explícita entre actores militares, agroindustriales, mineros y de operaciones ilícitas para converger funcionalmente en producir el mismo efecto: erosión de la capacidad de las comunidades para ejercer gobernanza sobre un territorio que gestionaron colectivamente durante generaciones.

Como argumenta David Harvey (2004), la acumulación por desposesión opera mediante un amplio abanico de procesos, que incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión de la fuerza de las poblaciones campesinas, procesos que no necesitan articulación formal para converger porque cada actor persigue su racionalidad extractiva particular: el Estado busca control geopolítico, el capital agroindustrial busca agua y tierras, la minería busca áridos para construcción, actores ilícitos buscan territorios remotos con infraestructura de acceso.

La presión agroindustrial sobre el territorio cercano al cerro opera aprovechando las condiciones que el trasvase creó. El trasvase ha traído consigo una dinámica de concentración de los caudales en manos de élites locales como el Grupo Noboa, que tiene la mayor concesión de caudales del trasvase a usuarios particulares desde el año 2021 y otros grupos de la industria pesquera e inmobiliarias. El Café S.A. del Grupo Noboa, con 58 m³/h autorizados del trasvase (Coral-Cedeño, 2024, p. 81), se instaló cerca del cerro porque el trasvase garantiza agua para procesamiento industrial de café. Los 21 usuarios de pitahaya que en conjunto reciben 66 m³/h del trasvase (Coral-Cedeño,

2024, p. 71) expandieron cultivos hacia territorio que históricamente carecía de sistemas de riego empresarial, disparando el precio de la tierra de USD 1,000 a USD 10,000 por hectárea (Coral-Cedeño, 2024, p. 82) en proceso de especulación inmobiliaria que presiona sobre tierras comunales.

La agroindustria no se instala en territorios sin garantía de abastecimiento hídrico; el trasvase proporciona esa garantía, habilitando expansión que luego presiona sobre el cerro desde abajo. La tecnología hídrica no causó directamente la especulación inmobiliaria ni la expansión de monocultivos de exportación, pero creó las condiciones infraestructurales y discursivas bajo las cuales pudieron expandirse: garantía de agua para industrias, legitimación del “desarrollo moderno” que desplaza usos comunales considerados tradicionales, y prescindibilidad del cerro para sistema oficial que permite su disponibilidad para otros usos.

La presión minera opera mediante extracción de áridos y pétreos dispersa por el cerro, como muestra la Figura 1 con múltiples puntos de minería. Aunque la minería de canteras es competencia municipal según el Código Orgánico de Organización Territorial Autonomía y Descentralización y por tanto bajo lógica institucional diferente a la militarización nacional, se beneficia de la prescindibilidad que el trasvase produjo. La minería de áridos requiere agua para procesos extractivos y control de polvo, y la disponibilidad hídrica garantizada por el trasvase —aunque las canteras no sean usuarias directas autorizadas— opera como condición que hace viable expansión minera. Más fundamentalmente, la prescindibilidad del agua comunal que el trasvase produce se traduce en prescindibilidad del bosque seco que protege cuencas de recarga hídrica de las vertientes: si las vertientes ya no son oficialmente necesarias para abastecer Montecristi, entonces el bosque que alimenta esas vertientes tampoco es estratégico, y por tanto su destrucción mediante minería no genera alarma institucional porque oficialmente el sistema hídrico cantonal no depende de esa recarga. La reconfiguración hidroterritorial no causa directamente la minería, pero produce las

condiciones discursivas bajo las cuales la minería puede expandirse sin que esto sea percibido como amenaza al abastecimiento cantonal: el trasvase y el acueducto proyectado operan como garantía de que Montecristi tendrá agua independientemente de lo que pase en el cerro.

La infraestructura estatal abandonada de la *Refinería del Pacífico*, localizada en el sector El Aromo del Cerro La Chispa adyacente al Cerro Montecristi (visible en Figura 1), evidencia otra dimensión de cómo megaproyectos estatales abandonados generan vacíos de gobernanza que actores no estatales ocupan. La Refinería fue el proyecto originario que justificó la construcción del trasvase: 4,000 m³/h del caudal total estaban reservados para procesos industriales de refinamiento. Cuando el proyecto fue paralizado en 2019, esta infraestructura estatal —descrita en sección anterior— no fue desmantelada sino abandonada. Esa infraestructura construida con recursos públicos ahora, según testimonios de comunidades locales recogidos en trabajo etnográfico, opera en contexto donde se desarrollan actividades que comunidades identifican como vinculadas a redes ilícitas. La convergencia es estructural: megahidraulismo estatal construye infraestructura de gran escala que, cuando proyectos fracasan o son abandonados, queda disponible para apropiación por actores no estatales. El Estado interviene territorio comunal (El Aromo pierde galerías filtrantes durante estudios prospección), construye megainfraestructura (carreteras, plataforma), la abandona cuando proyecto colapsa, y el territorio queda con infraestructura que facilita operaciones ilícitas mientras Estado militariza cerro adyacente justificándose en combatir precisamente actividades ilícitas.

Gubernamentalización del cerro: el Estado se construye mediante despojo

La articulación entre militarización y reconfiguración hidroterritorial del Cerro Montecristi evidencia cómo el Estado ecuatoriano se construye como soberano gobernando a las poblaciones mediante la construcción social de tecnologías hídricas y territoriales que materializan visiones políticas sobre qué actores son prioritarios, qué formas de vida

son legítimas, y qué territorios son prescindibles. Hidalgo-Bastidas argumenta que “se gobierna a los seres humanos a través del agua” (2020, p. 180), y el análisis de la construcción social de la tecnología revela cómo opera ese gobierno: mediante infraestructuras —trasvases, acueductos, instalaciones militares— que no son artefactos neutrales sino sistemas socio-técnicos que, como argumenta Winner, requieren “reconstrucción de los roles y las relaciones sociales” (1987, p. 17) para funcionar.

