

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio
Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de maestría en Estudios Socioambientales

Las relaciones de los kichwas con la fauna de la Reserva Biológica Limoncocha y su
influencia en la conservación

Daniel Andrés Hernández Sánchez

Asesora: Ivette Vallejo

Lectores: Michael Uzendoski y Teodoro Bustamente

Quito, abril de 2017

Dedicatoria

A todos aquellos seres de variadas formas, tristemente condenados a no tener voz. Gracias por llenar mi espíritu de curiosidad y mi mente de más preguntas; he hecho lo posible para escucharlos y si de algo sirve, les pido perdón por los daños causados, por lo que no se ha hecho y por lo que se hizo tarde. Escucharlos cambió mi vida, que alegría compartir el mundo a su lado.

Epígrafe

Cuenta una hermosa leyenda, que los animales son almas voluntarias sin el don de la palabra, que intentan enseñar a sus hermanos humanos, el valor de los actos, de la solidaridad, de la aceptación, del amor y del trabajo en equipo. Quien así lo entienda volverá a ser shamán, y podrá liberar su alma, que al fin libre dejará su cuerpo humano y comenzará a ver la vida con el corazón.

Reflexión popular (Versión inspirada del pensamiento de Laura Torres).

Tabla de contenidos

Resumen	IX
Agradecimientos	X
Introducción	1
Capítulo 1	6
Problema y objetivos de estudio.....	6
1. Antecedentes	6
2. Problema de investigación	13
3. Preguntas de investigación.....	16
4. Hipótesis.....	16
5. Objetivo general	17
6. Objetivos específicos.....	17
7. Justificación.....	17
8. Argumento de la tesis.....	18
Capítulo 2	20
Marco teórico y metodología	20
1. Marco Teórico	20
2. Metodología	45
Capítulo 3	52
Contextualización de Limoncocha	52
1. Caracterización biofísica.....	52
2. Poblamiento y dinámicas de ocupación territorial: una mirada etnohistórica	58
Capítulo 4	80
Contemporaneidad de la comunidad kichwa de Limoncocha.....	80
1. El ILV y los kichwas: la segunda ola de poblamiento de Limoncocha	80
2. Una población para kichwas: la formación de la comunidad de Limoncocha.....	91
3. Una historia de la mano del petróleo.....	94
4. Limoncocha: entre Petroamazonas, el Estado y la Globalización	101
Capítulo 5	118
La fauna y el entorno en las ontologías de los kichwas de Limoncocha	118
1. Construyendo la realidad entre la ontología y el entorno.....	118
2. El conocimiento mítico como guardián del animismo.....	120

3. Mitos y cosmogonías de Limoncocha.....	121
4. La comunidad kichwa entre el animismo y el naturalismo.....	127
5. Lo animal en la realidad híbrida de Limoncocha.....	129
6. La transmisión de conocimientos entre las generaciones kichwas	137
Capítulo 6	156
La fauna en las dinámicas de la comunidad.....	156
1. La fauna entre la presencia de los kichwas y los misioneros	156
2. La creación de la comunidad: el aumento de presión sobre la fauna.....	166
3. La OXY, la RBL y la comunidad: la devastación de la fauna	168
4. Petroamazonas y el contexto de una fauna mermada.....	178
5. La llegada tardía de los esfuerzos de conservación de fauna.....	180
Capítulo 7	187
La conservación de fauna en Limoncocha entre desencuentros ontológicos.....	187
1. La institucionalización de la conservación y los primeros años de Limoncocha.....	187
2. Las décadas perdidas de la conservación en Limoncocha	195
3. La conservación de la RBL frente a la comunidad	201
4. La conservación de lo que queda	204
5. Desencuentros ontológicos de la conservación en la RBL	217
Conclusiones	223
Glosario	235
Lista de Referencias	237

Lista de ilustraciones

Figura 3.1. Relación del río Napo con la zona de Limoncocha	53
Figura 3.2. Ecorregiones que confluyen en la RAE.....	57
Figura 3.3. Asentamientos vinculados a los Omaguas próximos a Limoncocha.....	60
Figura 3.4. Modificaciones étnicas en la Amazonía 1535 - Presente	67
Figura 4.1. CD de grupo musical de Limoncocha apoyado por Petroamazonas	104
Figura 4.2. Ubicación geográfica de Limoncocha a nivel parroquial	106
Figura 4.3. Comunas y Reserva Biológica Limoncocha.....	107
Figura 5.1. Categorización del mundo desde una ontología naturalista.....	135
Figura 5.2. Categorización del mundo desde una ontología animista.....	136
Figura 5.3. Categorización del mundo desde la ontología híbrida de Limoncocha.....	136

Lista de fotografías

Fotografía 3.1. Cerámica Omagua con referencia a la fauna amazónica.....	61
Fotografía 4.1. Vista aérea del campamento del ILV en Limoncocha.....	83
Fotografía 4.2. Acceso a computadoras e internet por la cuarta generación.....	116
Fotografía 5.1. Ejercicio de clasificación de los existentes para identificar la ontología	131
Fotografía 6.1. Danta con hijos de misioneros del ILV	160
Fotografía 6.2. Preparación de guatusa por parte de mujer de la tercera generación.....	176
Fotografía 6.3. Decomiso de carne en Pompeya.....	181
Fotografía 6.4. Alimentación de especies decomisadas previo traslado a zoológicos.....	182

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Daniel Andrés Hernández Sánchez, autor de la tesis titulada “Las relaciones de los kichwas con la fauna de la Reserva Biológica Limoncocha y su influencia en la conservación”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría en Estudios Socioambientales, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, abril de 2017



Daniel Andrés Hernández Sánchez

Resumen

A partir de la inserción de la comunidad kichwa de Limoncocha en las dinámicas que históricamente han confluído en la zona, la interacción con diferentes actores y las lógicas conservacionistas de la Reserva Biológica Limoncocha (RBL), se trata de dar cuenta de los relacionamientos de la comunidad con la fauna, y como éstos transgreden o convergen con los lineamientos de conservación establecidos por el ente estatal.

A lo largo del estudio se procura entender los relacionamientos humano fauna desde la complejidad de factores en los que se estructuran, siendo abordados en una línea cronológica, tanto desde los contextos exógenos que confluyen en Limoncocha, como desde los propios contextos endógenos de la dinámica local; así como desde un enfoque materialista articulado al uso de elementos para la satisfacción de necesidades básicas y desde un enfoque simbólico que hace referencia a la construcción ontológica de los animales, los humanos y el entorno, para crear la realidad.

Se mantiene especial énfasis en la cuestión ontológica, dando cuenta cómo diferentes construcciones de la realidad, se reflejan en distintos relacionamientos entre los existentes; en esta línea el estudio muestra cómo mientras la RBL y el resto de actores (empresas petroleras y turísticas, instituciones estatales, organizaciones ambientalistas, investigadores, turistas, y demás) presentes en Limoncocha manejan ontologías de corte más naturalista, la comunidad se deviene en un mundo híbrido, alimentado por elementos de una realidad tradicional animista y otros foráneos articulados con el naturalismo, que se mantienen en constante diálogo en medio de modificaciones en el entorno, contextos socioambientales cambiantes y la propia articulación de las generaciones de la comunidad con nuevas lógicas y realidades.

Así desde construcciones diferentes de: el entorno, lo animal y lo humano; las prácticas de conservación que han tenido lugar en Limoncocha, parten desde un constante diálogo ontológico entre el animismo y el naturalismo fusionados en una sola ontología híbrida; pero circunscrito dentro de relaciones neocoloniales, en donde ambas ontologías debaten su vigencia para construir la realidad de un mundo cambiante, y cada vez más occidentalizado. Esta realidad híbrida se manifiesta en distintas formas de entender la conservación, que van desde el cuidado de la fauna como seres existentes por fuera de lo humano, y el mantenimiento de buenas relaciones entre personas humanas, personas animales, y el resto de personas bajo diferentes ropajes corporales.

Agradecimientos

Este sin duda ha sido uno de los caminos más difíciles que he recorrido: la incertidumbre de la deriva, el desencuentro de la confusión, la quimera de la falsa realidad y el duro golpe de la verdad, todo para poder ver al fin... la utopía por construir.

Que alegría no haber recorrido este camino solo, pues de haberlo hecho no lo hubiera logrado, porque más que el esfuerzo de uno, ha sido el sacrificio, amor y amistad de muchos, lo único que me resta decir es... gracias de todo corazón.

Gracias a mi madre y a mi padre, a su lado el mundo ha estado lleno de enseñanzas, consejos, esfuerzo, amor y risas; y ahora les debo todo lo he soy, pues la verdad es simple... si ustedes no serían quienes son, yo no sería quien soy. Y más allá de ser mis padres, por las personas que son y que he llegado a conocer, solo me resta decir... que dicha haber vivido a su lado.

Gracias Mayra y Tatiana, mis queridas hermanas; aunque no las tenga siempre a mi lado, saben que estaré para ustedes. Gracias por ayudarme en todo cuanto les ha sido posible, y gracias por siempre hacerlo con el mayor cariño y sin esperar nada a cambio, les debo mucho.

Gracias Pao por sobrellevar todo el tiempo de ausencia y acompañarme en este camino, que aunque no fue nada fácil, gracias a tu ayuda, amor y ternura, pude tener la paz necesaria para volverme a levantar en no pocas ocasiones. Gracias por tu sonrisa.

Gracias a mis compañeros y amigos especialmente a Alex, Laura, Keith, Sara, Carlos, Evelyn, Gabriel, Natalia, Martha, Alejandra, Rafael, Gabriela y Jorje, que bueno fue “sobrevivir FLACSO” a su lado. Gracias, aprendí mucho de cada uno de ustedes.

Gracias a Ivette Vallejo por su guía, comprensión y exigencia, con su ayuda he podido concluir esta tesis; y a mis profesores Anita, Alicia, Werner, Eduardo, Michael, Fander y Renato por todo el conocimiento compartido y su vocación de enseñar. Y gracias a Ximena Aguirre por su eterna ayuda.

Gracias a los autores en los que apoyo mi estudio, a los investigadores que me precedieron y los guardianes del conocimiento kichwa; sus hallazgos, tesis y reflexiones me han permitido aproximarme a otra realidad, que no sabía siquiera que existiera.

Gracias a los guardaparques de la RBL, a Darwin, Alejandro, Fredy, Jessenia, Edwin, Francisco, Moisés, y Fabián que con amabilidad y amistad me ayudaron en cuanto necesité durante mi trabajo de campo.

Yupaychani nini tukuy Limoncochamanta runakunara, mashiguna Fredy, Bladimir, Saqueo, Lourdes, Otorino, Tomás, Iván, Livinston, Mónica, Dany, Samya, Zayuri, Schneider, astawan tukuy yanapakkuna ñuka Limoncocha tiyashkaybi. Kuti más yupaychani nini ñukara yachachishkanguichi runa kawsaymanta, runa iyaymantami.

(Gracias a la comunidad de Limoncocha y a su gente amable, especialmente a Fredy, Bladimir, Saqueo, Lourdes, Otorino, Tomás, Iván, Livinston, Mónica, Dany, Samya, Zayuri, Schneider y todos quienes me ayudaron durante mi estadía en Limoncocha; gracias por las horas de conversación y por enseñarme que otro mundo existe, por favor no olviden ese saber y su forma de ver el mundo, tal vez hoy es más necesario que nunca).

Introducción

En 2010 John Rudge, Thorsten Kleine y Bernard Bourdon de la Universidad de Cambridge dataron la edad de la Tierra en unos 4470 millones de años \pm 1%. Durante este periodo se presume que en algún momento de entre los 4400 y 2700 millones de años atrás surgiría la vida. Tras su aparición y su diversificación en las más variadas formas se registran ocho extinciones masivas, siendo la Extinción Masiva del Holoceno la que actualmente afecta a las más de 10 millones de especies que se estima existen en el planeta, y que tiene como principal agente causante la actividad humana (Molina 2008, Rudge et al. 2010).

De los millones de especies existentes, la humana se ha extendido como pocas lo han hecho en el globo, diversificándose en millones de culturas, y dando paso a una amplísima diversidad biocultural que puebla el planeta, y que va de la mano con una similarmente amplia diversidad de explicaciones sobre el entorno o de ontologías para construir una realidad; sin que ninguna realidad pueda ser considerada como la única verdadera. Entonces ¿cómo construir una sola realidad para explicar el entorno, el mundo y el universo? la respuesta ha sido el colonialismo sobre la construcción de la realidad, una homogenización de las formas de aprehender, explicar y entender el entorno perceptible, que ha dado como resultado la hegemonización del conocimiento cartesiano y el desplazamiento de toda otra forma de conocimiento al desacreditado campo de “las creencias” (Maffi 2005, Grossmann 2007, Carrithers et al. 2010, Viveiros de Castro 2010).

Tanto la homogeneización de la realidad como la Extinción Masiva del Holoceno se articulan con procesos sociales, económicos, ambientales, culturales y políticos, que se hacen visibles en múltiples impactos socioambientales. Tal es el caso de la Amazonía que con cerca de 7,8 millones de km² se constituye como la selva más extensa e importante del mundo en razón de su diversidad natural, cultural y sus características biofísicas; pero que a su vez se encuentra asediada por el avance de actividades extractivas, colonización e infraestructura, como efecto de la adhesión de la región a las economías y dinámicas nacionales, su articulación con el mercado mundial, y su posicionamiento estratégico en la geopolítica mundial (Fontaine 2006, RAISG 2012).

En el marco de la actual crisis ambiental y el proceso de globalización de las economías nacionales, la agricultura y ganadería en la Amazonía han servido de punta de lanza para el avance de la colonización de la región, que tras procesos de explotación maderera, han dado

paso a la apertura y/o construcción de más de 96 mil km de vías, con una densidad promedio de 12,4 km por cada km² de suelo amazónico, con el principal objetivo de fortalecer la presencia de los Estados sobre la región amazónica y/o permitir el ingreso de empresas extractivas hacia las zonas de explotación de recursos naturales renovables y especialmente no renovables. En la Amazonía al momento existen 327 lotes petroleros, que cubren el 14% de la superficie amazónica, concentrando el 80% de los mismos en la Amazonía Andina, mientras que la minería también contribuye a la degradación regional, con un 21% de la zona comprometida a intereses mineros dentro de 52.974 zonas mineras, mientras que acorde con el desarrollo energético para 2012 se registran 417 hidroeléctricas (171 de ellas en operación y/o construcción), comprometiendo las aguas amazónicas con la generación de energía eléctrica (RAISG 2012).

La deforestación se acelera rápidamente, y para el año 2000 solo el 68,8% de la selva amazónica esta efectivamente cubierta por bosques; mientras que desde 2000 hasta 2010 han desaparecido cerca de 240 mil km² de selva, lo que ha afectado a los ciclos hídricos, gaseosos y de nutrientes, a más de reducir el hábitat de las especies faunísticas. A pesar de que los datos son insuficientes solo entre 2003 y 2004, se estima que unas 50 millones de aves fueron afectadas con la reducción de 26.000 km² de selva, y unos 2 millones de primates pudieran desaparecer por causas similares. Este cúmulo de factores también presiona a las Áreas Nacionales Protegidas (ANP) y los Territorios Indígenas (TI), que de alguna manera han logrado mermar las amenazas que cercan a la Amazonía, y a pesar de que al menos el 80% de las ANP y el 95% de los TI están impactados por petroleras, minería, deforestación o la construcción de hidroeléctricas, las áreas con mejor cobertura boscosa de la Amazonía se encuentran dentro de estos territorios. No obstante, esto tampoco significa necesariamente un mejor estado de las poblaciones faunísticas, en razón del aumento en las actividades de caza y pesca, tanto con fines de autoabastecimiento como para tráfico de especies y venta de partes animales, que transforman a las aparentemente ricas coberturas vegetales en “bosques vacíos” (RAISG 2012, Fa et al. 2013).

Por su parte la Amazonía en Ecuador se expande por 131,8 miles de km², que si bien cubren apenas el 1,5% del total de la región, representan el 51,48% del territorio nacional. En la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE) la situación no es diferente al resto de la Amazonía, pues desde la fundación del Estado, se ha intentado articular a la “provincia oriental” a la economía y dinámicas nacionales, de la mano con el avance de intereses económico-

extractivos privados y gubernamentales; que han hecho de la RAE una nueva colonia para el sostenimiento de la economía estatal, el usufructo de empresas multinacionales y el intervencionismo de gobiernos extranjeros (Espinoza 1998, Fontaine 2006, López et al. 2013).

En la RAE el avance de la frontera agrícola y ganadera con la consecuente extracción maderera, han precedido a los procesos de articulación de la región con el Estado, lo que ha generado múltiples impactos socioambientales. Así para 2013 la RAE registró 9.998 km de vías asfaltadas, lastradas y de verano, con una densidad de 43,91km por cada km² de la Amazonía ecuatoriana, el triple del promedio de la región, en razón de su reducido tamaño; junto con ello la deforestación acumulada equivale al 4,5% de la región, lo que quiere decir que más de 2 mil km² han dejado de ser cubiertos por ecosistemas selváticos; y que una cuarta parte del total de bosques nativos de la RAE han desaparecido (López et al. 2013).

Presente en la RAE desde 1967, la extracción petrolera se posiciona como el principal factor de presión en la Amazonía, ya que los 36 bloques petroleros en explotación cubren el 27,58% del territorio, y tanto estos bloques como los ya fuera de operación, han dejado tras de sí, graves secuelas de contaminación ambiental, desaparición de pueblos indígenas y alteración en las culturas y dinámicas locales. Por su parte la actividad minera ha permanecido relativamente baja en la región y solamente el 3,68% (4849,28 km²) de la RAE alberga zonas de concesión minera y de libre aprovechamiento; aunque buena parte de la región es considerada de potencial minero, y estaría en riesgo tras una eventual finalización de una etapa petrolera en la economía nacional, y el ingreso a una nueva articulada con la minería (López et al. 2013).

Pero en la RAE también confluyen Áreas Nacionales Protegidas (ANP) y Territorios Indígenas (TI), que históricamente han cumplido un rol de “islas de protección” ante los efectos degradadores de las actividades extractivas. Así para 2014 el 35% de la RAE (40.728 km²) está cubierta por ANP, y el 56,1% (65.243 km²) pertenece a TI. Mas estas “islas de protección” no solamente que se sobreponen entre sí, sino que también, ven reducida su extensión en razón del avance de las fronteras extractivas auspiciadas desde el Estado, con modificaciones en la legislación ambiental, actividades extractivas al interior de áreas protegidas, cambios en las categorías de manejo, declaratorias de interés nacional o el desconocimiento y modificación de territorios ancestrales (López et al. 2013).

En este marco, el presente estudio se vincula con el análisis de las dinámicas que confluyen en torno a la fauna en Limoncocha, un territorio indígena en el norte de la Amazonía ecuatoriana, en donde han confluído dinámicas de integración a la economía estatal y al mercado mundial, mediante el ingreso de misiones religiosas, empresas extractivas privadas y nacionales, y actores vinculados con el aprovechamiento económico de los recursos locales. Pero también una localidad donde una población mayoritariamente indígena ha desarrollado su historia, cultura, economía y organización en base a los ecosistemas de su entorno, a las poblaciones de flora y fauna locales y en estrecho diálogo con dinámicas y discursos locales que históricamente han confluído en la comunidad, entre ellos el discurso de la conservación.

Así el propósito central del estudio es entender las relaciones que la comunidad de Limoncocha ha establecido con la fauna de su entorno y como dichas prácticas aportan o entran en conflicto con su conservación. Para ello mediante un abordaje cronológico y etario, se realiza un ejercicio analítico a lo largo de diferentes momentos de Limoncocha, entendiendo la relación humano fauna de la localidad, desde la confluencia de actores, dinámicas, lógicas y conocimientos que han dado forma a Limoncocha; mientras se mantiene como eje transversal la construcción ontológica de la realidad, de lo humano y lo animal, a fin de entender como desde distintas ontologías se construye y se practica la conservación de fauna en Limoncocha.

Para ello, tras las páginas preliminares se presenta seis capítulos. El primero expone el problema de investigación y las preguntas que surgen de este, así como la hipótesis planteada, los objetivos, la justificación y el argumento central del estudio. En el segundo capítulo se profundiza en el marco teórico sobre el cual se sustenta la investigación y posteriormente se expone la metodología utilizada en distintas fases. El tercer capítulo corresponde a la contextualización biofísica y etnohistórica de Limoncocha, y busca entender los conocimientos de la comunidad kichwa desde sus raíces como etnia y desde las características de los ecosistemas en los que establece su accionar. Y el cuarto capítulo ahonda en las dinámicas contemporáneas y actores que han dado forma a la actual comunidad.

El quinto capítulo de corte más etnográfico ahonda en la ontología de la comunidad kichwa y expone la construcción de lo animal, lo humano y el entorno a partir del diálogo interontológico entre los actores y la interacción con las dinámicas locales que confluyen en la comunidad. El sexto capítulo en el marco de diferentes coyunturas da cuenta de las relaciones humano fauna a lo largo de distintos momentos históricos en Limoncocha, y como

estos han conformado la actual situación y relación de los humanos y no humanos en Limoncocha. El séptimo y último capítulo trata sobre la estructuración e institucionalización del discurso de la conservación en la zona, y finaliza haciendo mención a las convergencias y desencuentros que toman lugar en el discurso de conservación de la comunidad y el resto de actores presentes en Limoncocha. Se cierra el estudio con reflexiones a manera de conclusiones y la exposición de la bibliografía.

Capítulo 1

Problema y objetivos de estudio

1. Antecedentes

Ubicada en el centro de Sudamérica, la Amazonía difícilmente puede ser definida bajo un solo criterio biogeográfico o social, en razón de las múltiples dinámicas sociales y ecosistémicas que confluyen en la zona; por lo que no se puede hablar de una sola Amazonía, sino más bien de varias Amazonías, que se construyen a partir de características y dinámicas particulares, y se intersecan con el resto de Amazonías. A pesar de ello, es posible identificar que la región se extiende por ocho países y el departamento de ultramar de Guyana Française. En total la Amazonía ocupa una extensión de 7.787.056 km², de los cuales 116.284 km² pertenecen a Ecuador, que representa apenas el 1,5% del total de la Amazonía, pero el 46,7% del país; mas si se considera como referencia la vertiente hidrográfica del Amazonas, que nace en los Andes, el 51,41% del país pertenece a la cuenca del Amazonas, con cerca de 131.838 km² (RAISG 2012, López et al. 2013).

En la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE) confluyen una serie de factores climáticos, geográficos y geológicos, que permiten al Ecuador poseer una de las concentraciones más altas de especies de fauna del planeta, en tan solo el 1,5% de la Amazonía, haciendo del Ecuador uno de los países megadiversos del globo. Además a pesar de no existir aún inventarios de especies detallados para la totalidad del territorio, Ecuador podría ocupar el séptimo lugar de los 17 países megadiversos y el primero si se considera su número de especies por unidad de superficie, en razón de su reducida extensión territorial (Coloma y Ron 2001, Matamoros 2007, MAE 2014d, Ron 2015).

El número de especies del país se ve incrementado anualmente en razón de nuevas especies descritas; así datos recientes en cada clase de vertebrados señalan la existencia de: 833 especies de peces marinos, 951 especies de peces de agua dulce e intermareales, 576 especies de anfibios, 453 especies de reptiles, 1.642 especies de aves y 427 especies de mamíferos con lo que sumarían 4.882 especies de vertebrados (Jiménez y Beárez 2004, Barriga 2012, McMullan y Navarrete 2013, Ron et al. 2016, Torres, Salazar y Merino 2015, Brito, Camacho y Vallejo 2016).

Por su parte la información acerca de invertebrados en el país todavía es limitada y dispersa, aunque existen datos referentes al respecto, como un promedio de 100.000 especies de

artrópodos por hectárea en el Parque Nacional Yasuní (PNY) o más de 2.000.000 de individuos conservados en la sección de invertebrados del Museo de Zoología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (QCAZ); cabría entonces recordar que los insectos son considerados como la piedra angular de la biodiversidad animal (MAE 2014d, Troya 2015, QCAZ 2016).

Pero si bien la RAE y la Amazonía en general albergan abundantes y diversas poblaciones de fauna, la diversidad biológica es solamente uno de los aspectos que caracterizan a la región; y junto con las poblaciones faunísticas y florales, la Amazonía también es el hogar de cerca de 33 millones de personas, entre los que se encuentran 385 pueblos indígenas y varios grupos en aislamiento. En el caso de la RAE, está alberga aproximadamente 245.014 habitantes indígenas que representan algo más del 33,12% de la población amazónica, distribuidas en once nacionalidades (Achuar, Andoa, Cofán, Kichwa, Quijos, Sapara, Secoya, Shiwiar, Shuar, Siona y Waorani,) y dos pueblos en aislamiento (clanes Tagaeri y Taromenane) vinculados con la nacionalidad Waorani (RAISG 2012, López V. et al. 2013).

Las actuales nacionalidades indígenas amazónicas son el resultado de flujos migratorios, factores naturales, conflictos bélicos y alianzas establecidas por pueblos prehispánicos desde hace miles de años atrás; más aún a partir de la llegada de los colonizadores europeos, la Amazonía y sus habitantes fueron parte de una serie de “olas de cambio” que reconfiguraron a la región en sus aspectos territoriales, demográficos, políticos, económicos, culturales, identitarios y demás; y dieron paso a las actuales dinámicas de las poblaciones indígenas amazónicas. Así la primera ola de cambios da cuenta del violento encuentro de dos mundos, expresados en la conquista y la colonia, que si bien varía según la región, se extiende desde finales del siglo XV hasta la primera mitad del siglo XIX¹; la segunda ola relacionada con la expansión capitalista, que se inicia a finales del siglo XIX, y que bien se podría extender hasta la actualidad, ha significado el ingreso de la región amazónica al mercado mundial capitalista, en calidad de proveedora de materias primas; finalmente la tercera ola viene de la mano con el proceso de globalización, que desde la segunda mitad del siglo XX se ha extendido hasta el presente y ha significado para la Amazonía la aceleración de los cambios y las dinámicas capitalistas, junto con la articulación de nuevos y múltiples actores que se vinculan con las

¹ No obstante, si bien en 1836 las cortes españolas renuncian a las posesiones en América, Cuba y Puerto Rico continuaron siendo parte del Reino de España, hasta alcanzar su independencia en 1898. E incluso hasta el día de hoy varias regiones del continente aún pertenecen a países europeos, tal es el caso de la Guyana francesa que ocupa una el 1,1% de la Amazonía.

poblaciones indígenas amazónicas y los elementos naturales del medio, bajo una gama de lógicas e intensiones locales, regionales y globales (Santos G. 1996, Cabrero 2014, Valdivieso K. 2015).

[S]e puede afirmar sin lugar a dudas que la totalidad de los pueblos indígenas amazónicos fueron afectados -directa o indirectamente- por la primera ola de cambio, mientras que todos los pueblos que sobrevivieron al impacto de esta última se vieron involucrados -más tarde o más temprano- en los procesos de cambio asociados a la segunda ola. [...] Adicionalmente, se puede afirmar que muchas de estas últimas sociedades están siendo rápidamente envueltas por las vertiginosas fuerzas y dinámicas de lo que he denominado 'tercera ola de cambio', es decir, los cambios producto del 'proceso de globalización' por el que atraviesa el planeta como consecuencia del incremento en términos cuantitativos y cualitativos del movimiento e intercambio de comunicaciones, gentes y productos. Si la expansión capitalista de la segunda ola de cambios insertó a los pueblos indígenas amazónicos en sus respectivas sociedades nacionales, el proceso de globalización de la tercera ola los ha metido de lleno en el ámbito transnacional (Santos G. 1996, 10-11).

Estas olas de cambio no solamente han modificado las dinámicas de los grupos indígenas y los nuevos actores que paulatinamente han ingresado a la Amazonía, sino que a la par han influido sobre las características y procesos biofísicos de los ecosistemas amazónicos y las poblaciones faunísticas que ahí habitan; así hasta el momento cerca del 17% de la selva amazónica ha sido deforestada, y tan solo entre 2000 y 2010 un área equivalente al doble de la RAE (240.000 km²) fue talada. Entre otras múltiples presiones en la región, la construcción de infraestructura toma un lugar fundamental, y al momento sobre la Amazonía se extienden unos 95.544 km de carreteras, asociadas a crecimiento demográfico, extracción de recursos y procesos de colonización; así como zonas de interés minero extendidas por el 21% de la Amazonía, y 327 lotes petroleros ubicados sobre el 14% de la región, de los cuales 263 se ubican en la zona de la Amazonía Andina (en donde se ubica la RAE) que alberga a casi el 50% de los pueblos indígenas y presenta los mayores registros de biodiversidad por unidad de área (RAISG 2012, Charity et al. 2016).

Específicamente en el caso de la RAE, el estado de conservación de la diversidad faunística del país indica que existen 530 especies de vertebrados (excluidos peces) que se encuentran bajo tres categorías de amenaza: en peligro crítico, en peligro y vulnerable; se estima que se encuentra en peligro cerca del: 29% de anfibios, 26% de mamíferos, 25% de reptiles y 10% de aves, registrados en el país; y a pesar de no disponer de estudios específicos sobre peces e

invertebrados se infiere que su estado de conservación es similar al del resto de grupos. En éste contexto de diversidad faunística amenazada, la RAE alberga aproximadamente el 80% de las especies del Ecuador, dentro de los 25 tipos de ecosistemas identificados en su interior, y a pesar de no existir un estudio concluyente sobre el estado de conservación de las especies faunísticas en la Amazonía ecuatoriana, la pérdida de fauna es un hecho (MAE 2001, Matamoros 2007, MAE 2012, 2014d).

Los factores que inciden sobre la pérdida de fauna están interrelacionados y surgen de un conjunto de causas sociales, ambientales, económicas y políticas, siendo la alteración, fragmentación y destrucción de hábitats y ecosistemas los principales factores; ocasionados principalmente por la deforestación, producto de la expansión de la frontera agrícola y pecuaria (mayoritariamente para monocultivos y ganadería), el uso comercial de la madera, la colonización y los efectos colaterales de actividades de exploración y explotación de recursos naturales no renovables a más de la construcción de infraestructura en campos petroleros o mineros, de los que se desprenden ejes viales que también propician procesos de colonización (MAE 2001, 2014d).

Otro factor que pone en riesgo a la diversidad faunística de la RAE y la seguridad alimentaria de las comunidades que dependen del consumo de animales silvestres para su subsistencia, es la sobreexplotación causada por prácticas de caza y pesca excesivas, vinculadas al abastecimiento de poblaciones crecientes, pero principalmente a la comercialización de carne y derivados en mercados locales, que conjuntamente con la venta (tráfico) de especies a mercados internacionales, merma progresivamente las poblaciones faunísticas y con ello la fuente de alimentación de las poblaciones locales (MAE 2001, Frenkel 2007, Matamoros 2007, Chiriboga 2013).

La introducción de especies exóticas se presenta como otro factor de afectación, que si bien ha buscado potenciar la producción agropecuaria y acuícola, puede causar desequilibrios en las dinámicas ecosistémicas entre especies a más de introducir agentes patógenos ajenos a la región; en el caso de la región amazónica cabría mencionar ejemplos como la introducción de la tilapia o la rana toro que si bien han significado ingresos esporádicos para algunos pobladores, su introducción ha ido de la mano con la competencia por hábitats y fuentes de alimento con las especies locales (MAE 2001, Matamoros 2007).

Además la contaminación en aire, suelo y agua, toma también un sitio importante dentro de la presión sobre la fauna, producto principalmente de la actividad agrícola, desechos domiciliarios y de actividades extractivas de recursos no renovables, que junto con el resto de factores mencionados, aumentan la presión sobre las poblaciones zoológicas y sus ecosistemas, dando como resultado reducción de hábitats, disminución de poblaciones, alteraciones en las cadenas tróficas, afectación de las fuentes alimenticias de las comunidades circundantes, y el deterioro de las dinámicas, económicas, sociales y culturales de las comunidades, que al ver afectados sus medios de vida y consecuentemente sufrir la fractura de sus prácticas tradicionales de subsistencia, pasan a formar parte del sistema capitalista que domina los contextos circundantes (MAE 2001).

En contraste en la RAE también se han llevado a cabo medidas para conservar la fauna, entre las que se encuentran la suscripción de acuerdos internacionales, la creación de normativas legales nacionales y locales, establecimiento de entidades de control y unidades de manejo de vida silvestre; así como proyectos de prevención, conservación y desarrollo de alternativas económicas promovidos desde el Estado, ONGs conservacionistas e iniciativas privadas. Otras de las medidas de protección de especies de flora, fauna y hábitats es la creación de áreas protegidas, que en el caso de Ecuador comenzaría a ser aplicada en la RAE desde 1970 con la creación del ahora Parque Nacional Cayambe Coca (Matamoros 2007, MAE 2007).

Sin embargo subsiste una constante entre las áreas protegidas de la Amazonía y las nacionalidades indígenas, y es que las áreas protegidas generalmente se traslapan con los territorios indígenas, provocando luchas por el acceso, control y manejo de los recursos naturales, e incluso contraponiendo las medidas de protección ambiental con las formas como los pueblos indígenas hacen uso de los recursos naturales, especialmente en lo referente a la flora y fauna (García F. 2006).

En la Amazonía existen cerca de 610 Áreas Naturales Protegidas (ANP) que con unos 1.696.529 km² representan el 21,8% de la Amazonía, mientras que los Territorios Indígenas (TI) ocupan unos 2.144.412 km² y constituyen el 23,2% de la región; tanto las ANP y los TI son especialmente importantes por constituirse como focos de conservación en medio de las presiones que confluyen en la Amazonía, y en general las TI y ANP concentran las zonas de menor deforestación de la región. Entre ambas figuras representan el 45% de la Amazonía,

pero se superponen en unos 336.365 km², dentro de los cuales se puede dar cuenta de conflictos por el uso de los recursos² (RAISG 2012).

Por su parte en la RAE, los TI de diez de las once nacionalidades ocupan unos 65.243 km² que representan el 56,1% de la región, mientras que los territorios de la recientemente reconocida nacionalidad Quijos (mayo 2013) llegarían solamente a 40.000 hectáreas, que no se amparan bajo la figura de tierras comunitarias, sino que son de posesión privada. En cuanto a las ANP pertenecientes al Patrimonio de Áreas Naturales del Estado (PANE), las 17 áreas existentes en la RAE llegan a cubrir unos 31.331 km² lo que equivale al 27% de la región, mientras solo existe un área protegida dentro del subsistema de los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD) que con 159km² significa menos del 0,1% de la RAE; adicionalmente en Ecuador también existe la figura de Bosques y Vegetaciones Protegidas (BVP) que con 36 unidades en la RAE ocupan unos 9.238 km² y representa el 8% de la RAE (López, Aragón y Ulloa 2016).

En total con 40.728km² las AP amazónicas (PANE + GAD + BVP) representan el 35% de la RAE, de las cuales 19.212 km² se superponen con TI y tierras comunitarias, lo que significa que el 29,4% de las áreas protegidas del país se traslapan con territorios indígenas.³ Además al igual que en el resto de la Amazonía, en la RAE también se puede dar cuenta de disyuntivas entre las comunidades indígenas y las acciones conservacionistas del Estado, a más de tensiones generadas por la convergencia de múltiples actores que progresivamente han ingresado a la región (López, Aragón y Ulloa 2016).

Una de las áreas protegidas estatales creadas dentro de un territorio indígena es la Reserva Biológica Limoncocha (RBL), declarada como tal en 1985, y definida en sus límites tras acuerdos con la comunidad en 1986. La RBL está formada principalmente por las lagunas de Limoncocha y Yanacocha que junto con las zonas adyacentes (principalmente ecosistemas inundables) se han convertido en un refugio para la fauna local, que desde la fundación de Limoncocha en 1953 ha soportado la presión de la caza y la pesca de los pobladores y posteriormente desde 1985 ha sufrido la degradación de sus hábitats a causa del ingreso de la industria petrolera (Ulloa 1988).

² La información base está actualizada a 2011.

³ La información base corresponde a 2014.

Tras haber sido una zona aparentemente ajena a la ocupación humana tras la extinción de los Omaguas; el último proceso de poblamiento de Limoncocha inicia a mediados del siglo XX, y se enmarca dentro de la segunda ola de cambios propuesta por Santos Granero (1996), por lo que la comunidad kichwa nace junto con una progresiva articulación al sistema capitalista y la modernidad. A partir de aquel momento y durante diferentes coyunturas, en la zona han ingresado y desaparecido varios actores, que bajo distintas lógicas han moldeado las actuales dinámicas de Limoncocha, y a pesar de que éstas nunca han sido ajenas a las dinámicas regionales y mundiales, durante los últimos años se han acelerado, a efecto de la tercera ola de cambios que propone Santos Granero (1999) y que posicionan a Limoncocha dentro la globalización.

Durante este transcurso varios hitos históricos para la comunidad son: 1953 se funda Limoncocha con la llegada de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y los primeros habitantes kichwas del alto Napo, 1981 la expulsión del ILV da como resultado la conformación de la comunidad de Limoncocha, 1985 se crea la RBL y el Bloque 15 como reflejo de una lógica estatal ambivalente entre el conservacionismo y el extractivismo (con especial énfasis en esta última), a inicios de los 90s bajo intereses petroleros se construye la carretera terrestre Shushufindi-Limoncocha-Pompeya, 2007 la multinacional norteamericana Occidental Petroleum Corporation (OXY) es expulsada y las instalaciones pasan a manos de la petrolera estatal Petroamazonas, 2011 la RBL se fortalece institucionalmente y devienen una serie de roces entre la comunidad y la jefatura en razón del fortalecimiento de las medidas estatales de conservación, y finalmente en 2015 la última caída de los precios del petróleo reduce las plazas de trabajo de la comunidad en la petrolera⁴.

Así en el actual Limoncocha los principales actores vinculados con la fauna son la comunidad kichwa y la RBL como ente de control ambiental estatal, pero confluyen en la zona también otros actores como la empresa petrolera, ONGs, instituciones estatales, GADs, empresas privadas (principalmente de turismo, comercio, transporte y comunicación), grupos religiosos, militares, policías, investigadores y turistas, entre otros que de una u otra manera influyen sobre las relaciones de los diferentes actores y de estos con los ecosistemas de Limoncocha y la fauna que habita los mismos.

⁴ Si bien estos momentos constituyen los “hitos históricos” de Limoncocha, a lo largo del texto se notará que dentro de estos momentos macro, suceden otros más específicos como reducción del precio del petróleo o conflictos con la RBL.

2. Problema de investigación

Para la segunda década del siglo XXI, las dinámicas que se generan al interior del actual Limoncocha y los contextos dentro de los cuales se desenvuelven son el resultado de la confluencia histórica de varios actores, lógicas y coyunturas que han atravesado a la zona en distintos momentos de sus 63 años de existencia. Durante este tiempo la fauna ha formado parte del mundo simbólico y material de los grupos humanos que han establecido relacionamientos con la misma, y que van desde la predación hasta el conservacionismo, pero que se sustentan a su vez en ontologías que pasan por el animismo hasta el naturalismo, y que permanecen en constante diálogo con las dinámicas endógenas y exógenas a la comunidad.

Desde 1953 junto con la agricultura y la crianza de animales, la caza de fauna silvestre y la pesca en la laguna, se convirtieron en las principales fuentes alimenticias de los Limoncocha runakuna y misioneros que fundaron Limoncocha; ahora después de seis décadas la comunidad aún sigue encontrando en la pesca su principal fuente de alimento, mientras que la caza ha sido progresivamente abandonada a causa de la disminución de las poblaciones faunísticas de la zona, que se debe en parte al exceso de caza, el avance de la frontera agrícola y al crecimiento de la población. Pero las actuales presiones sobre la fauna de Limoncocha no se limitan al mantenimiento de economías de subsistencia en medio del incremento demográfico, sino también a la articulación de la comunidad con economías capitalistas, en las que la fauna y los productos agrícolas fueron y siguen siendo la única mercancía posible de intercambiar; tal como se ha venido realizando desde la articulación de la comunidad con el mercado fluvial del río Napo en 1981 tras la salida del ILV, y durante la intensificación del comercio con la construcción de la vía terrestre hasta Pompeya en la década de 1990, en el marco del ingreso de la industria hidrocarburífera a Limoncocha.

Y es que la industria petrolera con la creación del Bloque 15 concesionado a la OXY en 1985 por el Estado ecuatoriano, significó el inicio de una nueva etapa en las dinámicas de la comunidad, la fauna de la zona y los relacionamientos tejidos entre ambos, ya que los ecosistemas dulceacuícolas y terrestres, que cumplían la doble función de hábitats de la fauna y zonas de caza y pesca de los kichwas; pasaron a ser ocupados, deforestados y/o contaminados por la exploración, construcción y explotación llevada a cabo por la multinacional estadounidense, obligando a la fauna a recluirse hacia zonas de menor intervención y a las comunidades a centralizar la caza y la pesca en los espacios donde ésta se

había refugiado, para posteriormente contribuir a la presente disminución de los animales y la actual presión de la comunidad sobre la fauna albergada dentro de la RBL.

Más aún la influencia de la petrolera no se limitó al aspecto ambiental y a las fuentes alimenticias de la población, sino que conjuntamente con el ingreso de la infraestructura petrolera y sus ejes viales, la comunidad intensificó su articulación a las dinámicas productivas del capitalismo y el extractivismo; así como con el modelo civilizatorio de la modernidad, que se veía intensificado en los últimos años con las tendencias globalizadoras que confluyen en Limoncocha y que aceleran los cambios, especialmente en las generaciones más jóvenes. En medio de este contexto de fauna mermada y presión generada por la propia comunidad y la petrolera que desde 2007 pasó a manos de la estatal Petroamazonas; la comunidad mantiene a la pesca, la crianza de animales, la agricultura y en menor grado la caza, como sus principales fuentes económicas y de autoabastecimiento, mismas que han sido progresivamente complementadas con la docencia tras la salida del ILV, y la venta de fuerza laboral con la llegada de OXY y Petroamazonas; articulando así a la comunidad kichwa con una economía capitalista que convive con economías de subsistencia basadas en el consumo de la fauna y el aprovechamiento del agro.

Pero las lógicas predatorias y comerciales sobre la fauna no son las únicas presentes en la zona, sino también las conservacionistas, con las que permanecen en constante diálogo. El discurso de la conservación en Limoncocha se inicia con la creación de la RBL en 1985; y si bien se puede dar cuenta de otros actores como agencias de viajes, universidades, investigadores y turistas, que manejan discursos similares; hasta la actualidad la principal institución encargada de la conservación en la zona sigue siendo la RBL, que conjuntamente con una generalizada tendencia en pro de la conservación de los ecosistemas y la fauna ha influido sobre las relaciones de la comunidad con los animales de la zona y especialmente al interior de la reserva.

Se podría entonces pensar que por cerca de 31 años la comunidad ha convivido con las lógicas predatorias, extractivistas y conservacionistas hacia la fauna, de no ser que por cerca de 25 años la RBL prácticamente permaneció ausente de la dinámica local y junto con ello las relaciones de la petrolera y la comunidad con la fauna se centrarían casi exclusivamente en dinámicas predatorias y extractivas. No es sino hace apenas cinco años atrás (2011) cuando la RBL se ha visto fortalecida y la comunidad ha ingresado a convivir verdaderamente con las dinámicas conservacionistas del ente estatal; que actúa sobre una población faunística

históricamente presionada (cerca del 80% del tiempo de existencia del área), y en medio de un contexto de una actividad petrolera concentrada en la explotación de campos maduros, pero que desde su llegada ha venido acumulando impactos ambientales, especialmente durante las décadas de 1980 y 1990; y con una comunidad que en medio de un proceso por recuperar el valor de su cultura, se ve cada vez más articulada a las dinámicas de la modernidad y las economías capitalistas, mientras permanece en permanente contacto con discursos de conservación del medio.

Mas durante el corto tiempo que han confluído las lógicas estatales de conservación, con las prácticas extractivas de la petrolera y los relacionamientos de la comunidad con la fauna de su territorio, se puede dar cuenta de la intensificación de las tensiones entre la comunidad y la RBL, que tras haber sido un ente casi ausente en las dinámicas en Limoncocha, ha pasado a establecer una serie de controles sobre la domesticación de fauna silvestre, el manejo turístico de fauna, las prácticas de pesca y caza; a más de la venta y traslado de carne de monte, animales vivos y sus partes, que ha pasado de ser una actividad económica cotidiana, a una actividad rezagada al tráfico de especies y el contrabando de partes. A tan solo cuatro años del inicio de las medidas conservacionistas por parte de la RBL, se registraría el primer conflicto entre la comunidad y la jefatura de la reserva, relacionado con restricciones a las actividades de pesca en la laguna Limoncocha, y a pesar de que el conflicto llegó a solucionarse, persiste una relación de aparente tolerancia entre la comunidad y la RBL, conjuntamente con una serie de desacuerdos, colaboraciones y negociaciones con otros actores que se vinculan con la fauna bajo diferentes lógicas e intereses.

Paralelamente en medio de las diferencias en cuanto a la utilización y manejo de la fauna, no solo las valoraciones materialistas se hacen presentes, sino también las construcciones simbólicas toman un rol fundamental en el diálogo entre la comunidad, la jefatura del área y el resto de actores. Y es que si bien desde su llegada a Limoncocha (e incluso antes) los Limoncocha runakuna han permanecido en constante diálogo con los elementos culturales y las concepciones ontológicas occidentales sobre la fauna, en el actual Limoncocha, las relaciones predatorias y conservacionistas entre humanos y no humanos, no necesariamente comparten los mismos parámetros ontológicos, en los que los animales y los humanos son entendidos bajo fronteras específicas y poseedores de un conjunto determinado de funciones y características dentro de una obvia e incuestionable realidad; y es a partir de esta disyuntiva

de mundos, casi invisibilizada, que los actores delimitan sus parámetros para el cuidado de los ecosistemas y la fauna de Limoncocha.

3. Preguntas de investigación

En base a la problemática descrita y entendiendo la ambivalencia de las sociedades en mundos de símbolos y valores, se plantea la interrogante: ¿cómo los relacionamientos que los kichwas de Limoncocha establecen con la fauna de su territorio, aportan o entran en conflicto con los lineamientos de conservación de fauna establecidos por la jefatura de la Reserva Biológica Limoncocha?, buscando abordar la pregunta desde dos enfoques que confluyen en los contextos glociales e históricos de la zona: uno de corte materialista, referente a la relación de la comunidad con los animales como base de su subsistencia biológica; y otro simbólico, referente a la construcción ontológica de "lo animal", reflejo de su subsistencia cultural.

De ahí que otras preguntas que surgen son: ¿cuáles han sido los cambios generados por los contextos glociales que históricamente han confluído en Limoncocha?, ¿qué relaciones establece la comunidad kichwa de Limoncocha, con la fauna de su territorio en función de sus ontologías y las transformaciones sociales, económicas, culturales, ambientales y políticas que se dan en el contexto del norte amazónico?, ¿cómo los cambios que atraviesan a Limoncocha se manifiestan en las prácticas intergeneracionales que la comunidad establece con la fauna?, ¿cuáles son los lineamientos de manejo y conservación que la jefatura de la Reserva Biológica Limoncocha establece sobre la fauna?, y ¿cómo entran en diálogo diferentes construcciones ontológicas y relaciones establecidas con lo animal en el discurso de la conservación?

De esta manera la presente investigación pretende entender cómo los relacionamientos que la comunidad kichwa de Limoncocha ha establecido a partir de sus propias ontologías sobre la fauna de su territorio, interactúan con los lineamientos de conservación establecidos por la jefatura de la RBL, en un contexto de coinfluencia de múltiples actores y en medio de las dinámicas que históricamente han confluído en la Amazonía norte del país.

4. Hipótesis

La comunidad de Limoncocha aportará a los lineamientos estatales de conservación de fauna, establecidos por la jefatura de la Reserva Biológica Limoncocha, en razón de su capacidad para vincularse a nuevas alternativas económicas que reduzcan la dependencia del consumo de carne silvestre como fuente de sustento alimenticio y económico de la población; y en

razón de la articulación cultural de la comunidad con la construcción ontológica de lo "animal" por fuera de lo "humano", acorde a las ontologías occidentales naturalistas.

5. Objetivo general

Analizar las ontologías y relaciones que se establecen entre la población kichwa de Limoncocha y la fauna de su entorno, así como las formas de cooperación y conflicto que se dan con los lineamientos de conservación de la Reserva Biológica Limoncocha en el contexto del norte amazónico del Ecuador.

6. Objetivos específicos

1. Identificar los cambios sociales, culturales, ambientales, económicos y políticos que históricamente han confluído en la glocalidad de Limoncocha, y como estos han incidido sobre la fauna y la comunidad.
2. Profundizar en las ontologías y en los relacionamientos de los Limoncocha *Runakuna* hacia la fauna de su territorio, y cómo estas se manifiestan en los grupos etarios de la comunidad, en medio de las transformaciones del entorno y contextos que confluyen.
3. Entender cómo los lineamientos estatales de conservación, entran en diálogo con las practicas económicas y culturales de la comunidad de Limoncocha hacia la fauna de su entorno.

7. Justificación

Si bien sobre Limoncocha confluyen toda una serie de factores específicos que dan lugar a las dinámicas particulares de la comunidad, la situación de esta zona es una clara muestra de los procesos históricos que han confluído en la Amazonía norte del país. Se puede dar cuenta de la presencia, confluencia e interacción de múltiples actores que han desarrollado toda una serie de relacionamientos sobre el entorno, en razón de sus intereses, lógicas y realidades particulares. En Limoncocha confluyen pueblos indígenas que han vinculado su economía, organización, cultura y estilo de vida con los recursos disponibles en su medio; misiones religiosas con proyectos civilizatorios, empresas privadas enfocadas a la extracción de petróleo, comercio o turismo; organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales con variados objetivos; e instituciones estatales encargadas tanto de la extracción de petróleo, como de la conservación de ecosistemas, seguridad, salud o educación. Múltiples actores bajo distintas lógicas e intereses que en diferentes grados han influido entre si y sobre las dinámicas que cada actor ha establecido con los ecosistemas de su entorno y los seres que lo habitan.

Bajo esta línea, la importancia del estudio se centra en entender cómo el discurso de la conservación de fauna se ha construido en medio de cambios en el entorno, modificaciones en los medios de vida, relaciones de poder entre actores y la articulación de todos ellos con el naturalismo, el capitalismo, la modernidad y la globalización. Se busca poner de manifiesto como la conservación de fauna aún se construye desde la ausencia de un diálogo intercultural entre actores, donde las tensiones entre los lineamientos de conservación y las prácticas de subsistencia biológica y cultural de las comunidades locales, parten de una incompatibilidad en las formas de aprehensión y relacionamiento con el entorno. Aún más importante se trata de dar cuenta como la construcción del discurso de conservación de fauna parte desde una relación neocolonial entre los actores, en donde las ontologías tradicionales no forman parte de la construcción del discurso de conservación, sino que son desplazadas al ámbito de las “creencias locales”, haciendo que los lineamientos de cuidado de fauna se centren sobre una única e incuestionable realidad y forma de aprehender y relacionarse con lo “animal”.

Así pues el estudio pretende aportar al debate de la conservación desde la temática ontológica, cuestionando la idea misma de “conservación de fauna”, “lo humano” y “lo animal”, así como las relaciones que se tejen entre los existentes dentro de contextos contemporáneos cambiantes; a la par y en un ámbito menos teórico, el estudio pretende ser una herramienta para la jefatura de la RBL y la comunidad kichwa de Limoncocha, con la cual les sea posible conocer desde una visión externa, las relaciones que han tejido entre ambos, los factores foráneos que los han atravesado, y los cambios que han generado en su accionar con el entorno y otros actores. Sobre todo el estudio pretende aportar a la realidad local, visibilizando los acuerdos y tensiones establecidas en Limoncocha para lograr conservar la fauna, pero más que nada se pretende hacer un llamado a la urgencia y necesidad de construir nuevos diálogos, desde la igualdad de múltiples realidades.

8. Argumento de la tesis

La investigación trata de dar cuenta como la conservación de fauna en Limoncocha se construye a partir del encuentro de grupos sociales dentro de contextos históricos y locales específicos, y particularmente a partir del diálogo entre prácticas material utilitaristas y concepciones simbólicas que cada actor posee sobre su entorno, los elementos que lo conforman y sobre sí mismo.

De ello que el argumento central de la tesis es que el discurso de la conservación de fauna en Limoncocha, cobra sentido dentro de un proceso de modificación del entorno, articulado con

el ingreso de economías extractivas, dinámicas capitalistas, la modernidad y la globalización; lo que ha generado cambios en los medios de vida, las prácticas de supervivencia y las economías locales, que progresivamente se articulan con sistemas capitalistas, y sustituyen al uso de recursos de la zona que han sido previamente degradados, volviéndose insuficientes para satisfacer las necesidades de una comunidad cada vez más alineada con estilos de vida occidentales. Paralelamente la conservación de fauna en Limoncocha también se construye desde un proceso de homogeneización de la realidad, en el que “lo animal” es entendido dentro de una única e incuestionable frontera ontológica, por fuera de “lo humano”; invisibilizando formas tradicionales y distintas de aprehender el entorno y sus existentes; y que ha dado como resultado una suerte de ontología híbrida desde la que los kichwas construyen una realidad alimentada por dos realidades superpuestas, una naturalista de occidente, y otra animista amazónica, que debaten su vigencia intergeneracional en medio de un entorno cambiante.

Capítulo 2

Marco teórico y metodología

1. Marco Teórico

Este capítulo detalla el abordaje teórico desde el cual se pretende comprender el problema de investigación; se inicia con una definición del paradigma teórico que constituye la concepción filosófica desde la cual se percibe la realidad, posteriormente se introducen las corrientes teóricas a manera de marcos de conocimiento explicativos que permiten comprender los fenómenos socioecológicos más abarcativos de la problemática planteada, y finalmente se expone las claves teóricas o categorías conceptuales que permitirán abordar el problema de investigación.