En el caso del Cerro Montecristi, esa reconstrucción implica transformar comunidades autónomas con capacidad de gestión hídrica en poblaciones dependientes de servicios estatales, transformar territorios comunamente gobernados en áreas militarizadas donde decisiones sobre acceso residen en autoridad castrense, y transformar vertientes gestionadas colectivamente en recursos oficialmente inexistentes que pueden ser ignorados en planificación estatal.

Este proceso de gubernamentalización mediante despojo opera en doble movimiento simultáneo. Primero, erosiona capacidades: las comunidades del cerro pierden gradualmente capacidad de decidir autónomamente sobre acceso territorial (militarización que subordina asambleas a autoridad militar), sobre provisión hídrica (trasvase y acueducto sustituyen vertientes gestionadas localmente), y sobre mantenimiento de bosque que alimenta vertientes (prescindibilidad del agua comunal hace prescindible el bosque que la produce).

Segundo, produce dependencias: las mismas comunidades cuyas capacidades fueron erosionadas se vuelven dependientes de servicios estatales que no controlan: promesa de integración futura al acueducto que determinará unilateralmente condiciones de acceso, permisividad militar revocable para acceder a territorio que antes controlaban mediante normas colectivas, y eventual provisión de seguridad mediante presencia militar que justifica su permanencia en territorio que militarizó invocando combate a inseguridad. La promesa de que el acueducto “integrará” a las comunidades opera como discurso legitimador de este

doble movimiento: se acepta la erosión de autonomía presente porque se promete inclusión futura en infraestructura “moderna”, sin reconocer que esa inclusión implica transformación de sujetos autónomos en poblaciones administradas estatalmente.

Héctor Alimonda conceptualiza este patrón como expresión de la colonialidad de la naturaleza que persiste como matriz de construcción estatal en América Latina: el Estado reconoce formalmente derechos (Constitución 2008 reconoce naturaleza como sujeto de derechos, agua como patrimonio nacional, comunas como sujetos con derechos territoriales), pero ese reconocimiento formal coexiste con mecanismos que producen desposesión material cuando se invoca ‘interés superior’ que puede ser seguridad nacional, desarrollo, o modernización técnica. En el caso del Cerro Montecristi, la “economía de rapiña” vinculada al mercado global se expresa en agroindustrias exportadoras (café, pitahaya, harina de pescado) que concentran agua del trasvase, en especulación inmobiliaria que transforma tierras comunales en mercancía, y en minería que extrae áridos para construcción urbana en expansión. El despojo del cerro habilita esta “economía de rapiña” al hacer prescindible el agua comunal que podría haber operado como límite a la expansión extractiva: mientras las comunidades controlaban vertientes, existía un actor territorial que podía resistir expansión; una vez que el trasvase sustituye esas vertientes y la militarización erosiona gobernanza comunal, el territorio queda disponible para reconfiguración extractiva.

Maristella Svampa identifica cómo en el neoextractivismo latinoamericano “en función de una mirada productivista y eficientista del desarrollo, se alienta la descalificación de otras lógicas de valorización de los territorios, los cuales son considerados como socialmente vaciables, o simple y llanamente como «áreas de sacrificio», en aras del progreso selectivo” (2013, p. 34). El Cerro Montecristi opera en esta lógica como territorio “socialmente vaciable”: las comunidades que lo habitan y gestionan sus vertientes mediante normas colectivas son consideradas poblaciones que ocupan espacio estratégico para infraestructuras

estatales (planta potabilizadora, instalaciones militares) y para expansión de capital agroindustrial e inmobiliario que el Plan Manta 2035 proyecta. La “mirada productivista y eficientista” que Svampa identifica se materializa en el discurso técnico que presenta el acueducto como “solución definitiva” más “eficiente” que las vertientes gestionadas comunalmente: 30,000 m³/día de agua bombeada con sistemas SCADA de monitoreo son considerados superiores a vertientes estacionales gestionadas mediante conocimiento local construido generacionalmente. Esta superioridad técnica opera como velo que oculta decisión política: no se trata de que el acueducto sea objetivamente mejor para las comunidades, sino de que el acueducto materializa una visión de sociedad donde comunidades autónomas son sustituidas por poblaciones administradas estatalmente.

El agua es declarada “patrimonio nacional estratégico” (Constitución 2008, Art. 12) no para garantizar acceso comunitario sino para justificar su control estatal centralizado mediante trasvases y acueductos que sustituyen gestión local. El territorio es declarado “área reservada para la defensa” no mediante prohibición explícita de derechos comunales sino mediante Decreto que invoca seguridad nacional como interés superior que subordina otros derechos reconocidos constitucionalmente. El cerro es reconocido como “Patrimonio Natural, Cultural e Histórico” pero ese reconocimiento simbólico máximo (cuna de Constitución que proclama derechos naturaleza) coexiste con militarización que erosiona gobernanza de comunidades que habitan ese patrimonio. El Estado se construye como soberano no reconociendo y fortaleciendo gobernanzas comunales existentes, sino desplazándolas y sustituyéndolas por formas estatales de control que se presentan como modernas, técnicas, eficientes, y orientadas al desarrollo nacional.

Conclusiones

El análisis del despojo del Cerro Montecristi evidencia la convergencia de dos dimensiones que, articuladas, revelan un patrón estructural conceptualizable como despojo por sustitución. La militarización del cerro

mediante el Decreto Ejecutivo 157 de agosto de 2021 y el comodato de 7 hectáreas formalizado en noviembre de 2025 —que opera sobre un polígono de control efectivo de 300 hectáreas— ha erosionado progresivamente la capacidad de las comunidades de Toalla Grande, Toalla Chica y Los Bajos para ejercer gobernanza sobre un territorio que gestionaron colectivamente durante generaciones, transformando derecho de uso consuetudinario en permisividad militar revocable.

La reconfiguración hidroterritorial mediante el trasvase La Esperanza-El Aromo y el acueducto Dos Bocas-Montecristi produce la prescindibilidad del agua comunal al sustituir vertientes gestionadas localmente por agua bombeada desde 94 y 38 kilómetros respectivamente. La articulación de dos marcos teóricos —gobernar a través del agua (Hidalgo-Bastidas, 2020) y construcción social de la tecnología (Bijker, 2005; Coral-Cedeño, 2024; Winner, 1987)— permite comprender este proceso como operando simultáneamente en dimensiones materiales, discursivas e institucionales, produciendo nuevos sujetos políticos (comunidades autónomas transformadas en poblaciones dependientes de servicios estatales), nuevas jerarquías territoriales y nuevas formas de legitimación donde modernización técnica justifica desplazamiento de gestión comunal considerada obsoleta. La tubería que lleva agua de la Planta Centinela al campamento militar —visible como línea de vegetación cortada en la ladera— materializa en su dirección la inversión del régimen hídrico: donde el agua bajaba del cerro hacia las comunidades, ahora sube desde megainfraestructura estatal hacia presencia castrense, encarnando el modelo de gobernanza que el despojo por sustitución impone.

El análisis confirma lo que la paradoja constitucional anticipa: el reconocimiento formal de derechos no impide la desposesión material —en ciertos contextos institucionales, la habilita. Al declarar el agua como patrimonio nacional, el Estado juridifica su control centralizado mediante megainfraestructura. Al reconocer el cerro como Patrimonio Natural, Cultural e Histórico, produce el marco simbólico bajo el cual su militarización se presenta como custodia soberana. Como argumenta

Alimonda, esta no es hipocresía de gobiernos específicos sino colonialidad de la naturaleza que persiste como matriz de construcción estatal: el “interés superior” —seguridad, desarrollo, modernización— opera como dispositivo que subordina derechos reconocidos formalmente sin negarlos explícitamente. El despojo por sustitución es más efectivo políticamente que la expropiación directa precisamente porque opera bajo discurso de mejora: no se prohíbe usar las vertientes, se promete integración a sistema mejor; no se criminaliza la gestión comunal, se la declara obsoleta; no se niegan derechos, se invocan principios constitucionales como interés superior que los subordina.

Este ensayo no cuestiona que los habitantes de Montecristi urbano accedan a agua potable —que un pueblo histórico cuente con abastecimiento hídrico adecuado constituye un acto de justicia hídrica elemental que debió materializarse décadas atrás. Lo que cuestiona es bajo qué condiciones llega esa agua y quién será efectivamente priorizado en su distribución.

El cantón concentra un importante contingente de industrias de transformación pesquera con alta demanda hídrica, y el patrón establecido por el trasvase —donde la mayor concesión individual corresponde a El Café S.A. del Grupo Noboa— sugiere que la lógica de distribución que una megaobra hídrica inaugura no necesariamente coincide con el discurso de abastecimiento poblacional que la justifica. Si ese patrón se replica, la promesa de “autonomía hídrica” podría ceder ante demandas industriales, y la población urbana que celebra la llegada del acueducto podría estar cediendo, sin saberlo, gobernanza sobre el recurso que el sistema promete garantizar.

Queda abierta una pregunta que este análisis no puede responder con los datos disponibles: ¿qué piensan hoy los habitantes de Montecristi urbano sobre esa cesión, luego de años en que la imagen del campamento militar en la cima —con sus vías de acceso y presencia permanente— se ha consolidado como parte del paisaje cotidiano?

El limbo jurídico-territorial que produce la declaración del cerro como “área reservada” clasificada “SECRETO” evidencia un vacío normativo que opera como dispositivo de gubernamentalidad. ¿Quién determina quiénes están autorizados a ingresar? ¿Las mingas de limpieza de captaciones, las asambleas que deciden turnos de uso, las prácticas de monitoreo comunal son “actividades autorizadas” o constituyen “ingreso no autorizado” que puede ser impedido invocando seguridad nacional? ¿Qué marco legal regula las 300 hectáreas donde la autoridad militar ejerce vigilancia sin título formal?

La ausencia de respuesta no es vacío burocrático sino diseño político: mantener la indefinición habilita control sin necesidad de justificar prohibiciones que podrían ser legalmente contestadas. La justicia hídrica, si ha de ser más que retórica, exige reconocer que garantizar agua para la ciudad no requiere hacer prescindible el agua comunal ni militarizar el territorio donde comunidades practican gobernanza autónoma —y que la pregunta no es “¿agua para Montecristi urbano o para comunidades del cerro?” sino si es posible garantizarla para todos sin destruir capacidades de gobernanza comunal ni subordinar lógicas de uso doméstico a lógicas de acumulación industrial.

La actualidad crítica del despojo exige énfasis. La Corte Constitucional desestimó la acción de protección presentada por el Comité Pro-Defensa del Cerro Montecristi el 30 de octubre de 2025, veinte días antes de que el Ministerio de Economía y Finanzas otorgara aval soberano para el crédito CAF que financiará el acueducto. La secuencia no es coincidencia cronológica sino cierre institucional: la vía judicial de resistencia fue clausurada exactamente antes de que se consolidará la segunda megaobra que completará la sustitución que el trasvase inició. El despojo no es historia pasada sino proceso en consolidación activa donde la gobernanza comunal ha sido erosionada pero no destruida, el acueducto está aprobado, pero no construido, y el futuro proyectado aún puede ser contestado.

Este análisis tiene limitaciones que deben explicitarse. El ensayo documentó la construcción del despojo “desde arriba” —dispositivos

legales, megaproyectos, presencia militar— pero desarrolló insuficientemente las formas en que sectores subalternos negocian, resisten y a veces reproducen el orden que los despoja. Esto incluye reconocer que las comunidades del cerro no son actores homogéneos ni sus gobernanzas espacios libres de relaciones de poder internas: existen diferencias de género, de acceso, de autoridad dentro de las propias asambleas que este ensayo no pudo documentar adecuadamente. Esa limitación no es solo temática sino metodológica: un trabajo etnográfico más prolongado y profundo permitiría revelar las tensiones internas que coexisten con las prácticas colectivas que aquí se destacan, y complejizar la imagen de comunidades que resisten sin romantizarlas. Las resistencias cotidianas no espectaculares —apropiación silenciosa de recursos, evasión de regulaciones, prácticas de autonomía en intersticios del poder estatal— merecen igualmente investigación específica que excede el alcance de este ensayo.