El paradigma teórico propuesto es constructivista y postestructuralista. Desde el Constructivismo se postula que la realidad es una construcción mental de los individuos, entendiendo al conocimiento como el resultado de un proceso para explicar el entorno perceptible (Guba y Lincoln 1994); mientras que el Postestructuralismo entiende que existen procesos de estructuración social que orientan los comportamientos, actitudes y cogniciones de la estructura mental desde la que se comprende la realidad, es decir la estructura mental es el resultado de un proceso discursivo y de la práctica social, más que algo innato de la mente humana (Payne 2002, Biersack 2011).

Dentro del paradigma constructivista la existencia de lo que puede ser conocido surge de una construcción social mas no de un conjunto de leyes naturales, por lo que postula la existencia de múltiples realidades; se opone a la separación entre lo que puede ser conocido y quien conoce (objeto – sujeto) pues argumenta que lo que puede ser conocido es el reflejo de los conocimientos de quien conoce, y los conocimientos de quien conoce, están conformados por lo que puede ser conocido; además el constructivismo no busca la explicación de los fenómenos, sino más bien la comprensión de los mismos (Guba y Lincoln 1994). De esta manera el paradigma constructivista constituye la antítesis del paradigma positivista, pues se opone a la existencia de una única realidad, entendible por leyes naturales de causa y efecto, y en donde es posible explicar dicha realidad gracias a la separación del sujeto con el objeto (Guba y Lincoln 1994).

Por su parte el paradigma postestructuralista, mantiene la tesis levistraussiana sobre la existencia de una estructura mental bajo la cual se ordena la realidad, pero más que entender a

la estructura como un corpus de conocimientos monolíticos e innatos a la mente humana, la estructura es entendida como dinámica y modificable a sí misma en razón de la nueva información que asimila del contexto discursivo histórico y social (Biersack 2011). En base a esta estructura mental es posible aceptar o rechazar diferentes versiones sobre la realidad, a partir del tipo de modificación que la nueva información realice sobre la estructura mental subyacente, esto en razón de la existencia de un núcleo y una periferia en la estructuralidad de la estructura mental (Payne 2002). De manera que el paradigma postestructuralista argumenta que cuando la nueva información modifica la periferia de la estructura mental (aquellas verdades que se aceptan pero que al modificarse no cambian la realidad) la nueva información puede ser aceptada como verdadera e incorporada en la estructura; no obstante si la nueva información modifica el núcleo de la estructura mental (aquellas verdades incuestionables que conforman la realidad) la nueva información será considerada falsa (Payne 2002, Dove y Carpenter 2008).

El constructivismo señala la existencia de una pluralidad de realidades creadas a partir de construcciones mentales de los individuos, a lo que el postestructuralismo agrega que dichas construcciones surgen desde estructuras mentales creadas a partir de contextos sociohistóricos específicos, que crean su propia realidad y rechazan otras realidades. Para abordar la problemática planteada se propone dialogar con los aportes de dos corrientes teóricas: la Nueva Ecología Cultural y la Ecología Política. La Nueva Ecología Cultural encuentra sus orígenes en la Antropología Ambiental, dentro de un álgido debate de larga tradición sobre la relación de los grupos humanos con el entorno; inicialmente la discusión se inclina por un fuerte determinismo ambiental, enfatizando la influencia del entorno sobre la cultura; críticas posteriores giran el argumento y tratan de dar cuenta de la influencia de las sociedades sobre el entorno; no es sino hasta el trabajo de Steward que se acepta la complementariedad de ambos enfoques, dando inicio a la Ecología Cultural (Dove y Carpenter 2008). Es así que la Ecología Cultural estudia cómo los diferentes grupos humanos utilizan la cultura para adaptarse al medio, partiendo desde la influencia de la cultura sobre el medio y de éste sobre la cultura, en un sistema de codependencia y mutua influencia (Stora 1994, Sutton y Anderson 2010, Biersack 2011, Kottak 2006, Dove y Carpenter 2008).

Más tarde la Ecología Cultural se nutre de los aportes de la Ecología Política al implementar en su argumentación los enfoques sociales, políticos, económicos e históricos dentro de los cuales los grupos humanos se vinculan con el entorno; visibilizando la pluralidad de contextos

locales y globales que inciden y son incididos por dichos relacionamientos, así como el proceso de constante cambio en las prácticas adaptativas en razón de la multiplicidad de factores presentes en la relación sociedad – entorno (Stora 1994, Sutton y Anderson 2010, Biersack 2011, Kottak 2006, Dove y Carpenter 2008).

Partiendo desde estos aportes la Nueva Ecología Cultural da un nuevo giro a la comprensión de las relaciones entre los grupos humanos y su entorno, argumentando que este relacionamiento no debe ser entendido como una relación adaptativa unidireccional en la que los grupos humanos se adaptan al entorno, sino que todos los elementos del entorno (incluido el ser humano) permanecen en un proceso de constante adaptación, en el que cada elemento se adapta y adapta al resto de elementos (Ingold 2000, Descola y Pálsson 2001, Dove y Carpenter 2008, Hutchison 2016).

Más aún la Nueva Ecología Cultural intenta apartarse de la dicotomía sociedad – naturaleza, poniendo de manifiesto la existencia de una multiplicidad de lógicas para percibir el entorno, ya no solo limitadas a la relatividad cultural, sino más bien abriéndose a una gama de posibilidades para definir las fronteras entre lo humano y lo no humano, lo racional y lo emocional, la sociedad y el entorno; dando cuenta de la existencia de una relatividad perceptiva desde la cual diferentes grupos crean una realidad que es el reflejo de múltiples factores y contextos que influyen en el grupo (Ingold 2000, Descola y Pálsson 2001, Dove y Carpenter 2008, Hutchison 2016).

Es a partir de esta multiplicidad de contextos que crean una multiplicidad de perspectivas y por tanto de realidades, que la existencia misma de un entorno conceptualizada como una pluralidad de objetos fuera de la frontera del grupo humano, es solamente una realidad hegemónica dentro de una amplia gama de realidades posibles (Ingold 2000, Descola y Pálsson 2001, Dove y Carpenter 2008, Hutchison 2016). Por tanto la Nueva Ecología Cultural permitirá acercarse a la relación que los kichwas establecen con “lo animal”, partiendo desde su propia percepción para definir las fronteras entre lo humano y lo no humano, en un contexto de múltiples factores que inciden en la creación de la realidad de los habitantes de Limoncocha.

En lo que respecta a la Ecología Política, se presenta como una corriente teórica interdisciplinaria que estudia las relaciones de poder al interior de las relaciones socioecológicas, dentro de contextos globales y locales que influyen en los relacionamientos

de los grupos humanos con el entorno y otros grupos humanos (Peet y Watts 1996, Greenberg y Park 1999, Leff 2003, Kottak 2006, Biersack y Greenberg 2006, Santamarina 2008).

Debido a la variedad de disciplinas desde las que nutre sus postulados (ciencias ambientales, sociales, económicas y políticas), la Ecología Política cuenta con distintos enfoques para lograr su cometido, que a grosso modo pueden ser clasificados dentro de dos generaciones: una materialista y otra constructivista (Greenberg y Park 1999, Leff 2003, Kottak 2006, Biersack y Greenberg 2006).

Dentro de la primera generación de enfoque materialista, la Ecología Política encuentra sus bases en el Marxismo, al dar cuenta de la distribución inequitativa de los costes y beneficios ambientales en razón de diferencias de clase; más tarde con los aportes del Postmarxismo la comprensión de las relaciones de poder en los relacionamientos socioecológicos se abren a nuevas fuentes de desigualdad en razón de diferencias de raza, género y etnia, además de otras de corte materialista (Biersack y Greenberg 2006, Murillo 2016, Hutchison 2016).

Otros aportes dentro del enfoque materialista tienen que ver con la inclusión de la naturaleza dentro del sistema de mercado global capitalista, tal es el caso de los estudios de Wallestein sobre el Sistema Mundo o la Teoría de la Dependencia de Gunder Frank, en los que la desigual distribución de beneficios y costes ambientales, está guiada bajo una lógica global y local de centros y periferias que responden a dinámicas de poder (Hutchison 2016).

Dentro de este sistema los grupos de poder externalizan los costes e internalizan los beneficios, los grupos subordinados están atrapados en un círculo vicioso que los mantiene en la periferia y la naturaleza es percibida como la fuente de recursos y el depósito de desperdicios de la actividad capitalista, dando como resultado un interminable proceso de degradación ambiental (Hutchison 2016, Blaikie y Brookfield 2015, Biersack 2011, Peet y Watts 1996, Bunker 1985).

Por su parte la segunda generación de enfoque constructivista, sienta sus bases en el Postestructuralismo, y si bien también se analiza la desigual distribución de costes y beneficios ambientales y mantiene varios aportes de la primera generación, su eje de comprensión se centra en la construcción social del entorno a través del discurso, dando cuenta de un proceso de colonialidad de la naturaleza (o más bien del entorno) en el que se genera una objetivización y conceptualización del entorno en base a un discurso hegemónico

específico, articulado por la modernidad como el proceso civilizatorio del capitalismo, y en donde otras formas discursivas son relegadas bajo la lógica de la colonialidad tanto a nivel local como global (Biersack 2006, Alimonda 2011, Vásquez 2014, Murillo 2015, Hutchison 2015).

Con la hegemonía de un discurso colonialista sobre el entorno, no solo los elementos “naturales” son colonizados por los grupos de poder, sino que también los grupos humanos subordinados pasan a ser dominados y colonizados con el poder del discurso sobre el entorno. En consecuencia el enfoque constructivista de la Ecología Política busca dar cuenta de las relaciones de poder y las brechas de desigualdad en la distribución de costes y beneficios ambientales ocasionados por discursos hegemónicos capitalistas sobre el entorno, por lo que promueve la deconstrucción de estos discursos y la generación de contradiscursos que den cuenta de una forma diferente de conceptualizar el entorno (Escobar 1998, Alimonda 2011, Burgos 2015, Murillo 2015, Hutchison 2015).

Es así que el enfoque constructivista de la Ecología Política permitirá comprender cómo los relacionamientos que los kichwas de Limoncocha establecen con “lo animal” están inscritos dentro de relaciones de poder generadas por discursos de conservación de la naturaleza por parte del MAE, múltiples discursos del resto de actores presentes en Limoncocha y el propio discurso kichwa sobre las relaciones con “la fauna” y las conceptualizaciones que las sustentan.

Finalmente se propone tres claves teóricas para abordar el problema: ontología, relación ser humano fauna y conservación, las cuales serán desarrolladas desde las corrientes teóricas propuestas.

1.1. Ontología

A grosso modo “la ontología es el estudio de lo que hay” (Hofweber 2014, 8), es decir estudia “si una determinada cosa, o [...] entidad, existe” (Hofweber 2014, 8). Cumpa (2012, 24) sostiene que “[l]a ontología consiste en gran parte en una clasificación de las entidades” y más aún Hofweber (2014, 8) señala que la ontología se encarga de entender “las características más generales y las relaciones de las entidades que existen”.

[Concurren] al menos dos partes en el proyecto filosófico general de la ontología: en primer lugar, decir lo que hay, lo que existe, de que cosas está hecha la realidad, [y] en segundo lugar,

decir cuáles son las características más generales y las relaciones de dichas cosas (Hofweber 2014, 8).

Es así como “[l]a ontología plantea, y trata de responder a, dos cuestiones relacionadas: ¿Cuáles son las categorías del mundo? y ¿cuáles son las leyes que gobiernan estas categorías?” Cumpa (2012, 21). Sin embargo “[u]no de los problemas con la ontología es que no sólo no está claro lo que hay, sino que tampoco es tan claro cómo resolver preguntas acerca de lo que hay” (Hofweber 2014, 9), esto en razón de que la determinación de las existencias no se limita a existencias materiales, sino también abstractas, aún más, sin que estén claras las diferencias entre ambas (Hofweber 2014).

De esta manera la creencia de una existencia trae consigo un compromiso racional (conocimiento) para afirmar o negar dicha existencia (Hofweber 2014). “Si nuestras creencias traen consigo un compromiso racional para responder a una pregunta ontológica acerca de la existencia de ciertas entidades, entonces podemos decir que estamos comprometidos con la existencia de estas entidades” (Hofweber 2014, 9), en otras palabras las entidades existen porque a partir de nuestro conocimiento creemos que existen.

[C]omo sostuvo Durkheim hace casi un siglo, la idea de un orden sobrenatural es necesariamente derivada de la idea de un orden natural de las cosas, y la primera no es sino una categoría residual para todos los fenómenos que parecen incompatibles con el funcionamiento racional de las leyes del universo (Descola 2001, 102).

Así pues la aceptación o negación sobre la existencia de las entidades están condicionadas por el conocimiento racional sobre el mundo, no obstante:

El conocimiento consiste de actos mentales. Hay muchas clases de actos mentales y, por consiguiente, muchas maneras en que uno puede conocer algo. Los ejemplos más obvios de actos mentales son los actos de percepción. Entre estos, destacan la percepción visual o el ver (Cumpa 2012, 27).

Con ello sin limitar la percepción a la vista se entiende que “nuestro conocimiento del mundo externo se apoya enteramente en la percepción, y [...] el conocimiento de nuestras propias mentes se basa exclusivamente en la introspección” (Cumpa 2012, 17), es así como “no sólo [...] conocemos los objetos familiares de nuestro entorno mediante la percepción, sino

también [...] conocemos los números y otras entidades abstractas por medio de la percepción” (Cumpa 2012, 17).

Al dar cuenta que la percepción hace posibles múltiples formas de conocimiento, no se trata de negar la existencia de un mundo perceptible.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre dar por sentada la universalidad de un juego específico de dominio de herramientas mentales para la cognición de un conjunto restringido de fenómenos físicos (gravedad, tangibilidad, visibilidad, etc.) y dar por sentada la universalidad de un concepto de ‘naturaleza’ calificada como un dominio ontológico que sería concebido en todas partes como teniendo las mismas fronteras discretas y siendo activado por las mismas leyes (Descola 2001, 102).

Así la pluralidad de percepciones sobre el mundo da como resultado una pluralidad de conocimientos y por tanto la existencia de la “relatividad ontológica” a la que se refería Quine (1969) o más recientemente Latour (2012) con el “pluralismo ontológico”.

No hay un ‘esquema ontológico’ único, un marco último para dividir el mundo en objetos, procesos, acontecimientos, o las relaciones causales entre ellos, que pueda pretender la correspondencia exclusiva con el modo como las cosas se encuentran ‘en la realidad’ [...] por el contrario hay un número grande (quizá infinito) de esquemas alternativos posibles, cada uno de los cuales tiene sus propios compromisos ontológicos, su serie preferida de objetos constituidos o *realia* físicos. Lo que tomamos como hechos o verdades -los elementos de la creencia- están siempre, en principio, sujetos a revisión bajo la presión de evidencias conflictivas (Payne 2002, 554-555).

En consecuencia la estructura ontológica que diferentes grupos humanos han desarrollado para explicar el mundo (y con ello “lo animal”) puede diferir según los grupos; más aun partiendo desde el hecho de que “la naturaleza” es una existencia socialmente construida “nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola 2001, 101).

No obstante “[l]a racionalidad se convirtió en sinónimo de ‘racionalidad científica’ y el conocimiento fue sinónimo de ‘conocimiento científico’. Otras formas de conocimiento y otras apelaciones a la racionalidad [...] fueron considerados de segunda categoría” (Funtowicz y de Marchi 2000, 58), con lo que la existencia de una “naturaleza” se estableció como hegemónica, esto a pesar de que:

A diferencia del pensamiento occidental, en el que se han mantenido las dualidades materia–espíritu, así como cultura-naturaleza, en otras sociedades contemporáneas no hegemónicas y, en su mayoría preferentemente situadas dentro de relaciones neo-coloniales, tienen continuidad todavía preceptos contrarios al naturalismo (Vallejo y Sánchez, 2010,29).

Más aún Viveiros de Castro (2010, 20) menciona que “[l]a metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos”. Para dar cuenta de la diversidad de estructuras ontológicas que explican el mundo, Descola (2001) apuesta por la existencia de una estructura mental subyacente en la forma como las sociedades determinan su humanidad y su alteridad no humana.

Una característica común de todas las conceptualizaciones de no humanos es que siempre se predicen por referencia al dominio humano [...] Por lo tanto la objetificación social de los no humanos, ya opere por inclusión o por exclusión, no se puede separar de la objetificación de los humanos; ambos procesos están directamente animados por la configuración de ideas y práctica de la que cada sociedad extrae sus conceptos del propio ser y de la otredad (Descola 2001, 105).

Sin embargo en general dichas estructuras no se reflejan en un *corpus* de ideas sino que “se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en todas esas pequeñas cosas que ‘no hace falta decir’ (Bloch, 1992)” (Descola y Pálsson 2001, 106).

[E]sos patrones subyacentes que parecen organizar las relaciones entre los humanos, así como las relaciones entre humanos y no humanos, no son, en mi opinión, estructuras universales de la mente que operen con independencia de los contextos históricos y culturales. Esos esquemas o *schemata de praxis*, como prefiero llamarlos, son simplemente propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación (Descola 2001, 106-107).

Entonces para Descola (2001) la explicación de la existencia humana se da por la explicación de la existencia no humana, misma que está “estructurada por una combinación de modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación” (Descola 2001, 107) mediante la cual los humanos definen su humanidad, explican el mundo y establecen relacionamientos con el resto de existentes. Si bien Descola (2001) desarrolla cada uno de los modos; los de

identificación constituyen la base para su posterior propuesta de ontologías, entendiéndolos como:

[E]l mecanismo elemental por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre mi persona y las demás mediante la inferencia de analogías y diferencias de apariencia, de comportamiento y de propiedad entre lo que pienso que soy y lo que pienso que son los otros. Este mecanismo está menos conformado por la contingencia de la experiencia o por las disposiciones individuales que por los esquemas que he interiorizado en el seno de la colectividad en que vivo, y que estructuran de manera selectiva el flujo de la percepción asignando una significativa preeminencia a ciertos rasgos y procesos observables en el entorno (Descola 2003,32-33 citado por Sánchez 2005, 2).

Así pues Descola (2003) mantiene su oposición a la universalización de la idea de “naturaleza” y dando cuenta de una diversidad de formas de entender y relacionarse con el mundo y sus elementos postula cuatro ontologías: animismo, naturalismo, totemismo y analogismo; entendiéndolas como “sistemas de propiedades de los seres existentes, que sirven de punto de anclaje de formas cosmológicas, modelos de vínculo social, teorías de la alteridad” (Descola 2003, 35 citado por Sánchez 2005, 2), no obstante aclara que:

[E]stas cuatro modalidades de identificación están lejos de agotar las múltiples maneras de estructurar la experiencia individual y colectiva, y que otros principios [...] actúan igualmente en la miríada de soluciones que los humanos han adoptado a fin de objetivarse en el mundo. Si insisto aquí en la identificación es simplemente para dar una breve visión de una vía alternativa que permitiría describir, clasificar y hacer inteligibles las relaciones que los humanos mantienen entre ellos y con los no-humanos (Descola, 2003, 35 citado por Sánchez 2005, 3).

Los cuatro modos de identificación (ontologías) propuestos por Descola (2003), deben ser entendidos como “puntos ideales de antagonismo” para clasificar la inmensa pluralidad de formas como los grupos humanos toman un lugar con respecto a su entorno, sin que ello contraríe la existencia de modos de identificación que pudieran ubicarse en puntos intermedios dentro de los cuatro propuestos. Es decir que Descola también da cuenta de variaciones en los modos de identificación, que sirven de anclaje para el posterior establecimiento de esquemas de clasificación del resto de entidades que forman el entorno (modos de clasificación) y el tejido de relaciones con dichas entidades (modos de relación).

Descola [...] sugiere que si las relaciones sociales [modos de identificación] ofrecen un modelo conceptual para las relaciones entre los humanos y la naturaleza [modos de relación], cualquier modificación de estas últimas empezará generalmente por una “mutación previa” de las primeras (Descola 1994, 330 citado por Hornborg 2001, 73).

Con la propuesta de ontologías el objetivo de Descola (2005) “[n]o se trata solo de cosmologías en las que hallemos otros conceptos o articulaciones de la partición fundacional, sino cosmologías que no diferencian, y que no construyen, por tanto, uno y otro campo (naturaleza y cultura)” (Pazos 2006, 186); estas ontologías giran en torno a la “interioridad” y la “fiscalidad” de los seres (Pazos, 2006).

La primera se refiere a una gama de propiedades que recogen categorías como ‘alma’, ‘espíritu’ o ‘intencionalidad’. Junto con la ‘fiscalidad’ o forma exterior, constituye algo reconocido por todos los humanos, aunque distintas ontologías puedan reconocer las propiedades en cuestión en unos y/o en otros seres (Pazos 2006, 187).

De esta manera el totemismo es “un sistema de organización social y de relación con la naturaleza, en el que cada individuo forma parte de un grupo de personas (humanas y no humanas) asociado, a su vez, con un objeto natural” (Pazos 2006, 189), en el que se da cuenta de una “continuidad de interioridades y fiscalidades” (Pazos, 2006, 190) entre los humanos y no humanos dentro de la sociedad totémica.

Por su parte el analogismo “fracciona el conjunto de existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas, recomponiendo un sistema de contrastes a través de una red de analogías” (Pazos 2006, 190). Es decir mientras el totemismo habla sobre una continuidad de cuerpos y espíritus, el analogismo es una ontología opuesta, en la que existe una pluralidad de cuerpos y espíritus que se pueden recomponer en variadas formas (Pazos 2006).

Por su parte el naturalismo, como una ontología propia de occidente “supone una discontinuidad de las interioridades y una continuidad de las fiscalidades” (Pazos 2006, 189), con lo que apuesta por la existencia de una naturaleza (Descola 2001).

De acuerdo al modelo naturalista, es en el plano físico donde hallamos una continuidad entre humanos y no-humanos, pues en ese ámbito rigen unas mismas leyes de la materia y la vida, relegándose las diferencias al ámbito de la interioridad, en el que se reconoce la diversidad de manifestaciones individuales y colectivas de la subjetividad (Pazos 2006, 189).

Finalmente el animismo representa la antítesis del naturalismo ya que “las especies no se disponen en un orden natural [...] sino que se diferencian por la fisicalidad sobre una interioridad común” (Pazos 2006, 188).

El animismo consiste básicamente en el reconocimiento de una identificación de interioridades entre humanos, animales y vegetales. Sobre este continuo que entraña un universo poblado de personas (humanas y no-humanas) semejantes en motivaciones, sentimientos, conductas..., es la forma exterior y el modo de vida lo que marca la discontinuidad específica (Pazos 2006, 188).

Más aún Viveiros de Castro (2010) abocando por una descolonización del pensamiento antropológico entiende a “la especie humana [como] el análogo biológico del Occidente antropológico, confundiendo a todas las otras especies y todos los otros pueblos en una alteridad privativa común” (Viveiros de Castro 2010, 19). Y coincidiendo con Levi-Strauss argumenta que:

[U]na de las manifestaciones típicas de la naturaleza humana es la negación de su propia generalidad. Una especie de avaricia congénita, que dificulta la extensión de los predicados de la humanidad a la especie como un todo, parece ser justamente uno de esos predicados. En suma, el etnocentrismo es [...] la cosa más compartida del mundo (Viveiros de Castro 2010, 27).

De esta manera partiendo desde una crítica a lo que define “lo humano”, Viveiros de Castro (2010) busca la descolonización del pensamiento antropológico y encuentra en el “[p]erspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico y alteridad caníbal [...] las tres vertientes de una alter-antropología indígena que es una transformación simétrica e inversa de la antropología occidental” (Viveiros de Castro 2010, 26).

Es así como al abordar la ontología animista propuesta por Descola (2005) en la que gracias a la unidad de “interioridades” es posible “la mutabilidad permanente de las formas, la capacidad de metamorfosis de seres” (Pazos 2006, 188). Viveiros (2010) arguye por un entendimiento literal de dicha mutabilidad mediante “una antropología indígena formulada en términos de flujos orgánicos y de codificaciones materiales, de multiplicidades sensibles y de devenires-animales, antes que expresada en los términos espectrales de nuestra propia antropología” (Viveiros de Castro 2010, 32). Entendiendo al “perspectivismo” como una

“doble torsión, materialista y especulativa, aplicada a la representación usual, psicologista y positiva, del animismo” (Viveiros de Castro 2010, 33).

1.2. Relación ser humano fauna

Como elemento del mundo perceptible, “[l]a fauna siempre ha constituido parte esencial y significativa de la realidad y de la cotidianidad humana, estableciéndose desde tiempos remotos diversos vínculos cognitivos, emocionales y comportamentales” (Santos F. et al. 2009, 23) entre los humanos y la fauna del entorno.

Adentrándose en el terreno específico del complejo relacional entre las poblaciones humanas y la fauna, son tres los dominios que sirven para entender dicho fenómeno, a saber: cognitivo (concepciones y saberes), afectivo (reacciones afectivo-emocionales) y conativo o conductual (actitudes dirigidas a los elementos faunísticos) (Santos F. et al. 2009, 25).

Más aún en función de las distintas ontologías, la fauna es un elemento “decisivo en cómo los grupos humanos se autonombran y definen a sí mismos y su lugar y papel en el mundo, en base a su combinación u oposición respecto a los otros componentes del universo” (Santos F. et al. 2009, 23 siguiendo a Gonzáles 2001) y es que:

[L]a relación que los seres humanos establecen con la fauna es, al mismo tiempo, causa y efecto de cómo, cuándo y en qué medida cada cultura construye su noción de lo que es y de lo que no es ‘animal’; influenciando también, a su vez, en como definen lo ‘humano’ (Santos F. et al. 2009, 23).

No obstante recordando que “la propia humanidad [se favorece] en detrimento de la del otro” (Viveiros de Castro 2010, 27), la noción de lo “humano” y “no humano” no se limita a la división entre “humano” y “animal”, sino que “[s]e delimitan las fronteras entre dominios [...] en función de las circunstancias propias de cada cultura y en un tiempo, espacio y contexto histórico particulares” (Santos F. et al. 2009, 23 siguiendo a Descola 1998 y Ulloa 2002).

Es así que el vínculo entre “humanos” y “fauna” se abre en un abanico de múltiples relacionamientos posibles, a los que tal vez sea factible aproximarse bajo el *squemata* de *praxis* y la combinación de modos de: identificación, clasificación y relación propuestos por Descola (2001) y es que “todos o una gran parte de diversos elementos: cognitivos, simbólicos, afectivos, económicos, culturales y ecológicos [...] inciden en la *praxis* que

mantienen los seres humanos con los animales, rechazando aproximaciones meramente cognitivo-intelectuales o económico-utilitarias” (Santos F. et al. 2009, 25).

Dentro de esta amplia gama de relacionamientos, “[t]al como los humanos tienen una historia de sus relaciones con los animales, los animales también tienen una historia de sus relaciones con los humanos. Sin embargo, sólo los humanos, construyen *relatos* de esta historia” (Ingold 2000, 61).

Estos relatos van desde lo que podríamos considerar como mitos de origen totémico hasta informes supuestamente “científicos” sobre los orígenes de la domesticación. Y a pesar de que podríamos distinguir entre mito y ciencia, si es que la distinción se puede hacer en absoluto, ambas tienen en común que nos dicen tanto acerca de cómo los narradores ven su propia humanidad como [...] de sus actitudes y relaciones hacia los animales no-humanos (Ingold 2000, 61).

En cuanto al pensamiento científico occidental, éste “crea un rol especial para la categoría de seres humanos quienes tienen que alcanzar una especie de emancipación del mundo natural” (Ingold 2000, 61), es decir se da cuenta de dos dominios separados lo “natural” y lo “humano”.

Todos los animales, de acuerdo con el principio de esta separación, pertenecen en su totalidad al mundo de la naturaleza, de manera que las diferencias entre especies son diferencias dentro de la naturaleza. Los seres humanos, sin embargo, son la única excepción: son diferentes porque la esencia de su humanidad *trasciende* la naturaleza; y por la misma razón, esa parte de ellos que permanece *dentro* de la naturaleza se presenta a sí misma como una amalgama indiferenciada de características animales [...] Por tanto los seres humanos, únicos entre los animales, viven una doble-media existencia, mitad en la naturaleza y mitad fuera, ambas como organismos con cuerpos y como personas con mentes (Ingold 2000, 63).

Es por ello que toda idea y práctica del pensamiento occidental “presupone la transcendencia humana sobre un mundo natural” (Ingold 2000, 63) y es bajo esta lógica que “la transformación de las relaciones entre humanos y animales [...] en el discurso occidental viene bajo la rúbrica de la domesticación” (Ingold 2000, 61). Así bajo lo que podría llamarse una ontología naturalista (Descola 2005), los animales (y el resto de elementos del mundo físico) son imaginados “en formas útiles para servir a los propósitos humanos” (Ingold 2000, 63) y en donde la domesticación “existe cuando los animales vivos están integrados como

objetos en la organización socio-económica del grupo humano” (Ducos 1978, 54 citado por Ingold 2000, 64).

Estos [los animales] se convierten en una forma de propiedad que puede ser poseída, heredada e intercambiada. Propiedad, sin embargo, se concibe aquí como una relación entre personas (sujetos) con respecto a las cosas (objetos), o más generalmente, como una apropiación social de la naturaleza. Los seres humanos, como personas sociales, pueden poseer; los animales, como objetos naturales, son solamente poseibles (Ingold 2000, 64).

De esta manera el relato de la domesticación dentro de la relación humano – fauna en el pensamiento occidental, da cuenta del control que los humanos tratan de ejercer sobre aquellos a los que han negado la humanidad. Es así que:

[L]a historia que contamos en Occidente acerca de la explotación y la eventual domesticación humana de animales es parte de una historia más abarcadora sobre cómo los humanos se han sobrepuesto, y han tratado de poner bajo control, un mundo de la naturaleza que incluye su *propia* animalidad (Ingold 2000, 61).

Partiendo desde un análisis de las lógicas del pastoreo y su relación con los animales, Ingold (2000) sostiene que la relación que occidente establece con la fauna se basa en la “dominación”, una relación en la que el humano se encuentra en una posición privilegiada respecto al animal, y en la que los animales no poseen el control de su vida; además es el humano (en calidad de dueño) quien toma las decisiones sobre los aspectos de la existencia animal en una relación donde el humano puede proteger a los animales, pero estos son incapaces de corresponder a dicha protección (Ingold 2000).

Es el pastor que toma decisiones de vida o muerte en relación con lo que ahora son ‘sus’ animales, y quien controla todos los demás aspectos de su bienestar, actuando como lo hace tanto como protector, guardián y verdugo. Él les sacrifica [a los animales]; ellos no se sacrifican para él (Ingold 2000, 72).

En contraste está la relación de sociedades de cazadores y recolectores (no occidentales) con los animales, en las que el relacionamiento se basa en la “confianza”, en la que humanos y no humanos se encuentran en igualdad de condiciones (por lo que no pueden existir dueños) y en donde ambos poseen el control de su propia existencia, pudiendo cuidar entre sí mutuamente (Ingold 2000).

Ellos [los animales] no son concebidos como propensos a escapar, abatidos sólo por la astucia, velocidad o fuerza superior del cazador. Por el contrario, una caza exitosamente consumada con una muerte se toma como prueba de las relaciones amistosas entre el cazador y el animal que voluntariamente ha permitido su captura (Ingold 2000, 69).

Y es que en las sociedades cazadoras y recolectoras “los animales no son considerados como extraños, seres alienígenas de otro mundo, sino como participantes en el mismo mundo al que las personas también pertenecen” (Ingold 2000, 69), es decir se disuelven las fronteras entre lo humano y lo natural, conformando una ontología no naturalista y que para el caso de los pueblos de la cuenca amazónica a grosso modo puede ser considerada como animista (Descola 2005). Es por ello que las relaciones entre humanos y no humanos no son mediadas por el control, sino más bien se busca establecer “bases para la reciprocidad y la convivencia” (Ingold 2000, 69) entre una diversidad de seres solo diferenciables por sus corporalidades (Descola 2005), con lo que “[l]a esencia de la confianza es una combinación peculiar de *autonomía y dependencia*” (Ingold 2000, 69). Es así como ante la multiplicidad de seres “todo depende de mantener un balance apropiado en los relacionamientos” (Ingold 2000, 68) ya que “para los cazadores y recolectores, los animales y las plantas en el medio ambiente juegan un papel enriquecedor, al igual que los cuidadores humanos” (Ingold 2000, 69).

[L]os cazadores y recolectores modelan sus relaciones con los organismos proveedores de vida en sus entornos bajo la institución del compartir, la cual es la base para las relaciones interpersonales dentro de la comunidad humana. Por lo tanto, mediante su capacidad nutritiva, los organismos no humanos 'comparten' [con las personas] solo de la forma como se comparte lo que se recibe del medio ambiente con otras personas. Ambos movimientos, de no humanos a humanos y de estos últimos a sí mismos, son vistos como constituyentes de una única “economía cósmica del compartir” (Bird-David 1992 seguido por Ingold 2000, 69).

Es así que “la transición en las relaciones humano-animal que en la literatura académica Occidental es descrita como la domesticación de las criaturas que alguna vez fueron salvajes, debería más bien ser descrita como una transición de la confianza a la dominación” (Ingold 2000, 75).

[C]omo modelos alternativos de relacionamiento, ni la confianza ni la dominación son en ningún sentido más o menos avanzados que el otro. En particular, es importante evitar la tendencia a pensar en las relaciones basadas en la confianza como moralmente, o

intrínsecamente “buenas”, y de aquellas basadas en la dominación como intrínsecamente “malas”. Son simplemente diferentes (Ingold 2000, 75).

Por su parte y relativamente semejante a los modelos de “confianza” y “dominación” propuestos por Ingold (2000); dentro de su *squemata de praxis* Descola (2001) entiende los relacionamientos entre humanos y no humanos, bajo “modos de relación”, a los que define como “esquemas de interacción, que reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentra en la *praxis social*” (Descola 2001, 110).

Para Descola (2001) las relaciones entre humanos y animales pueden ser entendidas por tres tipos de modos de relación: reciprocidad, rapacidad y protección; cada uno de los cuales establece vínculos específicos entre los existentes, a partir de su combinación con los modos de identificación y de categorización que cada grupo social posea.

[L]a reciprocidad se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático. Como la cantidad de vitalidad genérica presente en el cosmos es finita, los intercambios internos deben organizarse de manera de devolver a los no humanos las partículas de energía que se han desviado de ellos en el proceso de procuración de alimento, especialmente durante la caza. La retroalimentación energética se asegura, entre otros métodos, mediante la retrocesión de almas animales al Amo de los Animales y su subsecuente transformación en animales cazables. Así, humanos y no humanos se sustituyen mutuamente y contribuyen conjuntamente, por medio de sus intercambios recíprocos, al equilibrio general del cosmos (Descola 2001, 110).

Pero si la reciprocidad establece vínculos en un todo interconectado y homeostático, sobre el cual todos los seres procuran mantener un equilibrio; en la rapacidad los seres humanos no son responsables de mantener dicho equilibrio, sino que son otros seres no humanos, los encargados de hacerlo (Descola 2001).

También aquí [en la reciprocidad] los no humanos son considerados como personas (aents) que comparten algunos de los atributos ontológicos de los humanos, con los que están unidos por lazos de consanguineidad (para las plantas domesticadas) o de afinidad (para los animales de la selva). Sin embargo, no participan en una red de intercambio con los humanos y no se ofrece ningún equivalente por la vida que se les quita. En cambio, los no humanos tratan de vengarse, la mandioca chupando la sangre de las mujeres y los niños, y los animales cazables delegando en los Amos de los Animales la tarea de castigar a los cazadores excesivos con la

mordedura de una víbora (y la ingestión canibalística, en el discurso mítico) (Descola 2001, 110-111).

Pero a diferencia de ambos modos de relación, que abocan por una comprensión más horizontal de las relaciones entre humanos y no humanos, la protección tiende a construir relaciones jerárquicas, en las que los humanos sobrepuestos al mundo natural, son los únicos capaces de tomar decisiones sobre los seres que lo conforman (Descola 2001).

Este modo [la protección] predomina cuando una gran colección de no humanos son percibidos como dependiendo de los humanos para su reproducción y bienestar. Esa colección puede estar formada por sólo unas pocas especies de plantas y animales domesticados que están tan vinculados a los humanos, en forma colectiva o individual, que aparecen como genuinos componentes ya sea de toda la sociedad (como por ejemplo el ganado para los pastores) o de una unidad de parentesco más reducida (como las mascotas familiares, los animales sagrados como figuras ancestrales, etc.). El vínculo de dependencia con frecuencia es recíproco y algo utilitario, porque la protección de los no humanos generalmente asegura efectos benéficos; puede garantizar una base de subsistencia, llenar una necesidad de apego emocional, proporcionar moneda para intercambios o ayudar a perpetuar un vínculo con una divinidad benevolente (Descola 2001, 111).

Así pues con estos tres modos de relación, Descola (2001) plantea establecer grandes grupos clasificatorios, para hacer aprehensibles la variedad de relacionamientos que distintos grupos humanos establecen con la fauna de su entorno; estos relacionamientos no actúan de forma aislada, sino que responden a todo un entramado del *squemata de praxis* sobre el cual cada grupo humano entiende su entorno, su propia existencia y el lugar que ocupa en ese entorno. Consecuentemente los modos de relación propuestos no solamente cimientan las relaciones entre humanos y fauna, sino también las relaciones con otros no humanos, y entre grupos humanos, tal es el caso de los grupos animistas rapaces de la selva amazónica ecuatoriana.

Esa rapacidad recíproca regula también las relaciones entre los humanos. La caza de cabezas entre las tribus jíbaras y las constantes peleas internas (combinadas con el secuestro de mujeres y niños) expresan la necesidad de compensar cada pérdida de vida con la captura de identidades reales o virtuales entre vecinos estrechamente emparentados. En ese caso, la venganza se espera, pero no es el objetivo. Así, la rapacidad mutua es el resultado no intencional de un rechazo general de la reciprocidad, antes que un intercambio deliberado de vidas a través de una relación belicosa (Descola 2001, 111).

Más aún al igual que los modos de identificación, los de relación tampoco se muestran como corpus de *praxis* aislados unos de otros y con fronteras impenetrables entre sí, sino que dentro de una misma sociedad es posible encontrar “combinaciones” de los mismos, las que varían en razón del resto de modos que dominan cada sociedad (Descola 2001).

Finalmente están los modos de categorización, que podrían ser definidos como los esquemas mentales-sociales mediante los cuales se conceptualiza y organiza los elementos del entorno aprehensible. En palabras de Descola se trata de “distribuir sus componentes elementales de manera que puedan ser objetificados en categorías estables y socialmente reconocidas” (Descola 2001, 112); por lo que los modos de categorización son los encargados de clasificar y ordenar la variedad de seres existentes en el entorno.

Sin embargo los modos de categorización, no se refieren solamente a clasificaciones “taxonómicas” que una u otra sociedad realiza para diferenciar a los seres, sobre la base de un orden inherente del mundo; sino que hacen referencia a clasificaciones mentales-sociales más profundas y abarcativas, que permiten que todo tipo de clasificación parta desde una clasificación previa que permite ordenar el mundo (Descola 2001, Grossmann 2007).

El principio de clasificación de los elementos, es sin embargo, el mismo que en la época de Empédocles: las cosas se distinguen unas de otras por medio de las propiedades que tienen. Llamemos a esto el “principio de clasificación”. [...] Cualquier clasificación de cosas individuales, sean elementos químicos, partículas elementales, plantas, animales, personas o lo que se quiera, se funda en la distinción entre estas cosas individuales, por una parte, y sus propiedades, por otra. [...] Alguien tuvo que darse cuenta de que el fundamento de todas las clasificaciones de las cosas individuales, a saber, la distinción entre estas cosas y sus propiedades, es en sí misma una clasificación. Pero no es una clasificación de cosas individuales – masas individuales de agua o tierra, o fragmentos individuales de oro o hierro, o ballenas o carpas individuales- sino de entidades en general. Es una clasificación de cualquier clase de existentes. Divide todo lo que hay en dos grandes grupos de existentes, a saber: cosas individuales, por un lado, y sus propiedades, por otro. Toda clasificación “ordinaria” descansa en esta clasificación más fundamental de las cosas en individuos y sus propiedades. Para distinguir esta clasificación de todas las otras, hablaremos de una “categorización”. Las entidades, diremos, se categorizan (Grossmann 2007, 18).

Así mientras Grossmann (2007) habla de “clasificación” y “categorización”, Descola (2001) utiliza los términos de “clasificación taxonómica”, “división escolástica” o “esquema

metafórico” para hacer referencia a la clasificación de individuos; mientras que los términos de “ordenamiento pragmático”, “división natural” o “esquema metonímico” dan cuenta de la categorización de entidades. En todo caso los dos autores dan cuenta de ambas formas clasificatorias, y más importante aún, entienden la complementariedad de la “clasificación” y la “categorización” dentro de una misma estructura mental para clasificar el mundo.

Este tipo de ordenamiento, conocido algunas veces como paradigmático (Petitot, 1985), se basa por lo tanto en una lógica de relaciones, mientras que la clasificación taxonómica se basa en una lógica de predicados. La distinción no es nueva. Kant distinguía entre la división escolástica, que ofrece una sistematización para uso de la memoria, y la división natural, que distribuye a los seres vivientes según leyes de combinación, en lugar de alinearlos bajo categorías establecidas (Kant, 1947). En cambio, si seguimos a Tort, no hay por qué considerar esos dos esquemas clasificatorios como antitéticos; empleando el vocabulario de clasificación de los tropos creado por Du Marsais en el siglo XVIII, Tort sostiene que el esquema metafórico, que clasifica por la semejanza, y el esquema metonímico, que clasifica por atributos o propiedades, en conjunto constituyen cualquier mecanismo clasificatorio (Tort, 1989). El predominio de uno de esos esquemas nunca es absoluto, puesto que el orden aparente que establece siempre es subvertido por el inherente al otro esquema (Descola 2001, 113).

Pero la existencia de una estructura mental que pudiera conformarse y funcionar en diferentes culturas, bajo un mismo esquema¹ (o vinculación de esquemas), no significa que todos los grupos humanos utilicen una misma estructura mental para aprehender el entorno, ni mucho menos que habiten en una misma y única realidad explicada por diferentes “creencias”. Sino más bien que cada grupo humano habita en su propia realidad, construida a partir de una estructura mental formada por diferentes esquemas clasificatorios y de categorización, que permiten aprehenderse, ordenarse y relacionarse con uno mismo, y con el resto de seres con los que se conforma el entorno aprehensible.

Cada cultura, cada episteme histórica, articula esos dos esquemas clasificatorios para producir combinaciones específicas, cuya naturaleza varía de acuerdo con el tipo de esquema dominante, con el número de niveles que ese esquema abarca y con el tipo de modo clasificatorio privilegiado por cada uno de los esquemas en cada nivel de clasificación. Esos modos son bastante diversos (Descola 2001, 114).

¹ El término “esquema” da cuenta de la “estructuralidad de la estructura mental”.

1.3. Conservación

A partir de una revisión histórica sobre la visión positiva de la naturaleza, es posible encontrar numerosos esfuerzos por “proteger lo natural” de la degradadora acción humana, interviniendo el mundo natural para contribuir a su restauración (Payne 2002). No obstante para “hablar de una ‘intervención’ del hombre en los procesos naturales [...] la naturaleza tiene que ser pensada... como algo separado de hombre” (Williams 1972, 154 citado por Ingold 2000, 63).

[E]l concepto de intervención, establece a la humanidad, el mundo de las personas, en un pedestal por encima del mundo natural de las cosas. [...] sin embargo] 'uno no puede apropiarse de aquello dentro de lo que cada ser está totalmente contenido' (Ingold 1986, 135 citado por Ingold 2000, 63).

Al ser la conservación una forma de intervención sobre la naturaleza, “[l]a conservación científica está firmemente arraigada en la doctrina, [...] que el mundo de la naturaleza está separado de, y subordinado a, el mundo de la humanidad” (Ingold 2000, 67). Por su parte Escobar (1998) propone una “reconsideración de la conservación y la apropiación de la diversidad biológica” (Escobar 1998, 82) argumentando que:

A pesar que la "biodiversidad" tiene referentes biofísicos concretos, debe ser vista como una invención discursiva de origen reciente. Este discurso fomenta una compleja red de actores, desde organizaciones internacionales y ONGs del norte, hasta científicos, exploradores, comunidades locales y movimientos sociales (Escobar 1998, 53).

De esta forma el discurso de la conservación de la biodiversidad, logra articular “una nueva relación entre la naturaleza y la sociedad en contextos globales de ciencia, culturas y economías” (Escobar 1998, 55), formando un marco dentro del que los actores que intervienen, son influidos e influyen sobre el resto de actores (Escobar 1998). Además ya que cada actor ocupa una posición jerárquica determinada, las relaciones que establecen dentro del discurso de la conservación de la biodiversidad, están atravesadas por relaciones de poder (Escobar 1998).

Así, el discurso de la biodiversidad se ha traducido en un cada vez más vasto aparato institucional que organiza sistemáticamente la producción de formas de conocimiento y tipos de poder, vinculando a uno con el otro a través de estrategias y programas concretos (Escobar 1998, 56).

No obstante los discursos dominantes “que circulan a través de la red, se transforman en verdades y se re-inscriben en otras constelaciones de conocimiento-poder.” (Escobar 1998, 56), con lo que los discursos de los grupos dominantes llegan a convertirse en los contradiscursos de los grupos dominados, quienes utilizan estos “conocimientos apropiados” para negociar en espacios locales (Escobar 1998). Es en base a esta red de actores que participan en el discurso de la conservación de la biodiversidad, que Escobar (1998) identifica cuatro percepciones diferentes en dicho discurso: la gestión de recursos (perspectiva globalocéntrica), la soberanía (perspectivas nacionales del tercer mundo), la biodemocracia (perspectiva de las ONGs progresistas del Sur) y la autonomía cultural (perspectiva de los movimientos sociales); sin embargo aclara que “cada una de estas posiciones son a sí mismas heterogéneas y diversas, y que todo el campo de la biodiversidad es extremadamente dinámico y rápidamente cambiante” (Escobar 1998, 56).

En primer lugar bajo una lógica de desarrollismo verde, está la perspectiva globalocéntrica que “es la vista de la biodiversidad producida por las instituciones dominantes”² (Escobar 1998, 56).

Se basa en una representación particular de las ‘amenazas a la biodiversidad’ que enfatiza la pérdida de hábitats, la introducción de especies en hábitats exóticos y la fragmentación debido a la reducción de hábitat, en lugar de las causas subyacentes; ofrece un conjunto de prescripciones para la conservación y el uso sostenible de los recursos a nivel internacional, nacional y local; y sugiere mecanismos apropiados para la gestión de la biodiversidad, incluyendo la investigación científica, la conservación in-situ y ex-situ, la planificación nacional de la biodiversidad, y el establecimiento de mecanismos adecuados de compensación y el uso económico de los recursos de la biodiversidad (Escobar 1998, 56-57).

Así pues “[e]l discurso de la biodiversidad como gestión de recursos está ligado a otros tres discursos: ciencia de la conservación (y campos relacionados), desarrollo sostenible y reparto de beneficios” (Escobar 1998, 58); pero sin embargo “no aborda las contradicciones de la creación de este tipo de naturaleza híbrida (hibridación capitalista y naturaleza no capitalista)” (Escobar 1998, 58).

Por su parte desde una pluralidad de países de la periferia, la perspectiva de soberanía respecto a la diversidad, busca “negociar los términos de los tratados y estrategias de la

² Se refiere principalmente al Banco Mundial, la Unión Mundial para la Naturaleza, el Instituto de Recursos Mundiales, el Fondo Mundial para la Naturaleza y los países del G-7.

biodiversidad [... pero] sin cuestionar de ninguna manera fundamental el discurso globalocéntrico” (Escobar 1998, 59). De manera que las políticas nacionales de conservación, se articulan con lineamientos internacionales de conservación previamente establecidos, esto a pesar que las políticas nacionales también deben responder a los discursos internos (Escobar 1998).

Estos lineamientos y planes son concebidos en términos muy convencionales de planificación del desarrollo, [...] Las políticas resultantes de la conservación y el desarrollo sostenible dependerán de la lucha y negociación sobre modelos de la naturaleza y la práctica social entre los grupos involucrados (Escobar 1998, 59).

Mientras que las ONGs del Sur articulan su discurso con la biodemocracia, desde ésta “la perspectiva dominante globalocéntrica equivale a una forma de bioimperialismo” (Escobar 1998, 59).

Al reinterpretar las "amenazas a la biodiversidad" (poniendo énfasis más bien en la destrucción del hábitat por proyectos de megadesarrollo, los monocultivos planificados y la agricultura promovida por el capital y la ciencia reduccionista, y los hábitos de consumo del Norte fomentados por los modelos economicistas), la biodemocracia aboca a desplazar la atención del Sur al Norte como el origen de la crisis de la diversidad. [...] La propuesta de biodemocracia que resulta en una articulación en torno a una serie de requisitos que incluyen: control local de los recursos naturales; suspensión de los proyectos de megadesarrollo y de los subsidios a las actividades capitalistas destructoras de la diversidad; apoyo a las prácticas basadas en la lógica de la diversidad; redefinición de la productividad y la eficiencia para reflejar esta lógica; y el reconocimiento de la base cultural de la diversidad biológica (Escobar 1998, 59-60).

Finalmente la autonomía cultural es la perspectiva de los movimientos sociales, los cuales “construyen una estrategia política para la defensa del territorio, la cultura, y la identidad [...] mediada por consideraciones ecológicas” (Escobar 1998, 60) y a pesar de mantener muchos puntos en común con las ONGs del Sur su posición es diferente ya que se enmarcan en “la defensa de un proyecto de vida, no solo de los ‘recursos’ o la biodiversidad” (Escobar 1998, 61).

El surgimiento de los movimientos sociales que apelan explícitamente a los discursos de biodiversidad como parte de su estrategia es reciente. En muchos casos, la preocupación por la

biodiversidad ha sido seguida por luchas más amplias para el control territorial (Escobar 1998, 61).

No obstante como ya se había señalado con anterioridad no todos los grupos humanos perciben su entorno bajo la dicotomía sociedad-naturaleza, para varios “pueblos de caza y recolección, no hay dos mundos separados, de la humanidad y la naturaleza. Hay un mundo, y los seres humanos forman una parte bastante pequeña e insignificante de él” (Ingold 2000, 68).

Es así como en pueblos no occidentales “el ambiente, lejos de ser visto como un recipiente pasivo para los recursos que están ahí en abundancia para ser tomados [o conservados], está saturado con poderes personales de un tipo u otro” (Ingold 2000, 66); y los seres humanos deben “mantener relaciones con estos poderes, así como mantienen relaciones con las otras personas humanas” (Ingold 2000, 67) dentro de una economía cósmica del compartir.

Esta forma de percibir y relacionarse con los elemento del mundo “significa tratar el entorno, los animales y plantas que habitan en él, con la debida consideración y respeto, haciendo todo lo que uno pueda para minimizar el daño y perturbación” (Ingold 2000, 67).

[L]os animales no volverán a los cazadores que les han tratado mal en el pasado. Uno trata mal a un animal al inobservar los procedimientos adecuados y respetuosos en los procesos de matanza, el consumo y eliminación de los huesos, o causando dolor indebido y sufrimiento al animal al matarlo. Por sobre todo, los animales se sienten ofendidos por la matanza *innecesaria*: es decir, matando como un fin en sí mismo y no para satisfacer necesidades de consumo genuinas. Se ofenden, también, si la carne no es apropiadamente compartida en torno a todos aquellos en la comunidad que la necesitan. Por lo tanto, la carne y los otros productos utilizables no deben en ningún caso ser desperdiciados (Ingold 2000,67 siguiendo a Feit 1973, Tanner 1979, Brightman 1993 e Ingold 1986).

Es en base a estos relacionamientos de preocupación, respeto y cuidado por el entorno y los elementos dentro de este, que se podría argüir que las sociedades de cazadores y recolectores “practican una política consciente de conservación” (Ingold 2000, 67).

Sin embargo la conservación ambiental practicada por cazadores-recolectores, si es que lo es, difiere fundamentalmente de la llamada conservación "científica" avocada por las agencias Occidentales de protección de fauna silvestre. La conservación científica está firmemente

arraigada en la doctrina, [...] que el mundo de la naturaleza está separado de, y subordinado a, el mundo de la humanidad (Ingold 2000, 67).

Y es que la conservación científica occidental demanda la separación de lo humano y lo natural, no solamente en un plano “ideológico” sino también en un plano material; “tendemos a pensar que los únicos ambientes que todavía existen en una condición genuinamente natural son aquellos que permanecen más allá de los límites de la civilización humana” (Ingold 2000, 67), por lo que el contacto de un animal con un humano se considera “antinatural” (Ingold 2000).

En el caso de las sociedades no occidentales “el cuidado de un ambiente es como el cuidado de las personas, requiere una participación profunda, personal y afectiva, una participación no sólo de la mente o el cuerpo, sino de todo el ser indivisible” (Ingold 2000, 69).

[P]ara los cazadores y recolectores, *no hay incompatibilidad entre la conservación y la participación*. Es a través de un compromiso directo con los constituyentes del medio ambiente, no a través de un enfoque de no intervención, que los cazadores y recolectores se ocupan de él (Ingold 2000, 68-69).

En definitiva la idea de conservación propiamente dicha, surge de sociedades que realizan una división entre lo humano y lo natural, mientras que los relacionamientos “conservacionistas” de las sociedades no occidentales con los elementos del medio parten desde una unicidad del mundo (Ingold 2000).

El sentido en el que los cazadores y recolectores se ven a sí mismos como conservadores o custodios de sus ambientes no debe, pues, ser confundida con la idea científica Occidental de la conservación. Este último, [...] se basa en la suposición de que los seres humanos - como controladores del mundo natural - son plenamente responsables de la supervivencia o la extinción de las especies silvestres. Para los cazadores-recolectores esta responsabilidad se invierte. En última instancia, son aquellos poderes que animan el ambiente los responsables de la supervivencia o la extinción de los seres humanos (Ingold 2000, 68).