Las vertientes del cerro no han desaparecido —siguen existiendo, el bosque seco sigue cumpliendo funciones de recarga cuando no es degradado, las comunidades siguen accediendo, aunque bajo amenaza permanente. Es posible que los tanqueros continúen operando, pero bajo condiciones que los transforman de mecanismo de acceso popular en negocio de escasez: donde antes proveían resiliencia informal al sistema cantonal, ahora operan en un territorio donde la incertidumbre militar y la promesa del acueducto reconfiguran quién puede extraer, bajo qué condiciones, y a qué precio. Cada asamblea comunal que continúa decidiendo sobre agua a pesar de que el Estado no reconozca sus normas, cada minga que limpia vertientes fuera de marcos estatales, cada acto que cuestiona no solo la militarización sino el modelo de desarrollo que la habilita, constituye afirmación de que otras relaciones con el agua y el territorio son posibles. Que estas prácticas persistan no garantiza que prevalecerán —pero evidencia que el despojo por sustitución nunca es irreversible mientras existan comunidades que se nieguen a aceptar su propia prescindibilidad y continúen practicando, contra fuerzas extractivas convergentes, el común.

Referencias

- Alimonda, H. (Ed.). (2002). *Ecología política: Naturaleza, sociedad y utopía*. CLACSO.
- Alimonda, H. A., Gandásegui, M. A., Leff, E., & Adames Mayorga, E. (Eds.). (2006). *Los tormentos de la materia: Aportes para una ecología política latinoamericana* (1. ed). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Bijker, W. (2005). ¿Cómo y por qué es importante la tecnología? *Redes*, 11(21), 19-53.
- Boelens, R., Hoogesteger, J., Swyngedouw, E., & Vos, J. (2017). Territorios hidrosociales y gubernamentalidad: Un enfoque desde la ecología política. En G. Vila
- Benites & C. Bonelli (Eds.), *A contracorriente: Agua y conflicto en América Latina* (pp. 27-48). Justicia Hídrica, Abya Yala.
- Coral-Cedeño, B. (2024). *La configuración del territorio hidrosocial en la provincia de Manabí, Ecuador: Estudio de caso Tránsito La Esperanza – El Aromo* [Universidad Central del Ecuador]. <https://www.dspace.uce.edu.ec/entities/publication/67228e26-171f-4adc-b1f6-6d5b603ae2f8>
- Córdova-Alarcón, L. (2024). Guerra interna en Ecuador: Un análisis desde el poder militar. En *Dialogos para la paz: Miradas desde la diversidad* (1.ª ed., pp. 805-829). spue. <https://doi.org/10.17163/abyaups.80.602>
- El Diario Manabita. (2025, noviembre 23). Montecristi oficializará esta semana el crédito de 28 millones de la CAF para impulsar la construcción de un acueducto de 38 kilómetros. *El Diario*. <https://www.eldiario.ec/manabi/montecristi-oficializara-esta-semana-el-credito-de-28-millones-de-la-caf-para-impulsar-la-construccion-de-un-acueducto-de-38-kilometros-23112025/>
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón Ediciones.
- Harvey, D. (2004). The «New» Imperialism: Accumulation by Dispossession. *Socialist Register*, 40(22), 63-87. <https://doi.org/10.14426/thc2004.22.40.40.1.05>
- Hidalgo-Bastidas, J. (2020). *Agua, poder y tecnología: Megaproyectos hídricos y movilización social en Ecuador: Agua y Sociedad*, 28 (Justicia Hídrica, CED-LA, & Abya-Yala, Eds.).

Latta, A., & Sasso, J. (2014). Megaproyectos hídricos y conflicto socio-ambiental en Latinoamérica: Perspectivas teóricas desde Gramsci y Foucault. *Agua y Territorio*, 4(4), 70-83. <https://doi.org/10.17561/at.v1i4.2166>

Leff, E. (2003). La ecología política en América Latina: Un campo en construcción. *Sociedade e Estado*, 18(1-2), 17-40. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922003000100003>

Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press.

Revista de Manabí. (2017, mayo 1). A sus casi 200 años, Montecristi obtiene su primera potabilizadora de agua. *Revista de Manabí*. <https://revistademanabi.com/2017/05/01/a-sus-casi-200-anos-montecristi-obtiene-su-primera-potabilizadora-de-agua/>

Svampa, M. (2013). Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. En M. Lang & D. Mokrani (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 185-218). Fundación Rosa Luxemburg and Abya-Yala.

Swyngedouw, E. (2004). Social power and the urbanization of water: Flows of Power. En G. Clark, A. Goudie, & C. Peach (Eds.), *Discourse*. Oxford Geographical and environmental studies.

Winner, L. (1987). *La ballena y el reactor: Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. (E. Casals, Ed.). Gedisa.



DESASTRE AMBIENTAL EN EL RÍO JUNQUILLO-MATECITO DEL CANTÓN VINCES EN LA PROVINCIA DE LOS RÍOS

Serapio Laje Liberio

Perito e Investigador Comunitario – Miembro de la Asociación de Expertos Comunitarios en Naturaleza PA.KA.RI.

Introducción

La región costanera del Ecuador, se caracteriza porque los asentamientos humanos, se dan cercanos a las riberas de sus ríos y este es el caso de la zona rural del cantón Vinges donde los recintos Junquillo y Matecito, se asentaron a orillas del brazo de río que, al pasar por su territorio, toma



Río Matecito-Junquillo-Vinges

Foto: Serapio Laje Liberio (25 de marzo 2025)

el mismo nombre. Los campesinos aprovechan este brazo de río, para regar sus cultivos de cacao, arroz, maíz, plátano, sus huertas con todos sus árboles frutales, plantas medicinales, etc. Igualmente, de sus aguas extraían una proteína que ha sido el alimento de muchas generaciones, ahí se pescaba, guanchiche, dama, díca, vieja colorada, vieja azul, sábalo, barbudo, bocachico, tortugas, etc.