Por otra parte la transposición de poblaciones indígenas con zonas de conservación resulta conflictiva para el conservacionismo científico (basado en una visión dicotómica) ya que “no hay forma en que las personas nativas puedan ser acomodadas dentro de los esquemas de conservación científica, excepto como *parte de la vida silvestre*, es decir, como constituyentes de la naturaleza que se quiere conservar” (Ingold 2000, 68). Así pues dentro de una inclusión

de personas en el discurso de la biodiversidad, se encuentra la diversidad biocultural, que da cuenta de “paralelismos y correlaciones entre la biodiversidad y la diversidad lingüística, las superposiciones en la distribución mundial de lenguas y la diversidad biológica, y relaciones entre el lenguaje, conocimiento tradicional y el medio ambiente” (Maffi 2005, 600).

Como resultado de la diversidad biocultural “[e]n numerosas áreas geográficas, los territorios con mayor diversidad biológica coinciden con zonas habitadas por indígenas” (García F. 2006, 2), así como con sitios de interés para las medidas conservacionistas (García F. 2006), con lo que se establecen espacios de disputa entre diferentes percepciones sobre la biodiversidad y los relacionamientos con ésta (Escobar 1998).

La coincidencia entre territorios indígenas y riqueza natural convierte a estos [los indígenas] en un sector de la población especialmente afectado tanto por el control de los recursos como por las medidas de protección medioambiental [...] el modo en que se han llevado a cabo algunas medidas conservacionistas, que responden exclusivamente a una concepción occidental del medio ambiente y de su protección, han generado conflictos y planteado problemas a los pueblos indígenas (García F. 2006, 2-3).

García Falcés (2006) menciona que entre las medidas más comunes “adoptadas por los gobiernos para la conservación de la naturaleza se encuentran la creación de áreas protegidas” (García F. 2006, 6); con las que se buscaba conservar los espacios naturales de la acción humana, pero también tuvieron “la doble intención de controlar a los indios” (García F. 2006, 6), con ello los territorios designados como áreas protegidas fueron concebidos como:

“[Á]reas silvestres” en las que el hombre es un visitante y no podía vivir allí, lo que ocasionó conflictos con los indígenas locales ya que generalmente las áreas seleccionadas para convertirlas en parques nacionales coincidían con las habitadas por indígenas. Este enfoque de conservación, [...] respondía a un ideal de naturaleza basado en un entorno salvaje e intacto (García F. 2006, 6).

Los conflictos suscitados por la declaración de áreas protegidas derivarían en la propuesta de reservas de la biosfera, la cual “consistía en que las áreas protegidas o reservas estuvieran rodeadas de ‘zonas tampón’ en las que los habitantes locales podían continuar con sus sistemas tradicionales de vida y participar en proyectos comunitarios de desarrollo” (García F. 2006, 7), sin embargo al mantener la imposición de lógicas gubernamentales por sobre las lógicas comunitarias los problemas persistirían (García F. 2006).

Finalmente al interior de las áreas protegidas se implementaría un “modelo de conservación basado en principios que reconocen los derechos de los pueblos indígenas a usar, poseer, [y] controlar sus territorios, e intentan proteger su conocimiento y capacidades tradicionales” (García F. 2006, 7), de modo que los enfoques más contemporáneos sobre la conservación en áreas protegidas se basan en modelos que incluyen: categorías de gestión, valoración de servicios ecosistémicos, involucramiento de una pluralidad de actores, gobernanza indígena con instrumentos y poderes específicos y reconocimiento de derechos territoriales, así como reconocimiento de valoraciones culturales, históricas y económicas de los recursos a nivel local y apoyo a prácticas y conocimientos ancestrales coherentes con la conservación (Borrini et al. 2014, Borrini y Hill 2015).

Con ello dentro de este nuevo modelo se presenta “a los pueblos indígenas como tenedores de algo que contar sobre el desequilibrio de las sociedades modernas industrializadas” (Dove y Carpenter 2008, 37) con lo que los conocimientos indígenas sobre el ambiente han pasado de ser entendidos como conocimientos de “segunda categoría” (Funtowicz y de Marchi 2000) a conocimientos aportadores a la conservación (Dove y Carpenter 2008).

A pesar que ahora se da algo de atención a los conocimientos locales en los debates de la diversidad biológica [...] esta atención es insuficiente y a menudo desorientada en la medida en que este conocimiento local es rara vez entendido en sus propios términos o es refuncionalizado para servir a los intereses de la conservación al estilo Occidental. Más allá del argumento de economía política sobre la depredación capitalista de las ecologías y conocimientos locales (V. Shiva 1997), están en juego consideraciones culturales y epistemológicas básicas, particularmente en la medida en que las formas de conocimiento locales y modernas implican diferentes formas de aprehender el mundo y de apropiarse de lo natural (Leff 1997, Escobar 1998,61).

2. Metodología

La exposición de la metodología inicia con el universo y corte temporal, dando cuenta del sitio y el momento cronológico que abarca el estudio, más tarde se da cuenta del mapa de actores como paso esencial para la estructuración de la metodología y la matriz metodológica en la que se basará todo el proceso de obtención de información durante el estudio; y finalmente se da cuenta de las fases de investigación y los métodos y las claves teóricas trabajadas en cada fase de la investigación.

2.1. Universo y corte temporal

El universo de estudio se centró en la comunidad kichwa de Limoncocha, ubicada al interior de la parroquia del mismo nombre, dentro del cantón Shushufindi en la provincia de Sucumbíos, al norte de la región amazónica ecuatoriana. Mientras que el corte temporal fue trabajado en base a una clasificación de momentos icónicos que han atravesado a la comunidad, con lo que el análisis de las diferentes dimensiones que abarca el estudio se realizó bajo un recorrido histórico de Limoncocha.

Para ello se identificó dos etapas de poblamiento: una primera Omagua que se extendería desde épocas precolombinas hasta la colonización española, y la segunda de poblamiento Kichwas que desde mediados del siglo XX se ha extendido hasta la actualidad. Dentro de esta segunda etapa se propuso la división de la historia de Limoncocha y su población en cuatro periodos: Alto Napo (primera mitad del siglo XX), Instituto Lingüístico de Verano (1953-1981), Organización de Kichwas de Limoncocha (1981-1984) y Extracción Petrolera (1985-2016). Para finalmente proponer dos fases dentro de este último periodo: una primera con la extracción de crudo a manos de Occidental Petroleum Corporation (1985-2006), y la segunda a cargo de Petroamazonas (2007-2016) que se extiende el momento del desarrollo de la investigación.

El estudio ahonda su análisis a partir del año 1953 con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano y los primeros Napo Runas a Limoncocha, aunque se realiza especial énfasis a partir del año de 1985, cuando se crea la RBL y junto con el ingreso del área protegida al territorio kichwa tienen lugar una serie de medidas conservacionistas que se han extendido hasta la actualidad. Con la llegada de estas nuevas lógicas de relacionamiento con la fauna bajo el discurso de la conservación, la comunidad kichwa ha modificado sus formas de relacionamiento simbólico y material con los animales de su entorno, articulando sus prácticas a un nuevo contexto donde confluyen múltiples actores y lógicas locales. No obstante en todo momento se pretende mantener una contextualización de los relacionamientos humano fauna en distintos periodos históricos de Limoncocha, a fin de comprender los procesos que han llevado a la actual relación que diferentes actores humanos establecen con los no humanos en Limoncocha.

2.2. Mapa de actores y matriz metodológica

Para el desarrollo de la metodología se inició con la elaboración de un mapa de actores, mismo que tomó como centro el campo de investigación propuesto (relaciones humano-

fauna) e identificó todas las posibles instituciones, cargos y ocupaciones existentes en Limoncocha, y que pudieran estar relacionados con el tema en cuestión. En torno al tema de estudio se establecieron tres campos de interés (alto, medio y bajo) dentro de los cuales se ubicó a cada uno de los actores en razón del grado de vinculación que podrían tener con la relación humano fauna y la conservación; diferenciándolos a su vez, por su rol dentro de la comunidad (público, privado o comunitario), y su ámbito de acción (comunitario, local, regional, nacional o internacional).

A grosso modo los dos actores principales a analizar dentro de la relación humano fauna fueron: la población kichwa de Limoncocha (con especial atención a pobladores vinculados directamente con la fauna) y el personal de la RBL, en un segundo círculo estuvieron el resto de actores presentes en la comunidad y que ocupan un sitio importante en las relaciones humano fauna y en la dinámica de la comunidad, y finalmente en un tercer círculo estuvieron los actores cuya presencia se vincula de alguna manera con la relación humano fauna pero que no tienen mayor presencia en la dinámica de la comunidad ni en las políticas concretas de conservación.

Tras ello se tomó como base de las preguntas de investigación y los objetivos propuestos, a partir de los cuales se estableció una matriz metodológica alimentada por: variables (temas amplios de conocimiento alineados a las preguntas y objetivos del estudio), subvariables (temas puntuales que ayudarían a responder las variables), actores (personas específicas, con las que se trabajaría las subvariables e identificadas previamente en el mapa de actores) y métodos de investigación (técnicas puntuales que se aplicarían a cada uno de los actores en razón de las variables a trabajar), así como la identificación de la documentación, materiales, equipos y tiempo requeridos para cada método.

Las variables propuestas para la investigación fueron: 1. manifestaciones ontológicas en esquemas de praxis hacia los animales, 2. transformaciones en las relaciones humano fauna y 3. coyunturas sobre la conservación de fauna; y si bien cada una de las variables responde preguntas y objetivos específicos del estudio, todas fueron trabajadas en interconexión y retroalimentación con el resto y los resultados parciales obtenidos.

Se trabajó la primera variable a nivel comunitario con los actores clave al interior de la población kichwa que debido a su actividad establecen relaciones más cercanas y complejas con la fauna del sitio, con esta variable se pretendió conocer los relacionamientos que los

Limoncocha *Runakuna* han establecido con la fauna, la “fauna mítica” y otros no humanos presentes en su entorno; así como entender las ontologías que subyacen en lo pobladores de Limoncocha y su manifestación en relacionamientos específicos.

La segunda variable fue implementada a nivel comunitario y local, en torno a la presencia, lógicas y relacionamientos que otros actores presentes en Limoncocha establecen con la fauna del entorno, con lo que se identificó el contexto en el que la comunidad kichwa se relaciona con la fauna, además de identificar la influencia de distintos actores en las lógicas, conocimientos, prácticas y conservación de la comunidad hacia los animales del entorno.

Finalmente la tercera variable también se implementó a nivel comunitario y local con los dos actores principales identificados (comunidad y RBL), esta variable trabajó sobre las lógicas y prácticas concretas en torno a la conservación de fauna, identificando los puntos de convergencia y divergencia entre los lineamientos de conservación de fauna establecidos por la RBL y los conocimientos y relacionamientos que la comunidad establece con dichos seres, así como las formas de negociación transmisión de los mensajes de conservación y percepción de la misma.

2.3. Fases y métodos de investigación

Se estableció cuatro fases de investigación: dos en Quito principalmente para la revisión bibliográfica, el diseño de la metodología, los instrumentos de investigación, el análisis de la información y la redacción de resultados; y dos en Limoncocha y sus alrededores enfocada a recabar información y socializar el estudio.

La primera fase se desarrolló entre septiembre 2015 y febrero 2016, durante un primer momento se realizó todo el planteamiento de la investigación, la elección del tema y el sitio de estudio, además de un primer abordaje de los fundamentos teóricos, bibliográficos y metodológicos que guiarían el trabajo; a la par se diseñó el cronograma y el presupuesto estimado, mientras se buscó financiamiento para el estudio, el que finalmente fue cubierto mediante una beca de investigación donada por el programa “Biodiversidad, Cambio Climático y Desarrollo Sostenible” dentro del convenio entre FLACSO y GIZ.

Más tarde en los meses de enero y febrero de 2016, se recabó información bibliográfica sobre la realidad de Limoncocha, en cuanto a: generalidades ecosistémicas, socioeconómicas, procesos históricos, dinámicas contemporáneas y conservación de fauna, y se revisó a mayor

profundidad la teoría que enmarcaría la interpretación de los datos obtenidos en campo, centrandolo el análisis en teorías sobre: ontologías, relaciones humano fauna y conservación. Adicionalmente se revisó indicios útiles dentro de estudios previamente realizados en la zona, a fin de alimentar la información bibliográfica y de diseñar la metodología de investigación en campo, las guías de entrevista y otros instrumentos de investigación.

A la par durante esta fase también se establecieron los primeros acercamientos con la comunidad, se realizó un primer reconocimiento del lugar de estudio, así como las solicitudes de permisos de investigación a instituciones estatales y asociaciones comunitarias, la identificación de proveedores de servicios y elementos necesarios para la estadía en la zona, así como la obtención de información y contactos de instituciones y personas vinculadas con la fauna y las dinámicas de la zona.

La segunda fase se destinó al trabajo en campo durante los meses de marzo y mayo de 2016, para ello se optó por una estadía continua en Limoncocha, la que durante el primer mes se realizó en una vivienda facilitada por la Asociación de kichwas de Limoncocha (ASOKILC) dentro del coliseo de la comunidad, lo que me dio la oportunidad de convivir directamente con la comunidad y conocer de primera mano a las dinámicas y a los residentes de la zona. Mientras que durante el segundo mes la residencia se la realizó en las instalaciones para investigadores de la RBL, periodo durante el cual se mantuvo el contacto con la comunidad, pero adicionalmente se pudo conocer de cerca las actividades de conservación de fauna del Ministerio del Ambiente (MAE) y el personal de la RBL.

Durante toda esta fase se recabó la información necesaria para responder a los objetivos de investigación, para lo cual se hizo uso de técnicas de investigación cualitativa (entrevistas a profundidad, semiestructuradas y observación participativa). La entrevista fue el principal método utilizado, realizando entrevistas diferenciadas en razón de los actores, y complementadas con métodos cualitativos más visuales, como tarjetas clasificatorias, carteleras de actores, revisión de fotografías y dibujos. Durante todo el tiempo de residencia en la comunidad, se utilizó la observación participativa guiada y el diario de campo, así como conversaciones informales en la cotidianidad de la comunidad con una constante revisión de bibliografía existente en la zona, útil para el estudio.

Durante el proceso de familiarización e inclusión en la dinámica de la población, se prefirió trabajar sobre la segunda variable (transformaciones en las relaciones humano fauna),

realizando entrevistas semiestructuradas a los actores secundarios tanto al interior de la comunidad como en sus alrededores, así como a miembros aleatorios de la comunidad, los que fueron escogidos según su disponibilidad y en razón de categorías de ocupación, género y edad, siguiendo la clasificación etaria de Limoncocha propuesta por Valdivieso K. (2015).

Conforme se lograba identificar a los miembros de la comunidad el trabajo se enfocó a aquellos vinculados con la fauna por caza, pesca, domesticación, crianza y conservación, por lo que las entrevistas semiestructuradas con estos miembros fueron complementadas con líneas de tiempo, mapas de priorización de cambios, mapas de actores, calendarios estacionales, relatos de 24 horas con pescadores, además de recorridos ocasionales en las fincas y la laguna.

Conforme se avanzó con la segunda variable, se trabajó sobre la primera (manifestaciones ontológicas en esquemas de praxis hacia los animales), para lo cual se priorizó el trabajo con actores clave en la comunidad conocedores de los saberes y prácticas tradicionales; el método predilecto para trabajar esta variable fue la entrevista a profundidad, que también fue aplicada junto con otros métodos como: tarjetas clasificatorias, y recorridos en las fincas, en la reserva, ríos, esteros y la laguna Limoncocha.

Tras recabar la mayor parte de información sobre la primera variable, se inició con el trabajo de la tercera (coyunturas sobre la conservación de fauna), la que fue trabajada también con entrevistas semiestructuradas a los principales actores de la RBL y la comunidad vinculados con la conservación de fauna; así mismo esta variable fue complementada con tarjetas clasificatorias, recorridos en la reserva y sus alrededores y carteleras de priorización de problemas. El trabajo sobre esta variable se mantuvo hasta el fin de la fase de campo, a pesar de que en todo momento se continuó recabando información sobre el resto de variables y otros datos importantes para el estudio.

Finalizado el trabajo de campo y de vuelta a Quito, entre junio y agosto de 2016 se desarrolló la tercera fase de la investigación, destinada a ordenar la información recopilada, la transcripción de las entrevistas, y el análisis de la información, para finalmente proceder con la redacción del primer borrador de la investigación. Más tarde entre septiembre y octubre con correcciones y sugerencias realizadas por la asesora, se revisó el documento y se trabajó sobre la corrección de errores, identificación de falencias y complementación de información; para finalmente entregar el documento final a la revisión de lectores en noviembre de 2016. Acto

seguido en enero 2017 una segunda retroalimentación del trabajo fue recibida por parte de los lectores, implementando sus recomendaciones y defendiendo el estudio en disertación en el mes de febrero 2017; tras lo cual se ha realizado cambios puntuales en contenido y formato para depositar la tesis en la biblioteca de FLACSO Ecuador en abril 2017.

La cuarta y última fase de investigación ha sido realiza en Quito y Limoncocha entre los meses de marzo y abril 2017 mediante la socialización del estudio en eventos académicos, publicaciones y la presentación de los resultados y la entrega del estudio ante FLACSO-GIZ, la Dirección Provincial de Sucumbíos del Ministerio del Ambiente (MAE-Sucumbios), el personal de la Reserva Biológica Limoncocha (RBL), la comunidad de Limoncocha mediante la Asociación de Kichwas de Limoncocha (ASOKILC) y los estudiantes de la Unidad Educativa Martha Bucaram de Roldós (UE-MBR); dando por finalizada la investigación.

Capítulo 3

Contextualización de Limoncocha

El capítulo inicia con un acercamiento a los factores biofísicos de Limoncocha, desde características ecosistémicas locativas, hasta una dinámica macro sustentada en las regiones biogeográficas. Después desde un abordaje etnohistórico se trata el proceso de ocupación Omagua en la zona; y finalmente se introduce a los kichwas como posteriores pobladores de Limoncocha, entendiéndolos desde su proceso histórico de consolidación étnica en la Alta Amazonía ecuatoriana. En ambos casos se enfatiza las relaciones humano fauna, en el marco de los contextos económicos, sociales y geopolíticos con los que se han articulado.

1. Caracterización biofísica

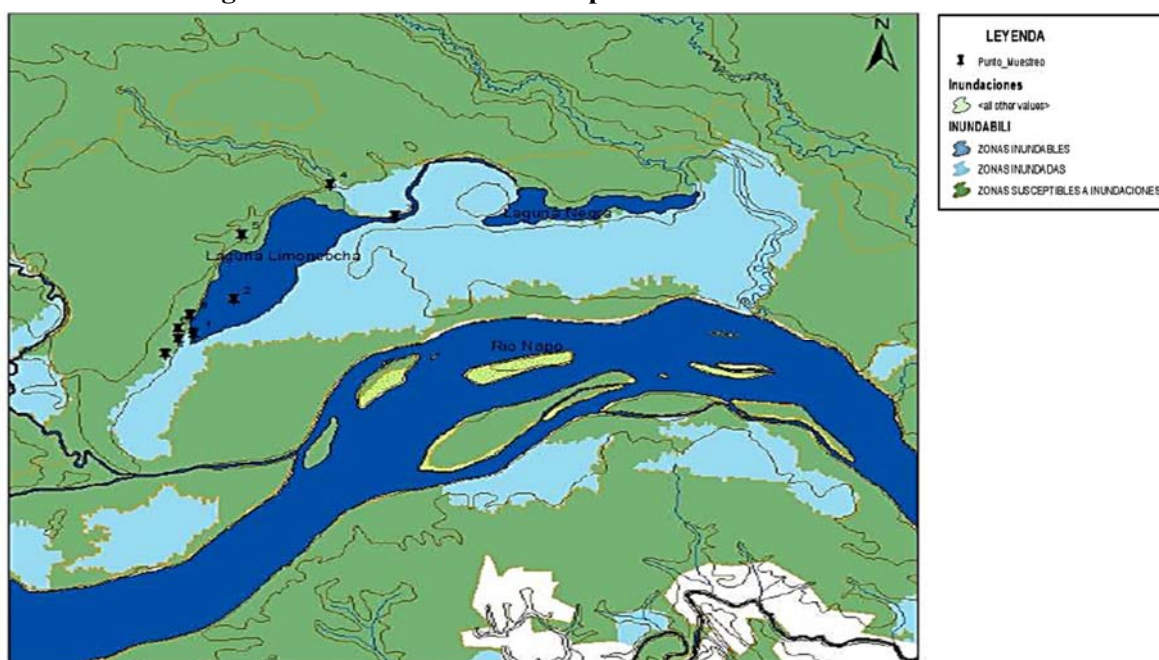
Limoncocha está situada en el cantón Shushufindi de la Provincia Sucumbíos, al norte de la RAE, que a su vez se ubica en la Amazonía Andina, característica por su altísima diversidad de ecosistemas, flora y fauna. Limoncocha está dominada por ecosistemas naturales, formaciones vegetales alteradas, espacios urbanos, zonas de producción agrícola y ganadera, vías y bloques petroleros; y a pesar de las presiones que convergen en la zona, aún alberga importantes remanentes de ecosistemas amazónicos en su interior (Rivera 2007, DICE 2012, MAE 2013, Montenegro 2015).

La zona se encuentra dentro de un sistema hidrográfico vinculado a la cuenca del río Napo, y específicamente la RBL se ubica en su mayor parte dentro de la subcuenca del río *Capucuy*, mientras que su zona de influencia abarca también las subcuencas de los ríos *Itaya*, *Jivino* e *Indillama*; en este sistema hídrico confluyen al menos ocho ríos de importancia, numerosos esteros y aguas subterráneas, que desembocan en las lagunas Limoncocha, *Yanacocha* y en el río Napo (Thurber y Pérez 2003).

La laguna Limoncocha (antiguamente llamada *Capucuy*) cuenta con 213 ha. y es el principal espejo de agua del lugar, que con un mayor uso para actividades turísticas y de pesca, es la laguna que recibe más presión sobre sus ecosistemas; mientras que la Laguna Negra o *Yanacocha* que se encuentra entre el río Napo y *Capucuy*, a diferencia de la anterior no recibe mayores presiones, en razón de que se encuentra totalmente cubierta por lechuguines de agua (*Pistia stratiotes*) que impiden el acceso, y una serie de conocimientos locales que prohíben el ingreso a la zona (Thurber y Pérez 2003).

Ambas lagunas se conectan a través de un canal denominado “El caño”, que también se encuentra parcialmente cubierto por lechuguines y que transporta las aguas desde Limoncocha hasta Yanacocha, para finalmente desembocar en el Napo; sin embargo como indica la Figura 3.1. la zona está conformada por tierras inundables, y ya que las dos lagunas y sus humedales adyacentes son un brazo muerto de este río, se espera que en cerca de 50 años vuelvan a ser un ramal activo, en razón de la erosión del canal de tierra que separa a las lagunas y el Napo, que se reduce a 14,6 m./año aproximadamente (Ulloa 1988, Thurber y Pérez 2003, Rivera 2007, Carrera 2014).

Figura 3.1. Relación del río Napo con la zona de Limoncocha



Fuente: Carrera 2014 (Modificado).

Limoncocha cuenta con dos temporadas, distribuidas en cuatro periodos; dos secos: diciembre-febrero y julio-septiembre en los que la temperatura llega hasta 30°C y reduce la humedad hasta un 50%; y dos lluviosos: marzo-junio (el más lluvioso) y octubre-noviembre (el menos lluvioso) en los que la temperatura oscila entre los 25 y 26°C y la humedad alcanza el 80%; además las lluvias alcanzan anualmente unos 3000 y 4000 mm. entre ambas temporadas (Thurber y Pérez 2003, Rivera 2007, MAE 2013).

Por su parte el sistema de clasificación de ecosistemas continentales del Ecuador identifica cinco ecosistemas en Limoncocha: Bosque siempreverde de tierras bajas del Aguarico-Putumayo-Caqueta (BsTa01), Bosque inundable de la llanura aluvial de los ríos de origen

andino y de Cordilleras Amazónicas (BsTa06), Bosque inundable y vegetación lacustre-riparia de aguas negras de la Amazonía (BsTa08), Bosque inundado de palmas de la llanura aluvial de la Amazonía (BsTa10) y Herbazal inundado lacustre-ripario de la llanura aluvial de la Amazonía (HsTa01), a más de la Vegetación de Islas (Thurber y Pérez 2003, Rivera 2007, MAE 2013).¹

Los bosques no inundables de tierras bajas (BsTa01) son menos numerosos y se ubican en las zonas más altas de la RBL, mientras que la várzea (BsTa06) se localiza en el suroccidente de la laguna de Limoncocha, sobre un suelo inundable durante varios días, con especies dominantes como el pambil (*Iriartea deltoidea*). Por su parte el igapó (BsTa08) se localiza en una franja en las orillas de la laguna de Yanacocha y al sur de la laguna de Limoncocha, con árboles sumergidos entre 2 y 3 metros donde dominan la chontilla (*Bactris sp.*) y el macrolobio (*Macrolobium sp.*); un ecosistema similar lo constituyen los moretales (BsTa10) ubicados al sur de la Reserva y a las orillas de los ríos *Capucuy* e *Indillama* con especies como el morete y la ña de gato (*Uncaria tomentosa*) (Rivera 2007, Cerón et al. 2013b, Guevara et al. 2013a, 2013b, 2013c).

Finalmente a las orillas de la laguna de Limoncocha se ubica el herbazal lacustre (HsTa01) dominado por arbustos y herbáceas, mismo que está asociado con la vegetación de islas donde predominan herbáceas, caña brava (*Gynerium sagittatum*), balsa (*Ochroma pyramidale*) y capirona (*Calycophyllum spruceanum*). Existe también presencia de palmas como la chambira (*Astrocaryum urostachys*) y la ungurahua (*Oenocarpus bataua*) en el bosque primario; y arboles como el ceibo (*Ceiba pentandra*), el cedro (*Cedrela odorata*) y el guarumo (*Cecropia marginalis*, *C. herthae*) en el bosque secundario (Rivera 2007, Cerón et al. 2013a).

Los remanentes de estos ecosistemas se encuentran en su mayor parte dentro de la RBL y son de vital importancia para los animales, ya que sus capas estratigráficas dan lugar a variados nichos ecológicos que albergan alta diversidad de fauna, sin generar entre ellas una marcada competencia por fuentes de alimento o hábitats, en general los bosques húmedos tropicales y subtropicales son ecosistemas tolerantes a la sobreocupación de sus nichos, en los que un alto grado de parasitismo impide la dominancia de una sola especie (Ulloa 1988, Rivera 2007).

¹ Ya que el trabajo propuesto se enfoca a la fauna, se omiten detalles más específicos sobre la composición vegetal de los ecosistemas en Limoncocha; para ello se recomienda revisar estudios al respecto como: Sierra 1999, Valencia et al. 2000, Thurber y Pérez 2003, Rivera 2007, MAE 2013.

En la RBL los datos más recientes sobre la fauna señalan la existencia de 80 especies de peces dulceacuícolas, 85 de mamíferos, 174 de aves, 51 de anfibios y 71 de reptiles; sumando un total de 461 especies de vertebrados identificados hasta el momento y un número aún indeterminado de invertebrados. Estos seres no se limitan a ser meros consumidores de plantas o animales, sino que ayudan a los ciclos reproductivos de la vegetación del área y constituyen redes complejas de interacción con sus ecosistemas (Ulloa 1988, Valdivieso R. et al. 2012, Bastidas et al. 2014).

Así con una extensión relativamente pequeña (4.613 ha.) en comparación con las otras dos reservas que le rodean: Parque Nacional Yasuní (1.022.736 ha.) y Reserva de Producción de Fauna Cuyabeno (RPFC) con 590.112 ha., el elevado número de especies refleja una importante biodiversidad en contraste con una baja densidad poblacional al interior de la RBL; sin embargo en Limoncocha ha habido una considerable disminución de la cubierta vegetal por lo que la mayor parte del bosque actual es secundario, y la fauna ha reducido su población producto de la caza y pesca destinada a comercialización, siendo los mamíferos grandes y medianos quienes han sido mermados en mayor porcentaje (Rivera 2007, Valdivieso et al. 2011).

Con cerca del 40% de la población dedicada a agricultura, ganadería, silvicultura y pesca, estas actividades han contribuido con la alteración de los ecosistemas, sustituyendo bosques originarios por cultivos, es decir cambiando la cubierta vegetal a una agroproductiva. Además tras el establecimiento del Bloque 15 y el campo Limoncocha en 1985, la industria petrolera ha operado por más de 30 años en la zona, y si bien no se logró encontrar datos cuantitativos que midan los impactos ambientales generados, datos cualitativos afirman la afectación de los ecosistemas, tanto por la actividad petrolera como por las dinámicas asociadas a ésta como: apertura de vías, colonización, ampliación agroproductiva y urbana, intensificación del comercio, etc. (Valdivieso et al. 2011, Andrade y García 2015, Valdivieso K. 2015).

Pero los ecosistemas de Limoncocha están determinados por suprasistemas más amplios, de los que se puede dar cuenta a través de las regiones biogeográficas.² A nivel de fauna terrestre, la región zoogeográfica³ que aloja a la RBL es la Provincia Amazónica o el Piso

² Zonas naturales clasificadas en base a patrones de similitud biológica y distribución de ecosistemas y especies a escala global; las categorías establecidas por la WWF en 2000 (Global 200), son actualmente las de mayor uso a nivel mundial (Llorente et al. 2000, Olson y Dinerstein 2002).

³ Región biogeográfica de la distribución de animales en el planeta (Holt et al. 2013).

Tropical Oriental; mientras que la fauna riverense de los ecosistemas lóticos (ríos) y lénticos (lagunas) corresponde a la Región Ictiogeográfica Amazónica. Por su parte a nivel ecosistémico, los seis ecosistemas de la RBL son parte de dos ecorregiones⁴ más amplias: los Bosques húmedos del Napo (ecorregión terrestre) y los Ríos y riachuelos del alto Amazonas (ecorregión fluvial) (Cabrera y Willink 1980, Albuja et al. 1980, Thurber y Pérez 2003, WWF 2015a, 2015b, 2015c).

Como se muestra en la Figura 3.2. la ecorregión terrestre se ubica al noroccidente de la Amazonía de Colombia, Ecuador y Perú, con una de las comunidades bióticas más ricas del mundo, pero bajo presión petrolera, maderera, apertura de vías, colonización, agricultura y ganadería; así como caza intensiva, comercio ilegal de fauna y derrames de petróleo. Por su parte la ecorregión fluvial se expande por toda la parte alta de la cuenca del Amazonas; es uno de los ecosistemas fluviales más ricos del mundo, pero afectado por alteración en los regímenes hidrológicos a consecuencia de tala, agricultura, pastoreo, represas hidroeléctricas, oleoductos, minería, apertura de vías, exceso de caza y proceso de narcóticos ilegales (WWF 2015a, 2015b, 2015c).

A su vez, ambas ecorregiones forman parte de biomas⁵ más grandes: Bosques húmedos tropicales y subtropicales de frondosas (bioma terrestre) y Cabeceras de ecosistemas fluviales grandes (bioma fluvial). El primero generalmente denominado selva, se caracteriza por una variada y exuberante vegetación con un clima perpetuamente caliente, húmedo y lluvioso; además cuenta con numerosos nichos ecológicos dentro de cinco estratos: coronas emergentes (más de 30m), coronas continuas o dosel (30-20m), troncos o subdosel (20-10m), sotobosque (10-1m) y suelo o herbáceas (menos de 1m) que albergan a la mitad de las especies del planeta (Ulloa 1988, Olson y Dinerstein 2002, Thurber y Pérez 2003, WWF 2015a, 2015d).

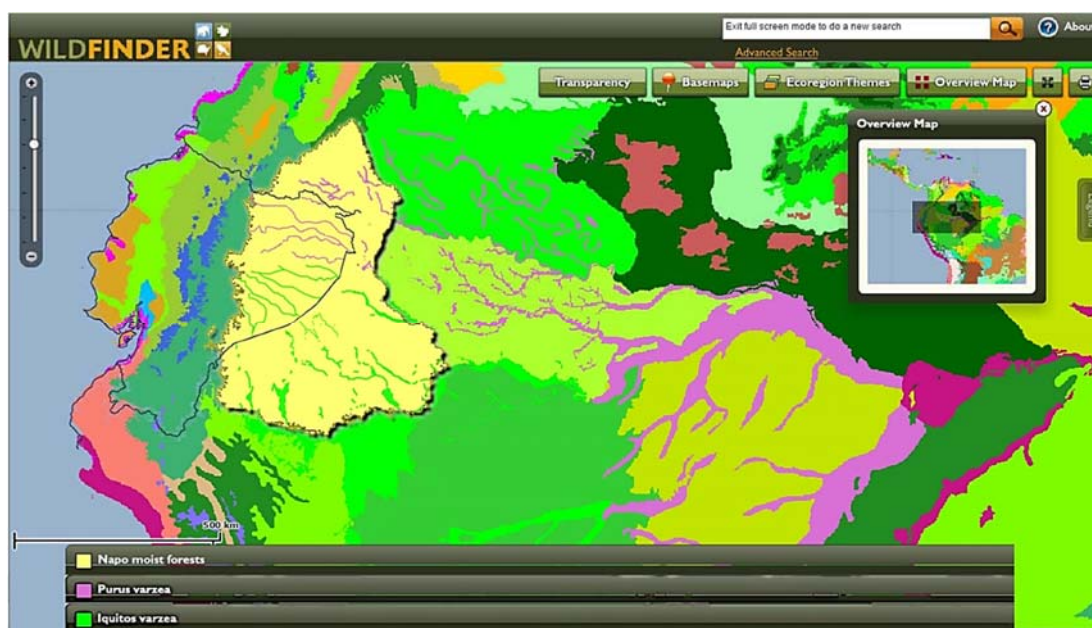
Por su parte el bioma fluvial está conformado por los afluentes de la cuenca del río Amazonas, por lo que cualquier alteración sobre éste puede afectar la integridad física y biológica de las redes fluviales más grandes; este bioma proporciona hábitat a especies

⁴ Las ecorregiones están dadas por la interacción entre ecozonas y biomas. Según la WWF (2015a) una ecorregión se define como una “gran unidad de tierra o agua que contiene un conjunto geográficamente distinto de especies, comunidades naturales, y condiciones ambientales”. Existen 238 a nivel global, que incluyen 142 terrestres, 53 fluviales y 43 marinas (Olson y Dinerstein 2002).

⁵ Los biomas son un conjunto de ecosistemas que comparten características físicas comunes (temperatura, precipitación, altitud, latitud), y si bien han variado en su clasificación, se acepta la existencia de 26 biomas globales (14 terrestres, 7 fluviales y 5 marinos), cabe considerar que un bioma puede estar presente en distintas ecozonas, por lo que aquí se hace referencia al Neotrópico (Llorente et al. 2000, Sarmiento 2001, WWF (2015f).

endémicas y migratorias durante estadios juveniles o reproductivos ya que la composición biótica, física y química del agua es diferente a la del resto del sistema fluvial. Es así que las afectaciones a los ecosistemas y las poblaciones bióticas no solo afectan a las dinámicas locales, sino que al formar parte de ecosistemas más grandes pueden afectar a las dinámicas de zonas mucho más amplias (Meyer et al. 2007, WWF 2015a, 2015e).

Figura 3.2. Ecorregiones que confluyen en la RAE⁶



Fuente: WWF 2016 (Modificado).

Ambos biomas forman parte de la ecozona⁷ Neotrópico la cual abarca toda Sudamérica (a excepción del archipiélago de Tierra del Fuego) y se extiende al norte hasta la región más meridional de Norteamérica, incluyendo Centroamérica y las Antillas. La importancia del Neotrópico para la fauna radica en que durante 70 millones de años, América del Sur permitió el aislamiento y especialización de los animales, que tras el Gran Intercambio Americano⁸ daría como resultado la convivencia de animales tan primitivos como los marsupiales con

⁶ En amarillo se encuentran los Bosques húmedos del Napo, mientras que los Ríos y riachuelos del Alto Amazonas se expresan en dos ecorregiones específicas: la várzea del Purus (violeta) y la várzea de Iquitos (verde fosforescente).

⁷ También llamada “reino biogeográfico”, es una gran zona de aislamiento evolutivo de las especies, determinada en base a patrones distribución global de especies y la evolución geológica del planeta. El modelo tradicional propone la existencia de ocho reinos; no obstante nuevas propuestas para la distribución de fauna señalan la existencia de once reinos. De todos modos ambos modelos mantienen el Neotrópico (Wallace 1986, Olson y Dinerstein 2002, Flores et al. 2013, Holt et al. 2013).

⁸ Al surgir del istmo de Panamá las especies de Norteamérica migraron a través de Centroamérica hacia Suramérica, también sucedería en viceversa pero en menor porcentaje (Rodríguez 1986).

otros tan modernos como el puma; a más de la posterior presencia humana en busca de presas durante la Glaciación de Wisconsin (Udvardy 1975, Rodríguez 1986).

Además la presencia de espesa vegetación en la selva del Neotrópico impidió el ingreso de la megafauna, por lo que solo los animales de menor tamaño pudieron encontrar refugio en la selva, y adaptarse a sus nichos ecológicos; es por ello que “en la selva no existen animales grandes” (Ulloa 1988, 36). Así las especies faunísticas del Neotrópico se diferencian de otras existentes en el resto del mundo, ya que las características biofísicas del Neotrópico, sus biomas y ecorregiones han “tallado morfológicamente a sus criaturas” (Rodríguez 1986, 8).

2. Poblamiento y dinámicas de ocupación territorial: una mirada etnohistórica

Tras 70 millones de años de biodiversidad en aislamiento, el surgimiento del istmo de Panamá hace que las especies de megafauna que migraron a Sudamérica, sean seguidas por grupos cazadores entre los años 15.000 y 14.000 A.P. Y si bien esto coincide con el fin de la glaciación de Wisconsin, evidencias arqueológicas como puntas de proyectiles posibilitan que los primeros humanos hayan causado la extinción de la megafauna (Rodríguez 1986, Lanata et al. 2008, Cabrero 2014).

Así los primeros relacionamientos humano fauna en Sudamérica giran en torno a la alimentación: de humanos alimentándose de animales y animales alimentándose de humanos, con la subsecuente extinción de la megafauna pleistocena. No obstante recordando que entre los años 22.000 y 10.000 A.P. casi toda la cuenca amazónica estaba constituida por sabanas, los bosques húmedos tropicales⁹ constituyeron “áreas refugio”¹⁰ para numerosas especies faunísticas de menor tamaño, que se convirtieron en las nuevas fuentes de alimento para los grupos cazadores del Holoceno (Ulloa 1998, Thurber y Pérez 2003, Lanata et al. 2008).

Por tanto si bien los cambios en la composición faunística de Sudamérica se originaron en modificaciones biofísicas, climáticas y geológicas, los grupos humanos aceleraron dicho proceso;¹¹ haciendo que el escenario amazónico y la composición faunística actual sea el resultado de la actividad humana durante miles de años; por lo que los actuales ecosistemas selváticos son más bien bosques antropogénicos, en lugar de selvas prístinas. Así durante el Pleistoceno Tardío y el Holoceno Temprano, los grupos humanos dispersos conformarían

⁹ Presentes en la actual Amazonía ecuatoriana desde los años 18.000 A.P. (Lanata et al. 2008).

¹⁰ Una de estas áreas refugio fue el actual Parque Nacional Yasuní, cerca de Limoncocha (Cabrero 2014).

¹¹ El poblamiento humano de Sudamérica duró entre 2.800 y 2.000 años (quizá menos), por lo que esta expansión se asemeja más al patrón de una especie invasora más de una colonizadora (Lanata et al. 2008).

una importante diversidad cultural que se extendería por toda la Amazonía (Balée 1989, Lanata et al. 2008, Cabrero 2014).

2.1. Omaguas: la extinción de los primeros grupos humanos en Limoncocha

Asentados desde la isla de Marajó en Brasil hasta el Río Napo en Ecuador, el grueso de la población amazónica precolombina se ubicó sobre ecosistemas ribereños, en razón de facilidades como: alimento, movilización y comercio; y si bien existieron también asentamientos sobre tierra firme, los pueblos ribereños se constituyeron como los grupos dominantes de la Amazonía. Para la segunda mitad del siglo XVI se podía dar cuenta de los: Omagua, Aparia, Machiparo, Aisuari, Yurimagua, Solimoes, Paguana, Cuchiguara, Tupinambarana, entre otros pueblos; que si bien poseían culturas propias, habían desarrollado características y costumbres comunes, propias de su situación de pueblos ribereños; las que a la llegada de los colonizadores llevarían a entenderlos y agruparlos bajo un solo pueblo denominado Omagua (Porro 1992, Cabrero 2014).

Como muestra la Figura 3.3. varios asentamientos a lo largo del río Napo fueron descubiertos y descritos por Evans y Meggers (1968), quienes los designaron como la Fase Napo (1100-1480 E.C.), y los asociaron a los Omaguas, quienes son considerados los primeros pobladores de Limoncocha. El asentamiento más próximo a Limoncocha fue registrado en la comunidad de *Indillama*,¹² pero en 2007 mediante trabajos en el pozo *Itaya- B*, Petroamazonas realizó un hallazgo en *Capucuy*¹³, en donde se hallaron sellos corporales y figuras femeninas (las venus de *Capucuy*) también asociadas a los Omagua. Paralelamente miembros de la comunidad kichwa han hallado piezas al trabajar sus fincas, las que aún no han sido registradas¹⁴ (Evans y Meggers 1968, Solórzano 2010, Cabrero 2014, Valdivieso K. 2015).

Como pueblos amazónicos ribereños, la várzea y la selva tropical permitieron a los Omaguas encontrar en la fauna su principal fuente de alimento,¹⁵ constanding en su dieta animales como: saínos, tapires, pecarís, perdices, charapas y manatíes. Además de haber hecho uso de partes animales para elaborar objetos: ceremoniales (pipas con hueso de ave), musicales (tambores de piel de mono), adornos jerárquicos (colmillos, plumas o pieles), herramientas (hachas de

¹² Partiendo desde Puerto de Palos en Limoncocha, aguas abajo del río Jivino y posteriormente el Napo, la comunidad de Indillama está a aproximadamente 20 km. de distancia.

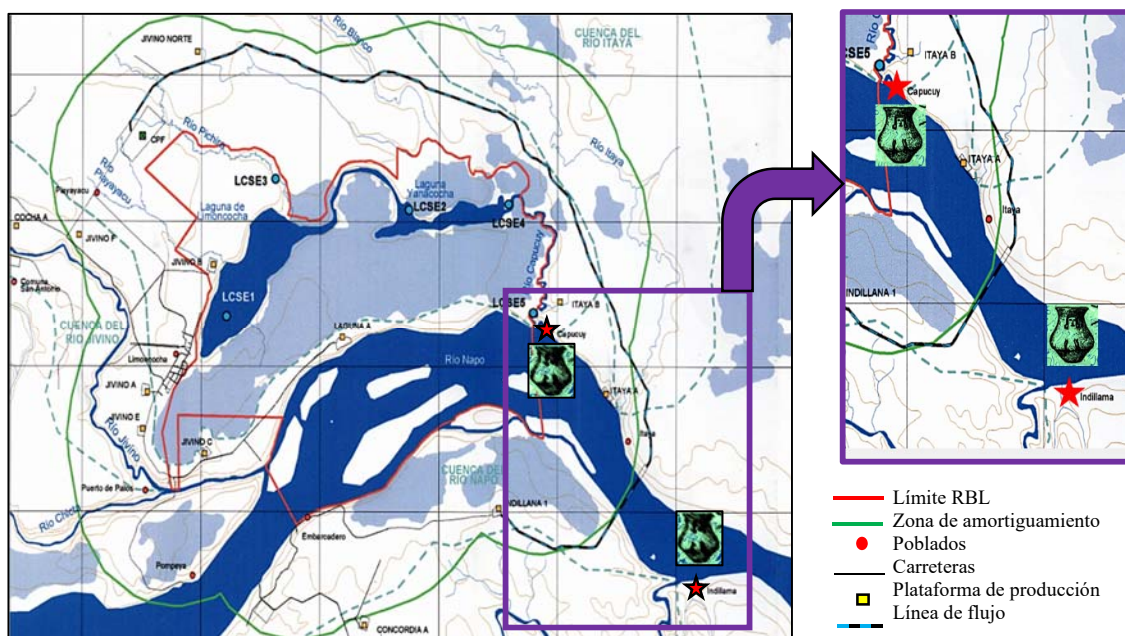
¹³ Siguiendo las aguas desde Yanacocha, Capucuy se encuentra en la desembocadura del río Capucuy en el Napo; y se encuentra en la zona de influencia sureste de la RBL.

¹⁴ Sin embargo los miembros de Limoncocha no identifican a los Omaguas como su grupo ancestral, e incluso su existencia pasa a la duda en varios miembros.

¹⁵ La agricultura y recolección de alimentos fueron actividades complementarias (Cabrero 2014).

colmillo o hueso, abanicos de plumas) y armas de caza y/o guerra (escudos y rodela de piel de lagarto o danta) (Porro 1992, Cabrero 2014).

Figura 3.3. Asentamientos vinculados a los Omaguas próximos a Limoncocha



Fuente: Evans y Meggers 1968 y Thurber y Pérez 2003 (Modificado).

La caza y pesca permearon todos los círculos económicos, sociales y culturales Omaguas; la chacra fue utilizada para la producción de ají como conservante, y el algodón para elaborar redes; y si bien se practicó la roza y quema, también existieron grandes zonas de bosque que separaban los territorios de caza, a manera de zonas de amortiguamiento para la reproducción de fauna. En las prácticas culturales la fauna también estuvo presente, dando cuenta de rituales con partes de animales, diseños zoomórficos en la cerámica y la presencia de una gama de dioses, seres míticos y espíritus vinculados con la boa, el jaguar, la anaconda, el águila y el caimán; además de seres mágicos como demonios que habitaban el agua y volcaban las canoas, duendes del bosque, la gran boa y un tigre celeste (Porro 1992, Meggers 1999, Cabrero 2014).

La Fotografía 3.1. es una muestra recuperada por Evans y Meggers (1968) durante su trabajo en campo en las riberas del río Napo en Ecuador, y se trata de una pintura de técnica rojo y negro sobre blanco, descubierta en Rocafuerte¹⁶, y en la que se muestran diseños de doble

¹⁶ Desde Puerto de Palos en Limoncocha, aguas abajo del río Jivino y después por el Napo, la comunidad de Rocafuerte está a aproximadamente 60 km. de distancia.

serpiente en bajo relieve; al respecto también se refiere Cabrero (2014), quien señala que “la serpiente sagrada, la ‘gran boa de agua’ (*mui wasó*), [...] es dibujada en los cántaros, pues mora en y guarda los manantiales que no se agotan. Así, su contenido, el agua, tiene un valor mágico” (Cabrero 2014, 186).



Fotografía 3.1. Cerámica Omagua con referencia a la fauna amazónica

Fuente: Evans y Meggers 1968.

Girard¹⁷ [...] recoge algunas palabras en omagua vinculadas a la religión o espiritualidad ancestral: *Yára* (Creador de la tierra y los humanos); igualmente la creencia en un tigre celeste que exterminará a la humanidad... *Tupa* (el trueno y el relámpago, pero también el fuego del hogar); *Mui wáso* (la gran boa de agua, dispensador del agua y de la lluvia; también arcoiris); *Karwara* (espíritus del agua que hacen volcar las canoas y ahogarse); *Oeuratumai* (los duendes del bosque)... Aunque en el pasado la deidad principal de los omaguas era Zume o Zumi Topana (citas de los jesuitas Fritz y Maroni), subsiste en los omaguas de la década de 1950 *Sume* o *Sumi* para la designación del shamán, que además de intermediario con los espíritus y curandero es ‘pluviomago’. Entre otras técnicas, para hacer llover golpea con un palo la superficie del agua para despertar a la gran boa (Cabrero 2014, 187).

Una de las principales actividades de los Omaguas fue el comercio con pueblos de la cuenca amazónica y con otros tan distantes como los Quijos en las estribaciones orientales y los Incas

¹⁷ Uno de los textos analizados por Cabrero (2014) es “Indios selváticos de la Amazonía peruana”, un pequeño texto escrito por el suizo Rafael Girard en 1958, quien realizó trabajo de campo con las poblaciones Omaguas que aún existían en los años 50 en San Salvador de Omaguas y San Joaquín de Omaguas en la selva peruana.

en la región andina; dentro de esta red de intercambios constaron aves, mamíferos y reptiles, que entre diversos artículos naturales y elaborados fueron intercambiados por los pueblos durante cientos de años. Con la llegada de los colonizadores, la búsqueda de la dominación de estas redes de comercio, impulsaría a los Omaguas a establecer alianzas con los españoles, quienes les ofrecieron facilidades de comercio en los territorios colonizados, mientras que los nativos proporcionaron apoyo a los españoles durante sus primeras incursiones a la Amazonía (Obrem 1697, Newson 1996, Cabrero 2014).

Así los Omaguas llegaron a controlar el intercambio en la Amazonía durante la primera mitad del siglo XVII, registrándose intercambios de animales exóticos por perros y herramientas; mientras que los españoles recibieron comida proveniente principalmente de la pesca y la caza, a más de apoyo bélico en el que incluso se da cuenta de rituales shamánicos solicitando a los caimanes que ataquen a los portugueses. Sin embargo las practicas rituales de lógica animista son satanizadas por los grupos religiosos, quienes al interior de las reducciones convencen y obligan a los indígenas para convertirse al catolicismo mediante regalos para la pesca, caza y otros oficios, que superaban en eficiencia a las herramientas a base de piedra, hueso o colmillos pertenecientes a los Omaguas (Carneiro 1981, Porro 1992, Cabrero 2014).

Pero el ingreso de la colonización a la Amazonía no puede ser entendido como un proceso de alianzas, sino más bien como un genocidio que mermó a las poblaciones amazónicas y despobló vastas áreas de la región, reconfigurando las dinámicas étnicas y los ecosistemas regionales. Así tras haber sido azotadas por catastróficas epidemias, disputas entre coronas europeas, guerras incitadas entre grupos indígenas, avance de “tropas de rescate” en busca de esclavos, y la homogeneización forzada de la amplísima diversidad cultural al interior de las reducciones religiosas; las poblaciones amazónicas pasan a formar una maza indígena que intentó huir de los desastres colonizadores, y que significaron la “primera ola de cambios” que reconfiguró la Amazonía (Porro 1992, Santos G. 1996, Cabrero 2014).

La degradación de los pueblos Omagua se ve registrada desde las primeras crónicas de expediciones que hablan del esplendor y complejidad de una cultura durante la segunda mitad del siglo XVI, pasando por los diarios misioneros del siglo XVII que muestran la influencia de reducciones jesuíticas y corregimientos, conjuntamente con la esclavización de los

indígenas y el quiebre de las practicas basadas en el animismo y el mutinaturalismo¹⁸; hasta las narraciones de los ilustrados y viajeros europeos del siglo XVIII y XIX, con evidencias de la perdida de la cultura Omagua, para finalmente encontrar las primeras etnografías de mediados del siglo XX que consideran extinta a dicha cultura. Solo a principios del siglo XXI parecería surgir cierta identidad común Omagua, por la reivindicación de derechos frente al otro (Porro 1992, Cabrero 2014).

[L]os/as supuestos/as omaguas, están en la ‘frontera’ del conocimiento arqueológico, pues no son ni un grupo cazador recolector ni conforman un Estado, y están en la transición entre prehistoria (restos materiales) e historia (etnohistoria), entre vasija y personas de carne y hueso (Cabrero 2014, 25).

2.2. Kichwas: una historia similar con diferente final

Para la primera mitad del siglo XVI, mientras la Amazonía era poblada por numerosos grupos indígenas, y los Omaguas se habían extendido por la mayor parte de la cuenca del Amazonas, los Incas se habían hecho con el dominio de los Andes y la Costa; y si bien existieron incursiones incásicas hacia la Amazonía, la región nunca pudo ser anexada al Tahuantinsuyo, por lo que las relaciones entre Incas y amazónicos por lo general se limitaron a vínculos comerciales, principalmente con los grupos asentados cerca de los pasos naturales entre la Amazonía y los Andes; tal es el caso de los Quijos, que habitaban cerca del corte de la Cordillera Real: Papallacta – Baeza, y pasarían a ser intermediarios comerciales entre Incas y Omaguas (Taylor 1992, Muratorio 1998).

Durante esta etapa al igual que los Omaguas, el resto de pueblos asentados sobre las estribaciones orientales y las llanuras amazónicas, basarían su alimentación en el consumo de animales terrestres y acuáticos, con la correspondiente disminución de variedad animal en medida que incrementaba la altura; así mientras en la parte baja las presas grandes y medianas abundaban, los grupos de la parte alta tendrían que conformarse solo con las medianas; existiendo así un uso más intensivo de la agricultura conforme los territorios se aproximaban a la región andina. Sin embargo debido a su cercanía con los pueblos amazónicos y andinos, las poblaciones de estribación pudieron mantener un importante intercambio de productos con

¹⁸ A pesar de la coerción ejercida por las misiones religiosas sobre la ideología de los omaguas (asociada al multinaturalismo), ciertas de estas prácticas subsisten discrecionalmente al interior de las reducciones (Cabrero 2014).

ambas regiones, entre los que constarían productos manufacturados, agrícolas, animales y sus derivados (Newson 1996, Cabrero 2014).

Los Incas fueron los originales kichwa hablantes y su influencia comercial y cultural a lo largo del callejón interandino haría que el uso de su lengua se extendiera en los pueblos andinos, costeños y amazónicos precolombinos, incluso antes del proceso de invasión incaica; por lo que los amazónicos habrían hecho uso del kichwa conjuntamente con las lenguas locales, sin que esto haya significado necesariamente cambios culturales en su interior. No sería sino hasta la llegada de los colonizadores españoles que el idioma y cultura kichwa es forzosamente adoctrinada en los grupos amazónicos al interior de las misiones religiosas, reconfigurando las culturas e identidades indígenas de la región (Taylor 1992, Muratorio 1998).

Tras colonizar Quito en 1533, las primeras incursiones españolas hacia territorio amazónico estuvieron motivadas por la búsqueda del mítico El Dorado y la Canela, y la fundación de poblados para asegurar la conquista de nuevos territorios; no obstante si bien las primeras incursiones no lograron avanzar más allá del territorio de los Quijos, para 1563 ya se habían fundado las ciudades de: Baeza, Ávila, Archidona y Tena; junto con el establecimiento de modelos de producción basados en el esclavismo indígena, a partir de mitas y encomiendas en las que se sustentaba la explotación aurífera y algodónera, que pasaron a convertirse en los principales productos extraídos de la zona (Taylor 1992, Muratorio 1998).

Con ello sobrevinieron una serie de levantamientos indígenas en contra del avance y dominación española, como la icónica revuelta de 1578 en la que participaría el mítico Jumandy junto con otros caciques amazónicos; sin embargo tras varias victorias indígenas momentáneas, este proceso finalizaría en la consolidación de la conquista española y la fragmentación de grupos indígenas que ante la presencia de los modelos esclavistas europeos y el avance de epidemias, huyen hacia zonas más aisladas de la Amazonía, en un proceso de “salvajización”, o en medio de prácticas de resistencia pasan a un forzado proceso de “civilización” al interior de las mitas y encomiendas, donde en calidad de mano de obra impaga son forzados a entrar en la modernidad (Taylor 1992, Muratorio 1998, Valdiviezo K. 2015).

El ingreso español hacia la Amazonía, estuvo acompañado de crónicas que narraban la abundancia y exotismo de los animales, por lo que los informes sobre el avance de las

expediciones darían cuenta del “descubrimiento” de nuevas especies que serían descritas en asociación a aquellas conocidas por los europeos, y consecuentemente nombrados de manera similar (tal es el caso del jaguar que pasaría a ser el tigre, o la anaconda que sería la boa de agua). Además en no pocas ocasiones los pueblos indígenas son asociados en un estado de “salvajismo” similar a los animales, como parte del justificativo para la “civilización” y evangelización de indígenas al interior de encomiendas y misiones (Negro y Marzal 2000, Cabrero 2014).

Las misiones fueron instituciones de control colonial a cargo de órdenes religiosas católicas, que buscaron homogeneizar a los grupos amazónicos bajo la lengua y cultura kichwa. La mayor misión fue la de Maynas, que se expandió a lo largo de las cuencas del Napo, Pastaza y Curaray, nucleando a cerca de 200.000 indígenas, además de una misión más pequeña en Archidona que mantuvo cierto control de la Alta Amazonía. Sin embargo debido a las epidemias en las misiones, cerca del 90% de los indígenas muere, y sumado a rebeliones indígenas, la escasa administración colonial y la expulsión de los jesuitas en 1768, devendría el declive de las misiones a finales del siglo XVIII, dejando tras de sí procesos de desterritorialización y homogeneización cultural, además de una drástica reducción en las poblaciones locales (Taylor 1992, Muratorio 1998).

De modo bastante esquemático, los indios, durante la colonización, adoptaran una de las tres soluciones siguientes. La primera fue el aislamiento absoluto y el mantenimiento de independencia a cualquier costo, a costa de un empobrecimiento cultural y de una “arcaización” deliberada. Son ejemplos notables de esta opción los Huaorani contemporáneos (...) La segunda solución es la disolución étnica por fuga y transculturación individual, el caso de la mayoría de grupos esclavizados y desterrados, como los Maynas, o los reducidos por los jesuitas. Estos fugitivos buscaban refugio junto a los grupos todavía independientes o se reunían en zonas vacías en pequeños núcleos inestables; a largo plazo este proceso acarreo la consolidación de grupos sociales sin identidad tribal definida, especialmente en la región situada entre el Tigre y el Napo. No se trató propiamente de sociedades tribales coloniales, ni de una población de indios "genéricos" (...) ya que faltó aquí el elemento constitutivo esencial de estas formas sociales, es decir, la presencia blanca permanente capaz de homogeneizar a partir de fuera, a indios destrribalizados. (...) Sin embargo, los arreglos sociológicos más singulares y más importantes que surgieron en esa época fueron las tribus coloniales forjadas en las reducciones o alrededor de los asentamientos españoles (...) que a partir del XVIII presentan ciertas afinidades (...) pluritribalismo, cultura sincrética, uso del kichwa (...) pero todos basados en una agrupación de sociedades culturalmente heterogéneas (...) subordinadas

a una identidad colectiva generada desde el exterior. Estas identidades son a su vez atravesadas por un hecho fundamental que disipa en gran medida la pertenencia a las filiaciones tribales originarias: una oposición entre la “cara india” y la “cara blanca” (Taylor 1992, 222-223).

La fuga de indígenas de las misiones y la formación de nuevos asentamientos, fue relativamente controlada por las fuerzas españolas con ayuda de indígenas locales; sin embargo con el ocaso de la época colonial, estos procesos escaparon progresivamente del control europeo, que para inicios del siglo XIX, tuvo que hacer frente al avance de portugueses en la Amazonía, la insostenibilidad de las misiones y la desestabilización causada por las guerras de independencia. Estos procesos terminaron beneficiando indirectamente a las poblaciones indígenas amazónicas, que al dejar de sentir la presencia y dominación española, proliferaron en múltiples asentamientos a lo largo de la selva, dando cuenta de una recuperación demográfica y el fortalecimiento identitario a partir de la reconstrucción cultural (Taylor 1992, Ospina 1997).

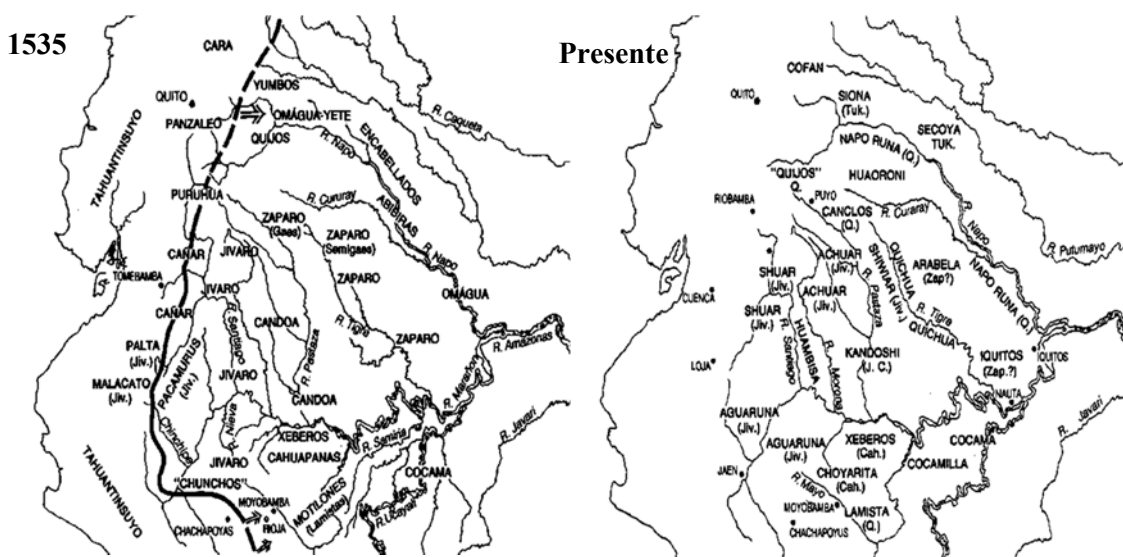
En las encomiendas y misiones, bajo modelos esclavistas las habilidades indígenas para la caza y pesca, fueron usufructuadas por civiles y religiosos, quienes obligarían a los indígenas a proveer a los asentamientos con carne silvestre, además de la crianza de animales introducidos como gallinas, patos, puercos y vacas, que pasarían a ser ubicados en corrales anexos a las chacras, junto a las “charaperas” que servirían para la crianza de tortugas locales. No obstante si bien estos animales servirían para el sustento de las misiones, también servirían para ser comercializados hacia Quito, que proveía a los asentamientos amazónicos de otros productos (Ospina 1997, Negro y Marzal 2000).

El nucleamiento de grandes grupos al interior de las misiones y encomiendas, ejercería mayor presión sobre la fauna, por lo que las expediciones en busca de comida, cada vez tendrían que alejarse a lugares menos poblados; aunque las travesías hasta las misiones y los sitios de caza y pesca, también cobrarían la vida de muchas personas; tal como señala Borja (2000) dando cuenta de las crónicas de Uriarte del siglo XVIII: “eran relativamente frecuentes las muertes por ataques de animales, en especial tigres, caimanes y serpientes (...) ‘acabar en sus dientes se miraba tan ordinario como morir de calentura’ (...) para defenderse de ellos, los misioneros llevaban armas: escopetas, pistolas, sables o alfanjes” (Borja 2000, 304). Por ello la disolución de las misiones, también significaría un periodo de fortalecimiento para las poblaciones faunísticas.

En esta dinámica histórica se puede dar cuenta del origen de las poblaciones kichwas de la Amazonía, que a pesar de pertenecer a distintos grupos, al interior de encomiendas y misiones forjan una identidad y cultura, vinculada con el uso del kichwa; y que tras el declive del sistema colonial, se asentaron en varios poblados dispersos, en medio de un proceso de recuperación demográfica y recodificación cultural e identitaria. Como muestra la Figura 3.4. se puede identificar dos grupos kichwas principales: los Quijos Kichwas también llamados *Napo Runas* o Napo Kichwas, que se extenderían sobre la cuenca del río Napo; y los Canelo Kichwas o Kichwas del Pastaza, que abarcarían la cuenca del Pastaza y el Bobonaza. Sin embargo el mapa étnico amazónico, nunca volvió a ser tan diverso como antes de la época colonial (Taylor 1992, Muratorio 1998).

El ocaso del periodo colonial había dejado tras de sí la gran “primera ola de cambios” a la que Santos Granero (1996) hace referencia; y que en el caso de los pueblos de la Alta Amazonía, significó un proceso de homogeneización lingüística bajo el uso del kichwa, y la construcción de una nueva cultura e identidad, basada en la reconfiguración de las prácticas culturales grupales dentro de otra más abarcadora, que se construiría a partir de las diferentes culturas indígenas nucleadas en las instituciones de control colonial; pero siempre a través de un proceso de oposición al “otro” no indígena y de continua resistencia con prácticas violentas y pasivas, para asegurar su supervivencia biológica y cultural durante la época colonial (Muratorio 1998).

Figura 3.4. Modificaciones étnicas en la Amazonía 1535 - Presente



Fuente: Taylor 1992 (Modificado).

2.3. Dinámicas históricas de los kichwas del Alto Napo

En la Real Audiencia de Quito las guerras de independencia se extenderían hasta 1822, para posteriormente en el mismo año formar el Departamento de Ecuador anexo a la Gran Colombia, hasta su disolución en 1830 que dio paso a la República de Ecuador; estos procesos constituyeron un momento de abandono de las instituciones coloniales y republicanas hacia los indígenas amazónicos que habían pasado a ocupar un segundo plano, en medio de las disputas entre criollos y mestizos que propiciaron la independencia y la posterior conformación del Estado, al margen del resto de grupos étnicos involucrados en el proceso (Lara 1980a, Muratorio 1998, Ayala 2008,).

Si bien el Ecuador se independiza de España en 1822, en el Oriente, el siglo que transcurre desde la expulsión de los Jesuitas en 1767 hasta su nueva entrada en la región en 1870, puede considerarse como una unidad ininterrumpida desde el punto de vista político-económico. Durante todo este periodo, los Napo Runas estuvieron sujetos a una administración civil venal, codiciosa del tributo indígena, y a unos pocos sacerdotes ignorantes y corruptos que ocasionalmente visitaban el área. Esta situación se mantuvo aún después de 1830 pues el gobierno Republicano no tomó medida alguna para remediarla. Por el contrario, en el vacío administrativo de esta época marcada por conflictos internos y externos para el nuevo Estado, se perdieron los débiles controles que la burocracia Real había ejercido en el Oriente, y soldados en busca de fortuna, comerciantes, algunos sacerdotes, y toda clase de aventureros se “apoderaron” de esta región. El único interés del Estado continuó siendo la extracción del excedente en forma de tributo que los indígenas debían pagar principalmente en oro (Muratorio 1998, 123).

Durante esta etapa los nuevos grupos indígenas sobrevivientes a la época colonial vivieron un periodo en el que si bien mantendrían contacto con pequeños grupos blanco-mestizos, sus relaciones se limitarían a la adquisición de productos manufacturados en medio del escaso control estatal; por lo demás, los indígenas mantendrían una considerable autonomía del resto de grupos, lo que llevaría a la recodificación cultural y al fortalecimiento identitario, y su expansión por varias zonas amazónicas, en razón de migraciones constantes en búsqueda de sitios aptos para la pesca y caza (Muratorio 1998, Izurieta et al. 2014).

Pero los escasos contactos entre indígenas y mestizos no estuvieron exentos de abusos, y en el caso de la Alta Amazonía dominada por los *Napo Runas*¹⁹, los pocos burócratas, mercaderes,

¹⁹ Si bien en esta región de estribación oriental todos los grupos serían kichwa hablantes, se da cuenta de tres grupos: Tenas, Panos y Archidonas (Muratorio 1998)

militares, sacerdotes y aventureros que llegaron, trataron de obtener el máximo provecho de la mano de obra indígena. Los mercaderes basaron su economía en la cooptación forzada de la mano de obra indígena y en sistemas de endeudamiento mediante la venta de mercancías; mientras que las autoridades estatales apoyadas en una serie de normas tratarían de legitimar sus abusos en el cobro de tributos y multas a los indígenas; al tiempo que los religiosos exigirían recompensas económicas por su labor civilizatoria y evangelizadora (Muratorio 1998, Ortíz 2006).

De esta manera los kichwas que ya habían sido introducidos a la modernidad en las misiones y encomiendas coloniales, ahora eran manipulados mediante deudas o forzados a vender su fuerza de trabajo a los mercaderes mestizos, que tras haberse hecho con el control de los territorios indígenas, necesitaban mano de obra para la extracción de oro, pita, tabaco, quina, zarzaparrilla y tagua, que se convirtieron en los principales productos extraídos en la Alta Amazonía ecuatoriana. Así los Napo Runas pasaron a ser la base de una economía precapitalista, que terminaría beneficiando a los grupos mestizos y especialmente a los mercaderes (Muratorio 1998, García 1998).

Más aún los Napo Runas no serían obligados a trabajar (por fuerza o deudas) solamente para los mercaderes, sino que se constituyeron en la base de toda la dinámica económica de los asentamientos mestizos amazónicos; mediante el trabajo indígena, las autoridades-militares²⁰ realizarían el mantenimiento y construcción de la infraestructura pública y de los caminos; y mediante el sistema de “cargueros” se mantuvo el transporte de mercancías, viajeros, correos y la comunicación entre Quito y Archidona²¹. Sin embargo si bien existió el trabajo forzado, la mayor parte de la población indígena establecía relaciones laborales con los mestizos por voluntad propia, al endeudarse por la adquisición de productos que se habían convertido en esenciales para la supervivencia indígena, y que estaban monopolizados por los mercaderes (Muratorio 1998, Ortíz 2006).

El sistema de “cargueros” consistió en grupos indígenas que realizaban viajes a pie desde Archidona a Quito (y de retorno), para el transporte de todo tipo de productos en sus espaldas,

²⁰ Durante la primera década de la Amazonía ecuatoriana, muchos de los militares que llegaron a la región se convirtieron en las autoridades estatales, solo después tiene lugar una división entre autoridades civiles y personal militar a su servicio; pero cuando la región pasa al control del Ministerio de Defensa, la situación inicial retorna, aumentando los conflictos entre autoridades y mercaderes (Muratorio 1998).

²¹ Entre el siglo XIX y principios del XX solo dos vías comunicarían a los Andes con la Amazonía: la ruta Quito-Baeza-Archidona (la más fácil), y la ruta Ambato-Baños-Puyo (casi intransitada) (Muratorio 1998).

e incluso el transporte de viajeros en sillas de madera. Dado que las únicas vías de comunicación eran trochas en medio de la selva, desde La Colonia hasta la segunda mitad del siglo XX, los “cargueros” fueron el lazo de comunicación y abastecimiento para el control estatal. Durante todo este tiempo la Amazonía fue considerada una tierra salvaje a la que pocos ingresaban. Tal era la intrepidez del viaje que se realizaban ceremoniosas despedidas en Quito a los viajeros, quienes debían abastecerse de provisiones para unos 42 días, y contratar “cargueros”, que recibirían pago en bienes u oro por sus servicios (Muratorio 1998, Esvertit 2008).

Si bien los indígenas pasaron a ser la base de la economía local, esto no significó alteraciones en sus sistemas tradicionales de subsistencia, ya que las actividades de agricultura, pesca y caza de animales, fueron complementadas con los trabajos para mestizos, a fin de obtener productos manufacturados (telas o herramientas).²² Además considerando que los mestizos constituían una clara minoría en medio de la población; los sistemas de explotación y usufructo del trabajo indígena se basaron en el endeudamiento, la justicia sesgada, engaños y discriminación racial, más que en formas punitivas. De cualquier manera estos sistemas solo podían ser aplicados dentro de los asentamientos mestizos, por lo que la “fuga” de kichwas hacia la selva era constante, lo que representó un constante problema para mercaderes y autoridades (Muratorio 1998, García 1998).

Aquí [en la Amazonía], los mecanismos de control político y económico del Estado no pudieron extenderse con la misma facilidad que en la Sierra hasta bien entrado el siglo XX. La inaccesibilidad y hostilidad de la región Amazónica para el hombre blanco fueron factores importantes que permitieron la relativa libertad del indígena Oriental. La selva fue para él un ámbito familiar y seguro donde obtener los medios de su propia subsistencia material y espiritual, y las riquezas codiciadas por los blancos para intercambiarlas por productos manufacturados. (Muratorio 1998, 127).

En todo este entramado al igual que en La Colonia, la fauna de la Alta Amazonía continuó siendo la principal fuente de alimentación para todos los grupos que vivían o se aventuraban a la región, por lo que la habilidad de los kichwas para la caza, pesca y crianza de animales, también fue aprovechada por los grupos mestizos bajo lógicas similares de endeudamiento u obligaciones. Más aún los mismos kichwas obtuvieron beneficio directo con la crianza de

²² Al ser elementos monopolizados por las clases dominantes, el acceso a estos productos y al dinero, marcarían una diferenciación al interior de las poblaciones indígenas (Muratorio 1998).

animales introducidos como patos, gallinas o cerdos, los que fueron utilizados exclusivamente como mercancía para el consumo de carne de los mestizos; y mediante el intercambio de fauna silvestre o sus partes para la adquisición de productos manufacturados con mercaderes y viajeros (Muratorio 1998).

Durante su trabajo como “cargueros” los indígenas tenían la obligación de alimentar a los viajeros, quienes pagaban tarifas en bienes previamente definidas por los kichwas, y así poder acceder a los animales y peces. Además durante esta etapa se da cuenta del uso de amuletos como los dientes de anaconda para la caza y pesca, así como el conocimiento de los dueños de los animales, los espíritus y seres que habitan la selva y los ríos, además de sitios sagrados y saladeros, que resultaban útiles al realizar travesías por la selva hasta Archidona. Por su parte algunos viajeros realizaban colecciones de animales exóticos o compraban pieles o partes a los indígenas o mercaderes, que a su vez también las conseguirían de los indígenas (Muratorio 1998).

Pero la ausencia de formas de control estatal, la corrupción en las existentes, el monopolio de los mercaderes, y la situación de los kichwas como base de la producción dentro de una cultura hegemónica, dieron paso a la formación de burguesías mercantiles que se hicieron con el poder de la Alta Amazonía, incrementando los abusos sobre los Napo Runas, quienes al igual que en La Colonia mantuvieron formas de resistencia violentas y pasivas para asegurar su supervivencia (Muratorio 1998, García 1998).

Por una parte, el Napo Runa fue considerado “el buen salvaje”, sumiso y pacífico, el niño domesticado por cientos de años de contacto con los blancos y, por otra parte, un animal de instintos, “el auca”, que podía irrumpir en cualquier momento a través de esa capa superficial de domesticación. Los Napo Runas frecuentemente expresaron su resistencia ante la explotación y escondieron su hostilidad hacia los blancos con el disfraz protector y público de la docilidad y la subordinación (Muratorio 1998, 152).

Así marcando el final de este primer periodo de la Amazonía republicana, y en un intento de mejorar la situación indígena, normar los privilegios de los mercaderes y sobre todo articular la Amazonía con el mercado nacional y docilizar la fuerza de trabajo, en 1870 García Moreno establece un gobierno teocrático en la región, a cargo de una nueva misión jesuita que fue investida de plenos poderes en la zona, y que terminaría afectando los intereses de los grupos mestizos y la libertad de los indígenas. Ello suscitó una serie de conflictos entre la naciente

burguesía mercantil y los jesuitas que terminaría en la expulsión de la misión en 1875. Posteriormente en medio del conflicto entre Iglesia - Estado, en 1896 Eloy Alfaro expulsó a los jesuitas de todo el territorio amazónico ecuatoriano (Muratorio 1998, Moreno 2011).

En el ocaso del primer periodo se sientan las bases de un segundo periodo mucho más trágico para la Amazonía ecuatoriana; así desde mediados del siglo XIX la extracción de caucho proliferó en la cuenca central de la Amazonía, articulando a la región con el mercado internacional, en calidad de proveedora de materias primas. Comerciantes de Brasil, Perú y Colombia se vincularon tempranamente con el mercado, que avanzó hacia Ecuador desde 1850, y para 1880 la economía de la Baja Amazonía ecuatoriana también estaría vinculada con la extracción cauchera (Vicuña 1993, Muratorio 1998, Esvertit 2008).

Inicialmente el látex fue comercializado por pequeños mercaderes, pero más tarde con la creación de empresas regionales (Casa Arana del Perú) e internacionales (*Iquitos Trading Company* e *Israel Company* ambas inglesas) la extracción fue oligopolizada por empresas que aumentaron la demanda del caucho y de la mano de obra para su extracción. Con ello en toda la cuenca baja amazónica, se establece un nuevo proceso colonial, esclavista y genocida para las poblaciones indígenas; las que mediante capturas masivas (correrías) pasan a formar parte de sistemas esclavistas y de endeudamiento vitalicio y hereditario, además de toda una serie de abusos entre los que se incluyen venta de indígenas, maltratos y asesinatos (Vicuña 1993, Muratorio 1998, Esvertit 2008).

Pero si bien la extracción cauchera y sus abusos estuvieron presentes en Ecuador entre 1850 y 1920,²³ el Estado estuvo prácticamente ausente de dichas dinámicas, y su atención se enfocó en la producción cacaotera de la costa. Solamente con la llegada del liberalismo en un esfuerzo por articular a la Amazonía con el resto del país, tratando de evitar las incursiones peruanas en territorio ecuatoriano y las evasiones tributarias de los mercaderes amazónicos; se intenta prohibir el maltrato y uso forzado de mano de obra y la venta de indígenas, estableciendo la obligatoriedad de pago por el trabajo indígena y la regulación de los sistemas de endeudamiento. Sin embargo si en la Alta Amazonía la presencia estatal era débil, en la

²³ Dentro de la economía ecuatoriana, de 1885 a 1912 el caucho se constituye en el principal producto de exportación; no obstante a pesar de no haber formado parte de los ingresos oficiales, la comercialización del látex fue la base de la economía amazónica por cerca de 70 años (Vicuña 1993).

baja era prácticamente inexistente, por lo que las políticas estatales no se aplicaron en la realidad (Vicuña 1993, Muratorio 1998).

Pero la fiebre del caucho no afectó a todos los grupos indígenas por igual, y los Napo Runas de la Alta Amazonía, a pesar de haber sido objeto de otro tipo de injusticias, fueron uno de los grupos menos afectados por la explotación cauchera; debido a factores como la dificultad del avance fluvial de las correrías hacia zonas no navegables, la mala calidad del caucho ecuatoriano, pero sobre todo a una mayor presencia estatal en la zona. Así las normas de protección para los indígenas y de regulación hacia los mercaderes, beneficiaron a los kichwas quienes aprendieron a utilizar las leyes y la justicia a su favor, en medio de procesos de resistencia dentro de los marcos generados por los distintos actores mestizos (Muratorio 1998).

Asimismo si la Baja Amazonía estuvo articulada con Iquitos, la alta lo estaría con Quito, por lo que la mayor parte de la producción de esta zona se transportaría mediante los “cargueros” hacia la capital. La producción de caucho fue relativamente baja pero en la zona se continuó con el lavado de oro, además de la producción de caña de azúcar para aguardientes y la extracción de ishpingo; todo bajo un sistema de producción que continuó girando en torno a la mano de obra indígena y al endeudamiento a favor de los mercaderes, que más tarde con el poder económico adquirido se convirtieron en los “patrones”²⁴ que proveerían trabajo y mercancías a los kichwas (Muratorio 1998, Esvertit 2008).

La fiebre del caucho finalizó en 1920, y varios comerciantes de la Amazonía baja se asentaron en Tena-Archidona, dedicándose a la ganadería y a cultivos comerciales como algodón, café y arroz. La bonanza de los precios durante la década ayudó a afianzar a los mercaderes como burguesía local. Más tarde debido a la Gran Depresión, los precios de las materias primas se derrumbaron, mientras que el oro aumentó su valor, haciendo que las recién fundadas haciendas amazónicas abandonen la producción agropecuaria y concentren sus esfuerzos en el lavado de oro. Pero tras la recuperación de los precios de las materias primas, en 1939 las haciendas vuelven a la agricultura con un temporal boom del caucho, la cascarilla y la balsa

²⁴ Los “patrones” fueron todos aquellos comerciantes con los que los indígenas contraían deudas por la adquisición de mercancías, y con los cuales posteriormente los kichwas deberían devengar su deuda a través de su fuerza de trabajo (Muratorio 1998).

en razón de la Segunda Guerra Mundial²⁵, que terminaría brevemente en 1945 (Muratorio 1998, Esverit 2005).

Durante todo este tiempo los indígenas continuaron siendo la base de la producción, y a pesar de los esfuerzos del Liberalismo por articularlos con el sistema capitalista para que puedan vender libremente su trabajo, las normas solamente lograron especializar al sistema de endeudamiento, ya que los indígenas no podrían adquirir productos y herramientas recibiendo su pago en dinero, viéndose obligados a pagar un sobreprecio en la adquisición de dichos productos, que continuaban siendo comerciados exclusivamente por los patrones. Así en un nuevo intento por establecer su presencia en la zona, el Estado permitió la entrada de nuevas misiones, como es el caso de los josefinos en 1922 y los evangélicos en 1927, que se convirtieron en los sustitutos del Estado y exacerbaron los conflictos por la mano de obra indígena (Muratorio 1998, Esverit 2005).

A diferencia de las misiones jesuitas de casi 60 años atrás, en lugar de “civilizar” y usufructuar abiertamente de la mano de obra indígena, ambas misiones buscaron articular a los kichwas con las dinámicas económicas regionales y nacionales, ocupándose principalmente de la formación indígena en oficios y la construcción de infraestructura y servicios, como escuelas, centros médicos, talleres, radios e incluso pequeñas hidroeléctricas. Más aún los misioneros ofrecieron mejores condiciones laborales a los indígenas y realizaron pagos en efectivo con una mayor remuneración que la acostumbrada por los “patrones”, y en el caso específico de los evangélicos incluso compran las deudas de los indígenas²⁶ (Muratorio 1998, Esverit 2005).

A pesar de compartir esta ideología de desarrollismo individualista, en su celo competitivo por ganarse adeptos, ambas misiones lograron crear con sus dádivas, caridades e “incentivos”, una mentalidad económica dependiente y a veces casi mesiánica entre una gran mayoría de indígenas (Muratorio 1998, 264).

Todo esto crea una serie de conflictos entre las misiones y la burguesía mercantil que ve dificultada su capacidad para acceder a la siempre escasa fuerza de trabajo indígena, y

²⁵ Durante este nuevo boom no solo los comerciantes se dedicarían a la extracción, sino que también empresas inglesas y estadounidenses se dedicaron a la explotación de oro; y otras a la explotación de caucho como la norteamericana *Rubber Development Corporation* y la nacional Corporación Ecuatoriana de Fomento, que hace lo propio con el caucho y la cascarilla (Muratorio 1998).

²⁶ Cabe señalar que mientras los josefinos basaron su economía en las haciendas, las misiones evangélicas recibieron apoyo económico de contribuciones privadas norteamericanas (Muratorio 1998).

comienza a perder el control sobre las deudas con las cuales cooptaba el trabajo de los kichwas. Por su parte al compartir sus mismos objetivos de desarrollo capitalista, el Estado brinda su apoyo a las misiones mediante la adjudicación de tierras, facilidades para contratar indígenas y apoyo militar; lo que intensificaría aún más la presión sobre el sistema que había beneficiado a los comerciantes durante décadas (Muratorio 1998, Esverit 2005).

Durante este segundo periodo republicano en la Amazonía, la fauna no solo fue la base de subsistencia para las poblaciones indígenas y mestizas, sino que debido a la proliferación de comerciantes durante la época del caucho en la Baja Amazonía, y su posterior nucleamiento en la zona de Tena-Archidona, se dio cuenta de un importante comercio de pieles, partes y animales exóticos; con ello la fauna ya no estaría destinada exclusivamente al autoabastecimiento, ni al esporádico comercio con los mercaderes locales, sino que pasó a ser una mercancía más dentro de una importante red de comercio articulada con las demandas internacionales (Muratorio 1998, Esverit 2005).

Asimismo la densificación en la ocupación de los territorios indígenas por parte de los nuevos hacendados para el establecimiento de zonas ganaderas y agrícolas, no solo se limitaría a los alrededores de los asentamientos mestizos, sino que se expandió hacia los territorios indígenas de zonas más alejadas, causando así el declive de las zonas de caza y pesca kichwas; con lo que éstos comienzan a perder la autonomía de sus fuentes de subsistencia, viéndose forzados a migrar hacia zonas con fauna más abundante o a articularse con la venta de su trabajo a los “patrones”, las autoridades o los misioneros, de quienes podían obtener productos, alimentos o dinero (Muratorio 1998).

Este segundo periodo cierra con el ingreso de petroleras a la zona. En 1921 la *Leonard Exploration Company* (subsidiaria de la norteamericana *Standard Oil*), realizó prospecciones en búsqueda de petróleo en la Amazonía, en un proceso que no causó mayores cambios. Pero para 1937²⁷ el presidente Federico Páez canceló el contrato con la *Leonard* y traspasa a *Anglo Saxon Petroleum* (subsidiaria de la anglo-holandesa *Royal Deuch Shell*) los derechos de exploración, con lo que en 1940 *The Shell Company of Ecuador Ltd.* comenzaría la exploración de la región. Pero esta decisión se toma en medio de las ya tradicionales disputas limítrofes con el Perú, que desata la “Guerra del 41” y concluye con el Protocolo de Río de

²⁷ En este mismo año se crea la Ley de Petróleos, declarando propiedad del Estado los hidrocarburos de todo el subsuelo nacional, y permitiendo la concesión de campos petroleros a la inversión extranjera (Martínez 1995, Valdivieso K. 2015).

Janeiro en 1942, a favor de los intereses geopolíticos y económicos del Perú y la *Standard Oil* (Blomberg 1996, Muratorio 1998).

Ecuador, y el Oriente en particular, se convirtieron en un campo de batalla de los dos gigantes del petróleo en esa época: la Standard y la Shell. Rechazada en Ecuador, la Standard apoyó a su subsidiaria en el Perú, la International Petroleum, cuando Perú invadió al Ecuador en 1941. Con el ya mencionado Protocolo de Río este último perdió 200.000 Km² de su territorio al Perú, según Galarza- justamente en los límites de la concesión otorgada a la Shell en 1937 (1980: 120-125) (Muratorio 1998, 266).

La derrota bélica de 1941 y la diplomática de 1942, marcaron el inicio de una tercera etapa en la Amazonía ecuatoriana, caracterizada por la búsqueda del Estado en consolidar su presencia en la región, mediante grupos misioneros, militares y la *Shell*. El inicio de las prospecciones petroleras en varias zonas de la Amazonía ecuatoriana, demandó la contratación de mano de obra indígena, que encontró en los grupos kichwas “civilizados” de la Alta Amazonía, la mano de obra más apta para el efecto, quienes no solo realizaron el transporte de productos y la apertura de trochas, sino que también ofrecieron su conocimiento de la selva en calidad de guías, y junto con los militares proporcionados por el Estado, dieron protección a los “gringos de la compañía”, de los ataques de los grupos Huaorani (Pérez 1980, Muratorio 1998).

Al igual que las misiones religiosas la *Shell* también proporcionó mejores condiciones laborales para los grupos indígenas, que las establecidas por los “patrones”; así con menos horas de trabajo, pago en dinero, comida, vivienda, transporte y el acceso hacia nuevos sitios de caza y pesca, los Napo Runas se articularon con la venta de su trabajo en “la compañía”, lo que afectó aún más a la disponibilidad de mano de obra para los “patrones”, que en medio de una situación que rebasaba su poder, en algunos casos tuvieron también que vincularse con la petrolera, en calidad de “enganchadores” de la mano de obra indígena. Así mientras los indígenas “libres” recibían su pago directamente de la compañía, los “enganchados” se limitarían a descontar sus deudas con los “patrones” (Muratorio 1998).

Bajo intereses propios, pero con una misma mentalidad de desarrollo capitalista, existió una estrecha colaboración entre la petrolera, las misiones y el Estado, por lo que los comerciantes que se habían establecido como burgueses, comenzaron a perder el control económico y político de la zona, dando paso a una serie de cambios en las dinámicas entre “patrones”, autoridades, misioneros e indígenas, que habían prevalecido hasta dicho momento en la

Amazonía. Además en no pocas veces el Estado benefició a la Shell, ya que aparte de realizar una serie de infraestructuras en la región, el posible descubrimiento de petróleo sería “la salvación nacional” para un país seriamente afectado en su economía tras el fin de los booms del cacao, el caucho y demás productos agrícolas (Quevedo 1980, Muratorio 1998, 269).

En 1948, sin embargo, Shell y Standard, bajo su subsidiaria Esso, consiguen un contrato conjunto de explotación de petróleo en el Oriente pero en 1949, de común acuerdo y por razones que tenían que ver con el mercado internacional de petróleo, suspenden las exploraciones. Inmediatamente proceden a declarar la “inexistencia” de petróleo en el Oriente ante la sorpresa de los técnicos Ecuatorianos (Galarza 1980: 143-145) y de los mismos trabajadores indígenas que lo recuerdan hasta hoy. Es en esa época que el entonces Presidente Galo Plaza pronunció su ya famosa- y en el presente también irónica- frase: “El Oriente es un mito”, negando la existencia de petróleo y las posibilidades agrícolas en la Amazonía (Muratorio 1998, 266).

Sin embargo antes de abandonar la región amazónica, la *Shell* se convirtió en un catalizador de la colonización y el avance de las dinámicas capitalistas hacia la Amazonía; así la experiencia ganada en la petrolera, junto con la formación en oficios proporcionada por las misiones, sirvió a varios indígenas para articularse laboralmente en otros sitios de la Costa y Sierra ecuatoriana, rompiendo así su lazo de dependencia con la burguesía mercantil de los “patrones” y las autoridades locales (Muratorio 1998).

No obstante el acabose de las burguesías locales vino con la construcción de las vías Ambato-Puyo, Tena-Archidona y Puyo-Tena, entre los inicios de las décadas de 1940 y 1960; y los incentivos estatales para la colonización del Oriente, en el marco de las políticas norteamericanas de la “Alianza para el Progreso”²⁸ y la creación del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) en 1964. Medidas que dieron lugar a migraciones de colonos serranos y costeños, afectados por sequías al sur de país, en medio de un proceso de presión demográfica por falta de tierras; estos colonos se volvieron en los nuevos comerciantes y rompieron el oligopolio de los “patrones”, estableciéndose como una nueva burguesía que compitió o se alió con los “patrones”, en medio de una idea de superioridad mestiza frente a los indígenas. Sin embargo las políticas de colonización del oriente se

²⁸ Fue un programa de ayuda política, económica y social de Estados Unidos hacia América Latina que tuvo lugar entre 1961 y 1970 y entre otras medidas promovía la reforma agraria, para aumentar la productividad agrícola. Sin embargo su verdadero objetivo sería establecer medidas que promovieran la industria privada y el libre mercado, a más de contrarrestar la influencia de la Revolución Cubana sobre Latinoamérica, en el marco de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética (Bitar 1984).

posicionarían como uno de los principales motivos de deforestación de la zona, con políticas de talado y cultivo de las “tierras baldías” que se extenderían hasta los años ochenta, incluso con financiamiento del Banco Mundial (Lara 1980b, Muratorio 1998, Fontaine 2006).

En la Alta Amazonía ecuatoriana esta tercera etapa de articulación de nuevos actores, incremento demográfico y construcción de infraestructura; significó la intensificación de la presión sobre la fauna y mermada en la etapa anterior, además de la destrucción de hábitats por la construcción de vías y la proliferación de nuevas formas extractivas enfocadas hacia el comercio de fauna y árboles, así como la sustitución de bosques por nuevas plantaciones agrícolas destinadas al comercio. En contraste en la Baja Amazonía las abundantes poblaciones faunísticas que aparentemente habían permanecido en relativo aislamiento por varios siglos, volvieron a servir de base en la alimentación para los kichwas que ingresaron hasta la zona, en calidad de trabajadores de la *Shell* durante sus actividades de prospección (Varea 1995, Muratorio 1998, Acosta 2000).

[L]os viajes en avión pagados por la Shell, no sólo permitieron por primera vez a los Napo Runas “conocer” la selva desde el aire en toda su extensión, sino también vivir por un tiempo en lugares donde existía abundante pesca y cacería. Muchos Napo Runas volvieron a su tierra con la carne de mono necesaria para ofrecer a sus futuros suegros en la ceremonia de la boda. Con el dinero que ganaron, la mayoría de los Napo Runas compró artículos de consumo, principalmente escopetas, cobijas y otras prendas de ropa. Si algunos de ellos adquirieron cabezas de ganado, no fue para convertirse en ganaderos sino para consumo, como un artículo de prestigio, porque el ganado fue siempre considerado como una forma de “ahorro”, para ser vendido en una situación de enfermedad u otra crisis familiar que demandase dinero en efectivo en una forma inmediata (Muratorio 1998, 273).

Durante esta etapa el proceso de articulación de la región con el resto del país que había sido perseguido por el Estado logró concluir, y va de la mano con el ingreso de dinámicas capitalistas que sustituyen en gran parte a las economías de subsistencia y precapitalistas, dominantes en la Amazonía hasta mediados del siglo XX. Por una parte esto permitió romper la hegemonía de los grupos burgueses y empresas internacionales al limitar sus excesos; pero al mismo tiempo dio paso a la formación de nuevos grupos de poder, que al igual que los anteriores basaron su riqueza en la explotación de los elementos naturales de la zona y en el uso de la mano de obra indígena (Muratorio 1998, Esvertit 2005).

Paralelamente este proceso significó para los Napo Runas el acceso a formas de control estatal, que normaron los excesos de la burguesía y las empresas privadas, pero a costo de una inmersión más profunda en el modelo civilizatorio de la modernidad capitalista, a más de su proletarización, ante la degradación de sus medios de subsistencia tradicionales, que los obligaría a la venta de su fuerza de trabajo como única forma de acceder a los medios necesarios para su supervivencia (Muratorio 1998, Esvertit 2005).

Capítulo 4

Contemporaneidad de la comunidad kichwa de Limoncocha

Continuando con el enfoque etnohistórico, este capítulo inicia con el proceso de poblamiento de Limoncocha por parte de la población Napo Runa del Tena, que se origina a partir de procesos migratorios incentivados por el ILV. Después pasando por momentos icónicos se repasa la historia de Limoncocha hasta abordar su situación actual, haciendo énfasis en las relaciones humano fauna y su contextualización dentro de las dinámicas geopolíticas que han confluído en la zona.

1. El ILV y los kichwas: la segunda ola de poblamiento de Limoncocha

Mientras en la Alta Amazonía ecuatoriana desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX la población Napo Kichwa presencié el paso de múltiples actores como: mercaderes, militares, autoridades estatales, aventureros, científicos, misiones religiosas (católicas y evangélicas) y empresas internacionales articuladas a la extracción de oro, caucho o petróleo; la zona de Limoncocha permaneció aparentemente despoblada tras la extinción de los Omaguas en La Colonia. Se estima que habría sido visitada para la extracción cauchera, mas no por posteriores mercaderes o exploradores petroleros; siendo posiblemente utilizada para la caza y pesca esporádica de los shamanes de la comunidad kichwa de Indillama¹, quienes considerarían a la zona parte de su territorio² (Muratorio 1998, Cabrero 2014, Valdivieso K. 2015).

En este contexto, mientras la Alta Amazonía comenzó a ser articulada al resto del país mediante dinámicas capitalistas, en la Baja Amazonía se había declarado la aparente inexistencia de petróleo; por lo que la importancia económica de la región “pasó a ser un mito”³ y en 1952 Galo Plaza Lasso, suscribió un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), para el estudio de las lenguas indígenas del Ecuador. Para entonces el ILV estaría articulado con la Universidad de Oklahoma, y trabajaba en varios países de

¹ La población de Indillama también forman parte de las culturas homogeneizadas bajo el kichwa por las misiones religiosas coloniales, sin embargo a decir de Otorino Coquinche los grupos ancestrales de la comunidad son los Omaguas, los Encabellados y las “Amazonas”.

² Dato proporcionado por Otorino Coquinche, un habitante de Indillama de vivió en la zona antes de la llegada del ILV.

³ Célebre frase pronunciada por el entonces presidente Galo Plaza Lasso ante la declaratoria de las multinacionales Shell y Standard sobre la inexistencia de petróleo en la Amazonía. Tras ello la región que se había posicionado en el imaginario nacional como la “salvación del país”, pierde su importancia económica y se refuerza una vez más la idea de la Amazonía como una zona inhóspita poblada de “salvajes” que debían seguir siendo “civilizados”, pero ahora también “estudiados”.

Sudamérica y Centroamérica, como una organización internacional cristiana, enfocada al estudio, enseñanza y documentación de lenguas poco conocidas; sin embargo desde sus inicios en México en 1934, la organización estadounidense basó sus métodos en la traducción de la biblia, en concordancia con su inclinación religiosa (Lara 1980, Trujillo 1981).

Para facilitar el trabajo del ILV, que llegaría a ayudar con el “estudio” y “civilización” de los grupos amazónicos ecuatorianos, además de contribuir con la presencia estatal en territorio amazónico, ante la ya antigua disputa limítrofe con el Perú. El Estado le otorga una serie de privilegios para su accionar, los que después fueron ampliados por Velasco Ibarra⁴ que en su tercer mandato sucedió a Galo Plaza en el poder. En suma el Estado otorgó carta abierta al ILV con medidas como: exoneración de impuestos, derechos de vuelo por todo el país, operación de radios y emisoras, e ingreso y traslado de personas, herramientas, vehículos, víveres, medicina, maquinaria, tecnología, armas, plantas y animales, entre otros privilegios (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Para 1952 el ILV se asentó en el poblado de Shell que comenzó a ser habitado tras la apertura de la vía Ambato-Puyo por la petrolera *Shell*; sin embargo la misión pierde su campamento tras el desborde del río Pastaza, y amparado por los beneficios estatales que le permitían ocupar “tierras baldías”, buscó un nuevo lugar para asentarse, llegando a la laguna de Capucuy; que aparentemente despoblada, con abundantes recursos, atractiva paisajísticamente y prácticamente “en medio de la nada”, constituyó el lugar perfecto para el nuevo campamento misionero, que buscaría evitar cualquier tipo de influencia sobre su accionar. Más tarde el asentamiento fue aprobado por Velasco Ibarra en 1956 cediendo al ILV 1300 hectáreas para la construcción del campamento (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Desde 1953 el ILV comienza la construcción del campamento a las orillas de la laguna que bautizarían como Limoncocha; para ello los misioneros necesitaron contratar mano de obra indígena, que en su mayoría fue encontrada en las poblaciones de Tena, Archidona, Arajuno, Ahuano, Dos Rios y Shandia, asentadas sobre la Alta Amazonía que se encontraba en pleno proceso de incorporación al resto del país. Sin embargo el ILV llevó a cabo un minucioso proceso de selección de los indígenas que trasladarían al campamento, siendo uno de los requisitos esenciales su adscripción religiosa con la doctrina evangélica, que al ser profesada

⁴ De 1952 a 1956 fue la tercera ocasión que el presidente Velasco Ibarra llegó al poder.

en Tena-Archidona desde 1927 por los misioneros evangélicos, fue relativamente fácil de encontrar (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Por una parte esta selección respondería a la idea de indígenas “civilizados” que recaía desde hace siglos atrás sobre los kichwas, pero también respondió a la vocación de proselitismo religioso evangélico que caracterizó a los “lingüistas” recién llegados. Los kichwas evangélicos que fueron trasladados hasta la construcción del campamento fueron inicialmente hombres, pero tras varios meses migrarían a la zona también sus esposas e hijos. Además el incremento en la demanda de mano de obra y el pago en dinero por el trabajo realizado, convirtió a Limoncocha en un nuevo núcleo de migración para las poblaciones indígenas kichwas de la Alta Amazonía y para poblaciones kichwas cercanas como Indillama, dando paso a un nuevo periodo de poblamiento junto a la antigua laguna de *Capucuy* (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Hay que tener en consideración que los indígenas de Tena-Archidona, habían ya experimentado el ingreso a la modernidad y a las dinámicas precapitalistas durante cientos de años, e incluso durante las últimas décadas, habían pasado a ser parte de las economías capitalistas en calidad de proletario a través del trabajo en las misiones y la *Shell*, que había abandonado la región amazónica hace apenas 3 años atrás. Así uno de los principales motivos para la migración indígena hacia el campamento misionero del ILV fue justamente el pago en dinero y la oferta de mejores condiciones laborales, que habían caracterizado ya a las misiones religiosas y a la petrolera que compitieron por la mano de obra con los “patrones”, que aún mantenían formas precapitalistas para la contratación indígena (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Muratorio 1998, Valdivieso K. 2015).

Con la progresiva construcción del campamento misionero, se construirían viviendas, aulas, talleres, corrales, chacras e incluso un muelle y una pista de aterrizaje con una torre de control y un hangar; tal como se puede ver en la Fotografía 4.1. Durante este periodo de construcción, algunos Napo Runas llegan y salen del campamento, pero una buena parte de los trabajadores permanentes pasó a conformar la población indígena que junto con algunos misioneros se asentó definitivamente en Limoncocha. Las dinámicas al interior del campamento se llevaron a cabo en medio de la construcción de fronteras físicas y étnicas, de manera que los kichwas vivían al sur de la pista de aterrizaje y los misioneros al norte, con la respectiva diferenciación de servicios e infraestructura entre cada grupo. Además el campamento misionero no solo contó con una vasta infraestructura completamente construida por los kichwas, sino también

con tecnología traída por los misioneros norteamericanos, quienes introdujeron a Limoncocha: avionetas, hidroaviones, generadores de luz, tractores para arado, teléfonos satelitales, purificadores de agua, herramientas, semillas para cultivo y animales de corral, en concordancia con los privilegios que el estado les había concedido (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).



Fotografía 4.1. Vista aérea del campamento del ILV en Limoncocha

Fuente: Archivo de Germán Tanguila 2016.

Los misioneros se perfilaron como el grupo dominante y establecieron las normas de convivencia, uso del espacio y distribución de los recursos; dando como resultado algunos privilegios monopolizados en sus manos; como escuelas diferenciadas para los hijos de los misioneros y los de los kichwas, asignación de tierras propiedad de los blancos para ser trabajadas por los indígenas, uso de madera de mejor calidad para construir las viviendas de los lingüistas y prohibición de matrimonios entre norteamericanos y kichwas. Además en concordancia con la doctrina evangélica al interior del campamento el licor y las prácticas shamánicas fueron prohibidas y en caso de repetitivo incumplimiento, se recurrió a la expulsión de indígenas del campamento (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Según su misión oficial el ILV debía encargarse del estudio de las lenguas indígenas; y efectivamente lo hizo mediante el aprendizaje de las lenguas locales y el desarrollo de estudios fonéticos que le permitieron desarrollar escritura para las lenguas amazónicas

basadas en culturas orales⁵, logrando así enseñar a los kichwas la escritura de su propio idioma. Pero esta labor educativa fue de la mano con un velado proceso evangelizador y de “amansamiento” de las poblaciones indígenas, siendo uno de los principales métodos educativos la traducción de la biblia al idioma kichwa y el afianzamiento de los indígenas con el conocimiento y el estilo de vida occidental, articulado con las dinámicas capitalistas (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

En todo caso salvo ciertas oposiciones, en general el periodo de permanencia del ILV es descrito por los kichwas como “un paraíso” en el que no había “vicios” y en donde podían cubrir todas sus necesidades. Y es que al interior del campamento del ILV los kichwas pudieron mantener sus métodos tradicionales de subsistencia, basados en la pesca, caza, agricultura⁶ y crianza de animales⁷; además de obtener el acceso a ciertos productos y herramientas, anteriormente monopolizadas por los mercaderes. De igual forma el campamento les posibilitaría la capacitación en oficios, acceso a la educación, trabajo remunerado con dinero y el conocimiento de nuevas tecnologías, todo en el marco de la formación religiosa evangélica y adoctrinamiento hacia la modernidad que caracterizó el accionar del ILV (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Más aún tras terminar la construcción del campamento, el ILV ofertó plazas de trabajo para los kichwas que habían sido capacitados en actividades como mecánica, electricidad, carpintería y agronomía, quienes se encargarían de la operación y el mantenimiento de las maquinarias, equipos, cultivos y ganado introducidos por los misioneros; mientras que paralelamente otro grupo fue formado en educación, a fin de continuar la labor educativa-evangelizadora establecida por los misioneros; hecho que posteriormente causaría un proceso de diferenciación al interior de la comunidad, entre aquellos formados para “enseñar” y los formados para “trabajar” (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

⁵ Hay que tener en consideración que hasta la década de 1970 no existiría una escritura unificada para el kichwa, ya que los avances en la materia, habían permanecido desvinculados (Valdivieso K. 2015).

⁶ Al igual que con los animales criados o cazados, las plantas cultivadas pasaron por un proceso de diferenciación para los grupos kichwas, y mientras las plantas introducidas por los misioneros como: maíz, arroz, frejol, soya y cebolla son dedicadas preferentemente para el uso de los blancos, en las chacras familiares kichwas se mantiene el cultivo de yuca, plátano y frutas locales, las que son utilizadas para la alimentación indígena y no para comercio.

⁷ Dada la abundancia de presas disponibles en los ecosistemas amazónicos y la dificultad por “amanzar” ciertos animales selváticos, en general la crianza de animales es menos frecuente que la caza o la pesca; solamente con el introducción de animales de corral occidentales, la crianza comienza tomar una mayor importancia en las prácticas de subsistencia de las poblaciones indígenas de la Amazonía.

Antes de esta segunda etapa de poblamiento de Limoncocha la fauna de la zona había permanecido aparentemente ajena a la presencia humana, por lo que a su llegada los misioneros y los kichwas darían cuenta de una importante abundancia de poblaciones acuáticas y terrestres en la zona, lo que permitió a los misioneros abstenerse de establecer medidas de control sobre las actividades de caza y pesca. Esto hizo posible un uso compartido del consumo de fauna silvestre, lo que no sucedería con las especies introducidas por los misioneros y dedicadas a la ganadería, cuyo espacio y consumo fueron delimitados y normados por los misioneros (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Así pues si bien el consumo de animales históricamente ha constituido la base de la alimentación para las poblaciones amazónicas, al igual que en épocas anteriores, la “carne de monte” fue la preferida por los indígenas, mientras que la “carne criada” se destinaría principalmente para el consumo de blancos o mestizos. Además el escaso número de misioneros y kichwas, así como la presencia de actividades de caza y pesca destinadas exclusivamente al autoconsumo, permitiría un ciclo de regeneración adecuado para las especies, las que tampoco eran objeto de la pesca y caza comercial en razón de la inexistencia de actividades extractivas en la zona, ya que la principal fuente de financiamiento de la misión provendría de fondos privados de Estados Unidos y la fuente de dinero indígena fue la misión (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Ya consolidado, el ILV extendió su accionar hacia toda la región amazónica, relacionándose con nacionalidades Shuar, Achuar, Cofán, Secoya, Siona y Huaorani; y tiempo después hacia poblaciones indígenas de la Sierra y la Costa como los Quichuas y los Cayapas respectivamente. El principal instrumento de “enganche” del ILV fue la educación indígena, que hasta entonces el Estado había puesto en manos de las misiones religiosas, las que establecerían un sistema de educación discriminatorio y desacreditador a los parámetros culturales indígenas; por su parte el ILV introduce un Sistema Bilingüe, que tiempo después fue una de las reivindicaciones exigidas por el movimiento indígena (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Krainer et al. 2012, Valdivieso K. 2015).

Mediante los famosos “cursos de verano” durante varios meses, el ILV trasladaba a múltiples grupos indígenas hacia su sede en Limoncocha, en donde les ofrecería la posibilidad de obtener los títulos de bachilleres o licenciados en educación bilingüe a través de cursos intensivos, basados en el aprendizaje de las lenguas al tiempo que se los introducía a las doctrinas evangélicas. La rápida formación de docentes indígenas, permitió que estos llevaran

el modelo educacional y evangelizador del ILV a sus propias comunidades, además que podían ser contratados por el propio ILV para posteriores “cursos de verano”, los que cada vez convocarían a un número mayor de indígenas hacia el campamento de Limoncocha (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Como ya era costumbre en la Amazonía las misiones religiosas llegaron a sustituir al Estado en la “educación occidental” de las poblaciones indígenas, así como en el aprovisionamiento de ciertos servicios de salud e incluso en la generación de empleo. El avance de las misiones no se limitó al ILV, sino que las misiones católicas continuaron su proceso evangélico-civilizatorio en otras regiones; y si bien la parte norte de la Baja Amazonía ecuatoriana llega a ser dominada por el ILV, otras misiones también se establecieron en la zona, tal es el caso de los Capuchinos que llegan a la Misión del Aguarico en 1953, y en 1965 fundan el Centro de Investigación Cultural de la Amazonía Ecuatoriana (CICAME) para contrarrestar la labor de los misioneros protestantes⁸ (Muratorio 1998, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015, VAA 2016a, 2016b).