Durante una visita al recinto Matecito, el día sábado 30 de agosto del 2025, el agricultor, Urbano Barcos Muñoz, de 62 años de edad, nos narró:

Los tiempos han cambiado, antes aquí la profundidad del río alcanzaba 4 a 5 varas, en pleno mes de noviembre, cuando por la temporada, era normal que disminuyera el agua en el cauce natural, pero ahora en pleno agosto el agua solo llega a la cintura, porque todo ha cambiado, los pozos que tenemos para utilizar el agua para consumo humano, cada vez hay que darle más profundidad, nunca se ha dado mantenimiento a la profundidad del río, nunca ninguna autoridad, ha hecho nada por limpiar el río.

La vida para los agricultores de la zona se desarrollaba normalmente, hasta que en la mañana del jueves 21 de agosto alguien da la voz de alarma, de que habían aparecido muertos sobre el agua del río Junquillo-Matecito, una gran cantidad de peces, como nunca ante había sucedido, todo el espejo de agua estaba cubierto por los peces ya sin vida (Ver Figura 2).



Río cubierto de peces muertos

Foto: Jessica Montiel Zapata

La señora Jessica Montiel Zapata, moradora del recinto Matecito nos narró lo siguiente:

no entendemos que ha pasado, porqué han hecho esta maldad, esto no tiene nombre, aguas arriba hay miles de peces muertos, hasta las tortugas están flotando sobre el río. Con el pasar de las horas, el aire se hizo irrespirable, no se podía estar ni afuera ni adentro de la casa, el olor era insoportable. Esto es muy grave, pedimos a las autoridades que investiguen la causa de la muerte de los peces, con esto el río queda prácticamente sin vida, el agua se está poniendo color negro, ya que los peces se están descomponiendo.

Por lo antes narrado por los moradores, es notorio a simple vista, que el agua está recubierta por una lámina aceitosa de color gris, que es lo que misteriosamente a ocasionado la muerte de toda vida que existía en el mencionado río, ante esto los campesinos por su experiencia, manifiestan que esta contaminación ambiental, ha sido ocasionada por un derrame de pesticidas agrícolas que son utilizados en diversos cultivos especialmente en el monocultivo de banano, y que sin la debida precaución han causado este daño irreparable.

AFECTACIONES DE LOS DERRAMES DE PESTICIDAS EN EL RÍO JUNQUILLO-MATECITO

Contaminación al agua

Al existir un derrame de pesticidas en los ríos, pueden provocar pérdida de biodiversidad, eutrofización, aparición de toxinas, pérdida de oxígeno que mata peces, y deterioro del ecosistema acuático. Esto afecta la calidad del agua y la puede hacer tóxica para humanos y fauna.

Contaminación al aire

Los pesticidas pueden volatilizarse y contaminar el aire, afectando la salud de animales y humanos por inhalación de estos químicos tóxicos.

Contaminación a la fauna

Los pesticidas pueden provocar la muerte o reducción de especies acuáticas y terrestres, alteración de la cadena alimenticia y efectos tóxicos como deformidades y daños fisiológicos en animales.

Estas afecciones por derrames de pesticidas pueden persistir mucho tiempo, afectando la calidad ambiental y la salud pública. La contaminación afecta también a los recursos humanos que alimentan a comunidades humanas y ecosistemas naturales.

Jurídicamente además los derrames de pesticidas, violentan La Constitución del Ecuador en artículo 14, ya que se vulnera el derecho de las personas a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado.

Los artículos 71 al 74 de la Constitución ecuatoriana (Derechos de la Naturaleza) manifiestan que la naturaleza tiene derecho a que se respete su existencia y a la restauración ante los daños. El Estado debe proteger los ecosistemas y garantizar la restauración ante impactos ambientales graves, como la contaminación por pesticidas.

El artículo 83 de la Constitución ecuatoriana establece deberes en materia ambiental para preservar un ambiente sano y sancionar daños ambientales, responsabilizando al Estado y a personas particulares por la reparación y prevención.

El artículo 71 de la Constitución reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos, incluido el derecho a que se respete integralmente su existencia, el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Los derrames de pesticidas dañan gravemente estos derechos al afectar la ecología y los procesos naturales del río y su ecosistema, alterando la vida acuática y la calidad del agua.

El artículo 72 establece que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tienen derecho a exigir a las autoridades públicas que se cumpla el derecho de la naturaleza y que se debe prevenir y reparar

los daños ambientales. En caso de derrames de pesticidas, este artículo faculta a los afectados y a la sociedad en general a exigir la prevención, control, sanción y reparación de los daños causados al río y su entorno, buscando restaurar el equilibrio ecológico.

Medidas de reparación demandadas por la comunidad

Ejecución de un plan integral de descontaminación que contenga la caracterización de fuentes de contaminación, monitoreo constante, y tratamiento de las aguas afectadas para eliminar los pesticidas y restaurar la calidad del agua.

Reparación ecológica del ecosistema del río, que contemple la recuperación de la biodiversidad acuática, restauración del hábitats y protección de especies afectadas, para rehabilitar los procesos naturales y el equilibrio ecológico.

Establecer mecanismos de control de la ciudadanía y la participación comunitaria, garantizando la responsabilidad y compromiso del Estado y de las empresas de monocultivos de banano en la protección continua del río.

Conclusión

Los derrames de pesticidas en los ríos perturban derechos constitucionales a la naturaleza como sujeto de derechos, a los seres humanos y es responsabilidades del Estado y particulares de su protección y restauración.