Sin embargo la apariencia de “educadores lingüistas” y la innovación en prácticas educativas bilingües, permitió al ILV constituirse ante el Estado como un referente en la educación indígena; mientras que para los grupos amazónicos, y especialmente los más articulados con el “mundo mestizo” la educación del ILV significó la posibilidad de vincularse con dicho mundo bajo mejores condiciones; tal como señala Blanca Muratorio (1998) cuando hace referencia al rol de la educación misionera en los Napo Runas de la Alta Amazonía a mediados del siglo XX.

[E]l énfasis que tanto misioneros Católicos como Protestantes dieron a la educación de los indígenas comenzó a tener un mayor efecto en esta población y, para la generación más joven, el educarse comenzó a percibirse como una forma de liberación. Se fue así resquebrajando poco a poco la resistencia que los más ancianos habían ofrecido contra la escolarización de sus hijos, concebida como un foco de aculturación y consecuente pérdida de identidad étnica. Aunque (...) esta apreciación de los rucuyayas resultó ser correcta a largo alcance, en ese momento histórico, la alternativa para los indígenas jóvenes era seguir atados al sistema opresivo tradicional o buscar una posible independencia a través de las oportunidades

⁸ En el mismo año que el ILV se adentra en la Baja Amazonía, el Papa Pio XII establece la desmembración de la misión del Napo en manos de los Josefinos, para dar cabida en la Baja Amazonía a los misioneros Capuchinos dentro de la nueva misión del Aguarico, por lo que la desde la versión católica los evangélicos se habrían asentaron dentro de la misión capuchina. Dando cuenta de la constante rivalidad entre católicos y protestantes (VAA 2016a, 2016b).

ofrecidas por los establecimientos educacionales de los misioneros, aun con todas sus limitaciones (Muratorio 1998, 275).

Pero la labor educativa de los misioneros no solamente se vio opacada por su velado proselitismo religioso que continuó minando la vigencia de las prácticas culturales indígenas, ni por la aceleración o el afianzamiento del proceso de occidentalización de las comunidades; sino también porque su accionar educativo, evangelizador y civilizatorio habría estado vinculado a dinámicas geopolíticas, en las que su labor significó un proceso de nucleamiento y “amansamiento” de las poblaciones indígenas amazónicas, para facilitar el ingreso de multinacionales petroleras a la región; en el marco de una nueva concesión estatal para la búsqueda de crudo (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Así tras la primera prospección de 1948, la aparente ausencia de petróleo comercializable no convenció al Estado y para 1959 en búsqueda de una mejor administración de la región amazónica y organizándola para una nueva prospección, se divide la provincia de Napo-Pastaza, en las provincias de Pastaza y Napo, y para 1960 se inicia un nuevo proceso de búsqueda de crudo a cargo de Minas y Petróleos del Ecuador⁹, la que después de una serie de negociaciones, cesiones y maniobras en el mejor de los casos cuestionables, vende la concesión al Consorcio Texaco Gulf en 1967.

En el caso específico de Limoncocha la presencia petrolera se evidenció entre 1963 y 1965, cuando ingresa a la zona la francesa *Compagnie Générale de Géophysique* (CGG), una empresa de exploración petrolera contratada por Texaco, que realizó las primeras prospecciones de crudo, y que se realizaron conjuntamente con el apoyo del Estado y el establecimiento de un complejo petromilitar al interior del campamento misionero. Más tarde para 1967 el consorcio de las multinacionales “redescubren” petróleo comercializable e inicia el boom petrolero en Ecuador, mientras que para 1969 en búsqueda de mejorar la administración de recursos próximos a extraer, se profundiza la división administrativa de la región creándose en la provincia de Napo el cantón Orellana y dentro de éste la parroquia Limoncocha el mismo año (Ulloa 1988, Little 1992, Kimerling 2006, Meza 2007, Valdivieso K. 2015).

⁹ Minas y Petróleos del Ecuador entra al juego petrolero como una total desconocida, siendo sus representantes Augusto Velasteguí, Antonio Mora Bowen y Howard Steven Strouth (el más conocido), que tras una serie de negociaciones y testaferrismos con empresas petroleras nacionales, norteamericanas y europeas, termina vendiendo la concesión estatal al consorcio Texaco-Gulf (Martz 1987).

El “redescubrimiento” de petróleo en Lago Agrio en 1967 significó “la salvación del país” pues el boom del banano iniciado en 1950, comenzó a decaer a mediados de la misma década, minando la supuesta estabilidad conservadora que se había establecido entre 1948 y 1960. Ante el nuevo desbalance económico, se suceden una serie de conflictos sociales y políticos que dieron paso a nuevas dictaduras civiles, militares e interinazgos, en un periodo en el que Velasco Ibarra pasó a ser la principal figura política del país, y en el que se dio un apresurado avance de la infraestructura petrolera, iniciando en 1970 el Sistema de Oleoducto Transecuatoriano (SOTE) que con 503 km transportaría el crudo desde Nueva Loja hasta la Refinería de Esmeraldas, que comienza a ser construida en 1974 y se inauguró en 1977 (Quevedo 1980, Lara 1980b, Martínez 1995, Acosta 2000, Valdivieso K. 2015).

Los casi cuatro años de la última gestión presidencial del doctor Velasco –septiembre 1968 a febrero 1972- dan la impresión de una angustiada carrera contra el tiempo, ya que tanto el Fisco cuanto la economía general del país iban llegando hasta el asfixiante extremo de la crisis, precisamente mientras más se acercaba el momento en que debía iniciarse ya la exportación del petróleo de Napo, determinando una colosal afluencia de recursos para la Hacienda Pública y de divisas para la reserva monetaria (Quevedo 1980, 269-270).

El boom petrolero propiamente dicho inició en 1972 cuando el consorcio Texaco-Gulf inició las actividades de extracción en Lago Agrio; para entonces tras un golpe de Estado en el mismo año, el Ecuador entró a una nueva dictadura militar presidida por el General Guillermo Rodríguez¹⁰. Durante los años de la dictadura se avanzó con la construcción de infraestructura y el avance de las carreteras hacia el nororiente amazónico a cargo de la Texaco, compañías concesionarias de ésta y el Estado, para facilitar el ingreso de equipos, personal y maquinaria hasta los pozos petroleros, mientras se continuaba con las prospecciones para detectar nuevas zonas de extracción, a la par que se iniciaría el avance de la colonización hacia la Baja Amazonía. Así mismo se creó la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) con el objetivo, de realizar nuevas exploraciones y explotar el crudo ecuatoriano por cuenta del Estado (Acosta 2000, Kimerling 2006, Valdivieso K. 2015).

Con las vías de acceso construidas por la industria petrolera, en 1976 la industria turística hace su ingreso a Limoncocha, en donde además del atractivo paisajístico y la abundancia de

¹⁰ Esto no solamente en medio de la coyuntura petrolera, sino también en el marco de varias dictaduras militares en la región, que para 1975 devendrían el en Plan Cóndor en el Cono Sur, al que Ecuador también se articularía de manera esporádica, y que se extendió hasta la década de 1980 (McSherry 2012).

animales exóticos, contaba con la ventaja del campamento del ILV en medio de una zona aún relativamente alejada del avance de la industria petrolera. Así la actividad inició con el *Flotel Francisco de Orellana* operado por *Metropolitan Touring* a través de la subsidiaria *Transturi*; su actividad fue constante y consistió en dos visitas por semana y una estadía media de cuatro días, durante la cual los turistas se alojaban dentro del flotel en medio de la laguna Limoncocha, para lo cual el hotel flotante ingresaría desde el río Napo, a través del río *Capucuy*, la laguna Yanacocha y el Caño, hasta llegar a la laguna, en donde pasaría las noches¹¹ (Ulloa 1988).

En medio del avance de un discurso de desarrollo del Estado-Nación, el inicio del boom petrolero en el norte de la Amazonía ecuatoriana, conjugó la casi desesperada situación del Estado por un nuevo producto primario de exportación, el interés de las compañías petroleras multinacionales para obtener el mayor provecho de las reservas, y el constante proceso educativo, evangelizador y civilizatorio de los misioneros del ILV, que a pesar de haber servido de avanzadilla para la extracción petrolera mediante la pacificación de comunidades indígenas, ayudó al Estado a cumplir su labor educativa-civilizatoria en la región y a fortalecer su presencia en la zona ante el latente conflicto limítrofe con el Perú (Quevedo 1980, Lara 1980b, Kimerling 2006, Valdivieso K. 2015).

En medio de todo este proceso la fauna silvestre y los ecosistemas de Limoncocha se verían progresivamente presionados por las actividades de caza, pesca y domesticación, al igual que la ampliación de las zonas de cultivo, el avance de extracción de madera para el mantenimiento o construcción de nueva infraestructura y el uso del espacio por nuevas especies introducidas por los misioneros. Más aún los ecosistemas locales ya no debían aprovisionar solamente a los pocos misioneros y kichwas que empezaron la construcción del campamento, sino que la creciente población producto de nuevas migraciones y “cursos de verano” nuclearían durante periodos constantes a un gran número de personas que requerían de alimentación (Ulloa 1988).

Los turistas del *Flotel Francisco de Orellana*, se dedicarían principalmente a la observación de fauna y recorridos por la laguna; dando cuenta del ingreso de nuevos actores a la región ante el avance de las vías de acceso petroleras. En un contexto regional de la Amazonía norte, la actividad petrolera dio paso a la destrucción de hábitats y la contaminación, junto con

¹¹ Actualmente el crecimiento de lechuguines ha llegado a tapar completamente la laguna negra, parte del caño y el río Capucuy, por lo que ya no existe paso entre la laguna Limoncocha y el río Napo.

deforestación, agricultura y colonización, que devendría también en el tráfico de especies y partes de animales. Sin embargo durante esta época en Limoncocha los impactos petroleros, se centrarían en el uso de dinamita durante la prospección sísmica de la *CGG*, y contribuirían a apartar a los animales de las zonas de caza y a secar pequeños esteros destinados a la pesca (Ulloa 1988, Valdivieso K. 2015).

Para 1978 varias empresas multinacionales se habían posicionado en la Amazonía para extraer petróleo, mineras, madera u otros productos, y la conservación estaba dominada en gran parte por organizaciones internacionales; ante ello Ecuador junto con los demás países amazónicos convienen en firmar el Tratado de Cooperación Amazónica (TCA) con el objetivo de asegurar la conservación y la soberanía sobre la región. Mientras tanto en el país el gobierno había pasado a cargo de un triunvirato de Generales, la dictadura permitió el retorno a la democracia, lo que para 1980 significó el fin de las actividades educativas, civilizatorias y evangelizadoras del ILV, que para entonces había extendido su accionar a todas las regiones del país, además de haber acumulado un importante capital económico, político y social. Las crecientes acusaciones sobre su abierto proselitismo religioso y su presunta articulación con mecanismos injerencistas estadounidenses para facilitar el ingreso de petroleras, se sumaron a constantes presiones nacionales e internacionales de sectores indígenas, campesinos, católicos y universitarios, que acusaron al ILV de un genocidio cultural de las poblaciones indígenas. Todo esto llevó al presidente Roldós a ordenar su salida entre 1980 y 1981¹² (Trujillo 1981, Fontaine 2006, Valdivieso K. 2015).

Con el proceso de expulsión del ILV en 1980, los misioneros-lingüistas iniciaron el traspaso de la titularidad de las tierras hacia sus trabajadores, llegando solamente a asignar títulos de propiedad para los más antiguos antes de su salida definitiva; paralelamente a este proceso, los misioneros también promovieron la formación la Organización Indígena Limoncocha (OIL) que constituyó la primera forma organizativa de los kichwas de Limoncocha, y que pasó a tomar la representación de la comunidad tras la salida del ILV¹³. Cabe señalar que los kichwas formados en educación fueron los seleccionados por los lingüistas para conformar la

¹² Sin embargo no todos los misioneros salen del país y varios hijos de los primeros misioneros se quedan en la región amazónica en territorios indígenas, tal es el caso de Randy Borman que paso a formar parte de la comunidad Cofán tras la salida del ILV en 1981 (Cepek 2012).

¹³ En este proceso los misioneros contarían con el apoyo de la Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE) recientemente creada en 1975 para promover la defensa y el desarrollo autónomo de las comunidades indígenas. Actualmente la UNAE ha cambiado su nombre a la FCUNAE (Federación de Comunidades Unión de Nativos de la Amazonía) (Valdivieso K. 2015).

dirigencia de la OIL, hecho que años después también contribuyó con las diferencias al interior de la comunidad (Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015)

Tras la orden de salida de los misioneros de Limoncocha, en 1980 Martha Bucaram visitó la zona y fundó el Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe (ISPEIB) a fin de reemplazar la labor educativa de los misioneros, y que estaría a cargo de los propios kichwas formados como docentes. Sin embargo en 1981 el presidente Roldós junto con su esposa y su comitiva fallecen en un accidente aéreo bajo confusas circunstancias; y tras su muerte una comitiva de kichwas viaja de Limoncocha a Quito para solicitar el cambio de nombre del instituto, que pasó a llamarse Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe Abogada Martha Bucaram de Roldós (ISPEIB-MBR) (Galarza 1981, Valdivieso K. 2015).

2. Una población para kichwas: la formación de la comunidad de Limoncocha

Tras la salida del ILV, las instalaciones de los misioneros, así como sus documentos, equipos, materiales y herramientas, pasaron al control de diferentes instituciones estatales. En un primer momento pasó a manos del Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE), tras ello se encargó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) y finalmente se declaró al Instituto Nacional Antropológico de Limoncocha como el encargado de las instalaciones y equipos de los misioneros. Sin embargo durante estas migraciones institucionales, se daría cuenta de un proceso de militarización de las instalaciones del ILV, durante el cual varios equipos y maquinarias fueron sacadas de la zona (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Barriga, 1992, Valdivieso K. 2015).

Cesar Cerda uno de los profesores de la comunidad, y recopilador de varios documentos históricos de Limoncocha, recuerda los primeros años tras la salida del ILV.

Limoncocha ha sido un centro de investigación, todas las grabaciones que ellos llevaban iban haciendo textos (...) dejaron aquí, todo tipo de documento, pero menos en grabaciones y videos no dejaron, en el texto se quedó. Lo que pasa aquí es que no encargaron directamente al pueblo, ellos dejaron el encargo al Estado, el Estado encarga a los militares, los militares encargan a las gente más conocida, entonces gente extraña que viene aquí, ven alguna cosa ellos, algo maravilloso para ellos, y esto que será, de algo ha de servir dicen, voy a llevar este aparato, voy a llevar para ver para que sirve dicen, entonces aquí había materiales más sofisticados, que traían de Estados Unidos, y de aquí se llevaron esos materiales, iban perdiendo las cosas, la gente extraña viene solamente a llevar los materiales. Si hubieran ellos

encargados directamente, ustedes son dueños de la comunidad, hubiéramos mantenido nosotros, pero los mismos del ILV entregaron al Estado, el otro al otro y de ahí otro y ahí se perdió. Como en ese tiempo casi la mayor parte sacaban en idioma inglés, toda esa información tenía una biblioteca grande, aquí era, donde tenemos aula de profesores, justo en esa parte había una casa grandísima, la parte de arriba era una biblioteca completa, grande, ellos traían de afuera de todo campo de estudio, iban juntando los materiales, esos materiales casi la mayoría que estaba fue destruido, la gente que vino de afuera, ellos revisaron que es lo que es bueno que es lo que es malo, y lo que estaba escrito en inglés le quemaron, la INDA [Instituto Nacional de Desarrollo Agrario] se encargó de eso.¹⁴

Paralelamente la actual Comunidad Kichwa de Limoncocha comenzó a tomar forma bajo la dirigencia de la Organización Indígena de Limoncocha¹⁵ (OIL) que desde entonces ha sido la figura organizativa y de representación de la comunidad, a pesar de que la máxima autoridad es la asamblea general. Con la salida del ILV y la consecuente pérdida de trabajo, la población kichwa encuentra en el cultivo de la chacra, la pesca y la caza, su principal fuente de sustento; mientras que los cultivos de maíz, café, cacao, y la crianza de ovejas y pollos introducidos por el ILV fueron dedicados a la comercialización en las ciudades del Coca y Tena por vía fluvial. Mientras que la dirección religiosa articulada con el cristianismo del ILV, pasó a cargo de los mismos pobladores de Limoncocha que organizaron su propia iglesia, en la que los miembros más antiguos de la comunidad pasaron a ser los pastores (Valdivieso K. 2015).

Otro cambio significativo de Limoncocha tras la salida del ILV estuvo vinculado con el aspecto ambiental, ya que el fin de los cursos de verano realizados por los lingüistas significaron la reducción de la población nucleada en Limoncocha y por ende la disminución de la presión sobre los recursos florales y faunísticos de la zona, y el inicio de un periodo de recuperación de los ecosistemas. En todo caso la presencia del ILV había dejado tras de sí las primeras afectaciones a los ecosistemas terrestres y acuáticos de Limoncocha, ya que la mayor parte de los árboles maderables habían sido talados para construir la infraestructura del campamento, y tanto animales terrestres como acuáticos habían servido de sustento

¹⁴ Cesar Cerda (Docente de la comunidad), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 19 de abril de 2016.

¹⁵ La OIL fundada durante la presencia de los misioneros sería el primer sistema organizativo comunitario de la actual población de Limoncocha, no obstante debido a que su nombre hace referencia a “petróleo” en inglés y a estatutos legales cambian su nombre a AIL (Asociación Indígena de Limoncocha) en 1993, posteriormente se establecen con el nombre de ASOKIL (Asociación Kichwa de Limoncocha) entre 2012 y 2015 y finalmente ASOKILC (Asociación Kichwa de Limoncocha) en 2016 (Valdivieso K. 2015).

alimenticio para los misioneros, los trabajadores y los miembros de otras nacionalidades que llegaban por los cursos del ILV (Ulloa 1988).

A partir de la salida del ILV, los primeros comuneros kichwas incentivaron la migración de familiares y amigos hacia Limoncocha, a fin de aumentar la mano de obra para trabajar la tierra, esto también se enmarca en el contexto de falta de tierras en el alto Napo tras el proceso de colonización iniciado por el Estado hace décadas atrás y la pérdida de sitios de cultivo, caza y pesca, que habían sido transformados en fincas para cultivos comerciales y ganadería; además que para inicios de 1980 se inició un fuerte proceso de urbanización en el Tena, afectando aún más la disponibilidad de tierras y los sitios de caza y pesca¹⁶. Es así que Limoncocha representó un territorio de oportunidad para varios Napo Runas, en donde podrían recuperar el acceso a los medios de subsistencia tradicionales, y que además con una casi inexistente presencia mestiza, les permitiría establecer sus propias formas organizativas.

Ante la extensión del territorio dejado por los misioneros, la comunidad se encontró en la necesidad de cubrirlo en su mayor parte, ya que éste comenzaría a ser ocupado por colonos y shuar en su parte norte; con este objetivo se intensifican las migraciones desde el alto Napo hacia Limoncocha, y los miembros de la OIL que hasta entonces habían permanecido nucleados en el campamento de los misioneros, comienzan a dividirse para cubrir diferentes zonas, en una suerte de organización de asentamientos poblados para asegurar su presencia en el territorio frente a otros grupos, registrándose incluso disputas armadas por el territorio entre miembros kichwas y shuar cerca del actual Yamanunca. La distribución de asentamientos en diferentes puntos del territorio dio paso a la formación de las actuales comunas de Itaya, Santa Elena y Río Jivino, posteriormente San Antonio, Primero de Septiembre, y finalmente San Gabriel que se formó en el marco de las negociaciones de indemnizaciones petroleras.

La salida de los misioneros en 1981 significó el inicio de la comunidad kichwa de Limoncocha, la que pasó a ser un territorio habitado casi exclusivamente por kichwas y en donde la presencia de otros actores, se restringiría a algunos militares, médicos y representantes de las instituciones que pasaron a encargarse de las instalaciones de los lingüistas. Sin embargo esta independencia llegaría prontamente a su fin, cuando en 1985

¹⁶ Al respecto Muratorio (1998) desarrolla un interesante trabajo sobre la situación del alto Napo.

hace su entrada a Limoncocha la OXY, dando inicio al periodo de explotación petrolera en Limoncocha (Valdivieso K. 2015).

3. Una historia de la mano del petróleo

La historia de la entonces naciente comunidad de Limoncocha estuvo articulada con la presencia petrolera, que durante su primera etapa estuvo representada por la *Occidental Exploration and Production Company* (OPEC) o más conocida como “OXY”; una multinacional estadounidense fundada en 1920 en California, que entre 1978 y 1983 había realizado las primeras visitas de prospección petrolera en Ecuador. Sin embargo la OXY ya había ingresado previamente al norte de la Amazonía peruana en 1971 y en 1980 al norte de la Amazonía colombiana en la Reserva Forestal Arauca para labores de explotación de crudo. Por su parte en Ecuador después de un poco más de un año del retorno a la democracia, entre enero y febrero de 1981 se inició un nuevo conflicto bélico con el Perú por la disputa limítrofe de Paquisha, que se sumó a una baja del petróleo en el marco del aumento de la producción mundial de crudo y la muerte del presidente en mayo del mismo año, generando una coyuntura que devino en una crisis económica en el año de 1982 (Kaplan y Maldonado 2006, Ayala 2008, Lara 2010, Valdivieso K. 2015)

Es en este contexto que el presidente Oswaldo Hurtado llama a la primera ronda de licitaciones petroleras en 1982, en donde participa la OXY y adquiere la concesión del Bloque 15, formalizando su presencia mediante la firma de un contrato de “Prestación de Servicios” en 1985 durante la presidencia de León Febres Cordero; pasando así a ser el primer Bloque petrolero en afectar a tres áreas protegidas: parcialmente a la RPFC y al PNY, y en su totalidad a la RBL, que fue creada al interior del Bloque 15 meses más tarde de la firma del contrato petrolero. La multinacional inició la construcción de infraestructura petrolera en Shushufindi en el mismo año, mientras avanzó con prospecciones sísmicas en el resto del bloque, y entre 1985 y 1986 la OXY realizó cerca de 1424 km de líneas sísmicas, gracias a las que se descubrió los campos Limoncocha, Jivino, Laguna, Indillana e Itaya, que se esperaba albergaran cerca de 225 millones de barriles de petróleo (Kaplan y Maldonado 2006, Ayala 2008, Lara 2010, Armas 2011, Valdivieso K. 2015, Andrade y García 2015).

En un primer momento la infraestructura petrolera se centró en Shushufindi, avanzando posteriormente al sur hasta la comunidad shuar de Yamanunca y para inicios de la década de 1990 llegó a Limoncocha de la mano de la construcción de la carretera que avanzaría hasta Pompeya. Es así que la llegada de la OXY acarrió consigo la construcción de infraestructura

petrolera y ejes viales que conectaron a Limoncocha con las ciudades de Coca, Shushufindi y Lago Agrio y que devinieron en una serie de importantes cambios y afectaciones en las dinámicas sociales, culturales y económicas de la población, a más de la intensificación de las actividades extractivas de recursos naturales y la degradación de los ecosistemas y las poblaciones de flora y fauna, utilizadas como fuente de alimentación de las comunidades al interior del Bloque (Ulloa 1988, Kaplan y Maldonado 2006, Valdivieso K. 2015).

La construcción de carreteras estuvo acompañada del ingreso de las compañías petroleras, el aumento de la colonización y la conversión de zonas selváticas a espacios agrícolas y ganaderos. La vía Quito-Lago Agrio-Shushufindi-Coca comenzó a ser construida por empresas petroleras desde 1967 y su inauguración hizo posible la conexión entre Quito y Coca mediante un recorrido de 356 km de vía lastrada; por su parte antes de la segunda mitad de 1980 el ingreso a Limoncocha solamente podía ser realizado por vía fluvial Coca-Puerto de Palos en un recorrido de 56 km. aguas abajo del río Napo o mediante avionetas Pilatus Porter (machacas) desde Lago Agrio hasta la pista dejada por el ILV, sin embargo con la construcción de 40 km. de la vía Shushufindi-Yamanunca, el ingreso hasta Limoncocha fue posible por vía fluvial desde Yamanunca en un recorrido de 3 km aguas abajo del río Jivino, lo que ocasionaría cambios socioeconómicos incrementados con la llegada de la vía a Limoncocha y Pompeya a inicios de la década de 1990 (Ulloa 1988, Meza 2007).

El contrato inicial firmado en 1985 con la OXY bajo la figura de “Prestación de Servicios” obligaba a la multinacional a mantener una actividad conjunta con Petroecuador en las actividades de exploración y explotación del Bloque 15, y proporcionaba al Estado una utilidad de 15% capaz de incrementarse en razón del precio del barril; sin embargo éste y otros contratos, leyes, derechos comunitarios y acuerdos locales fueron transgredidos por la empresa en coordinación con organismos internacionales y acreedores de deuda externa, bajo la permisibilidad del Estado ecuatoriano en el marco de las políticas neoliberales instauradas en el país desde la década de 1970 y que se extenderían hasta mediados de la década de 2000 (Kaplan y Maldonado 2006, Kimerling 2006, Ayala 2008, Lara 2010, Valdivieso K. 2015).

La extracción petrolera en el territorio de la comunidad kichwa de Limoncocha inició con la firma del contrato para la explotación del campo Limoncocha en 1993 durante la presidencia de Sixto Durán Ballén, en el que se acordó la subvención a la OXY por parte del Estado ecuatoriano por cerca de 70,7 millones de dólares. Con ello la comunidad de Limoncocha comenzó a convivir con la dinámica petrolera en la que la multinacional paso a sustituir al

Estado en cuanto a la dotación de servicios y la construcción de infraestructura, de manera que los cambios generados por el ILV, la construcción de vías e infraestructura petrolera constituyó el mayor impacto en los ecosistemas y la comunidad de Limoncocha, dando como resultado la reducción y segmentación del territorio kichwa, pérdida de cultivos, fraccionamiento y destrucción de hábitats de fauna y exceso de polvo y ruido que generaron mayor presión sobre los ecosistemas (Kaplan y Maldonado 2006, Kimerling 2006, Armas 2011, Valdivieso K. 2015).

Los ecosistemas acuáticos también se verían afectados a consecuencia de residuos contaminantes de la actividad petrolera, derrames de petróleo y estudios sísmicos que causarían la desaparición de ojos de agua, convirtiendo esteros con peces en pantanos sin ictiofauna, además la contaminación del agua también significó la muerte de varias de las ovejas criadas y la afectación de cultivos destinados a la comercialización. Los impactos causados sobre los hábitats de la fauna terrestre y dulceacuícola, derivarían en una reducción de las áreas para pesca y caza así como la disminución de las poblaciones faunísticas, lo que llevó a la población kichwa a modificar sus patrones de alimentación y a buscar nuevos lugares aptos para la pesca, como la laguna de Limoncocha al interior de la RBL, que posteriormente contribuyó con el encarecimiento de las poblaciones de animales acuáticos y terrestres de la reserva. Más aún la construcción de carreteras terrestres hacia Limoncocha, contribuyó con el aumento de la cacería en la zona, que se vería destinada a la comercialización de especies, carne o partes de animales (Kaplan y Maldonado 2006, Kimerling 2006, Valdivieso K. 2015).

La OXY estableció canales de negociación con la comunidad y estudios ambientales para determinar el impacto de su actividad; sin embargo estos estudios omitieron datos sobre las afectaciones realmente ocasionadas, y en las negociaciones se obvió la relación cultural de la comunidad con el entorno y sus elementos, por lo que la petrolera actuó sobre el desconocimiento de las prácticas culturales y de subsistencia de la población, o simplemente minimizando los relacionamientos que el pueblo kichwa establecía con la flora y fauna silvestre, como su principal fuente de subsistencia. Así al interior de una población cuya alimentación, economía y cultura se basaba en la carne silvestre, el sistema de indemnizaciones de la petrolera actuaría exclusivamente sobre áreas productivas (agrícolas o ganaderas), mientras que los impactos sobre las zonas de caza y pesca fueron omitidos (Kimerling 2006, Valdivieso K. 2015).

Para 1999 durante la presidencia de Jamil Mahuad el contrato de “Prestación de Servicios” es cambiado por un contrato de “Participación” en el que Petroamazonas entrega a la OXY los campos Edén-Yuturi y Limoncocha, para que la multinacional se encargue de la operación exclusiva de los mismos y en el que se redujo la participación del Estado en los ingresos petroleros. Paralelamente mientras se reducían los ingresos estatales, las indemnizaciones por uso del territorio kichwa se mantendrían con la comunidad de Limoncocha, en medio de condiciones de negociación con franca desventaja para la comunidad, en las que se vende fracciones del territorio a cambio de indemnizaciones monetarias totalmente irrisorias para la multinacional, construcción de infraestructura, acceso a plazas laborales o entrega de equipos, maquinaria o productos suntuarios (Kaplan y Maldonado 2006, Kimerling 2006, Ayala 2008, Lara 2010, Valdiviezo K. 2015).

Al respecto se refiere Iván Cerda, un exdirigente comunitario de Limoncocha, que ha ejercido los cargos de presidente de ASOKILC y Santa Elena.

Nuestra experiencia con las petroleras no ha sido buena, yo creo que nuestros padres tal vez se dejaron convencer a un comienzo de las empresas petroleras, según ellos hicieron un buen negocio, comenzaron a negociar y a negociar muy barato, por ejemplo uno de los hijos del dueño de la finca de Jivino A, calculando para lo que es ahora, ha negociado la finca en 5 dólares, porque le han pagado montón parecía, pero era en sucres, después cuando fue en dólares eso ya no servía para nada, fue como haber mandado regalando la tierra. Entonces ahora el viene siempre a negociar con ese ejemplo, haciéndonos dar cuenta también que las petroleras nos vienen a querer impresionar, ofreciéndonos un montón de dinero pareciera, pero después, eso ya no vale como antes, entonces vamos aprendiendo y ahora se pide más o se pide ya no en dinero, sino que paguen con construcción, con camionetas, eso ya no pierde valor, eso más bien gana.¹⁷

Y es que las indemnizaciones monetarias recibidas por la comunidad por parte de la OXY también fueron afectadas por el Feriado Bancario de 1999 y el posterior proceso de Dolarización del país en 2000, haciendo que los pagos de la petrolera no solamente partieran de condiciones desiguales de negociación, sino que el ya insuficiente pago recibido se vio reducido por la rápida depreciación del sucre en dichos años. Más aún en el año 2000, sin autorización del Estado la OXY transfiere a la empresa Encana de Canadá el 40% de las concesiones otorgadas por el Estado, lo que significó una nueva violación a los contratos y

¹⁷ Iván Cerda (Ex dirigente comunitario), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 14 de mayo de 2016.

legislación ecuatoriana y que llevarían más tarde a la declaratoria de caducidad del contrato con la multinacional, llevando al país a un juicio internacional, en el que más tarde el país es obligado a indemnizar a la petrolera (Kaplan y Maldonado 2006, Lara 2010).

Mientras tanto el TCA que había sido firmado, en 1978 por los países amazónicos no había logrado cuajar en políticas concretas sobre la conservación y soberanía sobre la Amazonía, por lo que en 1995 se crea la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA), con el fin de materializar los acuerdos establecidos en el TCA. Constituida así, desde entonces la organización intergubernamental se ha enfocado la conservación de los recursos naturales renovables, la protección de los pueblos indígenas, sus territorios y conocimientos, el establecimiento de política regionales de salud, y la generación e intercambio de conocimientos sobre la región amazónica.

Sin embargo, a la par la OTCA también ha promovido la integración político-económica en medio de coyunturas geopolíticas, buscando incentivar la utilización de recursos naturales, la construcción de infraestructura terrestre y fluvial para facilitar la movilidad, las telecomunicaciones y el fortalecimiento turístico de la zona; todo esto con el fin de integrar a la región amazónica a las economías capitalistas nacionales el mercado mundial, mientras se asegura la presencia de los Estados en los territorios amazónicos. Posteriormente para 2000 se crea la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), con el objetivo de coordinar proyectos de integración de infraestructura, energía y conectividad entre los 12 países sudamericanos, esto en aras de integrar a la región como un bloque social, político y económico en el mercado mundial (Fontaine 2006, OTCA 2010).

Otra afectación en Limoncocha, recayó en el turismo realizado por el Flotel Orellana, que si bien era una actividad que beneficiaba principalmente a la empresa privada y a unos pocos miembros de la comunidad, llegó también a representar un ingreso esporádico para la población en su conjunto, especialmente para las mujeres mediante la elaboración y venta de artesanías, o la preparación de alimentos para los turistas. Sin embargo la actividad turística en Limoncocha se vio detenida tras la salida del Flotel, argumentando que el excesivo ruido y luz producida por la construcción de infraestructura petrolera, redujo el potencial turístico de la zona, y prefirió desplazarse hasta la RPFC para continuar con su operación. Tras la salida del Flotel, la actividad turística permaneció abandonada y las cabañas que se habían construido en uno de los solares del centro poblado terminaron por desmoronarse ante la falta de mantenimiento e interés de la comunidad por la actividad; debido principalmente a la

aparente baja rentabilidad del turismo en comparación con las indemnizaciones petroleras y las plazas laborales ofertadas por OXY. No es sino hasta el ingreso de Petroamazonas que surge una asociación comunitaria encargada del turismo en la zona, pero que en ningún caso ha alcanzado el número de turistas llevados a la zona por el Flotel (Kimerling 2006, Armas 2011, Valdivieso K. 2015).

Pero el accionar de OXY no se limitó a la violación de leyes, la suscripción de nuevos contratos para beneficiar sus intereses, ni las negociaciones desiguales establecidas con la comunidad, sino también en el aprovechamiento de la legislación nacional vigente en beneficio propio y la coerción sobre el Estado ecuatoriano. Así en 2001 la OXY exige al Servicio de Rentas Internas (SRI) la devolución del Impuesto al Valor Agregado (IVA) en el marco de una ley que beneficiaba a las empresas nacionales, resultando en la negativa del SRI; consecuentemente argumentando “trato discriminatorio” la multinacional lleva a Ecuador a un arbitraje internacional, amparada en un Tratado Bilateral de Protección para las Inversiones Estados Unidos – Ecuador, firmado por Ecuador en 1993 durante la presidencia de Sixto Duran Ballén, e incluso en el marco de dicho arbitraje Estados Unidos condiciona un acuerdo de Libre Comercio y el Acuerdo de Preferencias Arancelarias Andinas y Erradicación de Drogas (ATPDEA) a la devolución del Impuesto al Valor Agregado (IVA) a sus empresas, con lo que el Estado ecuatoriano se ve obligado a pagar 75 millones de dólares a la OXY en 2004 (Kaplan y Maldonado 2006).

Bajo este contexto de privilegios acaparados por la multinacional estadounidense, y de un Estado ecuatoriano prácticamente ausente o con el abierto apoyo a la actividad de la petrolera, la relación entre la OXY y la comunidad kichwa de Limoncocha se estableció de manera directa, mediante negociaciones en las que la multinacional aprovecha el desconocimiento de la comunidad con las lógicas de la economía capitalista para usufructuar del territorio kichwa, privatizando los beneficios económicos, pero externalizando hacia la comunidad de Limoncocha los pasivos económicos, sociales, culturales y ambientales de su actividad (Valdivieso K. 2015).

La actividad de la petrolera en Limoncocha se mantendría mediante nuevos procesos de división de la comunidad, mediante la “compra de conciencias” con dádivas, pagos en dinero y viajes ofrecidos a varios miembros de la comunidad, y especialmente a dirigentes comunitarios, además de la construcción de infraestructura y el apoyo ante toda exigencia de la comunidad, todo esto con el fin de continuar con la explotación de los campos petroleros

sin ninguna resistencia. Sin embargo cuando estos métodos no funcionaban, la empresa no dudaría en ejercer medidas cohercitivas y violentas contra la comunidad para continuar con la producción. Un caso emblemático se suscitó en 2005, durante una de las últimas negociaciones establecidas por la petrolera con la comunidad de Limoncocha, cuando en el marco de mantener la producción, el Ejército Ecuatoriano reprime violentamente un levantamiento de la asociación kichwa de Anakisga (San Gabriel); esto no solamente en el contexto de un complejo petromilitar instaurado en Limoncocha, sino también en el marco de un acuerdo de OXY y la Brigada militar para garantizar la seguridad de los campos petroleros a cambio de la construcción de infraestructura y el aprovisionamiento de varios equipos a favor de los uniformados. Así pues la OXY se constituyó en el actor hegemónico, que mediante su poder económico, influyó coercitivamente sobre el resto de actores públicos, privados y comunitarios en Limoncocha (Little 1992, Kaplan y Maldonado 2006, Valdivieso K. 2015).

Finalmente tras 21 años de operación en el Bloque 15, en 2006 durante el gobierno de Alfredo Palacios se pone fin a la actividad de OXY en el país, esto a efecto del traspaso de concesiones petroleras que OXY había realizado a la canadiense Encana, sin la autorización del Estado Ecuatoriano en 2000. El incumplimiento, llevó a la declaratoria de caducidad de los contratos con la OXY y la empresa se vio obligada a abandonar el país, con lo que la infraestructura de la multinacional quedó en propiedad del Estado y el Bloque pasó a ser operado por Petroamazonas desde finales del 2007, dando paso a una nueva fase de extracción petrolera a cargo de la empresa estatal (Gudynas 2009, Valdivieso K. 2015).

La terminación del contrato con la OXY en marzo de 2005 y su salida del país en mayo de 2006 se enmarcaron en un contexto de inestabilidad política, económica y social, en el que Alfredo Palacio asumió la presidencia en abril de 2005, tras la caída del régimen de Lucio Gutiérrez. En medio de las dificultades económicas acarreadas, para el país la declaración de caducidad del contrato con la OXY no solo significó el cese temporal en la producción del bloque petrolero más productivo del país, sino también el inicio de un juicio interpuesto por OXY ante el Centro Internacional de Diferencias Relativas a Inversiones (CIADI) en contra de Ecuador, y repercusiones en las relaciones con Estados Unidos en el marco de las negociaciones de un Tratado de Libre Comercio (Ayala 2008, Lara 2010, Kaplan y Maldonado 2006, Valdivieso K. 2015, Araujo 2015).

El juicio entre Ecuador y OXY se extendería por cerca de diez años; el argumento de la multinacional sería que el Ecuador debía indemnizar a la OXY por la infraestructura petrolera construida al interior del Bloque 15, la que sería avaluada en cerca de 3370 millones de dólares; mientras que el argumento del Estado sería su negativa a pagar la indemnización, ya que según la legislación ecuatoriana, en caso de que la petrolera traspasare las concesiones a terceros, el hecho derivaría en la declaratoria de caducidad del contrato y el traspaso de la infraestructura a manos del Estado sin costo alguno. El tribunal arbitral de la CIADI, falló a favor de la petrolera, reconociendo la sanción impuesta por la legislación ecuatoriana, pero considerándola sobredimensionada; finalmente tras una serie de nuevos litigios, en 2015 se obliga al Estado ecuatoriano a indemnizar a la petrolera por 1060 millones, monto que tras una serie de pagos, fue cubierto en su totalidad en junio de 2016 en medio de una serie de problemas económicos y tras el terremoto de 7,8 en la Escala de Richter acaecido el 16 de abril del mismo año (Araujo 2015, Andes 2015, El Comercio 2016, Colina 2016).

4. Limoncocha: entre Petroamazonas, el Estado y la Globalización

Para enero de 2007 inició el gobierno de Rafael Correa bajo un discurso de izquierda y en medio de un país que desde 1996 había vuelto a vivir un clima de inestabilidad política; el inicio de su gobierno representó el vuelco de la visión del Estado desde el Neoliberalismo hacia el Socialismo del Siglo XXI, en medio de un contexto de gobiernos progresistas que surgirían en la región desde finales de la década anterior. Dentro de este marco se elaboró una nueva Constitución aprobada en 2008 vía consulta popular, en la que se determina como eje rector de la política pública nacional alcanzar el Buen Vivir o Sumak Kawsay, bajo una suerte de equilibrio entre un ambiente sano, el desarrollo económico, tecnológico y la diversidad cultural, uso sustentable y sostenible de los recursos. Y si bien la Constitución de 2008 presenta avances en materia de derechos a la comunidad, pueblos y nacionalidades y el reconocimiento de derechos a la naturaleza, durante los ya casi 10 años del último gobierno varios sectores, entre ellos el ecologista, han presentado denuncias sobre violaciones a la misma (Ayala 2008, Ecuador 2008, Lara 2010, Campaña 2013).

Mientras tanto durante el 2006 la producción del Bloque 15 fue inicialmente suspendida y las instalaciones de la expulsada OXY permanecieron bajo control militar, pero dada la importancia del bloque en la economía del país, en el mismo año se crea la Unidad de Administración y Operación Temporal del Bloque 15 (UB-15), que reactivó la producción de los campos (aunque en una escala menor a la realizada por la norteamericana), y

posteriormente para diciembre de 2007 se crea Petroamazonas, que en enero de 2008 pasó a encargarse de la operación del Bloque, ocupando las instalaciones construidas por la OXY (Valdivieso K. 2015).

El cese de las actividades de *Occidental* y la entrada de Petroamazonas, en general significaron para el Estado la recuperación de la producción casi acaparada por la petrolera durante los 21 años de operación del Bloque. Este cambio se llevó a cabo en medio de un proceso de retorno y fortalecimiento del Estado, que pasó a constituirse en el nuevo impulsor de las actividades extractivas, en lo que Gudynas (2009) denomina el “neextractivismo” y que iría de la mano con una mayor presencia del Estado en la región amazónica; en contraste con la época neoliberal cuando un Estado debilitado y reducido había permanecido prácticamente ausente de las dinámicas, o que mediante una abierta permisibilidad había dejado a la región en manos de las empresas privadas hidrocarburíferas y extractivas (Gudynas 2009, Valdivieso K. 2015, Burbano 2015).

Justamente ese fue el caso de la comunidad de Limoncocha que había generado mecanismos de negociación directa con la OXY. En general la relación que la empresa estadounidense estableció con la comunidad se basó en satisfacer gran parte de las exigencias, y a pesar de que las negociaciones serían establecidas bajo relaciones desiguales, la empresa se encargó de proveer a la comunidad de casas, vehículos, la escuela, el colegio, el centro de salud, la apertura de vías, transporte de enfermos, apoyo económico durante las festividades, donación de material de construcción y la generación de plazas de empleo, todo esto en el marco de indemnizaciones por uso del territorio o por exigencias puntuales de la comunidad, que desde la perspectiva de esta última también estuvieron vinculadas al uso de su territorio (Kaplan y Maldonado 2006, Kimerling 2006, Valdivieso K. 2015).

Por su parte con el ingreso de Petroamazonas, las relaciones con la comunidad pasaron a ser establecidas exclusivamente por los relacionadores comunitarios; y en general se ha caracterizado por un alejamiento progresivo de la petrolera en las dinámicas locales, por lo que el apoyo de la estatal se limitó en un primer instante a indemnizaciones vinculadas directamente con la operación petrolera o la construcción de nueva infraestructura, y más tarde se ha enmarcado dentro de proyectos puntuales manejados por la petrolera estatal o el redireccionamiento de las necesidades de la comunidad hacia las entidades estatales correspondientes (Petroamazonas 2015).

Al respecto se refiere Vinicio Pastor, que desde hace 3 años está a cargo de las relaciones comunitarias de Petroamazonas con las comunidades al interior del Bloque 15, pero que ha permanecido vinculado con la industria petrolera y su relación con las comunidades indígenas desde hace casi 20 años.

El accionar de Petroamazonas al de OXY ha diferido totalmente, la diferencia radica en que ahora tenemos un proyecto que tiene una lógica y va hacia un norte que es la autosustentación de las comunidades en base a sus potencialidades, es decir ya no es dar el cemento para la casa o contribuir con dinero para la fiesta, porque necesito que no me molestes para la operación; sino es ayudar que la gente vaya teniendo autonomía y vaya viviendo su soberanía alimentaria de acuerdo a su recurso, darle las herramientas que necesita la comunidad para vivir sin la petrolera, con los obvios beneficios que le corresponden por ley (...) Nosotros tenemos el Plan de Relaciones Comunitarias que es una exigencia del Plan de Manejo Ambiental; para sacar la ficha ambiental tenemos que hacer un estudio de impacto ambiental, que el MAE aprueba, ahí consta este Plan de Relaciones Comunitarias, ahí manejamos cuatro ejes: el tema educativo, el tema de salud, el tema de relación cultural y el tema de construcciones pequeñas, básicamente apoyos en construcciones. Entonces dentro de eso, manejamos como eje transversal los derechos humanos, otro eje es los pueblos en aislamiento voluntario y la erradicación del trabajo infantil, son tres ejes que manejamos en todo el programa.¹⁸

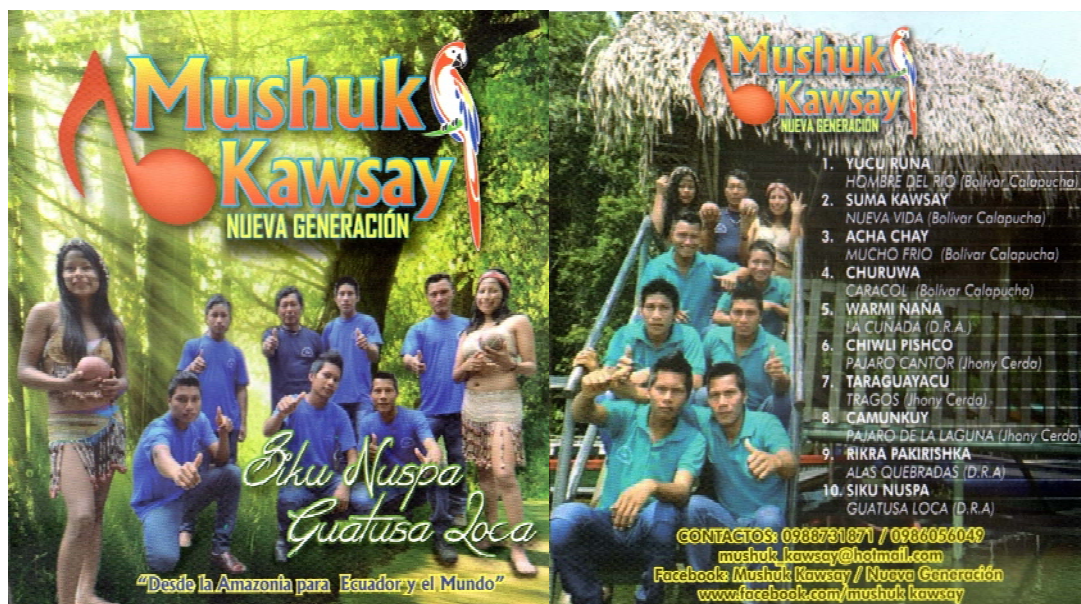
En efecto dentro del primer programa señalado (educación) Petroamazonas mantiene un sistema de becas direccionado a los jóvenes de las comunidades dentro del Bloque 15, mismos que deben pasar por un proceso de selección establecido por la petrolera, que a su vez realiza los contactos necesarios con las universidades y en caso de ser aprobados, apoya con el pago de las carreras. En el segundo componente (salud) la estatal se encarga del mantenimiento de la infraestructura del Centro de Salud Limoncocha, que fue construido por la misma petrolera en 2010, para sustituir al anterior centro de salud que había sido construido por la OXY hace aproximadamente 35 años, esto último justamente dentro del programa de apoyo con infraestructura. Y por su parte dentro de los programas de relación cultural se llevan a cabo capacitaciones enfocadas a autoestima y revalorización cultural, además del apoyo en proyectos musicales locales tal como se puede observar en la Figura 4.1.

Sin embargo estos proyectos no juegan un rol fundamental en las dinámicas de la comunidad, y más bien se enmarcan dentro de apoyos puntuales de la petrolera hacia Limoncocha.

¹⁸ Vinicio Pastor (Relacionador comunitario Petroamazonas Bloque 15), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 05 de mayo de 2016

Actualmente el apoyo antes recibido por la OXY ha sido sustituido por el Gobierno Autónomo Descentralizado Rural de Limoncocha (GADPRL), como el principal representante estatal en la zona; así como por la municipalidad de Shushufindi y en menor grado la prefectura de Sucumbíos. De igual forma en la comunidad existe también la presencia del Ministerio de Salud Pública mediante el Subcentro de Salud Limoncocha y el Ministerio de Educación con la Unidad Educativa Limoncocha, además del Ministerio de Agricultura, Acuacultura, Ganadería y Pesca (MAGAP) que esporádicamente coordina esfuerzos con el GADPRL para el establecimiento de planes enfocados a incrementar la producción agrícola en la zona.

Figura 4.1. CD de grupo musical de Limoncocha apoyado por Petroamazonas



Fuente: Archivo de Darwin Vivanco 2016.

La actual situación de Petroamazonas en el Bloque 15 se enmarca dentro del contexto de un bloque maduro, que ha permanecido en explotación por más de 30 años, por lo que ya no se espera que exista aumento en la producción de los pozos petroleros en su interior. De igual manera la totalidad de los pozos con crudo comercializable ya fueron perforados durante la presencia de la OXY, y tan solo al inicio de la actividad de Petroamazonas se dio cuenta de la construcción de la plataforma Tuntiak en 2008, completándose así 14 pozos perforados, solamente dentro del campo. En consecuencia al momento ya no existe construcción de nueva infraestructura, plataformas u oleoductos dentro del territorio de la comunidad de Limoncocha, y la empresa se limita al mantenimiento de la infraestructura existente; sin que

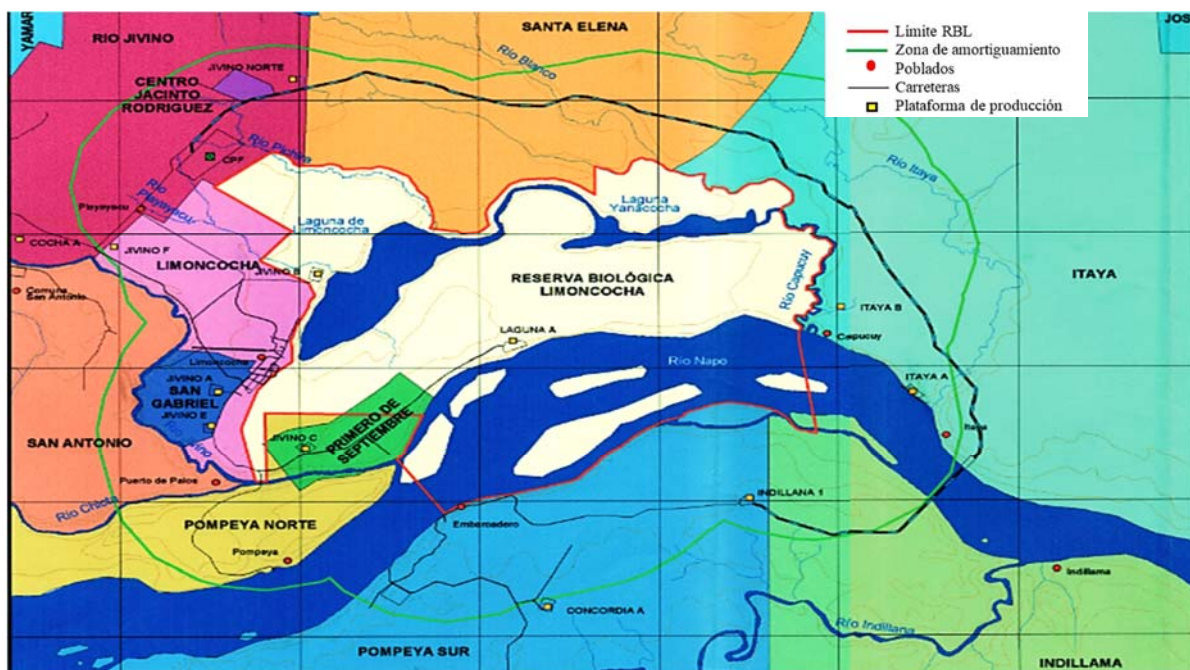
ello obste que aún se mantengan presiones ambientales, sociales, económicas y políticas vinculadas a la actividad. En este contexto se esperaría que la presencia petrolera en Limoncocha desaparezca dentro de las próximas décadas, llevando a la comunidad a un nuevo cambio sustancial en sus dinámicas, pero esta vez fuera de la actividad petrolera (o al menos al interior de su territorio). Sin embargo actualmente todos los pozos dentro del campo aún se mantienen en producción y ninguno ha sido abandonado; cabe señalar que entre las normativas de Petroamazonas también existe un Plan de Abandono, que consiste básicamente en el cierre de los pozos perforados, el tratamiento de los pasivos ambientales generados y la reforestación del área, para su posterior devolución a la comunidad o al Estado (Valdivieso K. 2015).

En un contexto macro, si bien lo sucedido durante los últimos años en Limoncocha se enmarca dentro de un proceso de fortalecimiento del Estado, todo el proceso de neoextractivismo se enmarca a su vez en un proceso más amplio de articulación de las economías nacionales con el mercado internacional. Así pues el accionar de IIRSA llevó a que en 2008 se cree la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR), un organismo internacional para la coordinación de América del Sur, y que en 2009 crearía el Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planeamiento (COSIPLAN), como un foro técnico de IIRSA encargado de la planificación y materialización de los objetivos de integración en infraestructura de Sudamérica. El COSIPLAN manejan 10 ejes para coordinar la integración, y en el caso concreto de Ecuador, el país se encuentra dentro del eje Andino y Amazonas, ambos ejes con una importante cartera de proyectos entre los que se incluyen construcción de vías, ferrocarriles, puertos fluviales y marítimos, aeropuertos y construcción de hidroeléctricas. Con ello tanto los proyectos de OTCA como los del COSIPLAN, devienen su accionar entre estrategias geopolíticas y económicas, que pretenden integrar las economías de la región para actuar como un bloque conjunto en el mercado mundial; sin embargo son justamente estas iniciativas de articulación de la región con el mercado mundial, que abren la posibilidad de una nueva fase de afectaciones sociales y ambientales, especialmente sobre las poblaciones indígenas (Fontaine 2006, COSIPLAN 2016a 2016b).