Estos derrames provocan la muerte de peces y fauna silvestre, la destrucción de cultivos y alteración de los ciclos naturales del ecosistema, deteriorando la calidad de vida de las comunidades que dependen de estos recursos. Además, tienen impactos negativos en la salud humana por la exposición directa o indirecta a sustancias tóxicas,

generando riesgos como enfermedades crónicas y cáncer. Estos daños son duraderos y es muy compleja la restauración ambiental y social.

Referencia

Asamblea Constituyente. (2008). Constitución de la República del Ecuador.





MUERTE MASIVA DE PECES EN EL RÍO CUYABENO CHICO Y SUS IMPACTOS EN EL TERRITORIO ANCESTRAL SIONA, RESERVA CUYABENO

Marisol Criollo Quintero

Perita e Investigadora Comunitaria – Parte de la Asociación de Expertos Comunitarios en Naturaleza PA.KA.RI.

Introducción

La muerte masiva de peces en el río Cuyabeno Chico, territorio ancestral de la nacionalidad Siona, representa un evento crítico que demanda atención inmediata debido a sus graves implicaciones socioambientales, culturales y legales.



Comisión comunitaria para la limpieza del Río Hormiga.
Retiro de peces muertos del río⁵

Este fenómeno no solo afecta la biodiversidad de la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno, sino que también pone en riesgo la salud, la soberanía alimentaria y las prácticas culturales de la comunidad Siona, así como la imagen de la reserva como destino turístico. La contaminación del río, puede ser atribuida a derrames químicos petroleros o prácticas ilegales de pesca con venenos.

Esto ha afectado a especies muy importantes como el tucunari, el pai-che y las viejas, muchas de las cuales son endémicas o están en peligro de extinción.

El Ministerio del Medio Ambiente, responsable de la conservación de esta zona protegidas, no hace una vigilancia adecuada de lo que sucede en esta reserva; y además hay una ausencia de mecanismos de participación comunitaria para la protección del territorio.

En este contexto, se organizó un proceso de investigación comunitaria, para responder a los vacíos de conocimiento y necesidades sociales, como la falta de denuncias formales, como se muestra en la Figura No. 1.

Al plasmar por escrito la evidencia recopilada por los habitantes de la nacionalidad Siona, este documento se convierte en una herramienta clave para impulsar acciones legales, y políticas comunitarias que garanticen la sostenibilidad del territorio y el bienestar de sus habitantes.

Territorio del estudio

La Reserva de Producción Faunística Cuyabeno, creada en 1979, es un área protegida de alta biodiversidad ubicada en la provincia de Sucumbíos, Ecuador. Su objetivo principal es conservar los recursos naturales y culturales de la región, incluyendo la cuenca del río Cuyabeno. Sin embargo, su creación inicial excluyó a la nacionalidad Siona, generando conflictos territoriales que persisten hasta hoy. Los Siona, habitantes ancestrales de la reserva, han desempeñado un papel crucial en su gestión y conservación, aportando su conocimiento tradicional y participando en actividades como el ecoturismo y la resolución de conflictos.

A pesar de su importancia ecológica y cultural, la reserva enfrenta graves desafíos socioambientales, como la contaminación del agua, la pérdida de biodiversidad, los conflictos territoriales y la falta de vigilancia por parte del Ministerio del Ambiente. Estos problemas no solo amenazan la biodiversidad de la reserva, sino también la salud, la soberanía alimentaria y las prácticas culturales de la nacionalidad Siona.

El marco legal ecuatoriano e internacional reconoce los derechos de los Siona y establece mecanismos para su protección. Sin embargo, la implementación de estos instrumentos ha sido deficiente, lo que ha permitido que actividades ilegales y contaminantes continúen afectando el territorio ancestral de la comunidad. Este contexto resalta la urgencia de tomar medidas concretas para proteger la reserva y garantizar los derechos de la nacionalidad Siona.

Metodología de investigación

Se aplicó un enfoque cualitativo, cuyo objetivo es recopilar versiones, comentarios, puntos de vista y hechos narrados por los entrevistados sobre la muerte masiva de peces en el río Cuyabeno Chico. Se utilizaron técnicas como entrevistas semiestructuradas y observación participante, con la colaboración activa de la Asociación de Mujeres OCOME y los líderes de las comunidades Siona.

La investigación se centró en el río Cuyabeno Chico, ubicado dentro de la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno, y se llevó a cabo en los días posteriores al evento de contaminación registrado el 29 de enero de 2025. Los datos cualitativos recolectados se organizaron en una línea de tiempo estructurada y se analizaron mediante un análisis de contenido para identificar patrones y temas recurrentes.

La participación de la comunidad Siona se garantizó mediante el con-

sentimiento informado y el uso de datos anonimizados, respetando los principios éticos de autonomía, justicia, privacidad, transparencia y honestidad. Los resultados se presentan en un informe narrativo que describe de manera cronológica los hechos, las causas y las consecuencias del evento

Descripción de los hechos

Jueves 30 de enero de 2025

8:00 am: Un guía de turismo (colono) y un motorista (nacionalidad Siona) transportaban un grupo de turistas con rumbo a la comunidad Puerto Bolívar. Al pasar por la bocana del río La Hormiga, cerca de las islas de pájaros, observaron peces que estaban muriendo y eran arrastrados por la corriente del río. Inicialmente, pensaron que alguien estaba realizando un barbasqueo (práctica tradicional que utiliza una planta venenosa para la pesca), ya que en estos casos es común que las personas aprovechen los peces para su consumo, dado que el barbasco solo afecta a los peces y no a la salud humana.

La noticia se difundió rápidamente en las cuatro comunidades de la nacionalidad Siona. Muchas personas acudieron al río para recolectar los peces que estaban muriendo o ya estaban muertos.

Durante aproximadamente 4 horas, los peces continuaron muriendo, lo que generó preocupación entre los Sionas, ya que en un barbasqueo tradicional los peces no mueren en forma masiva ni por un tiempo prolongado (normalmente afecta unos 50 metros del río y dura alrededor de una hora). Esto llevó a sospechar que el evento podría deberse a un envenenamiento del río, causado por colonos, otras nacionalidades indígenas que practican la caza y pesca ilegal, o un posible derrame de elementos tóxicos por parte de las petroleras ubicadas al noreste de la reserva.