Dentro de la lógica de fortalecimiento del Estado, el GADPRL ha pasado a jugar un rol más relevante que en años anteriores; aunque antes de referir su accionar hace falta exponer la actual división político-administrativa de Limoncocha. Para entenderla se debe considerar que los datos oficiales disponibles se refieren a la circunscripción parroquial (formada por varias

Las seis comunas cuentan con sus propias formas organizativas bajo la figura de “asociaciones” y en su conjunto están representadas por la ASOKILC, que es la asociación del centro poblado conocido como “Limoncocha Central”, en donde habita la mayor parte de los miembros de la comunidad. Conviene señalar que las comunas se encuentran dentro de la zona de influencia de la RBL, que también abarca a Pompeya Norte, Pompeya Sur e Indillama pertenecientes a la provincia de Orellana y a Limoncocha Central. La comuna Limoncocha cuenta con una superficie aproximada de 3.800 hectáreas, y limita al norte con el río Pishira, al este con la RBL y la laguna de Limoncocha, al sur con el río Napo y al oeste con la comuna kichwa Río Jivino, al tratarse de la cede de la comunidad y al estar anexa a la Reserva es la que mayor contacto tiene con la RBL, así como con el resto de actores que confluyen en Limoncocha (INEC 2010, DICE 2012, Valdivieso K. 2015).

Figura 4.3. Comunas y Reserva Biológica Limoncocha



Fuente: Thurber y Pérez 2003 (Modificado).

Limoncocha Central (la comuna Limoncocha), representada por la ASOKILC se asienta sobre el antiguo campamento del ILV y se ha constituido como el centro poblado de toda la comunidad, en donde cada miembro tiene derecho a solares, que son concedidos por la asamblea para la construcción de casas, una vez que los hombres adultos forman una

familia¹⁹. Al mismo tiempo los miembros de la ASOKILC poseen sus fincas fuera del centro poblado en cada una de las comunas, por lo que también pertenecen a las asociaciones de las comunas respectivas. De esta manera el mayor impacto de la comunidad en cuanto a la ocupación de suelo se ha concentrado en Limoncocha Central, a pesar de que también se han formado centros poblados más pequeños en algunas de las comunas.

Bajo este contexto organizativo comunitario, a pesar de que la sede del GADPRL se encuentra en Limoncocha Central, el gobierno parroquial se encarga de la administración de todas las comunidades indígenas y cooperativas de colonos y mestizos, que conforman la parroquia de Limoncocha. La actual parroquia de Limoncocha registra una población de 6.817 habitantes para el año de 2010²⁰ conformados por un 59,94% de hombres (4.086) y un 40,06% de mujeres (2.731), mientras que se estima que la comuna de Limoncocha alberga entre 1000 y 1500 habitantes (INEC 2010, Konecki et al. 2012).

Como reflejo de los flujos migratorios generados por el ILV que dieron origen a Limoncocha, la parroquia alberga al 59,44% de la población indígena del cantón Shushufindi (de un total de 3.521) y el 14,87% de la provincia de Sucumbíos (de un total de 23.684), superando de lejos al porcentaje de población indígena presente en las otras cinco parroquias que conforman el cantón: Shushufindi (18,75%), Pañacocha (11,29%), San Roque (7,68%), Siete de Julio (2,50%) y San Pedro de los Cofanes (0,34%) (SIISE 2016). De igual manera la población al interior de la parroquia Limoncocha es mayoritariamente indígena, y representa el 51,65% de la población, mientras que el segundo grupo lo conforman los mestizos con el 43,39% y el restante 5,05% está formado por población blanca (1,51%), afrodescendiente (1,36%), montubia (0,81%), mulata (0,66%), negra (0,35%) y de otros grupos (0,26%) (INEC 2010).

Dentro de la población indígena de la parroquia, los kichwas ocupan el mayor porcentaje de la población y representan el 58,73% de los indígenas de Limoncocha, pertenecientes principalmente a los Napo Runas, pero también a los Canelo Kichwas; mientras que los Shuar

¹⁹ La distribución de los solares al interior del centro poblado ASOKILC, se ha realizado exclusivamente a los hombres de la comunidad, ya que las mujeres pasan a vivir en los solares designados para sus esposos, y en el caso de que los matrimonios se realicen con hombres ajenos a la comunidad, ni la mujer kichwa ni el hombre tienen derecho a solares en la comunidad. Sin embargo en los últimos años hombres kichwas de Limoncocha que aún permanecen solteros han podido acceder a solares, y solo recientemente unas pocas mujeres de la comunidad también han logrado acceder a solares a nombre propio.

²⁰ Las proyecciones a 2015 indican que la actual población en parroquia de Limoncocha es de 8.088 habitantes (Montenegro 2015).

abarcan el 30,79% y un 4,09% forma parte del resto de nacionalidades y pueblos reconocidos por el Estado, y se ignora la adscripción étnica de un 6,19%, mientras un 0,23% pertenecen a otras nacionalidades. En general la parroquia Limoncocha se compone de una población joven en la que el grueso de los habitantes (87,44%) se encuentra en el rango de edad comprendido entre 1 y 49 años, y la población comprendida entre los 15 y 29 años conforma el grupo más numeroso de la población con el 28,15% del total, mientras que las generaciones que superan los 65 años de edad representan solamente el 2,52% (INEC 2010, Valdivieso K. 2015).

Las actividades del GADPRL estarían enfocadas a alcanzar el desarrollo sustentable, mediante la satisfacción de necesidades y el acceso al trabajo, haciendo énfasis en la equidad y la identidad cultural, tal como lo menciona en su misión institucional.

Satisfacer las necesidades de la población, promoviendo el desarrollo equitativo y sustentable, para mejorar las condiciones de vida, mediante un trabajo digno, responsable y eficiente, orientado a brindar servicios con calidez y confianza; donde se optimicen los recursos, se conserve la biodiversidad y la identidad cultural, para el bienestar de todos (GADPRL, 2015).

Las principales actividades del gobierno parroquial se han enfocado a la construcción de infraestructura comunitaria como: comedores tradicionales, paradas de bus, construcción de pozos de agua, letrinas sanitarias y bodegas de almacenamiento, a más del mantenimiento de las casas comunales, coliseos, canchas deportivas e infraestructuras públicas como el edificio de la gobernación parroquial y el Infocentro; a más de la adquisición de computadoras, cajas de amplificación y sillas plásticas para los eventos públicos; lo que da una idea general del accionar del gobierno parroquial en la comunidad (GADPRL 2015).

Sin embargo durante los últimos años el GADPRL se ha enfocado en el incremento de la producción agrícola, avícola y piscícola, mediante la adquisición de equipos y maquinaria dirigidas a la tecnificación de dichas actividades; así se da cuenta de la compra de guadañas y un tractor cortador de maleza, un tractor para arado y una excavadora para el cavado de las piscinas de peces; además de la adquisición de “pollitos camperos”, vitaminas y vacunas para el fortalecimiento de los proyectos avícolas, y la compra de insumos agrícolas como fertilizantes, pesticidas y la instalación de tecnologías para mejorar el arado de los campos (GADPRL 2015).

Al respecto se refiere David Cerda de 45 años, quien desde hace dos años preside el GADPRL, y ha ocupado también las posiciones de dirigente comunitario en la ASOKILC y en la comuna Santa Elena.

La parroquia Limoncocha es grande, no es pequeña tiene sus 38 comunidades y más como 60 recintos, en habitantes estamos a 8 mil a 12 mil habitantes en la parroquia, entonces es inmensa, pero tú sabes que los presupuestos del estado no bien mucho y toca atender a lo máximo a lo que se puede, y los que no pudieron ingresar en ese año, intercalamos también en el próximo año para que ellos también tengan sus beneficios (...) ahora estoy dedicando más a agropecuario de corto ciclo, a la siembra de arroz, maíz, tengo un tractor agrícola para mecanizar la agricultura, dios mediante el 30 de abril voy a inaugurar una excavadora para la parroquia, no mía sino que es para las comunidades, para que se mejore la calidad de vida, para que tengan sus piscinas en cada finca y dar arando una cantidad de tierra para que ellos siembren arroz, maíz, caña, piña, etcétera de productos; pero nosotros no vamos a talar las tierras vírgenes que hablamos así, sino lo que vamos a hacer es en donde ellos han sembrado su cacao viejo, café, o ahí tienen potreros, o ahí a veces tienen talado para hacer maíz, entonces ahí nosotros vamos a intervenir para que ello sigan fomentando sus recursos, porque lo importante es mecanizar a la tierra (...) para eso ahora últimamente hemos tenido apoyo del MAGAP, nos envían sus técnicos y nosotros hacemos las propuestas, ellos nos van indicando como se puede tecnificar, como se controla el lado ambiental, entonces así tratamos de alcanzar una vida digna para la población.²¹

En cuanto a la actitud productiva de la población de la parroquia el 40,01% se dedica a la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca, seguido por un 18,71% que labora en la construcción y un 12,09% en la explotación de minas y canteras, es decir el 70,81% de habitantes de la parroquia trabaja en el sector primario; mientras que el 18,78% se encuentra en el sector de servicios: con un 5,15% en servicios administrativos y apoyo, 3,65% enseñanza, 2,77% industrias manufactureras, 2,44% alojamiento y servicio de comidas, 2,09% administración pública y defensa, 1,44% comercio al por mayor y menor y 1,24% transporte y almacenamiento; y el restante 10,41% se dedica a otras actividades por debajo del 0%, aunque cabe tener en cuenta que cada habitante de Limoncocha generalmente mantiene dos actividades como mínimo (INEC 2010, Valdivieso et al. 2011).

²¹ David Cerda (Presidente GADPRL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 6 de abril de 2016.

La comunidad de Limoncocha presenta una dinámica específica en sus actividades productivas y de subsistencia, pues como reflejo de la formación de docentes bilingües por parte del ILV, cerca del 80% de la población se dedica a la enseñanza, un 10% se ha articulado con la presencia de las petroleras en calidad de obreros y solamente un 5% se dedica exclusivamente a la agricultura. Existe una trasposición de economías de mercado y de subsistencia ya que algunos docentes complementan su trabajo con actividades de pesca, caza y agricultura en chacras y en fincas de donde obtienen su sustento principal (Thurber y Pérez 2003, Konecki et al. 2012, Valdivieso K. 2015).

Los programas llevados a cabo por la petrolera estatal, mantienen vinculada a la comunidad kichwa con Petroamazonas, y a pesar de que su presencia en las dinámicas comunitarias es menor a la que estableció OXY, la industria petrolera aún continúa siendo un eje importante en la economía de la comunidad, la que está articulada principalmente a las variaciones de los precios del petróleo. Así para 2006 varios miembros de la comunidad estuvieron vinculados laboralmente con la OXY, y tras su expulsión mantuvieron sus plazas laborales con Petroamazonas, e incluso estas se incrementarían en el marco del aumento progresivo del precio de barril de petróleo entre inicios de 2009 y mediados de 2014. Sin embargo y bajo la misma lógica la reducción del precio del barril a partir de la segunda mitad de 2014 ha significado la pérdida de fuentes de empleo en la petrolera, las que han sido compensadas por la vinculación laboral de los kichwas en otros sectores (como la educación o el comercio) y/o por un fortalecimiento de las actividades de subsistencia basadas en la agricultura, pesca, caza y crianza de animales (MCPE 2012, El Telégrafo 2016).

Y es que tal como lo señala Blanca Muratorio (1998) durante distintos momentos históricos, la población de Napo Runas, aprendió a convivir con una cultura hegemónica dominante, y a aprovechar los marcos impuestos por ésta, en su propio beneficio. De la misma forma tras 35 años de formación de una comunidad kichwa y 31 de actividad petrolera, los Limoncocha runakuna han aprendido a vivir con las dinámicas extractivas en su territorio, ya sea aprovechando las indemnizaciones de la OXY o demandando sus derechos frente al retorno del Estado. El aprendizaje que la comunidad ha experimentado en el sistema de mercado se ve reflejada en las negociaciones que han establecido con las petroleras, de manera que a comparación de las primeras negociaciones con la industria petrolera mantenidas con OXY en donde varios miembros de la comunidad señalan haber sido perjudicados; durante la última construcción de infraestructura, ya a cargo de Petroamazonas, al parecer se habría logrado la

mejor negociación hasta el momento, tal como lo señala Iván Cerda un miembro de la tercera generación quien es el anterior presidente de la ASOKILC y actualmente trabaja como docente secundario.

Cuando a un comienzo estuvo acá la petrolera [OXY] mucho les han mentido a nuestros papás, primero venían gringos a negociar, y hasta ahora se les dice amagadores a ellos, porque eso de relaciones comunitarias siempre viene con mentiras, engañando a la gente, y nunca les dejaron nada. Entonces comenzaron de a poco a negociar cada año, y de a poco ya iban creciendo los hijos y los padres les dejaban que de a poco a poco vayan negociando los hijos, hasta que recién hicieron un negocio bien grande, ahí en ese si le dolió a la petrolera [Petroamazonas] (...) fue un proyecto que sacó la comuna de Santa Elena, en esa época fue mi hermano Sucre que estaba de presidente de Santa Elena, después fui yo (...) fue uno de los últimos pozos, hace unos dos o tres años atrás [se refiere al pozo Tuntiak], se hizo un negocio de casi 2 millones de dólares, ahí si les dolió bastante, y es que como comunidad de Santa Elena nunca han tenido un solo pozo petrolero, ahí ya ha ido viendo a las demás y ha aprendido a negociar, por ejemplo Limoncocha, Río Jivino, Yamanunca, tenían 10 o 15 pozos pero han negociado mal, entonces cada comunidad hace su negocio y solo cada comunidad puede intervenir en sus propios negocios. A nosotros cinco años nos tenía diciendo Petroamazonas que ahí va a hacer un pozo, y comenzaron a negociar con 5 millones, de ahí poco, poco se fue bajando y al último casi un millón de dólares se ganó, así en dinero y en el convenio se sacaron 10 camionetas Mazda 4x4 full equipo, un tanquero Hino, el hotel, el restaurante, y como 200.000 dólares ahí en cosas para las casas de la comunidad, digamos duratechos, tanques para agua y cosas pequeñas, entonces ese es el único proyecto grande que una de las comunidades saco acá; de ahí otros hasta 200 o 300 mil han negociado, entonces les contentan a veces con una camioneta y 100 mil, pero eso no es nada para ellos, y la petrolera bien gracias.²²

Sin embargo en el contexto de un Bloque maduro, bien podría ser esta negociación la última que la comunidad realice con una empresa petrolera por construcción de infraestructura, y es que la mayor cantidad de negociaciones para la venta de terrenos se realizaron durante las décadas de 1980 y 1990 bajo la presencia de la OXY. En este marco Petroamazonas mantiene una relación de progresivo alejamiento de la comunidad, restringiendo su accionar a los lineamientos ya mencionados, enfocados a buscar la autonomía de la comunidad frente a la petrolera, principalmente mediante la articulación de la comunidad al sistema de mercado; para ello Petroamazonas actualmente lleva a cabo algunos proyectos menores para la crianza

²² Iván Cerda (Ex dirigente comunitario), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 14 de mayo de 2016.

de pollos y cachamas, y un proyecto mayor enfocado a mejorar la producción y distribución de café y cacao en la finca demostrativa Tarpucamac, que había sido construida por la OXY.

Pero la participación de las petroleras en la economía local no es nueva, ni se ha restringido a indemnizaciones petroleras y plazas de empleo, sino que tanto la OXY como Petroamazonas han llevado a cabo numerosos proyectos enfocados a articular a la comunidad de Limoncocha con el mercado, entre los que constan proyectos para crianza de peces, pollos, producción de cacao, café, maíz, así como la organización de grupos de mujeres para la venta de artesanías y danzas tradicionales con fines turísticos. Sin embargo todos los proyectos que llevó a cabo OXY en su debido momento, y varios de los proyectos inicialmente mantenidos por Petroamazonas al inicio de su operación han terminado por disolverse o sencillamente han quebrado, y los pocos proyectos que aún mantiene Petroamazonas en la zona han sido retomados solamente hace pocos años atrás; en esta línea comenta Vinicio Pastor el actual relacionador comunitario de Petroamazonas en el Bloque 15.

Con la comunidad la relación se caracteriza de doble vía: la una, las necesidades que tenemos como operación nosotros, este es un bloque maduro, ya los bloque son antiguos ya viejos, ya no hay que hacer mucha infraestructura nueva, lo que hay que hacer es sostener la que hay y darle mayor producción; y la otra que las comunidades también son comunidades que de una u otra manera tienen ya una identidad cuajada por su proceso con la actividad petrolera (...) ya son comunidades que tienen varios años, cuarenta, cincuenta años de presencia petrolera, y su relación con el entorno va siendo cada vez más occidental. Esta es una pequeña ciudad, un pueblito (...) entonces desde ahí empiezan a surgir una serie de necesidades interesantes, hoy por hoy las exigencias van siendo cada vez menos, porque ya hay una autonomía, un poco mejor atendida, ya se les ha dado todo lo que han pedido, ya han trabajado procesos que ellos han dado cuenta que no han cuajado, ellos mismo han perdido oportunidades enormes, se les ha dado todo lo que te puedes imaginar, y se han dado cuenta que a la final, el mal manejo administrativo, las envidias entre ellos, el paternalismo de la empresa, no les ha hecho bien (...) entonces hoy por hoy yo veo a Limoncocha como una comunidad articulada con el sistema de mercado, y aunque se trata de procesos lentos, justamente sobre este punto es nuestro trabajo. Si es que ellos quieren entrar a un sistema de mercado, deben mejorar sus productos, potencializar sus capacidades y nosotros intentamos proveer de las herramientas necesarias para que la comunidad pueda vivir sin dependencia de las petroleras, que alcancen su buen vivir, a lo que ellos entiendan por buen vivir, ahí si no me meto, pero pudiendo

articularse con el sistema de mercado y revalorizar su cultura, en medio del proceso de occidentalización.²³

Y es que si bien el proceso de articulación de la comunidad con economías de mercado, se inició incluso previa a la llegada de los kichwas a Limoncocha, y se reforzó con la presencia del ILV; el mayor impacto de este tipo de economía vino de la mano con el ingreso de la OXY en 1985, cuando los Limoncocha runakuna se vieron inmersos en la periferia del sistema capitalista y con un mayor acceso a los bienes. De esta manera se puede dar cuenta de un proceso de aprendizaje con las economías de mercado, ya sea mediante la venta de la fuerza de trabajo con el ILV, la docencia o las petroleras y la venta de los productos agrícolas o faunísticos, que han hecho que la actual comunidad de Limoncocha sea una comunidad bastante articulada con las economías de mercado a pesar que combinen su uso también con las economías de subsistencia (Muratorio 1998, Valdivieso K. 2015).

En esta línea Bladimir Grefa, quien pertenece a la tercera generación y es el actual presidente de la ASOKILC señala cuales son los ingresos de la asociación.

Los principales ingresos de la asociación son los servicios que se presta a Petroamazonas, con ellos tenemos el servicio de alquiler de camionetas, antes también se alquilaba el camión, pero con lo que bajó el petróleo ya nos dijeron que no nos podían contratar; también otro ingreso de la asociación es la casa de huéspedes que tenemos acá a lado del coliseo, ahí se ofrece ese servicio para turistas o para trabajadores que a veces vienen de la petrolera o como ahora del municipio que han venido por esto de la construcción del alcantarillado, ahorita está llenito ahí, otro ingreso es el arriendo del local y oficina que se tiene acá arriba para el transporte Quijos, y lo último el alquiler del lugar para la antena de Claro, al frente del Ministerio del Ambiente (...) los ingresos de la comunidad son utilizados para las necesidades de la comunidad, por ejemplo se necesita hacer mantenimiento de algo ahí se utiliza o para alguna necesidad que tenga la comunidad, alguien que esté enfermo o para los huérfanos, entonces eso se discute en la asamblea de la comunidad, como se va a utilizar ese dinero, y con la aprobación de la asamblea, aquí la asamblea es la máxima autoridad, ahí se decide que se hace y que no, se solucionan los problemas, entonces ahí se usa el dinero de la comunidad (...) cada asociación tiene sus propios ingresos, por ejemplo Santa Elena tiene el hotel, el comedor, esos ingresos van para los socios de Santa Elena, ahí no tiene nada que ver las otras asociaciones, cada cual tiene lo suyo (...) hay lo de las cabañas Pusara, un proyecto avícola de un grupo de

²³ Vinicio Pastor (Relacionador comunitario Petroamazonas Bloque 15), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 05 de mayo de 2016.

mujeres, y también hay un grupo de interpretación cultural que hacen tomar a los turistas la chicha, la guayusa y hacen danza y música tradicional, todos esos son proyectos de la asociación, pero pertenecen a cada uno de los asociados.²⁴

Tras lo señalado por Bladimir cabe profundizar en el funcionamiento de la figura de la “asociación” en Limoncocha; las asociaciones se mantienen como formas organizativas que agrupan a varios miembros de la comunidad por múltiples razones, en primer lugar cabe dar cuenta de la Asociación Kichwa de Limoncocha (ASOKILC), que es la máxima organización de la comunidad, y agrupa a todos los miembros de la comunidad que tienen su solar y viven en Limoncocha Central, y en general a todos los habitantes de la comunidad, ya que la ASOKILC sienta sus bases en el primer sistema organizativo de Limoncocha, la Organización Indígena de Limoncocha (OIL), que agrupaba a todos los habitantes de la zona. Después se encuentran las asociaciones de las seis comunas, conformadas por los miembros que poseen sus fincas dentro de los territorios comunales en las que posteriormente se dividió la OIL (generalmente las comunas están conformadas por grupos familiares específicos). Y finalmente existen las asociaciones de proyectos, conformadas por miembros de la comunidad que indistintamente de su lugar de residencia llevan a cabo algún emprendimiento.

Las cabañas turísticas Tarpucamac servirán para una ejemplificación: estas cabañas fueron construidas y posteriormente administradas por un grupo de pobladores de Limoncocha, que ahora conforman la “Asociación Tarpucamac”, sus miembros también tienen sus fincas en algunas comunas, por lo que Tarpucamac está formada por miembros de las asociaciones de Jivino o San Antonio; y de igual forma ya que varios miembros viven en Limoncocha Central también pertenecen a la ASOKILC, y ya que las instalaciones de Tarpucamac se encuentran al interior de Limoncocha Central, la asociación Tarpucamac también pertenece a la ASOKILC. En todo caso todas las decisiones y emprendimientos se rigen a las decisiones de sus respectivas asociaciones.

Sin embargo algunos solares cedidos por la ASOKILC a sus miembros, han sido utilizados como espacios para la privatización de proyectos, tal es el caso de tiendas, talleres o centros de cómputo construidos al interior de los solares familiares y que ahora son negocios individuales. E incluso solares familiares en los que se ha construido proyectos de las asociaciones comunales y en los cuales la ASOKILC no tiene participación. Y es que el

²⁴ Bladimir Grefa (Presidente ASOKILC), entrevistado por el autor, Limoncocha, 04 de abril de 2016.

proceso de articulación de la comunidad a una economía de mercado, también ha ido de la mano con el ingreso de las lógicas modernizantes del capitalismo, y en las que los sistemas organizativos basados en la comunidad, comienzan a ser resquebrajados por lógicas individuales.

Si bien con la presencia del ILV o las petroleras, Limoncocha nunca ha permanecido aislada del proceso de globalización, en los dos últimos años los medios de comunicación se han masificado, y a partir de la instalación de la antena de Claro en los terrenos de la ASOKILC el uso de celulares se ha extendido en la comunidad. Así en muchas casas es posible encontrar televisión por cable, a través de tarjetas prepago de DirectTv y existen dos centros de cómputo privados a parte del Infocentro parroquial. Tal como se puede ver en la Fotografía 4.2. el uso de computadoras e internet es generalizado en la cuarta generación, principalmente para acceder a videos, música, videojuegos y redes sociales, pero también para sistemas de matriculación en universidades y consultas escolares.



Fotografía 4.2. Acceso a computadoras e internet por la cuarta generación

Fuente: Centro de computación, Limoncocha 2016.

En el actual Limoncocha la educación está a cargo de la Unidad Educativa Martha Bucaram de Roldós (UEMBR) y el Instituto Tecnológico Superior Limoncocha (ITSL), ambos sientan sus bases en el proyecto educativo del ILV, brindando educación inicial, básica, bachillerato y educación superior a los pobladores de Limoncocha. En años posteriores la OXY construyó la

Escuela Río Amazonas, que se encargaría de la educación inicial de los niños; no obstante con las reformas a la educación pública llevadas a cabo en la última década, la ISPEIB-MBR se divide en la UEMBR que absorbe a la Escuela Río Amazonas y se encarga de la educación inicial, básica y bachillerato de la comunidad; y el ITSL con sede en Lago Agrio que se encarga de la educación tecnológica, mientras mantiene una sede en Limoncocha para la formación de profesores parvularios.

El trabajo del ILV respecto a la formación de docentes bilingües y el posterior establecimiento del ISPEIB, también podrían dar cuenta de los porcentajes de educación existentes en la parroquia Limoncocha, mismos que superan a los promedios de educación existentes en el cantón Shushufindi, la provincia de Sucumbíos y la misma Región Amazónica Ecuatoriana (RAE); así pues en Limoncocha la educación básica alcanza el 86,83%, la educación secundaria el 38,72% y la superior el 16,72%, mientras que en la RAE dichos porcentajes llegan al 84,17%, 35,64% y 15,08% respectivamente (INEC 2010, Valdivieso K. 2015).

Capítulo 5

La fauna y el entorno en las ontologías de los kichwas de Limoncocha

En este capítulo se aborda como a partir de las ontologías que confluyen en Limoncocha se construyen diferentes concepciones sobre lo que para la comunidad kichwa significa la “persona”, lo “animal”, lo “humano” y lo “no humano”; y como a partir de las fronteras que delimitan a los existentes en cada ontología, se construyen realidades de un entorno aprehensible, que sirven de base para los relacionamientos entre existentes.

También se aborda la transmisión de conocimientos tradicionales vinculados con el animismo al interior de la comunidad y de cómo a través de las distintas generaciones, las ontologías animistas y naturalistas sufren un proceso de resignificación, como parte de un constante diálogo con los conocimientos y contextos glocales que confluyen en Limoncocha.

1. Construyendo la realidad entre la ontología y el entorno

Para entender los relacionamientos entre humanos y fauna desde las ontologías que los sustentan, hace falta partir desde las fronteras ontológicas que definen lo “humano” y lo “animal” y por lo tanto partir desde la construcción social de la realidad. Si bien existen múltiples enfoques que abordan la construcción de la realidad, en este estudio se entenderá desde la confluencia de la ontología y el entorno, en base a los paradigmas del constructivismo y el postestructuralismo, y con elementos interpretativos de las corrientes teóricas de la ecología cultural y la ecología política.

Siguiendo los postulados de Grossmann (2007), se debe partir desde la existencia de un “mundo” abstracto y un “universo” concreto, existentes independientemente de la percepción que cualquier entidad consciente pueda realizar sobre los mismos; este mundo abstracto y el universo concreto convergen en uno solo, que es el “entorno”, mismo que a su vez es abstracto y concreto. Así pues el mundo alberga a todas las entidades abstractas existentes, y el universo a todas las entidades concretas existentes; pero solo en el entorno confluyen todas las entidades abstractas y concretas. El entorno entonces está constituido por entidades abstractas y concretas perceptibles y/o imperceptibles bajo mecanismos fisiológicos, emociones o sueños; y son justamente aquellos existentes capaces de percibir el entorno del que ellos mismos forman parte, los que intentan dar una explicación de dicho entorno, incluyendo a las entidades con las que conforman el entorno y a su propia existencia.

Es a partir de este intento por explicar el entorno perceptible que se forma un cúmulo de conocimientos sobre las entidades, los que se ordenan en estructuras mentales de cada uno de los existentes, que a su vez están constituidas por los propios conocimientos recabados con anterioridad, y que dan como resultado la ontología desde la que se aprehende el entorno. Así pues la ontología es el resultado de una estructura mental-social bajo la cual se ordenan los conocimientos del entorno, que dan paso a una “realidad”, entendida como una versión, un intento por explicar el entorno pero nunca una verdad fehaciente sobre el mismo.

Los conocimientos, la ontología y por tanto la realidad, no son fijas ni inmutables, sino que cambian conjuntamente con los cambios en el entorno o más específicamente con los cambios en las entidades existentes del mundo y el universo, y que conforman el entorno. Por lo tanto la realidad y el entorno permanecen en constante dialéctica, y cuando este último cambia, los conocimientos, la ontología y la realidad también cambian, haciendo necesaria una nueva forma de ordenar los conocimientos previos y adherir los nuevos, para lograr explicar y hacer aprehensible el entorno. No obstante los cambios en la realidad, la ontología o los conocimientos, no provocan cambios en el entorno, ya que este existe y permanece independientemente de las realidades que lo intenten explicar.

Ahora bien una realidad específica da paso a formas específicas mediante las cuales un existente puede relacionarse con el resto de existentes con los que conforma el entorno, y son, estos relacionamientos cognitivos, emocionales o comportamentales la única forma como los conocimientos, la ontología y la realidad, logran generar cambios sobre dicho entorno. Es decir solo mediante la relación, la mente puede cambiar al entorno. Pero la constante dialéctica entre entorno y realidad, se basa en una relación de retroalimentación *ad infinitum*, en la que los cambios en el entorno derivan en cambios en la realidad, los que a su vez llevarán a cambios en el entorno, volviendo a repetir el proceso.

Es así que cada existente con capacidad de percepción, crea social y físicamente su propia realidad de lo que es el mismo y el resto de existentes con los que constituye el entorno, y en base a esa realidad se modifica a sí mismo y al resto de entidades existentes, haciendo necesaria la construcción de una nueva realidad, la que a su vez generará cambios una vez más en el entorno. De esta manera es posible entender como las ontologías animistas y naturalistas, derivan en la construcción de diferentes realidades, en el que las fronteras de lo “humano” y lo “animal”, y la misma existencia de estas categorías, pueden no ser necesariamente compartidas por otros grupos sociales.

2. El conocimiento mítico como guardián del animismo

Las cosmogonías son relatos sobre el origen del cosmos y la aparición de los existentes, mientras que los mitos dan cuenta de diversos seres, sus características y funciones; en cualquier caso existe una clara diferenciación entre el mito y la ciencia, y si bien mitos y cosmogonías pueden ser aceptados como elementos importantes de una cultura, son explicaciones que la ciencia pretende desplazar mediante el conocimiento metódico basado en la objetivación de la realidad. No obstante bajo un paradigma constructivista, la “realidad” pasa a ser entendida como un intento por explicar el entorno; no negando la existencia de un universo material o un mundo abstracto perceptible, pero si admitiendo que una determinada forma de explicar, ordenar y formar la “realidad” parte desde una construcción social y no desde la comprensión fehaciente de las entidades existentes.

Es así como fuera de una posición etnocéntrica los relatos “míticos” deben ser entendidos como corpus de conocimientos que explican el entorno dentro de ontologías no necesariamente naturalistas, pero que bajo la hegemonía de un pensamiento occidental científicista articulado al naturalismo, han sido relegados a conocimientos infundados y/o de segunda categoría. Así pues no se trata de discutir la existencia de seres “míticos” o “biológicos”, sino entender la igualdad de condiciones en las que se generan los pensamientos míticos y científicos, cada uno con sus propios métodos para validar el conocimiento, clasificar a los existentes, diferenciar lo real y lo ficticio y establecer relacionamientos entre los seres; pero ambos igualmente válidos para construir realidad.

En definitiva desde un paradigma postestructuralista se trata de dar cuenta de una relación neocolonial en la construcción de la realidad, en la que el conocimiento científico se posiciona como el hegemón en el centro de la estructura, mientras el resto de conocimientos fuera de lo científico, son relegados a la periferia de la realidad; es decir mientras la ciencia mantiene el monopolio de la realidad, el mito se confina a lo ficticio. Consecuentemente desde una posición desprejuiciada es posible entender al mito como un corpus de conocimientos no hegemónicos, articulados con ontologías diferentes al naturalismo, y mediante los cuales las sociedades han explicado y continúan explicando los seres, funciones, características y cambios de su entorno; y gracias a los cuales pueden establecer los relacionamientos necesarios para poder subsistir.

Ahora bien, no es posible mantener la posición de que los mitos circunscritos dentro del animismo se han mantenido estáticos y monolíticos en el tiempo, y que sin modificación

alguna, aún constituyen la forma desde las cuales las sociedades amazónicas amerindias aprehenden el entorno y construyen la realidad. En su lugar se debe dar cuenta de un complejo y prolongado proceso dialéctico entre la ciencia y el mito, inmerso dentro de relaciones coloniales y neocoloniales, y que ha dado como resultado la convivencia de ontologías animistas y naturalistas.

Y es esta confluencia de ontologías, la que da paso a una estructura mental mediante el cual los Limoncocha runakuna aprehenden y clasifican a los seres existentes en su entorno; un esquema mental-social alimentado de preceptos animistas y naturalistas que forman su propia realidad, diferenciada de esquemas estrictamente animistas o naturalistas. Pero también un estructura mental en el que naturalismo y animismo compiten en legitimidad por explicar el entorno, pasando a ocupar el centro o la periferia de la estructura, en razón de su capacidad para crear una realidad; sin que ello impida que ambos conocimientos se filtren en las fisuras que deja el otro conocimiento en el centro y la periferia de la estructura mental, complementando la explicación de la realidad.

Así entonces, la actual comunidad kichwa de Limoncocha alimenta su realidad de una combinación de ontologías animistas y naturalistas que explican el entorno; pues tras cientos de años de constante interacción con actores y lógicas foráneas, articuladas a contextos educativos, religiosos, culturales, económicos, extractivos y ambientales, las ontologías de la comunidad han sido parte de procesos de resignificación al interior de las distintas generaciones, que a su vez se manifiestan en las actuales relaciones de los kichwas con la fauna y el resto de existentes.

3. Mitos y cosmogonías de Limoncocha

Desde una ontología animista, los conocimientos míticos y cosmogónicos amerindios dan cuenta de los seres que conforman una realidad, las fronteras entre los existentes y las relaciones que se establecen entre los mismos. La comunidad kichwa de Limoncocha es poseedora de un cúmulo de mitos y cosmogonías que reflejan el conocimiento del entorno bajo una ontología animista, mismos que si bien han sido transmitidos entre las generaciones, son parte de cambios y resignificaciones a consecuencia de la articulación de la comunidad con las lógicas y contextos socioambientales que han confluído en Limoncocha.

Siguiendo los grupos etarios propuestos por Valdivieso K. (2015), la primera generación es la depositaria de los mitos y cosmogonías de la comunidad; no obstante con el fallecimiento de

la primera generación¹, la segunda pasa a ser la nueva guardiana del conocimiento tradicional, mientras que la tercera y cuarta continúan adquiriendo dichos saberes, a la par que el contexto local y ellos mismos se articulan con las nuevas dinámicas de Limoncocha.

Otorino Coquinche forma parte de la segunda generación, nació en Garzacochoa en 1952, se autoidentifica como Omagua kichwa hablante y reconoce a los Omaguas, los Encabellados y las Amazonas² como sus grupos ancestrales; a pesar de residir en la vecina comuna de Indillama pasa gran parte de su tiempo en Limoncocha en donde reside parte de su familia, y señala que Limoncocha es parte de su territorio ancestral, pues éste se extiende desde Loreto hasta el Amazonas. Otorino narra un relato cosmogónico sobre el proceso de aparición de los animales y las primeras relaciones que se establecieron entre animales y humanos.

Los animales fueron humanos antes de Cristo, toda la selva eran humanos antes de Cristo, el agua también era ser vivo de la humanidad [...] el mundo antes de Cristo era sin luz y ahí vivían estos personajes humanos, pero después [...] empezaba a temblar la Tierra, porque la Tierra nunca caminaba, sino estaba estable [...] y entonces el sol que nunca salía, salió porque empezó a girar el mundo, y empezó a observar los humanos recién que eran humanos, porque antes no sabían, estos personajes que eran como nosotros, con la misma forma [...] no se podían ver en la oscuridad por eso ellos vivían con la tía, con la mamita, con la prima, con la abuela, con la que se asome, entonces por esa razón Dios dejó a los animales a que vivan entre animales [...] Dios no quiso que vivan así, les dijo Dios ustedes no han creído a mí, ustedes han vivido entre los familiares, en este momento ustedes tienen que transformarse de diferentes especies para la nueva generación, ustedes tienen derecho a la vida, pero ya no van a ser humanos, van a transformarse en animales y las plantas de igual manera [...] y cada uno decidió su nombre, a declararse que van a hacerse [...] nosotros no estábamos en la oscuridad, solo ellos porque eran los humanos de primera generación, nosotros somos de segunda generación [...] cuando Dios dejó a Adán y Eva, ahí recién se formó la segunda generación [...] entonces así se quedan jaguares, serpientes, montañas, de toda especie, por eso ellos también tienen vida igual que nosotros, necesitan aire, necesitan agua, necesitan fruta, necesitan que comen, entonces estos animales ya cuando pasaron de ser personas a ser

¹ Según el censo realizado por la ASOKILC en 2015, la población de adultos mayores de más de 60 años (quienes pertenecerían a la primera generación) en la cabecera parroquial, alcanza apenas el 4,3% de la población, es decir 36 personas de un total de 828; además durante el tiempo del trabajo en campo una de las mujeres pertenecientes a la primera generación falleció, y varios de los miembros ya se encuentran bastante enfermos.

² Debe tenerse en cuenta que las “Amazonas” fue un grupo mítico creado por los españoles, tras sus viajes a la región Amazónica, y que sienta sus bases en la mitología clásica europea.

animales, tienen otra forma pero siguen siendo personas, ellos son personas igual que nosotros, por eso sobreviven sino es que Dios bendició para que nosotros podamos sobrevivir de ellos, por eso tenemos comida pollo, ganado, animales de monte, pescado.³

Por su parte Tomás Grefa quien nació en Shandia en 1954, también pertenece a la segunda generación, se autoidentifica como kichwa y llegó a Limoncocha a los 7 años, junto con sus padres quienes eran parte del grupo de trabajadores trasladados por los misioneros para construir el campamento del ILV; si bien la mayoría de los adultos que llegaron a Limoncocha junto con los misioneros ya han fallecido, Tomás recuerda un relato contado por sus padres sobre el origen del mundo y los animales.

A un inicio la gente vivía en la selva y nada les faltaba, todo tenían [...] después poco, poco, la gente se fue alejando de Dios, de la palabra, se fue burlando, dejando de creer, y no hizo caso como dice en la biblia, de pronto vino un diluvio de agua, que cubrió todo el universo, y como iba inundándose la gente subió al Sumaco que era el cerro más alto [...] ya cuando inundó el agua y subió al cerro Sumaco, mucha gente murió, porque unos se treparon al *kari Sumaco* que es la loma macho y es la loma más grande, y otros se treparon a la *warmi Sumaco* que es una loma hembra más pequeña [...] algunos que subieron a la loma más pequeña murieron [...] estos que sobrevivieron, algunos siguieron siendo personas, otros se fueron transformando en animales, cada uno de las personas pasaría a ser un animal, por ejemplo unos entraron a los papayuelos, los chamburos que llamamos ahora, ahí se transformaron en gusanos, en mayón [...] entonces los mayones para nosotros son humanos pero del papayuelo, no del morete, por eso gusanos de mayones del chamburo la gente indígena kichwa no come, y así todos los animales alguna vez fueron humanos y por eso unos son digamos como que más cercanos que otros.⁴

Así a pesar de proceder de dos grupos amazónicos diferentes, ambos relatos dan cuenta de un origen humano común para los existentes, pero que tras el incumplimiento de normas religiosas, pasaron a diferenciarse hacia las formas animales ahora conocidas; sin embargo a pesar de la pluralidad física de seres, en el conocimiento mítico subsiste una homogeneidad espiritual aún compartida entre los humanos y los no humanos. En ambos relatos cosmogónicos articulados con ontologías animistas amerindias existe la noción de una pluralidad corporal de seres, pero que comparten una misma interioridad; también se da

³ Otorino Coquinche (Conocedor de saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 20 de mayo de 2016.

⁴ Tomás Grefa (Docente UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 18 de abril de 2016.

cuenta de elementos religiosos, seguramente como resultado de un largo proceso de evangelización iniciado en las poblaciones indígenas durante la época colonial y republicana y continuado en el caso de Limoncocha con la presencia de los misioneros cristianos del ILV.

Asimismo la pérdida de la humanidad se entiende como un castigo frente al incesto, por lo que el mantener la corporalidad humana se basa en su prohibición; más aún la diferenciación física de los existentes justifica la alimentación de los actuales humanos a base de aquellos humanos animales a los que se les ha negado la humanidad corporal. Los mitos kichwas también dan cuenta de ontologías animistas, en las que se narra el origen humano de ciertos animales, así como su proceso de transformación, comportamiento y características; en si el mito es el conocimiento que explica la red de existentes con los que se comparte el mundo.

Fredy Grefa pertenece a la tercera generación, nació en Limoncocha en 1976 y tras viajar varios años por diferentes poblaciones amazónicas, regresa a Limoncocha para establecerse definitivamente; Fredy hace referencia a mitos de la comunidad que le fueron transmitidos por sus padre Tomás y por sus tíos y abuelos.

Cada animalsito tiene su propio leyenda, por ejemplo el nictibio, nosotros llamamos aquí el *Iluku* que más antes fue una mujer [...] siempre le molestaba un muchacho entonces ya la chica enfadada preparo *wuito* [...] y cuando apareció a molestar le lanzó el agua de *wuito*, en ese momento la cara quedo manchada de negro, entonces el joven para que no le reconozcan trata de huir y hace su escalera del *pachamama* al universo [...] la chica trata de reconocer al joven, le dice ¿a dónde te vas? dice: me voy al espacio, si quieres ser mi novia trate de vestir pronto el anaco, la chica empezó a vestir y cada vez que se vestía se aflojaba [...] la chica se demoró en vestir y el joven le dijo por muy lenta te quedas aquí en esta tierra y desde ahora transformarás en ave llamado nictibio y cada vez que me ves a mí, la luna, llorarás *ilúku, ku, ku, ilúku, ku, ku*, entonces la mujer se transformó en ave y el muchacho en luna.⁵

Así pues en el relato mítico no solo se da cuenta del origen y características de la interioridad de los animales, sino también de relaciones y roles de género de la sociedad, normas de comportamiento culturales, elementos biofísicos presentes en el entorno como plantas y animales, y de una serie de conocimientos sobre los existentes que incluyen el uso de plantas y animales, el reconocimiento de sonidos de la fauna o el momento del día en que ciertos seres permanecen activos.

⁵ Fredy Grefa (Presidente de Anakisga), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 05 de abril de 2016.

Avispa también fue una que transformó en avispa, igualmente carpintero, todos son humanos para nosotros; la guatusa también, la guatusa es la primera nuera en una familia, también le llaman la guatusa loca, hasta hay una canción de eso [...] entonces era una nuera vaga y la suegra le decía vaya a trabajar le mandaba a chacra pero está nuera en vez de trabajar estaba sentada ahí vagueando, así seguía cada vez, la suegra siempre trincaba y decía muy vaga esa nuera, una vez le trinco comiendo piojo, al ver que estaba comiendo le dijo que ¿hace usted comiendo piojo? parece que eres guatusa, entonces dijo si soy guatusa y se transformó en guatusa, le dijo *iktian, iktian, iktian*, y se fue corriendo a la selva, desde ahí la primera nuera se transformó en guatusa y ahora vemos la selva que hay mucha guatusa.⁶

Consecuentemente posicionando al mito en las sociedades ágrafas en las que sienta su origen, éste constituye el conocimiento animista amerindio sobre el entorno; un conocimiento útil y necesario para identificar, clasificar y relacionarse con la pluralidad de seres existentes en los ecosistemas amazónicos y válido para conocer los comportamientos (o fenómenos) de los existentes en cualquiera de sus formas físicas. Por lo tanto la transmisión de los relatos cosmogónicos y mitológicos es vital para el sostenimiento cultural y supervivencia biológica de la comunidad, pues al igual que los conocimientos científicos naturalistas, el conocimiento mitológico animista es válido, útil y necesario para entender y sobrevivir en un entorno cambiante que a su vez cambia a los conocimientos.

Los conocimientos míticos también dan cuenta de criptofauna, espíritus, y una pluralidad de existentes, que a pesar de ser entendidos como personas no guardan en lo absoluto una forma humana; así varios mitos dan cuenta de seres como: *atakapi*⁷, *kukama*⁸ o *sacharuna*⁹, y la agencialidad de ciertos elementos del entorno como montañas, lagunas o ríos; todos bajo formas corporales diferentes pero portadores de una espiritualidad humana común.

Los miembros de la tercera generación reconocen el desconocimiento de varios detalles o solo recuerdan lo esencial de cada mito, sin embargo reconocen a los miembros de la primera y la segunda generación como los conocedores de dichos relatos. Por lo que en los jóvenes no existe una preocupación marcada por la pérdida de los conocimientos tradicionales. En el caso de la cuarta generación es posible notar que si bien el conocimiento de los mitos subsiste, hay

⁶ Fredy Grefa (Presidente de Anakisga), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 05 de abril de 2016.

⁷ Una especie de pulpo gigante o serpiente con muchas cabezas que vive en la laguna de Limoncocha.

⁸ Un shamán capaz de transformarse en anaconda.

⁹ Un espíritu masculino que vive en la selva, y protege tanto a la selva como a los seres que viven en su interior.

un mayor desconocimiento de los detalles e incluso se desconoce algunos de ellos; esto se hace evidente también en uno de los libros recopilatorios de los mitos de la comunidad¹⁰, el mismo que fue trabajado principalmente con alumnos del entonces ISPEMBR, quienes narran varios mitos de la comunidad pero no ofrecen mayores detalles al respecto.

Los mitos no son monolíticos ni estáticos, son modificados, añadidos, resignificados; hay relatos míticos conocidos por una parte de la población y desconocidos por otra, así como de mitos aceptados como propios de Limoncocha por varios miembros y otros considerados ajenos a la comunidad.¹¹ De igual forma se puede dar cuenta de la modificación y adopción de nuevos mitos en la comunidad, tal es el caso de “la *samona* que guardaba los peces”,¹² el que a pesar de ser propio de la zona alta del Napo fue modificado y adaptado a la realidad de Limoncocha por Carina Tanguila, una de las jóvenes de la comunidad que nació en 2000 en Tena y que vive cerca de 8 años en Limoncocha.

Este árbol también lo mismo pasa aquí, dicen que en esta laguna ha habido un árbol bien grandote, que las personas no han sabido como cortar, y querían cortar porque los pescados ha habido arriba en esta samona, entonces se ponían a cortar pero como el árbol era anchísimo, no acababan y lo que ellos hacían, dejaban así [señalando un dibujo de una tala inconclusa de un árbol] un poco más grueso, dejaban ahí pero como ya se cansaban, todo el día de estar así cortando y se iban a la casa a descansar, y a la mañana siguiente, de nuevo se pega el árbol [...] entonces ellos todito se han enojado [...] todos se amontonaron, le cortaron enterito y botaron ese árbol, y se cayó para allá [señalando hacia Yanacocha] y por eso más los pescados están allá arriba y no acá, porque allá ha caído más el árbol.¹³

La introducción de un mito ajeno a la comunidad se convirtió en un foco de discusión entre los jóvenes, no obstante tras la negación y la duda, el mito fue aceptado como posiblemente perteneciente a Limoncocha por aquellos que lo desconocían; sin embargo al compartir el mito con miembros de generaciones más antiguas, éste fue considerado propio de zonas altas del Napo y no originario de Limoncocha. Y es que si bien es cierto que la población de

¹⁰ “Mitos, leyendas y tradiciones: Limoncocha escribe sus relatos” (UISEK 2013b) y “Memoria histórica de la nacionalidad kichwa de Limoncocha” (UISEK, 2013a)

¹¹ En los libros recopilatorios de los mitos de Limoncocha, se da cuenta de “el hombre lobo”, “el mono con muchos brazos” o “la mujer gucamayo” sin embargo no todos los miembros de la comunidad comparten la existencia de dichos mitos en Limoncocha.

¹² Un mito presente en “Historia de una Cultura... a la que se quiere matar” escrito por Mishqui Chullumbu en 2010 y que hace referencia a mitos de comunidades kichwas del alto Napo.

¹³ Carina Tanguila (Estudiante de la UEMBR), entrevistada por el Autor, Limoncocha, 06 de mayo de 2016.

Limoncocha ha crecido a través de las décadas, varios de sus miembros proceden de diferentes zonas amazónicas, e incluso existen miembros de diferentes etnias,¹⁴ por lo que nuevas generaciones dan cuenta de mitos narrados por sus padres, que no necesariamente son originarios de la zona.

Por lo tanto tras hacer un recuento a los mitos y cosmogonías de la comunidad a través de las generaciones, se puede dar cuenta de un conocimiento mítico amerindio, presente en diferentes grados en todos los habitantes de Limoncocha; sin embargo esto no quiere decir que el entorno es aprehendido por la comunidad dentro de un conocimiento exclusivamente mitológico, sino que éste se ha modificado en razón de los nuevos contextos que confluyen en la comunidad y que permanece en constante diálogo con el conocimiento científico, que también explica las nuevas dinámicas que confluyen en Limoncocha.

4. La comunidad kichwa entre el animismo y el naturalismo

Las ontologías desde las que se aprehende el entorno se manifiestan en una determinada realidad, dentro de la que se puede dar cuenta de: los seres que la conforman, sus propiedades fisiológicas, características morfológicas, formas de comportamiento y/o su capacidad de agencialidad, tenencia de alma, inteligencia o conciencia. Es decir bajo una determinada ontología y su constante diálogo con el entorno, se puede dar cuenta de los seres que conforman dicha realidad y las propiedades que éstos poseen, y es en base a estas propiedades que los existentes pueden ser diferenciados y clasificados, permitiendo el establecimiento de una gama de relacionamientos entre los seres que pueblan una realidad.

En el caso de Limoncocha los conocimientos tradicionales se articulan con ontologías animistas que concibe la existencia de interioridades compartidas y corporalidades diferenciadas, y que explican el entorno conjuntamente con los conocimientos foráneos articulados con ontologías naturalistas que conciben corporalidades compartidas e interioridades diferenciadas. Ambas ontologías subsisten en constante dialéctica para explicar el entorno, la primera articulada con el conocimiento tradicional (mito) y la segunda con los

¹⁴ Según las normas de la ASOKILC si un hombre de Limoncocha contrae matrimonio con una mujer mestiza o de otra etnia, ella puede quedarse en Limoncocha y vivir en el solar que la asociación asigna a su esposo, no obstante si una mujer de Limoncocha se casa un hombre mestizo o de otra etnia, no tiene derecho a un solar y solo puede llegar a la comunidad para visitar a la familia, sin embargo si el esposo es de otra comunidad pero kichwa, puede solicitar ser socio de la ASOKILC y acceder a un terreno en la comunidad.

nuevos conocimientos (ciencia), pero ambas dentro de una fusión en constante construcción a partir de la interacción con los contextos socioambientales que confluyen en la comunidad.

No obstante, si bien los conocimientos tradicionales y contemporáneos explican conjuntamente el entorno, la validez de los mismos para explicar diferentes fenómenos y entidades varía, por lo que la vigencia del animismo y el naturalismo al interior de las cuatro generaciones de Limoncocha, se debate entre lo real y lo ficticio. Allí donde el naturalismo logra construir una realidad hegemónica, el animismo es desplazado a lo ficticio, pero donde el naturalismo no logra explicar el entorno, el animismo pasa a construir la realidad, desplazando al naturalismo a lo artificial, así lo explica Tomás Grefa.

Cada conocimiento sirve para algo, y si algo no puede el uno, el otro le complementa, por ejemplo si no hubiera una cirugía digamos, la gente moriría, nuestra medicina a veces no cura en ese instante, de una apendicitis nadie se salvarían, pero gracias a la medicina occidental esa enfermedad se puede curar y la gente no se muere, pero cuando le coge a alguien mal viento, tiene que sanarle de eso alguien que sepa de eso, no el centro médico, no sirve para eso, no tiene nada que ver, aquí hay gente que tienen la mano para limpiar, que han cogido al poder de la montaña, de la laguna, que tienen espíritu, ellos pueden curar.¹⁵

No obstante la dialéctica entre ambas ontologías no siempre está tan claramente diferenciada, ni separada como en el ejemplo de la salud mencionado por Tomás, en el que parecería que el centro de la estructura mental es tomado por el animismo o el naturalismo según corresponda, y desplaza a la otra ontología a la periferia ficticia de la estructura mental. Ambas ontologías también logran complementarse y comparten simultáneamente el centro y la periferia de la estructura mental para construir la realidad, y si bien los conocimientos naturalistas se expresan en un discurso consciente o al menos superficial, los conocimientos animistas se expresan en las prácticas de la comunidad y en los discursos profundos sobre su cosmovisión. Una anotación del diario de campo ejemplificará lo señalado.

Ya embarcados en la canoa y antes de empezar a remar para ir a pescar, me sorprendió que el esposo de [*Pimpilitu*]¹⁶ tomó un poco de agua de la laguna y le habló en kichwa, después con el agua en su mano le sopló el agua en la cara y volvió a hablar en kichwa [...] cuando pregunté por qué hizo eso, me contó que la laguna es celosa y hay que pedirle permiso para

¹⁵ Tomás Grefa (Docente UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 18 de abril de 2016.

¹⁶ *Pimpilitu* significa “mariposa” en kichwa, se ha sustituido el nombre original de la cita de diario de campo, pues la entrevistada prefirió no ser mencionada.

entrar, y al soplar el agua estaba pidiendo permiso y protegiendo a su esposa para que no le pasara nada; en ningún momento antes me había mencionado que la laguna era una persona, pero el comportamiento con la laguna es como si fuera una persona a la que pide autorización para entrar y sacar los peces que le pertenecen, es como un cruce entre la idea de la laguna como cuerpo de agua y la laguna como persona, tal vez un cruce entre naturalismo y animismo.¹⁷

Diferentes ontologías dan paso a diferentes realidades y por tanto a la percepción de diferentes existentes y diferentes propiedades, desde las que se construyen los relacionamientos. La ontología existente en Limoncocha, hace que se pueda dar cuenta de existentes y propiedades asociadas tanto con el animismo como en el naturalismo, pero que en lugar de contraponerse, forman una realidad híbrida desde la cual la comunidad se relaciona con los existentes del entorno. Así pues desde una realidad híbrida, el animismo y el naturalismo que confluyen en la comunidad de Limoncocha dan cuenta de diferentes fronteras, categorías y propiedades, para entender lo “humano” y lo “no humano”, y entre lo “animal” y la “persona”.