Se designó una comisión compuesta por socios y dirigentes de las comunidades Puerto Bolívar y San Victoriano para realizar un recorrido

por el río La Hormiga. Durante el recorrido, se observó que los peces muertos eran devorados por caimanes y delfines, lo cual generó mayor preocupación porque estas especies también correrían el mismo peligro (morir)

Viernes 31 de enero de 2025

Llegada de una comisión del cantón Putumayo: Un grupo de funcionarios llegó para ayudar a recoger los peces muertos y enterrarlos. Sin embargo, su aporte fue limitado debido a la falta de experiencia y conocimiento del territorio.

Se realizó un recorrido de inspección y limpieza comunitaria por una delegación de 20 personas de las comunidades Sionas, distribuidos en dos canoas, inició un recorrido por el río La Hormiga. Al llegar a la bocana, observaron que el río arrastraba peces moribundos y muertos. Los peces que aún estaban vivos presentaban ojos blanquecinos, una coloración rojiza en la piel e incluso descomposición en partes del cuerpo; en cambio los peces muertos se descomponían rápidamente. La comisión utilizó guantes y fundas para recolectar los peces muertos, los cuales fueron enterrados en zonas altas de tierra firme, a unos 150 metros de distancia del río, para evitar una mayor contaminación.

Sábado 1 de febrero de 2025

Un grupo de trabajadores de los lodges y funcionarios de la reserva se unieron a las delegaciones de la nacionalidad Siona para ayudar con el retiro de peces muertos. Para este día, la mayoría de los peces ya estaban muertos. Los peces muertos ya se observaban en la Laguna Grande y el río Cuyabeno, lo que evidenció la magnitud del evento. Durante la jornada, hubo reclamos por parte de los Sionas hacia los funcionarios de la reserva, señalando que no cumplían adecuadamente con su trabajo y que su apoyo era insuficiente. La comisión decidió adentrarse en el río La Hormiga y avanzar hacia el norte, donde el río Cuyabeno Chico da origen al río La Hormiga y forma varias lagunas para continuar con el proceso de limpieza.

Debido al desconocimiento técnico, la falta de instrumentos y recursos económicos, no se realizaron análisis de muestras de peces, agua o microorganismos acuáticos para determinar con precisión los compuestos químicos responsables del evento. Sin embargo, se tomaron fotografías y videos en el sitio afectado como evidencia del suceso. Además, este evento no es aislado, ya que en el año 2006 hubo un derrame de crudo en el río Cuyabeno Chico que provocó la muerte de varias especies acuáticas, lo que refuerza la sospecha de que las actividades petroleras podrían estar relacionadas con la contaminación actual.

Hasta el momento, no se han reportado casos específicos de personas afectadas por el consumo de peces contaminados, ni se han realizado exámenes médicos o toxicológicos para evaluar el impacto en la salud de la comunidad. La respuesta institucional ha sido limitada, con la participación únicamente de funcionarios de la reserva, quienes acompañaron los recorridos para retirar y enterrar los peces muertos. No obstante, se ha solicitado formalmente la intervención del Ministerio de Ambiente, Agua y Transición Ecológica (MAATE) para abordar la situación de manera más efectiva.

Ante este evento, la comunidad Siona propone investigar a los responsables del daño ambiental para tomar medidas legales y exigir reparaciones. Asimismo, se plantea implementar un sistema de monitoreo, control y vigilancia comunitaria para proteger el territorio ancestral y prevenir futuros eventos de contaminación. Estas acciones buscan garantizar la conservación del ecosistema y el bienestar de las comunidades que dependen de él.

Discusión

Las muertes masivas de peces pueden ser causadas por una variedad de factores, incluyendo la contaminación por venenos utilizados en la pesca, la ganadería y la agricultura, así como por elementos químicos derivados del petróleo (Rand, 1995). Los venenos de pesca como el cianuro, los organofosforados y la rotenona pueden ser letales para los

peces, afectando su sistema nervioso y respiratorio (López-Alonso et al., 2008). En la ganadería y la agricultura, pesticidas como los organoclorados y los piretroides, herbicidas como el paraquat y el glifosato, y fertilizantes como los nitratos y fosfatos pueden contaminar las aguas y dañar a los peces (Carpenter et al., 1998). Los elementos químicos derivados del petróleo, como los hidrocarburos aromáticos policíclicos (PAH) y los metales pesados, también pueden ser tóxicos para los peces, afectando sus branquias y otros órganos (Neff, 2002).

Dado que los peces presentan un color blanquecino en los ojos (como se observa en la Figura No. 2) y una coloración rojiza en la piel, y la mortandad se extiende a lo largo de 23 km, es crucial considerar la posibilidad de una contaminación a gran escala o un vertido continuo.



Ojos y cuerpo de los peces presentan decoloración. Peces atrapados en ramas y troncos de árboles caídos sobre el río

(<https://www.youtube.com/shorts/l6uorHTrBsw>)

La decoloración de los ojos y la piel rojiza podrían indicar daño en los tejidos y las branquias, posiblemente causado por químicos irritantes o que interfieren con la respiración de los peces (Heath, 1995). La distancia afectada sugiere que la fuente de contaminación podría ser un vertido industrial, agrícola o incluso un accidente relacionado con el transporte de sustancias químicas. Es fundamental realizar pruebas exhaustivas del agua y de los tejidos de los peces para identificar el químico específico involucrado y determinar su concentración.

No existe ningún elemento químico que cause la descomposición de un pez mientras está vivo. La descomposición es un proceso biológico que ocurre después de la muerte, cuando las bacterias y enzimas descomponen la materia orgánica (APHA, 2017). Sin embargo, algunas sustancias químicas pueden causar daños severos en los peces, como lesiones que se asemejan a la descomposición.

Por ejemplo, la exposición a altas concentraciones de metales pesados como el mercurio o el plomo puede dañar los tejidos de los peces, llevando a la necrosis y a la apariencia de descomposición (Neff, 2002). De igual manera, algunas enfermedades infecciosas o parasitarias pueden causar lesiones en la piel y aletas de los peces, que pueden ser confundidas con descomposición (Heath, 1995). Es importante destacar que estas lesiones no son descomposición en sí, sino el resultado de daños causados por sustancias tóxicas o enfermedades.

Ante esta situación, es esencial tomar medidas rápidas y coordinadas. En primer lugar, se debe notificar de inmediato a las autoridades ambientales y de pesca para que inicien una investigación exhaustiva. Esta investigación debe incluir la inspección de áreas cercanas en busca de posibles fuentes de contaminación, como industrias, campos agrícolas, zonas de vertido o incluso embarcaciones que puedan haber liberado sustancias tóxicas. Además de las pruebas de laboratorio mencionadas anteriormente, se deben realizar análisis de pH, oxígeno disuelto, nutrientes y otros parámetros del agua para evaluar la calidad del ecosistema acuático (APHA, 2017).

Para garantizar la conservación y protección de la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno, es imperativo implementar medidas drásticas que incluyan la prohibición definitiva de actividades como la agricultura, la ganadería y la explotación petrolera en zonas aledañas, ya que estas arrojan contaminantes a los ríos y riachuelos que atraviesan la reserva. Estas actividades liberan sustancias tóxicas como pesticidas, fertilizantes, metales pesados e hidrocarburos, que afectan gravemente los ecosistemas acuáticos y la biodiversidad. En su lugar, se deben promover prácticas sostenibles, como el uso de métodos orgánicos para el control de plagas y malezas, la reducción del uso de agroquímicos, el tratamiento adecuado de aguas residuales y la adopción de medidas de seguridad más estrictas en el manejo de sustancias químicas peligrosas. Además, es esencial fortalecer la vigilancia comunitaria y la participación activa de la nacionalidad Siona en la gestión de su territorio ancestral, asegurando que se respeten sus derechos y se preserve la integridad ecológica de la reserva para las generaciones futuras. La educación y la sensibilización de la comunidad sobre los riesgos de la contaminación y la importancia de proteger los ecosistemas acuáticos también son fundamentales para lograr un cambio a largo plazo.

Conclusiones

El evento de muerte masiva de peces en el río Cuyabeno Chico fue causado por una contaminación química a gran escala, probablemente vinculada a actividades humanas como la pesca ilegal con venenos (metavín y tetrodotoxina) y derrames de elementos tóxicos provenientes de actividades petroleras. La presencia de peces con ojos blanquecinos y piel rojiza, junto con la extensión del evento a lo largo de 23 km, sugiere la presencia de sustancias químicas irritantes o tóxicas que afectaron el sistema respiratorio y los tejidos de los peces. Aunque no se recolectaron muestras para análisis técnicos debido a la falta de recursos, los antecedentes históricos, como el derrame de crudo en 2006, refuerzan la hipótesis de que las actividades petroleras podrían estar relacionadas con este evento.

El impacto socioambiental del evento fue significativo, afectando no solo la biodiversidad de la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno, sino también la soberanía alimentaria, las prácticas culturales y los derechos territoriales de la nacionalidad Siona. La muerte de especies clave como el tucunari, el paiche y la vieja, así como la contaminación del agua, representan una amenaza para el equilibrio ecológico y el bienestar de las comunidades que dependen de estos recursos. Aunque no se reportaron casos de afectación directa en la salud humana, la falta de análisis toxicológicos y médicos impide descartar riesgos a largo plazo.

Es urgente implementar medidas legales, técnicas y comunitarias para prevenir futuros eventos de contaminación y garantizar la protección del territorio ancestral de la nacionalidad Siona. Esto incluye investigar a los responsables del daño ambiental, fortalecer la vigilancia y el control del territorio mediante un sistema de monitoreo comunitario, y solicitar la intervención efectiva del Ministerio de Ambiente. Además, se deben promover prácticas sostenibles en la agricultura, la pesca y la industria, así como sensibilizar a la comunidad sobre la importancia de proteger los ecosistemas acuáticos.

Referencias

APHA (2017). *Standard Methods for the Examination of Water and Wastewater*. American Public Health Association.

Heath, A. G. (1995). *Water pollution and fish health*. Pergamon pp. 384.

López-Alonso, M., García-Vargas, M. y Tarazona, J. V. (2008). Toxicity of organophosphorus and carbamate pesticides to fish. *Ecotoxicology and Environmental Safety*, 69 (2): 201-208.

Neff, J. M. (2002). *Bioaccumulation in marine organisms: Mechanisms and processes*. CRC Press.

Rand, G. M. (1995). *Fundamentals of aquatic toxicology: Effects of chemical stressors*. Taylor & Francis.

NOTAS:**TERRITORIOS DE SACRIFICIO*****Despojo del Cerro Montecristi***

1. Investigador independiente. byron.coral@hotmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-3269-5657>
2. La gubernamentalidad (gouvernementalité) es un concepto foucaultiano que designa el conjunto de racionalidades, tecnologías y prácticas mediante las cuales poblaciones y territorios son constituidos como objetos de gobierno. A diferencia de "gobernanza" —término técnico-normativo que pregunta cómo gestionar mejor un recurso—, gubernamentalidad es una categoría analítica que interroga cómo ciertos regímenes de saber-poder producen sujetos gobernables y naturalizan relaciones de autoridad (Boelens et al., 2017; Hidalgo-Bastidas, 2020; Latta & Sasso, 2014).
3. Gustavo, expresidente de comuna Bajo del Pechiche, comunicación personal, 25 de agosto de 2025
4. Maritza, presidenta de comuna Toalla Grande, comunicación personal, 26 de agosto de 2025

Muerte masiva de peces en el río Cuyabeno Chico

5. <https://www.youtube.com/shorts/7RHHwtz-7IQ>