5. Lo animal en la realidad híbrida de Limoncocha

Hablar de las relaciones humano fauna al interior de la realidad híbrida de Limoncocha, es conocer las fronteras de lo animal y lo humano que se crean a partir de las propias ontologías naturalistas y animistas que confluyen en la comunidad. Descola (2005) hace referencia a cuatro ontologías, que en diferentes grupos humanos clasifican a los existentes en razón de interioridades y fisicalidades; de manera que en base a las propiedades que poseen los existentes pueden ser clasificados en diferentes grupos, así por ejemplo en base a las ontologías un jaguar podría ser entendido como un animal, un pariente, un vecino, o un miembro de un mismo clan.

Siguiendo el pensamiento de Grossmann (2007) estas clasificaciones dan cuenta de diferentes grupos a partir de los seres existentes y las propiedades que estos poseen; pero las ontologías a las que Descola hace referencia no se tratan de grupos de entidades existentes clasificadas en grupos por sus propiedades, sino de la clasificación más fundamental que subyace en el resto de clasificaciones; la categorización de los existentes en base a una determinada aprehensión ontológica del entorno basada en fisicalidades y corporalidades. Así pues para conocer las concepciones ontológicas que subyacen en la relación de los humanos y los

¹⁷ Diario de Campo, Experiencia vivencial en la laguna, Limoncocha, 16 de mayo de 2016.

animales para los kichwas de Limoncocha; hace falta partir desde la clasificación en grupos de los existentes en base a sus propiedades, y a partir de estas clasificaciones identificar la categorización fundamental que diferencia las interioridades y fisicalidades de humanos y animales.

En base a ello con cerca de 60 tarjetas ilustradas sobre seres presentes en Limoncocha, se pidió a los miembros de la comunidad que clasifiquen a los seres por grupos enfocados a discernir las interioridades y fisicalidades de los seres, así como las fronteras ontológicas bajo las que son entendidos, a través de preguntas como: ¿Qué seres conoce? ¿Cuáles existen? ¿Quiénes son humanos? ¿Quiénes son animales? ¿Quiénes tienen alma? ¿Quiénes quieren a las personas? ¿Quiénes no quieren a las personas? ¿Quiénes enseñan a las personas? ¿Quiénes tienen cuerpo? y ¿Quiénes pueden cambiar de forma? Este ejercicio se puede observar en la Fotografía 5.1.

En base a estas clasificaciones, se puede observar que la agencialidad de los seres, no está limitada necesariamente a los humanos (como en el naturalismo), sino que características como tener alma, sentimientos o la capacidad de enseñar se extienden a los no humanos; además que elementos como la transmutación corporal posible en el naturalismo solo para ciertos animales bajo el fenómeno de la metamorfosis, en el animismo se extiende a los humanos bajo la figura del shamán o a algunos espíritus. Pero también se puede observar que en la cotidianidad de la comunidad, no se atribuye interioridades a los no humanos, sino que existe una idea clara sobre la naturaleza y se diferencia a los humanos (las únicas personas) de los animales, plantas, espíritus u otros existentes quienes no tienen agencialidad; sin embargo a nivel comportamental las relaciones de humanos con otros existentes, son similares a las relaciones entre personas; subsiste entonces una mixtura entre una comprensión de un mundo habitado por personas y otro habitado por seres naturales.

A partir de las clasificaciones de los seres por sus propiedades, fue posible llegar a la categorización de los existentes en Limoncocha en base a las interioridades y fisicalidades que estos poseen, logrando identificar ontologías animistas y naturalistas que subyacen en los relacionamientos de los kichwas con la fauna de Limoncocha. Sin embargo para entender los parámetros del animismo en el naturalismo y viceversa, se proponen seis categorías de seres propias del naturalismo: humanos, animales, plantas, elementos geográficos, criptofauna y espíritus, mismas que corresponden a los existentes en el entorno con los que se pudo

identificar una relación entre personas; y si bien estas categorías no existen en lo absoluto al interior del animismo, serían las categorías homólogas dentro del naturalismo.



Fotografía 5.1. Ejercicio de clasificación de los existentes para identificar la ontología

Fuente: Casa de Dany Grefa, 2016.

Así desde una ontología naturalista, se parte desde la existencia de una naturaleza y junto con ella la existencia de los seres y elementos que la conforman; con lo que se puede dar cuenta de seres bióticos que comparten cuerpos (humanos, animales y plantas); seres abióticos formados por materia (cascadas, ríos, lagunas, montañas), a los que se podría agrupar como “elementos geográficos”; y seres sobrenaturales cuya existencia o substancia no se puede conocer (criptofauna y espíritus); por tanto una ontología en la que las relaciones se establecen entre distintas clases de existentes.

Por su lado en una ontología animista la naturaleza no existe y se parte desde una presencia generalizada de seres dotados de agencialidad; es decir desde el animismo el entorno está poblado por personas dentro de diferentes cuerpos¹⁸, de manera que los relacionamientos que

¹⁸ Sin embargo el término “persona” no es el apropiado para explicar la unidad de existentes del animismo, pues la persona solo es posible en contraposición a aquello que no es persona; pero en un mundo donde existe una igualdad de seres la “persona” no puede existir.

se tejen entre seres humanos, plantas, animales, espíritus, criptofauna y elementos geográficos, no son más que relacionamientos entre personas; es decir en el animismo las cinco categorías de seres antes mencionadas, no existen en lo absoluto y los relacionamientos se tejen exclusivamente entre personas.¹⁹ Esto no quiere decir que en Limoncocha no se distinga entre humanos, en efecto esto se puede hacer; sin embargo con la confluencia de ontologías, si bien es posible dar cuenta de una diferenciación entre los seis existentes propuestos, ciertos relacionamientos se sustentan en una homogeneidad de personas.

De las seis categorías propuestas la agencialidad de humanos, animales y plantas puede ser la más fácil de asimilar, pues solamente basta sumar la idea de persona a seres vivos que tienen cuerpo, resultando en una suerte de personas humanas (los comuneros), personas animales (anacondas, caimanes o guatusas) y personas vegetales (ceibos, ayahuascas o bejucos). Pero en el caso de los espíritus y la criptofauna, hace falta primero admitir la existencia de dichos seres en la realidad, y después extender a estos también la idea de persona; dando cuenta de personas sin cuerpo (*yakuwarmi*²⁰ o *sacharuna*), y de personas dentro de cuerpos desconocidos para occidente, es decir una suerte de “monstruos” (*atakapi*, *pumaruna*²¹, o *runalagartu*²²). Finalmente en el caso de los elementos geográficos es necesario deconstruir la idea de que las personas existen solamente dentro de seres “bióticos” y extender la idea de interioridad a aquello “abiótico”, con lo que se puede dar cuenta de personas con forma de elementos geográficos (laguna, agua, río, montaña o selva). No obstante si bien existe la idea de una interioridad compartida entre los existentes, no está generalizada para todos los seres, tal es el caso de algunos peces, insectos, aves pequeñas, meso y micromamíferos o lagartijas con los que no se interactúa y que se encuentran posicionados en una suerte de “entes presentes” en el entorno; tal vez algo similar a la idea de “naturaleza” de occidente.

Sin embargo en un mundo animista donde todos los seres existentes son entendidos como personas bajo diferentes ropajes, aquellos seres que no poseen interioridades, solo pueden ser entendidos bajo otra clase de existentes, una suerte de “no personas” conformada por aquellos seres que no se han manifestado aun como personas, que en un mundo poblado

¹⁹ En el idioma kichwa no existen palabras como: animal, espíritu, planta, monstruo o naturaleza; término más próximo a “animal” es *sacha aicha* o carne de selva (*sacha*=selva, *aicha*=carne) y el término más próximo a “pez” es *yaku aicha* o carne de agua (*yaku*=selva, *aicha*=carne); más aún *aicha* también se traduce como cuerpo, y las propias palabras “persona” o “humano” no existen.

²⁰ Espíritu femenino que vive en el agua.

²¹ Puma gigante que vive en la selva

²² Caimán gigante que vive en el agua y los pantanos.

exclusivamente por personas pasan a ser una suerte de seres no existentes, una especie de entes presentes, pero que no ocupan un lugar siquiera insignificante en el mundo, solamente existen, “están ahí”, siendo este tipo de existentes tal vez los más próximos a la idea de naturaleza del naturalismo.

Así al abordar la relación humano-fauna desde una ontología netamente animista es una tarea infructífera, pues las propias fronteras de lo “humano” y lo “animal” se desvanecen y dan paso a una relación persona-persona; para ello necesariamente se debe acudir a la ontología híbrida que subyace en Limoncocha, en la que es posible diferenciar a los existentes y dar cuenta de la relación humano-fauna. Además la convergencia de ontologías en Limoncocha permite hablar de relaciones entre kichwas (humanos) y no humanos; pero también permite hablar de relaciones entre personas, y de éstas con no personas.

Surgen entonces relacionamientos no de una sola clase de seres dentro de diferentes cuerpos, sino de distintas clases de seres que no comparten cuerpos, pero sí interioridad. Así pues se puede dar cuenta de relacionamientos entre:

Humanos y animales:

El tigre da un saber espiritual, un shamán que está aprendiendo tiene contacto con el tigre, con la boa o con el caimán y ellos le enseñan cómo tiene que cuidar la naturaleza, como tiene que vivir, que proteger.²³

Humanos y plantas:

Las plantas tienen poderes, tienen espíritus esas plantas, el guanto, la ayahuasca y otras plantas que conoce el shamán tienen espíritu, por eso el shamán empieza a cantar, porque está llamando a esos espíritus a que le ayuden a curar algún mal.²⁴

Humanos y espíritus:

Los espíritus a veces en la selva hacen asustar y en la noche hacen soñar y ahí dicen que hay que cuidarse, que protegerse [...] si va a pasar algo malo los espíritus hacen dar cuenta antes,

²³ Dany Grefa (Joven conocedor de saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 20 de abril de 2016.

²⁴ Saqueo Cerda (Conocedor de saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 19 de mayo de 2016.

tiran un palo o mueven un árbol [...] hay espíritus buenos y cuando un espíritu malo quiere hacer daño el bueno ayuda.²⁵

Humanos y criptofauna:

El *atakapi* es un pulpo grande que vive adentro de la laguna, antes asomaba para que la gente no se acerque a pescar, no le gusta y cuando se acercan el *atakapi* se enoja y mueve el agua duro, hasta truenos hace para que se espanten y salgan.²⁶

o Humanos y elementos geográficos:

La laguna [Yancocha] es brava y puede que le pase algo, por eso la gente no va, lo que pasa es que la laguna es celosa, entonces si se ríe o se pone a burlar, ahí la laguna se enoja, entonces te hace marea, llueve durísimo o manda a que le asome algo para que salga.²⁷

Al dar cuenta de una pluralidad de seres que comparten una interioridad, la relación “persona-persona” no se da solo entre humanos y no humanos, sino que esta se también se mantiene en las relaciones entre no humanos; de manera que *sacharuna* y los *supay* (espíritus), la anaconda (animal) o la anaconda gigante (criptofauna) colaboran con la selva o la laguna (elementos geográficos) para castigar a aquellos que no los respetan. Sin embargo no todos los relacionamientos son entendidos como relaciones entre personas, sino que aquella “naturaleza” dentro del animismo, es entendida como propiedad de aquellos existentes que si comparten interioridad con los humanos, esto se puede ver en las relaciones entre:

“Naturaleza” y animales:

Cuando vienen los peces subiendo por el Napo, vienen saltando y la anaconda viene por abajo, o sino cuando se pesca bastante en la laguna, la anaconda sabe estar debajo de la canoa, porque la anaconda es la dueña de los pescados.²⁸

“Naturaleza” y elementos geográficos:

²⁵ Dany Grefa (Joven conocedor de saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 20 de abril de 2016.

²⁶ *Lumu Cuchi* (Estudiante de la UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 25 de abril de 2016.

²⁷ Greysi Cují (Estudiante de la UEMBR), entrevistada por el Autor, Limoncocha, 06 de mayo de 2016.

²⁸ Germán Tanguila (Administrador de las Cabañas Pusara), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 08 de abril de 2016.

Los sapos, cuando tú les matas, les aplastas, llueve, es que hay unos sapos que son grandes, como son ellos del río, cuando tú los matas hace llover, o cuando matas algún grillo [...] es malo hacer esas cosas, el agua se pone brava, esos animales pertenecen al agua y el agua es bien celosa en esas cosas.²⁹

o “Naturaleza” y criptofauna:

Las dantas tiene su dueña, es una como danta pequeña que tiene aretes y una trompeta, y si matan a eso, la gente que mata no puede huir, porque los animales vienen le cogen y no le dejan ir hasta que les devuelva la trompeta.³⁰

Figura 5.1. Categorización del mundo desde una ontología naturalista



Fuente: Análisis de la información obtenida en campo 2017.

Finalmente para aclarar la diferencia entre las ontologías: naturalista, animista e híbrida, en la Figura 5.1. se muestra la forma de aprehensión del mundo bajo una ontología naturalista, propia de las culturas occidentales; en la Figura 5.2. se ilustra el esquema de aprehensión del mundo bajo una ontología animista de las comunidades amazónicas. Y en la Figura 5.3. se propone la ontología híbrida que subsistiría en las relaciones que actualmente los Limoncocha runakuna establecen con la fauna de su entorno.

²⁹ Greysi Cuji (Estudiante de la UEMBR), entrevistada por el Autor, Limoncocha, 06 de mayo de 2016.

³⁰ Dany Grefa (Joven conocedor de saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 20 de abril de 2016.

Figura 5.2. Categorización del mundo desde una ontología animista



Fuente: Análisis de la información obtenida en campo 2017.

Figura 5.3. Categorización del mundo desde la ontología híbrida de Limoncocha

Animismo naturalista



Fuente: Análisis de la información obtenida en campo 2017.

6. La transmisión de conocimientos entre las generaciones kichwas

Los conocimientos simbólicos y materiales sobre los seres que constituyen el entorno, así como las prácticas de relacionamiento cognitivas, emocionales y comportamentales para con el resto de existentes, son transmitidas a través de las generaciones; y dependiendo de los contextos que confluyen históricamente, tanto conocimientos como relacionamientos sufren modificaciones entre una y otra generación.

Moisés Chango es otro de los miembros de la comunidad que pertenece a la segunda generación, nacido en Puyo en el año de 1956, llegó a Limoncocha a los diez años de edad para vivir junto con su tío Silverio Cerda. El recuerda el momento de la toma de guayusa cuando niño y la transmisión de conocimientos por parte de su padre y de su tío.

Papá levantaba como 3 de la mañana solito a esa hora ya el ojo abre, más o menos el gallo también canta en esa hora entonces ya le hace despertar el gallo, levanta. La mujer prende la candela prepara guayusa las 4 y pegando la guayusa calentito, a ver hijos levanten, 5 de la mañana a bañarnos en el río, todas las noches bañarse, no estar ahí calentando en el fogón, no, al río a bañar, después con la mano golpeaba así en el río [pum pum] y después de bañar no venía a la candela, afuera, a ver la montaña que sale, poner y concentrar allá, ya cuando las 6 ya, a la casa entra, hagamos una mesa redonda, ahí papá le daba ánimos, día tras noche daba consejos a los hijos, para ser un una persona, ser fuerte, para hacer un hombre héroe, cazador, hombre fuerte que no coge enfermedad [...] por eso antiguamente la gente vivía fuerte, como decir Atahualpa, Rumiñahui, eran hombre fuerte, tenían cuerpos como Rambo, así de fuerte y vivían muchos años, entonces eso era lo que daba consejos el padre, trabajar, cazar, pescar, buscaban unas plantas medicinales que hasta hoy también hay y enseñaban con mamá para que sirven [...] también decía por la noche soñé así jalando una canoa y llevando al río, para ellos soñar una canoa era venado [...] y soñar por la noche fumando tabaco, a veces esa ceniza se alza, entonces esa seña era de rabo del mono, decía soñé alzando esito del tabaco [...] eso es mono, segurísimo mono, vámonos de casería, vamos a matar monos.³¹

Un relato similar es narrado por Tomas Grefa que también recuerda la transmisión de conocimientos por parte de sus padres.

Nuestros padres antiguamente mandaban a bañar a las cuatro de la mañana a los ríos, y golpear con la piedra blanca las rodillas porque eso daba fuerza, desde chiquito le enseñaban a

³¹ Moisés Chango (Primer guardaparque de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 17 de mayo de 2016.

hacer eso, ya tres de la mañana daban sus consejos, levantaban daban sus guayusas, enseñaban ese tipo de vida, o sea la vida de campo, todo eso, que épocas hay que pescar, que épocas hay que cazar, donde se encontraba la carne y a donde no hay que entrar, todo eso era la vida que enseñaban de pequeño, tanto a mujeres como a varones, mamita enseñaba a mis hermanas de las plantas, de la medicina , y papa contaba lo demás [...] igual que allá en el Napo, papa iba conociendo y iba contando, así, todos sabíamos y todos aprendíamos.³²

Así pues la segunda generación señala a la bebida de guayusa como el ritual principal para la transmisión de conocimientos, tanto en la zona alta del río Napo como con su posterior desplazamiento hasta Limoncocha junto con los lingüistas; durante este ritual se da cuenta de cómo la primera generación transmitía consejos a las segunda, referentes a las actividades de caza, pesca o agricultura, a más de la temporalidad del alimento y su localización geográfica, historia, ritos y mitos. La bebida de la guayusa ha sido un momento aprovechado para transmitir normas de comportamiento, conocimiento de plantas, medicinas y animales, es decir el conocimiento sobre los existentes; e incluso durante la bebida de guayusa se enseña la interpretación de las señales que realizan el resto de existentes y los sueños; y así a través de estas señales se decide las actividades a realizarse en el día.

La transmisión de conocimientos también va ligada con la condición de género, de manera que las mujeres mayores enseñan a las jóvenes sobre agricultura, preparación de alimentos, crianza y domesticación de animales; mientras que los hombres adultos enseñan a los jóvenes sobre pesca, cacería y conocimiento del territorio. Sin embargo la bebida de la guayusa solo constituye uno de los momentos (tal vez el más importante) para la transmisión de conocimientos, pero tanto saberes como prácticas, así como relacionamientos e interpretaciones del entorno son transmitidas en las actividades cotidianas de la comunidad en las que todos los miembros están presentes.

La tercera generación también da cuenta de la bebida de guayusa como uno de los momentos principales en los que sus padres transmitían los conocimientos, pero da cuenta también de cambios en el entorno de la comunidad y en las costumbres como la bebida de guayusa, así lo relata Germán Tanguila quien pertenece a la tercera generación y si bien nació en el Coca lleva viendo en Limoncocha cerca de 37 años.

³² Tomás Grefa (Docente UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 18 de abril de 2016.

Aquí los kichwas que aún sabemos tomar guayusa le hacemos, la guayusa se cocina como a las seis de la tarde y se deja caliente, de ahí en la madrugada a las cuatro de la mañana se empieza vuelta a calentar, ya cuando se calienta, ahí se toma [...] cuando yo era joven ahí mis papas sabían dar nomas guayusa, aprovechaban y le contaban, ahí cuando está así hirviendo la guayusa, sale como espumitas así saltando [...] cuando saltan así, es casi como ver animales que van corriendo de la montaña, entonces si se va a la montaña, vas a encontrar guangana, saíno, animales grandes, entonces se van y esa creencia coincidía, [...] otra que nos contaban era en los sueños, soñar personas haciendo fiesta, eso era ver a la mañana guanganas o jabalíes, entonces ahí cuando ellos soñaban eso, aunque tenían plan el día, dejan eso para irse a cazar [...] ahora ya es menos, ya algunos nomas toman guayusa, y los jóvenes igual ya no quieren tomar, prefieren ahí sus cafés, sus tés y es que igual ya no se ve tampoco tanto animal, hasta está prohibido cazar [...] yo aún hago tomar la guayusa, igual ahí se conversa de lo que hay, de lo que uno se sabe, igual se les aconseja a los jóvenes que es lo que tienen que hacer [...] yo no digo casi de la caza porque poco se, no me ha gustado estar haciendo daño a los animalitos, ahora más bien hay que proteger.³³

Así pues la bebida de la guayusa se sigue manteniendo como un espacio importante para la transmisión de conocimientos y prácticas en la comunidad, aunque también se da cuenta de modificaciones en los rituales, conocimientos y prácticas a consecuencia de la influencia de lógicas locales que han atravesado a la comunidad, en diferentes momentos. De esta forma mientras los conocimientos transmitidos por parte de la segunda generación, estaban asociados a la caza o la pesca, éstos ya no son necesariamente los temas de interés en la tercera generación y la transmisión de conocimientos se ve influenciada por los cambios en el ambiente, así como por nuevos discursos presentes en la dinámica actual de la comunidad; esto no quiere decir que las prácticas y conocimientos tradicionales han sido abandonados, pero sí que se han modificado o en ocasiones han sido desplazados por nuevos conocimientos.

Más aún la tercera generación identifica la necesidad de adquirir conocimientos ajenos a la comunidad para relacionarse y negociar con el resto de actores que confluyen en su territorio; mencionan que el desconocimiento de las generaciones precedentes en cuanto a la actividad petrolera, el comercio, el accionar de la reserva y las costumbres foráneas, causaron un daño al desenvolvimiento normal de la comunidad, así como al entorno y la pérdida de autonomía sobre una parte del mismo. Habría que recordar que la tercera generación crece junto con el

³³ Germán Tanguila (Administrador de las Cabañas Pusara), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 08 de abril de 2016.

ingreso de la OXY, la creación de la RBL y un progresivo proceso de articulación de la comunidad con las lógicas modernizantes del sistema capitalista; mientras los miembros de la tercera generación eran aun niños o adolescentes, los adultos de la segunda y primera serían quienes negocian las indemnizaciones petroleras y confieren parte del territorio a la administración de la RBL.

Asimismo las actividades económicas de la población han variado a través del tiempo, y mientras la primera generación encontró en el trabajo remunerado con el ILV, la agricultura, la pesca y la caza los medios para subsistir, parte de la segunda que se educó con los misioneros del ILV, ha obtenido en la docencia y las indemnizaciones petroleras su sustento principal; mientras que la tercera generación, que ahora ha pasado a tomar la posta en las dirigencias de las asociaciones en Limoncocha, se ha mantenido principalmente en base a trabajos asalariados también vinculados con la docencia y el petróleo, así como por el trabajo agrícola y comercial, y en menor grado la pesca, caza y turismo. Con ello los cambios en las dinámicas actuales en las que viven los pobladores de Limoncocha han influido también en la transmisión de conocimientos de una generación a otra.

Es así como la tercera generación da cuenta de un desconocimiento parcial de ciertas costumbres y saberes tradicionales, que han sido desplazados por otros nuevos, más útiles para la actual dinámica de la comunidad; sin embargo encuentra en la interacción de la comunidad y las familias espacios apropiados para la transmisión de conocimientos que sus padres y abuelos aún mantienen, por lo que no existe una mayor preocupación por una desaparición de saberes, pero si se identifica la necesidad de fortalecer la cultura local para contrarrestar la influencia de las lógicas externas que llegan a Limoncocha; así lo expone Bladimir Grefa, hermano de Fredy y quien nació en Limoncocha en 1987 y pertenece a la tercera generación y es el actual presidente de la ASOKILC.

No podemos ignorar los conocimientos hispanos, porque igual son necesarios para la comunidad, lo que se trata es coger lo bueno de afuera, desechar lo malo y adaptarlo a nuestra cultura, aquí los conocimientos de la comunidad se han mantenido, los jóvenes siguen creyendo y debe ser así sino se pierde [...] la familia ha sido lo esencia, la familia siempre ha estado unida entonces ahí es lo que la mamá enseña de la agricultura a las hijas y el padre se encarga de todo lo que tiene que saber el hombre, de la cacería, la pesca [...] como tradición se ha mantenido porque ese conocimiento que va compartiendo, se va viviendo día a día en la finca, en la familia, en la comunidad [...] sí ha habido un cambio en los conocimientos, casi

no todos tenemos el mismo conocimiento, pero siempre hay una persona que ha llevado más ese conocimiento, siempre ha estado compartiendo y como aquí vivimos todos en unidad, en las fiestas, en las reuniones o si una persona está enferma, todo el mundo visita a esa familia, y recomiendan de todo y ahí se aprende [...] hasta los mismos pequeños por estar incluidos en la casa, al ver todas las actividades que hacen los mayores, aprenden de eso, y así se ha ido por generación en generación manteniéndose la costumbre.³⁴

Así pues si bien se puede dar cuenta de modificaciones en la bebida de la guayusa y en el contexto de la comunidad, para la tercera generación los conocimientos se han transmitido y los conocimientos y prácticas siguen aún presentes en todas las generaciones. Por su parte la cuarta generación es la última depositaria de los mitos y prácticas tradicionales, ésta se debate entre un entorno cada vez más articulado con los nuevos conocimientos y el aprendizaje de los conocimientos tradicionales que le son transmitidos dentro de contextos formales e informales. *Lumu Cuchi*³⁵ quien es uno de los jóvenes de la comunidad nació a finales de la década de 1990 y estudia en la UEMBR y ha permanecido toda su vida en Limoncocha; él narra cómo se transmiten los conocimientos desde las generaciones anteriores.

Aquí los padres enseñan sobre los conocimientos de los antiguos, igual los tíos y abuelos enseñan [...] más le enseñan cuando uno está reunido, así en una casa o cuando se sale a visitar a algún tío, en las mañanas también saben contar, más se conversa, y ahí poco, poco uno va aprendiendo [...] a veces es con la guayusa otras veces no, porque a algunos no les gusta, más se aprende así viendo cómo trabajan en la finca los adultos y ahí uno también tiene que ayudar, o cuando se acompaña para ir a pescar en la laguna, ahí uno aprende como poner la red, la carnada, ellos mismo van enseñando [...] mi mama igual a mis hermanas les enseña a trabajar la finca, o preparar la comida, a veces también hacen artesanías [...] lo de los mitos uno se aprende cuando conversa con los mayores, así cuando uno es pequeño, ahí más le saben contar, es como para divertirse cuando es noche, así le hacen asustar, pero después cuando uno ya es más grande ya dejan de contar, como uno ya se sabe ya no repiten.³⁶

La cuarta generación mantiene varios de los conocimientos tradicionales de la comunidad, los cuales les son transmitidos por las generaciones precedentes, pero se identifica una modificación en el ritual de la guayusa ya que varios de los jóvenes han cambiado su consumo por el café; a pesar de ello las primeras horas de la mañana y el acompañamiento en

³⁴ Bladimir Grefa (Presidente de la ASOKILC), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 04 de abril de 2016.

³⁵ Significa “saíno” se trata de un nombre protegido para el entrevistado, pues no quiso ser nombrado.

³⁶ *Lumu Cuchi* (Estudiante de la UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 25 de abril de 2016.

diferentes actividades del día son los momentos para la transmisión de conocimientos. Pero a pesar de conocer varios mitos, costumbres y saberes tradicionales, los jóvenes en general presentan un menor interés por estos conocimientos y prácticas, articulando sus intereses con estudios, trabajos ocasionales o nuevas tecnologías de la comunicación; esto se refleja también en una menor participación en las actividades agrícolas, pecuarias, de pesca y caza; a pesar de ello, aún se puede dar cuenta de la articulación de varios jóvenes en estas actividades en varias familias de la zona. *Yana puma*³⁷ uno de los jóvenes de la cuarta generación conocedor de los saberes animistas de la comunidad, menciona un proceso de alejamiento de las nuevas generaciones sobre los conocimientos tradicionales.

Los saberes y el shamanismo en este tiempo ya casi nadie se dedica a eso [...] a veces no hay quien cuente, pero es de parte de los jóvenes también, se van alejándose más de su costumbre de sus saberes [...] depende la gente, algunos se interesan, preguntan o saben escuchar, como que le ponen empeño [...] hace años estaba perdiéndose, no querían hablar ni el kichwa, como ahí en el instituto, en el colegio les dan la materia kichwa, ni eso querían aprender y ahora como que vuelta está recuperando, pero ahí va un poco un poco recuperando [...] los jóvenes casi no le ponen empeño a eso de mi categoría más abajo casi ellos ya no andan ni en la finca, no andan ni a la laguna, ni a la selva, casi no hacen nada, más le ponen empeño a la tecnología avanzada que viene, entonces se dedican más a eso [...] se dedican a otras cosas, al *Facebook*, al internet, como que no les interesa lo de aquí, prefieren lo de afuera.³⁸

Y es que el ingreso de nuevas tecnologías de la comunicación a Limoncocha constituye uno de los principales intereses para la cuarta generación, más aún medios como el internet y la misma computadora son casi exclusivamente utilizados por los miembros de ésta generación y esporádicamente por la tercera. Otro de los espacios para la transmisión de conocimientos identificados por los jóvenes es la UEMBR, en donde se imparten las materias de “Lengua Kichwa” y “Cultura de la Nacionalidad” como parte de una estrategia comunitaria para evitar la pérdida del idioma y los conocimientos y prácticas tradicionales; así “Lengua Kichwa” se imparte desde los primeros años de educación hasta el bachillerato y “Cultura de la Nacionalidad” exclusivamente en el bachillerato y se enfoca a transmitir los mitos, costumbres, celebraciones y tradiciones, así como conocimientos sobre mitos, medicina

³⁷ Que significa “pantera” si bien el informante ha aceptado ser nombrado, en este extracto se ha preferido cambiar su nombre por cuestiones de contenido.

³⁸ *Yana Puma* (Estudiante de la UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 02 de mayo de 2016.

tradicional, la fabricación de herramientas y trampas para la caza y la pesca, como también lo ha identificado Valdivieso K. (2015).

La UEMBR está inscrita bajo el sistema de educación intercultural bilingüe, y a pesar de mantener la malla curricular establecida por el Estado, tiene cierta libertad para adaptar los contenidos a la realidad local, sin embargo la transmisión de conocimientos ancestrales a las nuevas generaciones en un contexto de educación formal aún resulta un reto para los profesores, en un intento por adaptar los conocimientos foráneos a la realidad de Limoncocha. Aunque las materias formales sobre el idioma y la cultura de la nacionalidad ocupan un lugar secundario en la transmisión de conocimientos tradicionales, y ésta se da más bien dentro de contextos familiares y comunitarios; incluso los profesores transmiten dichos conocimientos de manera informal mediante charlas con los alumnos durante los recesos o como estrategias para ganar la atención de los estudiantes durante la clase.

Empero la transmisión de saberes no se limita a los conocimientos tradicionales sobre pesca, caza o sueños asequibles para el grueso de la población de Limoncocha, sino que también existe un conocimiento más profundo del entorno, limitado solo para aquellos quienes se adentran al estudio del shamanismo. Es justamente este conocimiento sobre el entorno lo que diferencia al shamán del resto de la población, ya que para acceder al mismo, se debe seguir un complejo proceso de preparación que incluye estudio de medicina tradicional, dieta, conocimiento de la selva y aprendizaje con los espíritus, elementos geográficos, plantas y animales que conforman el entorno. A este conocimiento los iniciados pueden acceder tanto por transmisión y enseñanza de los shamanes más antiguos, como por la enseñanza de los espíritus y animales; pero en cualquier caso el conocimiento y poderes a los que accede el shamán proceden del resto de existentes; sin embargo un shamán que adquiera conocimientos del medio es más poderoso que aquel que los adquiera por transmisión de otro shamán. Además el poder de los shamanes difiere según el grado de preparación y el número de pueblos con los que se ha adquirido el conocimiento, y dependiendo del poder adquirido éstos pueden transformarse en animales como la anaconda o el jaguar.

Así pues la transmisión de conocimientos profundos sobre el entorno, solo es posible en el shamanismo, mismo que es un proceso sumamente complejo y peligroso, pues según cuenta la comunidad kichwa, muchas personas desaparecen o mueren, ya sea durante la preparación para ser shamán, o con las posteriores “guerras shamanicas” entre los “curanderos” y los

“brujos”³⁹ o entre shamanes de diferentes pueblos. Para todas las generaciones el shamanismo es entendido como sinónimo de lo “demoniaco”, por lo que los últimos shamanes de los que da cuenta la población pertenecieron a la primera y segunda generación, y unos pocos de la tercera generación; sin embargo con la muerte de la mayoría de los shamanes de estas generaciones,⁴⁰ ningún miembro de la tercera ha optado por serlo, mientras que para los miembros de la cuarta generación el shamanismo es un tema del que conviene apartarse; de esta manera Limoncocha actualmente cuenta solamente con un shamán perteneciente a la primera generación, pero que tras la presencia del ILV, ha abandonado sus prácticas y se ha convertido al cristianismo.

Y es que si bien la comunidad ha convivido con dinámicas culturales, económicas y ambientales foráneas, la presencia del componente religioso toma un sitio importante en la aprehensión del entorno para la comunidad, de manera que mientras la ciencia logró desacreditar al pensamiento animista en el universo material, la religión lo hizo en el mundo abstracto, en las creencias sobre el shamanismo. Sin embargo el tema de la religión como elemento que provoca la ruptura de los conocimientos animistas difiere en la comunidad, en razón de la vinculación de sus miembros con la religión local cristiana.

Para *Sicuangá*⁴¹ quien pertenece a la tercera generación y es uno de los creyentes en la religión cristiana local, los conocimientos del cristianismo no se han contrapuesto con el conocimiento tradicional de la comunidad, sino que más bien se han complementado e incluso lo han mejorado.

Para la biblia el shamanismo es hechicería, es invocar otros espíritus, para el beneficio de la persona y no para el bien común del pueblo, alguien que se crea shamán es alguien que puede curar pero también hacer un mal, entonces al shamán hay que tenerle temor también, porque puede maldecir, otra cosa es el curandero natural, que cura pero no invoca espíritus [...] el shamanismo siempre está vinculado con algo maligno y ha servido más para dominar y sacar provecho de la gente [...] aún existe en Limoncocha, y la gente aún cree que se enferma por

³⁹ Son considerados “curanderos” aquellos shamanes que no hacen daño y curan las enfermedades y los daños hechos por otros shamanes, por otra parte se considera “brujos” a los shamanes que hacen daño y tratan de matar a los “curanderos”, sin embargo cualquier shamán puede atacar a otro shamán o a las personas, y en todo caso actualmente se entiende que el poder tanto del “brujo” como del “curandero” proviene del diablo.

⁴⁰ Si bien en el caso de la primera generación la desaparición de shamanes coincide con la muerte de la generación, en la segunda y tercera generación parecería haberse incrementado el número de muertes de shamanes en comparación con el resto de la población dentro de los mismos rangos de edad.

⁴¹ Se traduce como “tucán”, el entrevistado prefirió no ser mencionado en el estudio.

eso, y pasa gastando miles de dólares para curarse con el shamán o para hacerle la contra, y más nunca se curan y se mueren, imagínese en vez de irse a un hospital a hacerse ver, yo les digo es apendicitis o dengue, vaya a hacerse ver rápido al centro médico, pero algunos dicen que no, que es que le hicieron alguna maldad y ya dicen que le ven culebras adentro o carbones, entonces en lo que se ha podido se ha tratado de cambiar esas creencias; si es de la salud al centro médico y si es algo diabólico, Dios es más poderoso que otro espíritus y puede curar esos males y vencer a esos espíritus malignos.⁴²

Por su parte *Sacharuna*⁴³ quien pertenece a la segunda generación y mediante diferentes parientes ha estado en contacto tanto con los conocimientos religiosos como con los conocimientos shamánicos, reconoce una afectación de la evangelización llevada a cabo por el ILV a los conocimientos tradicionales de la comunidad, lo que ha provocado un distanciamiento con el shamanismo, el que ha sido desacreditado al ser asociado a prácticas demoniacas.

Mi papá y mi mamá fueron evangelizados por los gringos evangélicos, me contaban, hijos decía, mas antes cuando nosotros éramos pequeños, nosotros veíamos a cosas así a espíritus de la selva, ellos siempre decían el *supay* o el diablo decimos nosotros, un término muy bien utilizado, pero decían antes se asomaban dicen pero desde que llego la religión, se desaparecieron. Esos espíritus de la selva estaban con el shamán, buscaban contactarse con el shamán, pero con la religión se cambió todo y me dice mi mamá que desde que me hice creyente, nunca he visto nada. Mas antes se asomaban ya en partes oscuras no se podía caminar o noche, un día oscuro ya se tiene que quedarse en la casa, los espíritus en los arboles grandes golpeaban y nos cuidaban los padres que no tenemos que salir, porque están muy cerca los espíritus malos [...] el momento que apareció la religión se perdió todo eso, entonces ya cuando se entró más la religión en las comunidades el shamán era visto como una persona mala, mas antes el shamán era una persona que curaba, que interpretaba, eso era su naturaleza, era un guerrero, el protector de una familia, de la comunidad, pero con esto pierde el valor que tiene el shamán y se pone de lado.⁴⁴

Sin embargo a pesar de la desaparición del shamanismo en Limoncocha, varios miembros de la comunidad señalan que sus familiares de la primera y segunda generación fueron shamanes, y aún se puede dar cuenta la importancia sobre el shamanismo en las segunda generación, que va decayendo hasta la cuarta; y es que si bien no existen shamanes en

⁴² *Sicuanaga*, (Kichwa cristiano), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 21 de abril de 2016.

⁴³ El “hombre de la selva” un espíritu que vive en la selva; a pesar de que el entrevistado acepto ser mencionado, debido a la delicadeza del tema se prefirió sustituir su nombre.

⁴⁴ *Sacharuna* (Miembro de la segunda generación), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 20 de mayo de 2016.

Limoncocha, cuando se los necesita en la comunidad se acude a otros poblados donde sí los hay. Sin embargo dentro del mundo kichwa el estudio del shamanismo no es la única forma de adquirir poderes, sino que también existen los *pajus*, a los que puede acceder cualquier miembro de la comunidad; éstos pueden ser transmitidos desde los ancianos o shamanes hacia otras personas, o pueden obtenerse mediante la adquisición de determinados objetos que cuentan con dicho poder.

Los *pajus* proporcionan poderes específicos a quien los tenga, brindándole habilidades en la caza, la pesca o la agricultura; son entendidos como poderes puntuales y menores al poder del shamán, quien entre otras cosas puede comunicarse con los espíritus y el resto de seres del entorno, además de sanar y provocar enfermedades. Los *pajus* no están asociados con lo demoniaco, como si lo están los poderes del shamán. Si bien cada vez se vuelve menos frecuente, miembros de todas las generaciones señalan poseer *pajus* para actividades como la pesca o la agricultura, siendo estas dos de las actividades tradicionales que aún se mantienen en Limoncocha. En cualquier caso, si bien el shamanismo es una actividad desaparecida en Limoncocha y los *pajus* se vuelven cada vez menos frecuentes, todos los miembros de la comunidad, en las distintas generaciones tienen conocimiento de éstos y nadie niega su existencia.

En base a lo señalado, a pesar de que con cierta pérdida de detalles las cuatro generaciones de Limoncocha conocen los saberes y prácticas tradicionales de la comunidad, su vigencia ha sido seriamente afectada, pasando de conocimientos válidos para explicar el entorno y construir la realidad, a elementos folclóricos subordinados. Es así como para la primera generación los conocimientos tradicionales ocupan un lugar importante en la explicación del entorno, y a pesar de notar desinterés de las siguientes generaciones por dichos conocimientos, éstos aún proporcionan elementos útiles para subsistir y relacionarse con los seres que “antes” se podían encontrar con facilidad. Por su parte la segunda generación se debate entre la vigencia de los conocimientos tradicionales o relegarlos a lo mítico, y si bien varios conocimientos tradicionales son considerados como creencias o son olvidados por las siguientes generaciones, aceptan la utilidad de ciertas prácticas y conocimientos para explicar y relacionarse con el entorno.

Mientras tanto la tercera generación conserva varios de los conocimientos y prácticas tradicionales, pero en su mayoría los entiende como creencias y leyendas, poco viables para explicar el entorno, y aunque los considera importantes como un elemento cultural, no así

como elementos válidos para construir la realidad. La cuarta generación por su parte se mantiene en la incertidumbre y el cuestionamiento sobre los conocimientos y prácticas tradicionales, y si bien cuestiona la veracidad y utilidad de los mismos, en general los posiciona al aspecto mitológico, pero tampoco toma una posición definida frente al rechazo o aceptación.

Sin embargo tanto el conocimiento de los relatos como la vigencia de los difiere entre las generaciones de manera que la primera tiene un mayor conocimiento y aceptación de los mitos, y estas van decayendo a través de las generaciones hasta llegar a la cuarta que desconoce varios mitos y sus detalles y no da mayor credibilidad a los mismos, especialmente al hecho de aún compartir una humanidad común con el resto de existentes. De modo que mientras para unos pocos miembros de la primera y segunda generación los animales y otros seres del entorno continúan siendo humanos en su interioridad, para la mayoría de miembros de la tercera y cuarta generación los relatos míticos han pasado a ser entendidos como creencias ancestrales, pero alejadas de la realidad al momento de explicar el entorno; es decir los animales no son entendidos como personas sino como animales *per se*, y la existencia y características de varios seres progresivamente pasa también a la duda en medio de un entorno mayoritariamente comprensible bajo la ciencia.

Resumiendo, bajo una mirada intergeneracional, en Limoncocha se puede dar cuenta de una continua transmisión de conocimientos sobre el entorno desde las personas mayores hacia los más jóvenes, la que es llevada a cabo en diversos aspectos de la vida cotidiana y familiar de la comunidad; y es que la condición de Limoncocha como una población kichwa casi en su totalidad, le ha permitido nuclearse y fortalecer un espíritu comunitario y familiar apto para la transmisión de dichos saberes. Pero tampoco se puede afirmar que los conocimientos no han sufrido ningún cambio, y en su lugar se puede dar cuenta de la pérdida de detalles en los mitos, desconocimiento de plantas y medicinas; por lo que es una constante que en comparación con la anterior, cada generación reconoce como inferior su conocimiento tradicional sobre el entorno, pero encuentra a las generaciones precedentes como las poseedoras de dicho conocimiento.

Estos cambios en la transmisión de conocimientos y prácticas ancestrales vienen de la mano con un proceso de modificaciones en la comunidad; en el que debido al ingreso de lógicas externas al contexto local, los conocimientos ancestrales se vuelven incapaces de dar respuesta a las nuevas dinámicas que convergen en el territorio, y son desplazados por

conocimientos y prácticas foráneas acordes a la nueva lógica, constituyéndose como único medio para relacionarse y negociar con los nuevos actores presentes en el actual Limoncocha. Asimismo los saberes tradicionales se enfrentan a los nuevos contextos socioambientales que convergen en la comunidad, pues conocimientos tradicionales sobre caza, pesca, domesticación o crianza de animales, compiten con el abandono de dichas actividades ante la presencia de nuevas fuentes de ingreso económico, como trabajos remunerados por la docencia o la articulación con la empresa petrolera local; y en sí, los conocimientos tradicionales articulados con economías de subsistencia, tienen que competir con conocimientos foráneos articulados con economías de mercado.

Más aún los conocimientos tradicionales se enfrentan a un entorno cambiante, en el que las prácticas y herramientas ancestrales son sustituidas por nuevas tecnologías, y los saberes sobre caza y pesca, contrastan con la disminución en las poblaciones de fauna terrestre y peces, la prohibición de caza al interior de la reserva y la imposibilidad de domesticar animales silvestres en general, solo por mencionar algunos ejemplos. Por ende los conocimientos tradicionales de Limoncocha no han permanecido estáticos, sino que han sufrido un proceso de modificación, reposicionamiento e incluso abandono, en razón de los nuevos contextos con los que se enfrentan; así por ejemplo la transmisión de conocimientos ya no es con guayusa sino con café; el shamanismo ha pasado de una ciencia amerindia para relacionarse con los existentes, a un culto vinculado con lo demoniaco; y los mitos y cosmogonías han pasado de conocimientos válidos sobre el entorno, a elementos folclorizados de posible interés para el turismo.

El significado de “lo animal” está necesariamente relacionado con las fronteras ontológicas que delimitan lo humano, como lo indica Santos Fita (2009) las relaciones que los humanos establecen con los animales son a la vez causa y efecto de cómo cada cultura entiende la animalidad y su propia humanidad. Es decir la idea de lo “humano” cobra sentido solamente en contraposición de aquello que se entiende como “no humano” (Viveiros de Castro 2010); por lo que la idea de humanidad y animalidad son posibles solamente dentro de contextos donde lo humano y lo animal existen y pueden cobrar algún sentido (Kohn 2016). En la comunidad kichwa de Limoncocha es posible dar cuenta de ontologías animistas y naturalistas, que confluyen simultáneamente y se expresan en los relacionamientos que la comunidad establece con la fauna.

Desde un discurso “mítico” es conocido por todas las generaciones de Limoncocha que la pluralidad de seres con los que ahora comparten el entorno, alguna vez fueron humanos y que a pesar de que ya no mantienen la forma humana, en esencia lo siguen siendo, al interior de los cuerpos bajo los que pueden ser percibidos. Sin embargo estas ontologías animistas difícilmente pueden ser consideradas como monolíticas y estáticas, y por el contrario a través de constantes diálogos con actores y contextos articulados con ontologías naturalistas; las ontologías animistas de Limoncocha han sufrido un proceso de modificación y resignificación al interior de las cuatro generaciones que viven en la comunidad.

Así pues en el discurso de la mayoría de la comunidad, los conocimientos animistas sobre los animales han perdido vigencia, y son considerados parte de las creencias tradicionales; siendo ahora los conocimientos naturalistas que realizan una clara división entre el humano y el animal, los conocimientos válidos para explicar el entorno. Esto se puede observar en la posición de Fredy Grefa.

Bueno el pueblo kichwa tiene mucha leyenda, hablamos de que antiguamente los animales, las aves, o incluso algunos insectos eran humanos [...] hay muchos cuentos todos son cuentos de que se ha transformado el humano al animal tanto en aves, en mono, en animales y siguen siendo humanos [...] pero eso ya quedó como leyenda para nosotros, en la creación el universo fueron humanos que transformaron en animales [...] ya ahora en cambio son animales para nosotros, pero ha quedado como leyenda como cuento de la gente antigua, de nuestra historia, para poder compartir a la población, a los hijos.⁴⁵

Pero como señala Descola (2001) las estructuras de clasificación y por tanto los relacionamientos ontológicos no se encuentran circunscritos en un diálogo elaborado, sino que más bien se manifiestan en costumbres, prácticas o rituales; en aquello que “no hace falta decir” (Bloch 1992, citado por Descola 2001, 106). De esta manera si bien es cierto que actualmente la realidad discursiva kichwa está constituida por una clara diferenciación entre animales y humanos, el animismo no ha desaparecido y a pesar de haber sido relegado a la periferia de la realidad, es decir a lo ficticio; aún se manifiesta en varios comportamientos de las cuatro generaciones, en una suerte de separación de lo que se dice con lo que se hace.

⁴⁵ Fredy Grefa (Presidente de Anakisga), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 05 de abril de 2016.

La alimentación es uno de los principales relacionamientos entre humanos y animales, y para los kichwas de la comunidad la mayor parte de animales son entendidos como carne (*sacha aicha*⁴⁶ o *yaku aicha*⁴⁷), una fuente de alimento que se encuentran en la selva, en los ríos o en la laguna para alimentar a los kichwas o al resto de seres que consumen la *aicha* (carne) disponible. Sin embargo no todos los animales son considerados como *aicha*, sino que existen ciertos animales que no se pueden consumir, ya sea que porque sus características físicas no los hacen apetecibles, porque son entendidos como poseedores de una interioridad semejante a la humana, o por ser seres sagrados que toman una categoría especial como amos o protectores de otros animales existiendo tabú en su consumo. Esto se puede notar en el relato de Dany Grefa.

Los animales existen para alimentarse, o para cuidar a la gente, para cuidar la selva o también para domesticar; depende el animal a veces da comida, a veces cuida, por ejemplo el venado, la guangana o los pescados, esos son para comer y hay otros que no se comen, no se come el tigre, el zorro, el oso hormiguero, la boa o el caimán [...] no se comen porque tienen un olor raro, una sangre media negra, carne apesetosa, algo raro tienen [...] la danta, el saíno, los monos eso sí se come; pero hay animales que no se comen porque sabe la carne mal y otros porque son sagrados, por ejemplo el tigre es respetado, el tigre da un saber espiritual, el shamán tiene contacto con el tigre, igual con la boa o el caimán, y le dan los conocimientos de la selva, entonces no se les come, y también porque son muy peligrosos, le pueden hacer daño, hasta le puede comer.⁴⁸

Pero el concepto de *aicha* es aún más trascendental, ya que permite ejemplificar la teoría del “perspectivismo” de Viveiros de Castro (2004), según la cual cada ser se entiende a sí mismo como persona y niega la humanidad al resto de seres. Así pues en un mundo habitado por personas, la *aicha* (la carne o el cuerpo) de los existentes pasa a ser la fuente principal de alimento, los kichwas se alimentan de la *aicha* de los saínos, los caimanes de la *aicha* de los peces, o los perezosos de la *aicha* de las plantas, pero como lo menciona Viveiros de Castro (2004), “el perspectivismo rara vez se aplica incluyendo a todos los animales (aparte de englobar otros seres), parece incidir más bien en las especies de grandes depredadores y carnívoros [...] así como en las presas típicas de los humanos” (Viveiros de Castro 2004, 40).

⁴⁶ Se traduce como “carne de selva”, se refiere a los animales que pueden ser cazados al interior de la selva, tanto mamíferos, reptiles, aves o anfibios.

⁴⁷ Se traduce como “carne de agua”, se refiere a los animales que se obtienen del agua, específicamente peces.

⁴⁸ Dany Grefa (Joven conocedor de saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 20 de abril de 2016.

Y es que si existe una regla general en esta red de predación, es que las personas en cualquiera de sus formas consumen y comparten la *aicha* de las no personas; sin embargo para que por ejemplo una persona humana (kichwas) pueda ser devorada por una persona animal (caimán) necesariamente una de las dos deberá dejar de ser persona, desde la perspectiva del caimán el kichwa a dejado de ser persona y puede ser consumido, de la misma forma que desde la perspectiva del kichwa el pez deja de ser persona para poder ser consumido.

Todo este círculo en una suerte de *continuum* predatorio basado en la negación de la humanidad. En palabras de Viveiros de Castro (2010) se estaría hablando de un perspectivismo en el que cada ser desde su propia humanidad, se alimenta de otros que considera no humanos desde su propia perspectiva, pero desde las mismas categorías para ordenar el mundo. “Los animales y los espíritus [...] perciben su alimento como un alimento humano (los jaguares ven la sangre como cerveza de maíz, los buitres ven los gusanos de la carne putrefacta como pescado asado, etc.)” (Viveiros de Castro 2010, 35-36). El relato de Saqueo Cerda explica la idea de lo animal para la comunidad kichwa.

La palabra animal, exactamente no existe para nosotros, nosotros más nombramos por el nombre de cada animal, *amarun* que es la anaconda o *añangu* la hormiga o *charapa* la tortuga de la laguna o del río, así nombre por cada especie digamos; [...] cuando hay variedad de peces ahí decimos *aichahua*, ahí cuando hay variedad de yaguariches, pirañas, bocachicos, todo tipo de peces, eso es *aichahua*; *aicha* decimos cuando es variedad de carne, monos, guanganas, guatusas, cuando hay variedad de carnes de tierra decimos *aicha*; *sacha aicha* también se dice, es toda la carne de la selva o *yaku aicha* para la variedad de peces [...] *aicha* significa carne o cuerpo también, entonces cada animalito come su *aicha*, cada ave, cada uno come su *aicha*, los insectos son el alimento de aves hasta de plantas; y a los pajaritos les comen animales más grandes que después comemos nosotros o algún animal más grande, así es, entonces todos dependiendo de lo que comen tienen su *aicha*.⁴⁹

Sin embargo la relación humano fauna para la comunidad kichwa de Limoncocha no se limita a ambos existentes, sino que incluye también al resto de seres presentes en el entorno, a los que si bien es posible diferenciar dentro de categorías naturalistas, son entendidos también bajo atributos propios de las ontologías animistas gracias a los cuales pueden interactuar con animales y humanos e interferir en las relaciones entre ambos. Tal vez el ejemplo más común

⁴⁹ Saqueo Cerda (Conocedor de los saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 23 de mayo de 2016.

de ello son los dueños de los animales; seres en muy variadas formas (espíritus, animales, arboles, criptofauna o elementos geográficos) a quienes pertenecen los animales, y que toman la decisión de esconder o proveer de *aicha* al resto de existentes que la necesitan para su alimentación. Al respecto recuerda Dany Grefa cuyo padre y abuelo fueron shamanes.

Me cuenta mi mamá que cuando era yo pequeño, mi papá solo ha sabido pasar en la laguna, todos los días ha sabido ir a pescar, y traía bastante pescado, así todos los días bastante, pero solo ha sabido ir a pescar con machete, entonces mi mamá le acompañó un día a la laguna, y ahí se ha dado cuenta que él no cogía los pescados sino que le daban cogiendo, han sido las mujeres boas que le daban el pescado, pero ahí se han enojado las mujeres boas, se han enojado porque mi papi le ha llevado a mi mami y ya no le querían dar pescados, porque son celosas, pero viendo eso mi mamá también ya dejó de andar con mi papi en la laguna [...] según me contaba mi papi cada animal tiene su dueño, que es un diablo tipo persona, pero nadie le puede ver, pero mi papá decía que si le ha sabido poder ver porque él era shamán [...] los animales que andan en manada andan con su dueño, los pecarís tienen su dueño, todos los pescados tienen su dueño y es la boa, y la boa mira si le quiere dar o se lleva los pescados.⁵⁰

La *sacha aicha* y *yaku aicha* generalmente son guardadas por sus dueños dentro de cuevas, arboles, bajo tierra, entre las raíces de los arboles grandes o debajo de las lagunas y los ríos; por lo que no es posible acceder a ellos sin el permiso de su dueño, sin embargo puede darse el caso que ante un descuido de su dueño, los animales *aicha* escapen del lugar donde se encuentran guardados y vaguen por la selva o las aguas, siendo este el momento en que pueden ser capturados como presas. Saqueo Cerda menciona un relato sobre los dueños de los animales.

Un compadre mío me contaba [...] estaba yendo por el pantano de la laguna, iba con un shamán, ahí el shamán vamos a cazar, tomo ayahuasca la noche me dijo si vamos a encontrar animales; caminaba, caminaba, y cuando de pronto me dijo, venga compañero, escuche, ahí le ha puesto la oreja en el piso, y estaban así un montón decimos el puerco de monte, la guangana, sonando ahí adentro del suelo, vamos a dar la vuelta más allá, le ha dicho, vamos a encontrar a ellos por allá; cuando íbamos, grito un señor en esa selva, chuta ahí nos acercamos despacito porque era como alguien que había perdido, cuando llegamos vimos una persona pasar caminando y atrás venían los animales, entonces el shamán me dijo, el señor ese es al que nosotros llamamos el *supay*, el espíritu dueño de esos animales; lograron matar dos

⁵⁰ Dany Grefa (Joven conocedor de saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 20 de abril de 2016.

guanganas y luego todas por donde se fue el señor, fueron siguiendo los animales; más allá no hubo pisadas, luego la pisada hasta cierto punto y de ahí se desaparecieron, el shamán dijo sabe que, venga a escuchar otra vez el piso, escuche en ese mismo lugar estaban las guanganas ahí dentro, pero ya matamos dos. Entonces para nosotros todos los animales grandes, animales así que andan en grupo tienen su dueño [...] y están guardados, están guardados en sus cavernas ahí dentro están guardados, pero hay veces que se salen los animales, salen del control, del espíritu de la selva, y salen y se descontrolan, entonces la gente aprovecha y por otro lado ahí le cazan [...] pero después al que comió en la noche le hacen soñar, porque mataste a mi pájaro, mis pollos, mis guanganas, que yo los tengo guardados, los estoy criando y tu matando, entonces ahí reclama enojado el espíritu.⁵¹

El acceder a la *aicha* sin el permiso de sus dueños, se entiende como un robo de los animales que están siendo cuidados por los dueños, por lo que estos también son capaces de molestar, reclamar e inclusive escarmentar a aquellos que han tomado la *aicha* sin su permiso. Los dueños no se molestan exclusivamente por la sustracción de los animales, sino que también estos seres en cualquiera de sus formas, se molestan ante el ingreso a sus territorios sin permiso o el irrespeto de las normas básicas de relación con ellos o los seres que les pertenecen; algo semejante a entrar a la fuerza a la casa de alguien y faltar al respeto a las normas de la casa y a sus habitantes. Saqueo Cerda explica como los dueños pueden castigar.

Si vas a un río, o un lago, empiezas a jugar o a hacer bulla o burla, o hacer una cacería o una pesca a lo escondido, enseguida el dueño se da cuenta [...] si tú vas escondido, el dueño ya presiente que hay alguien, entonces dice: eh alguien anda por ahí, y es suficiente que diga, alguien anda por ahí, alguien se metió, ya solo con eso, ya van sus poderes, sus animalitos, sus vientos allá a hacer espanto, a incomodar, tantas cosas que puede hacer allá [...] decimos el dueño se dio cuenta cuando se nubló, empezó a caer los rayos, y tienes que salir rapidito porque si no se oscurece todo y te puedes quedar ahí atrapado; entonces mire el poder que tiene la selva, para una persona extraña puede ir a la selva pero no sabe porque está lloviendo, y sigue metiéndose, molestando al dueño y le llueve más fuerte, le caen palos o le hace marea si está en la laguna, de ahí alcanza a regresar y dice que feo que me hizo, llovió, no cacé, no pesqué nada, casi me pierdo, y no sabe porque es, y ya más lueguito ya está con mal aire, y no sabe que le estará pasando; por eso nosotros tenemos más o menos controlado el lugar donde vivimos, sabemos hasta donde se puede llegar y donde ya no se está autorizado para entrar, ahí

⁵¹ Saqueo Cerda (Conocedor de los saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 23 de mayo de 2016.

hará falta un shamán, alguien con poderes que sepa pedir permiso para entrar, ahí para que los mismos dueños le den para pescar o cazar.⁵²

La intervención de los dueños de los animales *aicha* no debe ser entendida como indirecta, mediante viento, rayos o marea provocada por algún poder, sino que es el mismo dueño bajo su forma corporal de selva o laguna el que está castigando a aquel que ha irrespetado las normas. Como personas con capacidad de agencia, en caso de que por desconocimiento u omisión alguien irrespete las normas de convivencia, los seres en sus muy variadas fisicalidades, pueden decidir permanecer silenciosos, perdonar, reclamar, amedrentar o tomar venganza de aquellos que no las han respetado. Cada existente actúa según se lo permite su propia corporalidad, así por ejemplo, entre muchas opciones, los espíritus podrían aparecer en sueños para dar consejos o advertencias, los animales y la criptofauna elegirían entre proteger o atacar, las plantas decidirían enfermar o sanar, y los elementos geográficos podrían proveer de buenas o malas condiciones; todo depende del respeto a las normas de convivencia que se establezcan entre los existentes y los acuerdos a los que se ha llegado; así los animales *aicha* pueden ser utilizados por sus dueños para proveer de alimentos al resto de seres o para castigar a los transgresores de las normas. Saqueo Cerda explica como los dueños de los animales hacen uso de la *aicha* para castigar.

Vera hagamos cuenta llegan unos muchachos, unos turistas que no son de aquí, y van con algún guía que no sepa o que no esté autorizado llegar a ese lugar, se van a lado del árbol y se pusieron a dormir, pero el dueño no sabía que se pusieron a dormir, entonces, el dueño más o menos llegó a saber que pasó un grupo de turistas que van a dormir bajo ese árbol y toda la noche no pudieron dormir, porque el dueño les manda un montón de hormigas a comer toda la carpa que tenían, tuvieron que alzar la carpa, irse de ahí y buscaron otro espacio, o sea toda la noche sin dormir, entonces el árbol, la selva es celoso, cuando tu no conoces o haz ido escondido sin pedir permiso, ahí mandan sus poderes hasta que se vayan.⁵³

Aquellos seres considerados como *aicha* no están necesariamente condenados a permanecer siendo propiedad del resto de seres, sino que siempre permanece latente la posibilidad de que puedan manifestarse como seres dotados de agencialidad. No obstante en la comunidad subsiste un sentimiento de desconocimiento de las prácticas animistas, no necesariamente

⁵² Saqueo Cerda (Conocedor de los saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 23 de mayo de 2016.

⁵³ Saqueo Cerda (Conocedor de los saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 23 de mayo de 2016.

vinculada con la vigencia de los conocimientos para explicar el entorno, ni su forma de transmisión; sino con la misma existencia de los conocimientos dentro de su cultura, lo que se asocia a una idea de mayor lejanía con el mundo natural, frente a otros pueblos amazónicos que poseerían un mayor conocimiento y conexión con el entorno y los seres que lo pueblan. Tomás Grefa explica esta diferenciación.

Nosotros conocemos algunas cosas de nuestro territorio, por ejemplo a las boas tenemos que tener respeto, porque ellos tienen una atracción tremenda, ellos tienen una fuerza que les atrae a las personas y le puede devorar, entonces en ese sentido, hemos respetado bastante, no hemos tocado nada y permanece donde está; lo que ha habido más con los animales es saber la temporada, el tiempo donde salen más animales, donde se caza, se pesca más, esa parte si ha habido bastante; de ahí como que más conocimiento han tenido los huaorani más que todo, los huaorani son los que más están con ese contacto creo yo, por ejemplo ellos saben cómo amansar, como le atraen a la culebra, como le cogen a la culebra [...] será porque están más en la montaña, tienen más conocimiento en eso, yo veo así, porque nosotros siempre hemos vivido en una casa desde pequeño, entonces hemos tenido un poco de temor a la montaña, ya cuando nos enseñan nuestros papacitos, ahí si poco a poco hemos ingresado a la montaña, porque por ejemplo nos dicen que en los ríos hay rayas, hay boas, en la montaña igual, en la montaña hay diferente tipo de boa, unas se transforman como monos aulladores, entonces ese es nuestro temor frente a eso, nosotros no hemos estado en ese contacto directo a vivir en la selva, siempre hemos estado digamos en la casa.⁵⁴

Así pues coincidiendo con el estudio de Yela (2011, 85) parecería que los kichwas encuentran en los Huaorani “la otredad del salvajismo”, que posiciona a los kichwas como una sociedad “más civilizada” que otros grupos amazónicos.

⁵⁴ Tomás Grefa (Docente UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 18 de abril de 2016.

Capítulo 6

La fauna en las dinámicas de la comunidad

Este capítulo da cuenta de las relaciones que los kichwas han establecido con la fauna de su entorno y como éstas se han enmarcado dentro de contextos ambientales, económicos, sociales, políticos y culturales de la glocalidad que han confluído históricamente en Limoncocha; asimismo se aborda las relaciones humano fauna desde las concepciones ontológicas que los sustentan y los conocimientos, prácticas y emociones que conllevan. Intentando mantener una línea generacional, los tópicos abordados siguen la visión de los grupos etarios de la comunidad, dando cuenta de una constante dialéctica entre las ontologías y las transformaciones socioambientales, hasta llegar a constituir la actual dinámica de la comunidad kichwa de Limoncocha.

1. La fauna entre la presencia de los kichwas y los misioneros

Antes de la llegada de los kichwas y misioneros del ILV, la zona de Limoncocha habría estado aparentemente despoblada, y como lo detalla Valdivieso K. (2015) a lo sumo había sido utilizada para los procesos de extracción de caucho que atravesaron la región desde 1850 hasta 1920. Sin embargo tras esos años la zona casi no sería visitada y se limitaría a un uso esporádico por los shamanes de Indillama, a fin de abastecerse de los animales o pescados abundantes en la zona, pero a los cuales resultaría extremadamente riesgoso acceder, en razón del temperamento de las lagunas.

Así lo recuerda Otorino Coquinche quien pasó parte de su infancia en las comunidades de Rocafuerte e Indillama, y ahora como guía a orillas de la laguna Limoncocha, relata la historia de esta zona, previa a la llegada de los misioneros.

Mis abuelos me contaban que no se podía entrar nomás para acá, como aun había bosque tocaba entrar por el rio remando, pasando la laguna de abajo y después a esta, pero era bien difícil de entrar para la gente normal digamos, era bien peligroso. Solo los shamanes se aventuraban a venir acá, contaban que la laguna era bien brava y salían sus anacondas, sus caimanes, sus espíritus a atacar a los intrusos, no como ahora que se entra nomas. Solo los shamanes podían. Como ya han estudiado, ellos pueden pedir permiso para entrar, y pidiendo permiso a la laguna, a los espíritus, entraban para cazar, para pescar, pero siempre respetando. Animales grandes traían, porque la gente no se metía para acá, como le digo no cualquiera podía entrar, alguien que no haya estudiado no sale, aquí mismo se pierde o se convierte en diablo. De ahí la gente de Tena vino porque esto señores norteamericanos han entrado porque

tenían sus maquinarias y su tecnología avanzada, por eso nomas (...) después como la laguna es fuerte los mismos shamanes de por aquí cerca se tuvieron que reunir para teparle su poder, porque si no muchos accidentes había, mucha gente perdida o que se escapaba a morir.⁵⁵

Por su parte para 1953 tras haber perdido su campamento en Shell y amparados por los beneficios estatales, los misioneros del ILV contratan kichwas evangélicos (uno de los principales requisitos) del alto Napo para la construcción del campamento, mismos que habían tenido contacto previo con la doctrina protestante a través de los misioneros evangélicos instalados desde 1927 en el alto Napo. Además tras el paso de “patrones”, autoridades estatales, misiones religiosas y la petrolera Shell, los kichwas estaban también articulados con las dinámicas capitalistas, precapitalistas y de subsistencia que dominaban la Alta Amazonía, por lo que bajo la promesa de pagos en efectivo, acceso a la educación y disponibilidad de sitios de caza y pesca, al interior de la misión, los kichwas encontraron una buena oportunidad en la oferta del ILV.

Esto se ve plasmado en el relato de Carmen Shiguango quien pertenece a la primera generación y llegó a Limoncocha en compañía de su esposo en el año de 1954. Ahora con 74 años y al cuidado de su nuera, ayuda a uno de sus hijos a cuidar una pequeña tienda en el centro poblado donde relata su ingreso a Limoncocha.

Del Tena, Ahuano, Shandia somos, guagüita casó mi esposo para traerme, a mí me trajo para educarme pero él también estudiaba aquí, vino a acabar también la escuela, que acá iban a dar educación rápida decía. Pero él trabajaba yo en cambio guagüita vivía en el internado que tenían; ellos no nos dejaban ir a vivir juntos, decían está muy joven aún, 12 años tenía cuando vine, llorando pasaba, no conocía a nadie, pero mi esposo bien cariñoso, amaba bastante, cuidaba y cuidaba, nada me hacía faltar (...) él tenía 17 años y ahí llevo para terminar la escuela, se fue a concripto, después bien se fue a trabajar a la Costa, y de ahí avisaron, acá llamaron y venimos. Nosotros vinimos a barbasquear el río, que para barbasquear el río andan buscando trabajo decían, que van a pagar en dinero y no avanzaban a coger el pescado, antes bastante pescado, todito era llenito (...) venimos y nada de gente había, como 4 familias entramos jalando canoa por donde ahora es INEFAN, por ahí nos trajeron.⁵⁶

⁵⁵ Otorino Coquinche (Conocedor de saberes ancestrales), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 20 de mayo de 2016.

⁵⁶ Carmen Shiguango (Primera pobladora de la comunidad), entrevistada por el Autor, Limoncocha, 17 de mayo de 2016.

En el contexto de una zona prácticamente despoblada los primeros adultos y sus hijos (primera y la segunda generación) presenciaron los exuberantes ecosistemas y una abundante diversidad de animales, a los que en ocasiones tendrían que hacer frente para avanzar en la construcción del campamento, aún después de la llegada de los equipos y maquinaria introducida por el ILV. La construcción del campamento y la apertura de trochas estuvieron a cargo de la primera generación, misma que daría cuenta de la peligrosidad de los primeros años debido a constantes encuentros con los animales y la posibilidad de ataques de jaguares, anacondas o caimanes negros; además de encuentros esporádicos con poblaciones Huaorani, que para entonces aún eran considerados grupos “salvajes” a diferencia de los kichwas ya “civilizados”.

La abundancia de fauna hace que su presencia permee todos los círculos de los misioneros y kichwas, principalmente mediante la caza y pesca de animales silvestres, a más de la crianza de ovejas y aves introducidas por los misioneros; pero también mediante la domesticación de animales silvestres, en la que los animales de la zona pasaron a formar parte de la cotidianidad del campamento, y tanto kichwas como misioneros de la primera y segunda generación, permanecerían en constante contacto con la fauna del lugar, tal como se puede observar en la Fotografía 6.1., y en el relato de *Cucama Runa*⁵⁷ que se menciona a continuación.

Cucama Runa forma parte de la primera generación que llegó a Limoncocha a los 15 años para trabajar en la construcción del campamento de los misioneros. Ahora tras haber vivido más de 50 años en Limoncocha y sentado en el muelle de la laguna, recuerda su llegada a la zona, y las primeras reacciones de los animales ante el ingreso de los misioneros. El siguiente relato se basa en las anotaciones de diario de campo tras un encuentro casual mantenido con *Cucama Runa* en el primer día de campo.

Fui [el autor] hacia la laguna, ahí pude ver a una pareja joven de unos 25 años aproximadamente pescando a las orillas de la laguna unas pirañas al parecer, pero eran pequeñas de unos 15 cm aproximadamente, solo pase y me limité a saludarlos aunque no dejaron de notar que observaba sus pirañas. Ya en el puerto estaba un señor sentado en el muelle de la laguna donde amarran las lanchas; intenté hacer conversación con el sobre la laguna, pero se mostró un tanto reacio, no obstante lo intente otra vez y esta vez buscándole

⁵⁷ *Cucama Runa* significa el “Hombre Anaconda”, hace referencia a un shamán capaz de transformarse en anaconda. Este nombre sustituye al nombre original del informante, de quien no se pudo obtener su consentimiento para ser nombrado en el estudio. Además como un antiguo shamán de Limoncocha, se muestra como una persona bastante reservada, por lo que se ha preferido mantenerlo en el anonimato.

conversación le pregunté sobre el tamaño de los pescados, mientras señalaba a la familia que se alejaba, y ahí sí comenzó a hablar (...) me comentó que eran algunos hermanos y él era el menor, por lo que al repartir las tierras su padre, ya no le alcanzó para el así que le tocó ir a buscar tierra y así llegó a Limoncocha (...) me dijo que llegaron como una 8 personas, pero él era el único que se había quedado, después vinieron otros, pero muchos ya se han muerto, solo él queda y por eso lo conocen aquí como “el papa de todos” (...) se entusiasmó bastante cuando me comenté sobre la llegada de las avionetas de ILV que aterrizaban en la laguna, era la primera vez que subía a un avión, pero le daba miedo cuando las avionetas aterrizaban porque la laguna “rugía”, “rugía durísimo” hacia “ohggg...ohggg” y había como gritos “ahww...ahww” que eran de las anacondas que vivían en la laguna y que al verse asustadas por la avioneta comenzaban a gritar, él nunca antes había escuchado gritar a las anacondas (la verdad yo no tampoco sabía que las anacondas “gritaran”, o al menos hicieran algún ruido), y la laguna comenzaba a revolverse como si fuera un remolino, hacia “pos...pos” la laguna y se revolvió todo hasta la orilla como si fuera el Napo, y era de la fuerza y la cantidad de anacondas que vivían en la laguna.⁵⁸

Para la primera generación de kichwas la caza y la pesca eran actividades comunes para la subsistencia familiar, y habiendo sido practicadas tradicionalmente en Napo, se mantendrían tras su llegada a Limoncocha. Éstas, junto con la agricultura, ganadería e importaciones del ILV fueron las principales fuentes de alimento para ellos y para los misioneros. La abundancia de fauna permitía que animales como: dantas, venados, paujiles, pavas, pecarís o monos sean encontrados cerca de las casas del campamento, o a pocos minutos al introducirse en la selva; al igual que breves visitas a la laguna o al pantano habían dado cuenta de abundantes peces, tortugas, anacondas o caimanes. Esto permitió la selección de presas, siendo los mamíferos, aves, reptiles y peces de mayor tamaño los preferidos en las actividades de caza y pesca, no obstante animales como el jaguar, la anaconda y el caimán negro no constarían dentro de la dieta de la comunidad, en razón de su peligrosidad y del carácter sagrado o de respeto que recaería sobre estos animales (tal como se mencionó en el capítulo anterior). Es decir el consumo de animales se realizaría exclusivamente sobre aquellos entendidos como “*aicha*” y no sobre aquellos con quienes se compartía interioridades.

Las actividades de caza y pesca de la primera generación eran realizadas generalmente con armas y herramientas tradicionales como: lanzas, bodoqueras, arpones, atarrayas y trampas para la fauna terrestre y acuática; sin embargo las armas de fuego y redes también constaban

⁵⁸ Cucama Runa, relato conservado en el diario de campo, Limoncocha, 02 de abril de 2016.

dentro de las herramientas utilizadas, mismas que en su mayoría eran importadas por los misioneros, pero que tampoco les eran ajenas a los kichwas del alto Napo. Los niños también debían aprender la correcta utilización de armas y herramientas, a más de la construcción de trampas en tierra y agua, para lo cual acompañaron a sus padres en las labores de caza y pesca, y posteriormente durante su adolescencia y juventud se encargan por cuenta propia de dichas actividades.



Fotografía 6.1. Danta con hijos de misioneros del ILV

Fuente: Archivo de Germán Tanguila 2016.

Francisco Grefa llegó a Limoncocha siendo un niño, y no solamente aprendió el uso de armas o el armado de trampas durante la caza o la pesca, sino también el conocimiento necesario para evitar los ataques de los animales de la zona. Ahora siendo uno de los guardaparques más antiguos de la RBL relata uno de esos momentos.

Cuando yo era niño íbamos a pescar con mi papá o entre la familia, había pescado lo que quiera, de todo tipo y grandotes, solo con anzuelo nomás se pescaba, se ponía la carnada y ¡pic! picaban nomás. Pero era peligroso porque la laguna era brava, se llevaba a la gente, llevaba a los niños; los animales eran bravos, podía atacar las anacondas o los caimanes, para eso la gente se llevaba una boya de balsa para atacar, cuando el caimán viene a atacar a la

persona, se le botaba la boya de balsa, y que se regresa a morder ¡pac! semejantes colmillos que tiene, le muerde a la balsa y chuchupa queda, ahora ¡muérdame si puedes!, no puede porque no puede salir, los colmillos se clavan, se quedan clavados en la balsa como que fuera en una esponja ¡poc! se clava en la balsa ¡y ahora saca!, ahí queda ni para un lado ni para el otro lado, y así se morían pues.⁵⁹

Tanto la caza como la pesca eran actividades realizadas exclusivamente por hombres, y si bien en ocasiones los animales podían ser abatidos al interior del campamento, en caso de necesitar entrar a las trochas o la laguna, participaban grupos familiares de 2 o 3 personas conformados por padres, tíos e hijos que debían aprender las actividades. Generalmente la caza y pesca eran llevadas a cabo a tempranas horas de la mañana, aunque su realización iba también acompañada de la interpretación de sueños y señales del entorno, a pesar que la abundancia de animales permitía que las actividades puedan ser realizadas a cualquier hora del día y en diferentes temporadas.

Juan Grefa es otro de los miembros de la primera generación y llegaría al campamento de los lingüistas en busca de una buena fuente de trabajo desde el alto Napo. Ahora con casi 70 años mientras su hijo y su yerno construyen una casa junto a la suya, mientras compartimos la chicha elaborada por su nuera, recuerda haber realizado actividades de caza y pesca junto con varios otros miembros de su generación, mayoría de los cuales ya ha fallecido.

Antes había bastantísimo animal, no había necesidad de salir al monte a veces uno abría el ojo y ahí estaba el guatuso [ríe] calladito se cogía la escopeta y ¡pin! ya había para comer (...) no siempre era así para salir a cazar, se organiza la noche anterior, se pide de favor a alguien que le acompañe, pero tiene que ver alguien que sepa disparar, alguien que no se asuste nomas, de ahí se dice a ver por este camino vamos a ir, aunque en esos tiempos no había trocha. A punte machete tocaba abrir, pero no mucho, se encontraba rapidito, de ahí temprano antes de que salga el sol o tempranito se reúne y se toma guayusa, ahí si algo se a soñado se cuenta para que ayude en la cacería, sino se sale nomás, de ahí como le digo se encontraba nomas, bastantísimo mono, chorongó, guatusa, saíno, guangana, pajuil, venado, todito había, cuando ya se le veía, ahí alguien le veía y avisaba, mira allá esta y despacito se apuntaba y ahí se dispara para cazar, a veces cuando no apuntaban bien se asustaban y el animal ¡chun! corriendo se iba y ya nos quedábamos sin comer, no ve que ahí si todo se huye [ríe] por eso se hay que tener buena puntería y si uno no se puede bien, ultimadamente buscar alguien que

⁵⁹ Francisco Grefa (Primer guardaparque de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 16 de mayo de 2016.

sepa más [ríe] pero cuando ya se le mata al animalito, ahí se le busca y rápido hay que amarrarle para cargar, como los animales eran grandes, pesado era, cansado era ir caminando, pero ahí como aún era joven, era fuerte, avanzaba nomás a llevar (...) es algo serio la caza, no se puede nomás salir sin conocer, o hacer burla, si va así ya no regresa o regresa y se enferma porque le castigan, antes era más como todito estaba tapado, íbamos recién abriendo y ahí a veces aparecían los diablos, ahí esos mismo le castigaban cuando no se iba con seriedad a cazar (...) uh... pescado había lo que quiera se cogía bocachico, bagre, por aquí por la orilla nomás había, no como ahora que hay que ir hasta adentro a coger pescado chiquito nomás, más lo que cogen con redes grandes ahora, ahí solo con anzuelito nomas cogíamos, así se ponía la carnada se botaba ahisito y caían nomas, pescado grande, rapidito se llenaba un buen cajón y de ahí se llevaba a la casa a preparar (...) también era peligrosa la laguna, ahí le podía salir un caimán queriéndole robar los pescados, o una anaconda ya mareándole para llevarle, por eso hay que estar pilas ahí, sino ahí mismo le va llevando al fondo (...) se llevaba a los hijos también para que ayuden a que aprendan, sino después ¿cómo van a dar de comer a la mujer, a los hijos? no saben y quedan mal, ahora nomás que ya con dinero quieren comprar todo, pero no saben sacar un pescado, ni poner el anzuelo saben, de ahí la mujer les está reclamando [ríe] antes ni mujer hubieran podido conseguir [ríe].⁶⁰

Tras abatir a los animales, las presas eran transportadas hacia el campamento, en donde pasaban a manos de las madres, tías, nueras e hijas, que preparaban previamente la chicha y todo lo necesario para recibir la carne, y encargarse de su limpieza, chamuscado, destripado y preparación. Así al interior del campamento misionero, los kichwas de la primera y segunda generación mantendrían la división de las labores en relación al género y mientras los hombres se encargarían de obtener la carne silvestre, a través de la caza o la pesca, las mujeres se encargarían de su preparación. Sin embargo en ocasiones la disponibilidad de carne llegaba a sobrepasar la capacidad de consumo, ante lo cual ésta era asada y almacenada dentro de telas, que con la ayuda de sal y ají retardarían su descomposición, para un posterior consumo o envío a familiares en Tena.

Como señala Blanca Muratorio (1998) en el alto Napo los matrimonios debían ser abastecidos con carne silvestre, lo que se dificultaría tras los procesos de expansión de las haciendas ganaderas y agrícolas de los “patrones” y más tarde con el ingreso de los misioneros hacia los territorios de caza y pesca de la Alta Amazonía. La llegada de la Shell no solamente presentó la posibilidad de trabajo remunerado, sino también la posibilidad de desplazarse hacia

⁶⁰ Juan Grefa (Primer poblador de la comunidad), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 17 de abril de 2016.

mejores zonas de caza y pesca, en donde los kichwas obtendrían la carne necesaria para celebrar las bodas. Un proceso similar se experimentó en Limoncocha que permitió trasladar alimentos hacia el Tena, además de monos para ser colgados en las espaldas de los novios y los asistentes principales, que bailarían con éstos asados en sus espaldas, como símbolo de fertilidad.

Sentada fuera de la casa de su hijo Carmen Shiguango recuerda mientras vivía con los misioneros el ILV, su comadre le enseñaría a preparar los alimentos que su esposo traía a la casa; más tarde narra cómo vendía parte de esos alimentos en el Tena y da cuenta de un conflicto por el estado de la carne.

Pescaba mi esposo quintal grande, solo bocachico comíamos, corvina grande, ahora chiquito, comíamos bastante, cogía perdíz, guangana, sajino monos, y dejaba a preparar, yo así anda cargando, yo cuidando lo que ha traído, guagüita yo no sabía cocinar, guagua no sabía cómo, comer solo sabía, no sabía hacer maito, llorando, llorando estaba no conocía a nadie, mi comadre me enseñó. Mamita dice, así se hace decía, haciendo enseñaba, poniendo poquito sal, así se cocina bien, así yo aprendí llorando, esto tienes que hacer para dar de comer a marido enseñaba, lavaba a que salga la sangre, las hojas, rápido decía, hay que sacar la tripa, sino a de dañar, yo guagüita no sabía ni como cortar, duro era a veces tocaba quema para poder cortar, ahí se sacaba. Así comadre enseñó a cortar, a preparar en candela; rápido tocaba hacer, después rico quedaba, así con poquita sal en candela se quemaba, que chorree todo, que seque bien ahí estaba (...) después en avión mandábamos, en avión de balsa al Tena a Shandia, allá ya no había, en Primavera tenían una plaza chiquita, ahí vendíamos todo íbamos llevando pescado, mono para boda, allá compraban lo que ya no había (...) se seca también para hacer mazamorra, así se guarda poquito, poquito, después se mete pone todo, rico queda, podrido esta dijeron una vez, yo reclamé, dije que ha de decir así, si para gente es, reclamé no se dice así dije, eso es malo, han de castigar, haciendo quedar mal, diciendo que da podrido, malo es, fuerte reclamé, no volvieron a estar mintiendo.⁶¹

La comercialización de carne no era una actividad común, y a pesar de tampoco haber sido prohibida por los misioneros, no constituía una actividad de interés en la población ya que el poco dinero que se necesitaba era ganado con el trabajo en el campamento de los misioneros lingüistas; haciendo que la caza, pesca y crianza de animales fueran destinadas exclusivamente al autoabastecimiento; solo en ocasiones especiales como cumpleaños o

⁶¹ Carmen Shiguango (Primera pobladora de la comunidad), entrevistada por el Autor, Limoncocha, 21 de abril de 2016.

matrimonios las crías capturadas o la carne sería llevada como regalo a familiares en el Tena, tras ser transportada por los kichwas en las avionetas del ILV. Pero la relación con la fauna no estaba limitada a la obtención de alimento mediante caza y pesca, sino que la proteína animal en la dieta también era complementada con aves de corral (pollos, pavos, patos) y ovejas africanas introducidas por los misioneros. A diferencia de los animales silvestres, que serían obtenidos exclusivamente por los hombres, las mujeres de la comunidad fueron las responsables del cuidado y posterior faenamiento de los animales de corral, pero que a diferencia de los anteriores estarían destinados principalmente al consumo de los misioneros, y solo en ausencia de la carne silvestre sería consumida por los kichwas.

Otra actividad practicada por las mujeres sería la domesticación de fauna silvestre, como: loros, guacamayos, papagayos, venados, saínos o monos; la actividad estaba motivada por la búsqueda de mascotas para los miembros de la primera generación, pero principalmente para sus hijos; y también por el rescate de las crías abandonadas tras la muerte de los animales grandes en las actividades de caza, ya que en algunas ocasiones los hombres llevaban a los hogares las crías de animales abatidos durante la cacería, las que pasaban al cuidado de las mujeres para ser cuidadas en forma similar a criar un niño, debiendo encargarse de su alimentación, limpieza y educación junto con el resto de sus hijos. La relación entre animales criados y domesticados sería diferente, y mientras los animales criados eran considerados como “aicha” y destinados exclusivamente a la alimentación (principalmente de blancos y mestizos); la domesticación era entendida como la “adopción” de un hijo, que jugaba con el resto de niños y niñas y debía ser encaminado hasta su adultez, para posteriormente formar su propia familia. Sin embargo no todos los animales domesticados ocupaban esta posición, sino que otros eran entendidos como compañía o adorno, por lo que en ocasiones eran atados o mutilados para que estos no abandonaran las casas, lo que ocurriría con las aves.

*Pishña*⁶² una mujer de la primera generación, que al igual que Carmen Shiguango llegó a muy temprana edad a Limoncocha, ahora colabora con una de sus hijas en el cuidado de sus nietos; y recuerda haber participado en la crianza y domesticación de animales en el tiempo del ILV, aunque tiene varias objeciones sobre la presencia de los misioneros.

No sabía criar gallina, peor oveja, eso ni había visto, algo me enseñó mamita en Tena, porque ella criaba gallina para vender, pero vine aquí y no alcance a aprender bien, mas luego los

⁶² Significa nutria, se ha sustituido el nombre original de la entrevistada porque prefirió no ser nombrada en el estudio.

gringos comenzaron a meter esos animales y como mi marido ya trabajaba, el ya vino desde antes, entonces estaba ocupado, ahí me enseñaron a mí a criar, fácil era criar, lo duro era que no se pierdan, que no se les coman, a veces iban para allá, para adentro y ya no regresaban, ahí mismo se les comían, chillaban y después solo las plumas quedaban (...) las ovejas era más difícil, pocas nomas habían, tocaba estar sacando leche, lana no porque eran peladas esas ovejas, así encimita nomas tenían poquito pelo, otras veces tocaba matar, a veces venían a ayudar sino ahí mismo se le cogía, pero igual eso se comían los gringos, nosotros casi no comíamos eso, ¿para qué? habiendo otros animales íbamos a estar comiendo eso, feo sabe, ahora que andan comiendo gallina, pero a mí no me gusta (...) eso si era difícil criar [los animales silvestres], eran bien traviesos unos, otros eran bravos, tocaba soltar nomás a que se vayan, un mono me regalaron era uno así como el machín, se trepaba nomás, era bien loco ese mono, sabía robar a veces cuando ahí con la comida venía, yo ni le veía y enseguida cogían la comida y se trepaban arriba al árbol, ahí ni bien probaba botaba al suelo, que iras que me daba, le mandé vendiendo, pero yo mandé para que cuiden, no han ido a matar, con escopeta han ido a matar, era loco por eso mande, por eso mismo han ido a matar (...) una lorita tenía, como hija era, como hablaba, ¡mamá...mamá! decía, cada que llegaba alguien sabía avisar ¡che..che! gritaba y yo ya sabía que alguien venía, a lo lejos ya gritaba y ya se sabía, yo le decía así tienes que avisar, educadita era, yo hacia la comida y me acompañaba a mis hijos como les quería, ellos más bien jugando le sabían maltratar, ahí les hablaba y venía volando a donde mí (...) me decían que le corte las alas, sino se ha de ir, si sabían hacer eso, pero yo no quería, pobrecita para que le voy a hacer doler decía, en todo me acompañaba, ya después un loro por estaba que le andaba molestando, yo espantándole para a que se vaya, y vuelta venía, de ahí uno de esos días se ha ido mi lorita, como lloraba, así se saben ir igual que la gente hacen su familia, pero me dio una pena, de ahí no volví a tener otra vez, me regalaban pero yo mandaba nomas vuelta regalando o les dejaba que se vayan nomas.⁶³

Bajo esta dinámica durante los 29 años de permanencia del ILV las relaciones entre humanos y fauna fueron relativamente constantes, basándose en la pesca, caza y crianza de animales exclusivamente para el autoconsumo de la población kichwa y los misioneros-lingüistas, además de la esporádica domesticación de animales; sin embargo como señala Ulloa (1988) tras la posterior consolidación de la presencia misionera en la Alta Amazonía y su extensión por la región amazónica, los “cursos de verano” ofertados por los lingüistas, llegarían a mantener cerca de 400 personas permanentemente asentadas en Limoncocha, lo que devendría en una progresiva presión sobre los animales y peces silvestres, aunque la mayor

⁶³ *Pishña* (Primera pobladora de la comunidad), entrevistada por el Autor, Limoncocha, 13 de mayo de 2016.

presión vendría de la mano de cultivos, y el espacio de pastoreo de los borregos introducidos, lo que a su vez se traduciría en mayor presión sobre el suelo y los ecosistemas locales.

2. La creación de la comunidad: el aumento de presión sobre la fauna

La dinámica del campamento se mantendría hasta 1981 cuando el ILV es definitivamente expulsado del país y los trabajadores kichwas dan inicio a la comunidad de Limoncocha; para entonces la primera generación estaba en una adultez madura mientras que la segunda se encontraría en plena juventud. Tras los 29 años de permanencia de los misioneros-lingüistas, Limoncocha aún albergaba grandes cantidades de animales y plantas de alta variedad, lo que permitiría que las actividades de caza y pesca destinadas al autoconsumo permanecieran constantes, al igual que la domesticación de fauna silvestre; no obstante la crianza de aves y ovejas fue mantenida durante los primeros años y posteriormente solo se mantuvo la crianza de pollos.

Sin embargo la salida del ILV significa para la naciente comunidad la pérdida de la única fuente de trabajo asalariado y el término de importaciones transportadas por los misioneros; por lo que la primera y segunda generación encuentran en la venta de productos agrícolas y fauna un nuevo ingreso para sostener la economía local. Así ambas generaciones mantienen la pesca y cacería para autoconsumo, pero intensifican la venta de carne silvestre, pieles y fauna viva, y consecuentemente la caza y pesca comercial; las presas capturadas eran transportadas vía fluvial para ser vendidas en el Coca y Tena, para con el dinero obtenido poder adquirir productos manufacturados que ya no existían en la comunidad tras la salida de los misioneros.

No obstante la comercialización de carne fue limitada por la dificultad, capacidad y tiempo requerido en el transporte fluvial, que operaba bajo prestación de servicio de canoas desde Puerto de Palos (Limoncocha) hasta el Coca y Tena; asimismo la escasa dependencia de productos manufacturados (y por tanto de dinero) y la aún abundante disponibilidad de recursos para la subsistencia, también limitarían el comercio de carne. A la par el recién fundado ISPEIB también fue otra de las fuentes de trabajo para parte de la segunda generación, misma que había sido educada bajo el sistema de educación bilingüe del ILV y laboraba en la docencia junto con los misioneros; sin embargo tras la expulsión de estos últimos, los kichwas se encargarían de la educación en la zona. Es así como la comercialización de productos agrícolas y faunísticos se convirtió en el principal ingreso de la comunidad y ya que la docencia fue una alternativa exclusiva para una parte de la segunda

generación, ésta pasó a ser una actividad complementaria; no obstante la agricultura, caza y pesca continuaron siendo la base de subsistencia local.

Un segundo momento en la formación de la comunidad responde a un nuevo proceso de migración del alto Napo hacia Limoncocha, esta vez ya no bajo la guía de los misioneros, sino por invitación de los propios comuneros quienes ayudaron a familiares y amigos a desplazarse y asentarse en Limoncocha para consolidar la comunidad. A esto le seguiría la dispersión de los recién llegados hacia nuevas zonas del territorio, incrementando así las áreas de caza, pesca y agricultura; con una población relativamente pequeña la disponibilidad de animales terrestres y peces no constituyó un problema ni para el autoabastecimiento ni para la comercialización.

Así mismo la comunidad tiene un primer contacto con la actividad turística gracias a la llegada del flotel Orellana a Limoncocha, y a pesar de que la actividad era realizada exclusivamente por personal del flotel, los kichwas obtienen un ingreso eventual con la venta de artesanías, pieles y animales de la zona que son vendidos como mascotas, esto último se realizaría especialmente con los turistas que llegaron por cuenta propia a la zona, tras la construcción de la vía por parte de la OXY. Así la venta de animales, su carne y partes dinamiza esporádicamente la economía local, y si bien el flotel ya había operado cerca de 10 años en la zona, tras la salida de ILV los kichwas intentaron incrementar su participación en la actividad turística, tratando de dinamizar sus fuentes de ingresos económicos.

De esta manera entre la expulsión del ILV en 1981 y la llegada de las petroleras en 1985 pasan a penas 4 años, en los que la población de Limoncocha comienza a encontrar en la fauna una fuente no solamente para el autoconsumo, sino también para proveerse de ingresos económicos. Así la comercialización de fauna y sus derivados incrementa la caza y la pesca, que sumadas a las ya realizadas para autoabastecimiento y al crecimiento demográfico, comenzarían a presionar los límites soportables para las poblaciones faunísticas. Por su parte la crianza de animales se restringiría a los pollos⁶⁴, ya que para animales de mayor tamaño la cacería representaba menores esfuerzos que la crianza, y si bien la eventual llegada del flotel incrementó la venta de animales silvestres como mascotas, en la comunidad la domesticación no experimenta mayores cambios.

⁶⁴ Las ovejas requerirían mayores cuidados por lo que dejaron de ser criadas.

3. La OXY, la RBL y la comunidad: la devastación de la fauna

En 1985 a la par de la creación del Bloque 15, también se crea la RBL, ésta última con el objetivo de conservar las poblaciones de flora y fauna de la actividad petrolera y de los impactos de la población local; en 1986 se contrata dos guardaparques de la comunidad quienes fueron los únicos encargados del control del área hasta 2011, mientras que la dirección estuvo a cargo de varios jefes de área, quienes rotaban por temporadas dentro y fuera de Limoncocha, es decir que la declaración de la RBL fue acompañada de una escasa presencia institucional del MAE en la dinámica local. Por su parte el Bloque 15 fue concesionado a la estadounidense OXY que inició la construcción de infraestructura petrolera, y que conjuntamente con la posterior apertura de la carretera, darían paso al periodo de mayores cambios sociales y ambientales sobre la comunidad de Limoncocha, los ecosistemas de la zona y la flora y fauna en general.

La primera y segunda generación experimentan la mayor cantidad de cambios sociales, ambientales, culturales y económicos de la comunidad, conjuntamente con los miembros de la tercera generación que vivirían su niñez, adolescencia y juventud en medio de las dinámicas petroleras de Limoncocha. Hasta el momento la comunidad había encontrado en la agricultura, pesca, caza y crianza su principal fuente de subsistencia y en la comercialización de fauna, productos agrícolas y cárnicos (de monte) la mejor actividad para obtener ingresos monetarios, mientras que la docencia estaba restringida solamente para un segmento de la segunda generación.

A pesar de los impactos generados por el inicio de las construcciones petroleras, en los inicios de la actividad petrolera Limoncocha contaba aún con una considerable cantidad y variedad de animales, de la que los miembros de la primera y segunda obtendrían provecho para su abastecimiento y comercialización durante los primeros años de presencia de la OXY. Pero con la entrada en escena de la OXY sobrevendría en Limoncocha uno de los mayores impactos sobre la fauna, asociado tanto a efectos de prospección (que implicarían detonaciones sísmicas) y explotación petrolera, así como a las dinámicas vinculadas con la presencia petrolera y la construcción de vías, como lo son: colonización, agricultura, tala, caza y pesca comercial; sin embargo si bien existen relatos en la primera y segunda generación sobre la destrucción causada por el ingreso de la actividad petrolera, no existen estudios que vinculen directamente a la actividad de la OXY con la degradación de la fauna.

La construcción de la infraestructura petrolera, la presencia de torres de perforación, la prácticamente nula conservación de la fauna en Limoncocha y el acceso a nuevas zonas con importante diversidad faunística en Cuyabeno, harían que el Flotel Orellana abandone la zona en los primeros años de la década de 1990, con lo cual la comunidad pierde una de las fuentes de ingreso esporádicas; y junto con ello la venta de animales a turistas se vería prácticamente suspendida, hasta el ingreso de la carretera en años posteriores. El territorio de la comunidad se vería afectado, en razón de la utilización y apropiación del territorio kichwa por parte de la petrolera, con la consecuente destrucción y fraccionamiento de zonas agrícolas, de caza y pesca; la primera generación negocia las indemnizaciones petroleras con la OXY, obteniendo así sumas de dinero ínfimas para la petrolera, pero jamás antes vistas por la comunidad. Pero desconociendo la cultura y prácticas de subsistencia comunitarias, las indemnizaciones petroleras se establecen exclusivamente en base a zonas agroproductivas afectadas, mientras que las zonas de pesca y caza quedan fuera de las negociaciones, ya que son consideradas como áreas silvestres (Valdivieso K. 2015). A pesar de ello las indemnizaciones se convirtieron en el principal motor económico de la comunidad y actividades como la docencia, agricultura, pesca y caza redujeron su importancia en la economía comunal, siendo relegadas a las economías familiares; de cualquier manera esto tampoco significó la desaparición del resto de actividades.

En este sentido la comercialización de productos agrícolas y carne silvestre continuaría realizándose por vía fluvial, e inclusive se da cuenta de una ligera disminución de la actividad en razón de: las regalías petroleras, un mayor número de involucrados con la docencia y la entrada de la primera generación a una adultez madura, con lo que la primera generación dejaría en manos de la segunda la dirección de la comunidad. No obstante la apertura de la carretera Lago Agrio - Coca constituyó un mayor movimiento comercial en Coca para la salida de los productos amazónicos, con lo que la comercialización de pieles, fauna y productos agrícolas se vuelve a dinamizar, dando cuenta también de intercambios con las poblaciones de Pompeya, Tiputini y Rocafuerte (Ulloa 1988). De igual manera la apertura de la vía Shushufindi - Yamanunca intensifica aún más la caza y la pesca vinculadas con el comercio, ya que la comercialización vía fluvial hasta el Coca y Tena comenzaría a ser sustituida por comercialización vía fluvial hasta Yamanunca y después en transporte terrestre hacia Shushufindi, Lago Agrio y el Coca (Ulloa 1988).

Con la subsecuente llegada de la carretera hasta Limoncocha a inicios de los 90 y su avance hasta Pompeya, el comercio de la comunidad aumenta, y después de las regalías petroleras el comercio de productos agrícolas y carne silvestre fue posiblemente el ingreso monetario más importante de la segunda y primera generación. Así lo recuerda Francisco Grefa

No existía una caza excesiva, cada quien en su finca tenía todo, había ratones, culebras, anaconda, armadillo, guatusa, era como que más regulado, se veía que era solo para consumo, una vez que llegó la carretera la gente de afuera comenzó a buscar a la gente de aquí a querer comprar carne de guangana, mono, danta, para sacar a comercializar preparando como comidas típicas en las calles, entonces se vendía carne ahumada o fresca [...] la venta de animales vivos fue con la llegada de la carretera, la comunidad de la noche a la mañana comenzó a traficar caimanes, pájaros, lagartos pequeños de quebradas, les embalsamaban de noche y sacaban vender al mercado, pero era porque la gente de afuera venía encamando a la gente de acá, haciendo pedidos, entonces a cambio de dinero la gente de la comunidad tenía que hacer todo eso.⁶⁵

De esta manera en pocos años la comunidad articula su economía con las regalías petroleras de la OXY, que a fin de no interrumpir la explotación de petróleo indemniza a la comunidad con dinero, infraestructura, productos y vehículos; todo en razón de continuar con las actividades de exploración y explotación al interior de los campos petroleros sin molestia de la comunidad. Por lo tanto en un periodo de ausencia del Estado, la OXY paso a suplir al Estado en Limoncocha, y sería la institución que realizó las construcciones de obras como: escuela, centro médico, casas, farmacia, restaurantes, casa comunal, hotel y apertura de vías; así como: capacitaciones, proyectos, traslado de enfermos, becas, apoyo económico para mingas o fiestas y entrega de materiales de construcción. Más aún la ausencia del Estado haría que las instituciones públicas locales no tengan mayor presencia en la dinámica de la comunidad, e incluso instituciones públicas como la RBL, el ISPEIB y el centro de salud, dependerían del apoyo de la petrolera; así desde 1985 hasta 2006 las dinámicas en Limoncocha giran en torno a la presencia de la OEPC.

Sin embargo la OXY no proporcionó mayores fuentes de trabajo para miembros de la comunidad. Un segmento de la población mantuvo las actividades vinculadas con la docencia, mientras que otro enfocó sus esfuerzos en la agricultura, caza y pesca para destinarla a una

⁶⁵ Francisco Grefa (Primer guardaparque de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 16 de mayo de 2016.

creciente actividad comercial de dichos productos. En razón de la aún importante presencia de animales terrestres y acuáticos y un mayor ingreso por la venta de carne, animales y sus partes, el comercio se enfocaría a la venta de fauna en lugar de productos agrícolas; y en su mayoría solo aquellos dedicados a la docencia complementarían sus actividades con la agricultura. La apertura de la carretera y la presencia de la empresa petrolera articularon también a la comunidad con nuevas dinámicas sociales y culturales, dando cuenta de una mayor dependencia de productos foráneos y dinero para obtenerlos, a través de cierta participación en regalías petroleras por compensación, la docencia y el comercio.

Tras el ingreso de la OXY y la carretera, la relación de los kichwas con la fauna no se ve solamente permeada por las actividades comerciales, sino que la caza, pesca y crianza de animales para el autoconsumo se mantuvo, al igual que la domesticación de animales silvestres. Las actividades de cacería inicialmente realizadas en la comunidad central y en trochas colectivas, cambiaron en razón del crecimiento demográfico, la creación de nuevas comunas y la asignación de fincas a cada socio de las diferentes asociaciones; de manera que la caza pasó a ser realizada en trochas familiares que parten desde cada una de las fincas y se adentran a la selva, llegando en ocasiones a limitar con la RBL. Así dependiendo de las fronteras de las fincas estas llegaron a limitar con zonas boscosas, pantanosas o lagunares al interior de la reserva, que en razón de su accesibilidad y los escasos controles del MAE, podían ser transitadas por comuneros que ingresaban al área protegida en busca de animales.

Durante este tiempo la ya presionada variedad de animales terrestres y acuáticos lograba cubrir la dieta de la primera y segunda generación, así como de los hijos de esta última; es decir en el marco de la presión de las actividades petroleras, la fauna silvestre abastecía la alimentación de tres generaciones y también cubría su uso comercial. No obstante la mayoría de miembros de la primera generación abandonan la caza en razón del esfuerzo requerido y se dedican exclusivamente a la pesca, agricultura y crianza de pollos; pero esto tampoco impide que accedan a la carne de monte, ya que los cazadores de la segunda generación comparten la comida con sus padres e hijos.

El “compartir” que se puede observar en la es una pieza clave en la dinámica de la comunidad, pues dependiendo de la cantidad de carne obtenida de la pesca o la caza, se destina a la alimentación de la familia, parientes e incluso amigos y vecinos; sin embargo el “compartir” se concentra principalmente en la carne de monte, mientras que los productos obtenidos de la crianza de animales o agricultura son generalmente consumidos por la familia

nuclear. Esto responde tanto a factores culturales como a factores prácticos, ya que mientras en la crianza es fácil definir la cantidad a consumir, esto se dificulta en la cacería y la pesca, en donde se debe consumir la totalidad de la carne obtenida; además que el transporte de animales grandes o peces suele ser realizado por varios miembros con los que posteriormente se compartirá el alimento.

Es así como la dieta de la primera, segunda y tercera generación (hasta su juventud), sería cubierta principalmente por carne de monte, tanto en la cotidianidad como durante eventos especiales como matrimonios en los que la disponibilidad de monos permitió mantener el ritual del baile con éstos colgados en las espaldas de los invitados. Al igual que la primera generación, los miembros de la segunda combinan armas tradicionales y armas de fuego y redes, sin embargo estas últimas fueron prevaleciendo progresivamente sobre las primeras, en razón de su efectividad y la facilidad de conseguirlas; a pesar de ello la segunda generación tiene conocimiento de ambos tipos de armas y de la construcción de trampas (comederos o chapanas) para los animales.

Los roles de género en las actividades de caza y pesca permanecerían constantes en la segunda generación, siendo los hombres adultos los encargados de capturar los animales y transmitir los conocimientos a los hijos; mientras que la madre junto con las hijas se encargarían de la preparación de la carne y la chicha. Unas pocas mujeres viudas de la comunidad también realizarían las actividades de pesca y caza en menor grado; aunque la constante estuvo más bien centrada en la ocupación de las mujeres en la agricultura, crianza de animales y domesticación. Por su parte la domesticación de animales silvestres y crianza de pollos continuaría siendo practicada por las mujeres de la segunda generación, manteniendo a la crianza de pollos como una actividad económica de subsistencia familiar y a la domesticación como una especie de adopción de un hijo que sería integrado al hogar; así varios miembros de la tercera generación recuerdan haber compartido su niñez con animales domesticados de la zona.

El ingreso de la tercera generación a la adolescencia, coincide también con la intensificación del comercio por la entrada de la carretera a Limoncocha, por lo que los nuevos miembros de la comunidad, también participan en las actividades de caza y pesca realizadas por sus padres, quienes habían pasado a constituir el grueso de la población de cazadores y pescadores de la comunidad. Durante el acompañamiento en estas actividades, la tercera generación también obtiene los conocimientos en caza y pesca que les son transmitidos por sus padres; y junto con

la segunda y primera generación, participan en la venta de productos en Pompeya, Coca Shushufindi y Lago Agrio; así como de la venta de animales, sus pieles y partes a los turistas y compradores provenientes principalmente de Lago Agrio, Coca y Quito. Sin embargo a diferencia de sus padres y abuelos, durante la niñez y adolescencia la tercera generación se vincula casi en su totalidad con la educación en el ISPEIB-MBR; y mientras sus padres se encargan de las actividades de subsistencia, éstos concentran la mayor parte de sus esfuerzos en las actividades académicas.

Más aún la adolescencia de la tercera generación transcurre en medio de la interacción con personal de la petrolera, turistas, comerciantes y colonos: haciendo necesaria la adquisición de nuevos conocimientos para articularse con las lógicas y dinámicas de una comunidad cambiante, a las que los conocimientos tradicionales no podrían responder. En la misma línea, la transmisión de conocimientos de caza y pesca comienza a decaer progresivamente, esto en razón de que solo una parte de la segunda generación se dedica a dichas actividades, mientras que los docentes las practican de forma ocasional y prefieren complementar su economía con el comercio de productos agrícolas.

Consecuentemente después de casi cinco décadas de explotación y apenas una desde el ingreso de la OXY y la carretera, las poblaciones de animales comienzan a decaer, y si bien las presas de mayor tamaño ya comenzarían a escasear desde antes de la llegada de la petrolera; esta vez incluso las medianas decrecieron. Para la primera generación, ya en proceso de envejecimiento; esta reducción se debe a la llegada de la OXY y la construcción de la carretera y la infraestructura petrolera; la que ocasionaría daños, contaminación y fraccionamiento en los hábitats de los animales terrestres; así como los procesos de exploración petrolera que terminarían secando esteros y riachuelos antes ricos en peces.

Por su parte la segunda generación que se encontraría en la adultez, también da cuenta de la actividad petrolera como el factor causante de la reducción de las poblaciones de fauna, y si bien señala que a la llegada de la OXY aún se podía encontrar una gran cantidad de animales, éstos irían disminuyendo en cantidad y variedad hasta el punto de no volver a ver algunos animales o encontrarlos con gran dificultad. Así también esta generación encuentra en la contaminación de agua y tierra, y el exceso de ruido y luz producida por la petrolera, otro de los factores por los que las poblaciones de fauna fueron mermadas; junto con el ingreso de foráneos para caza, tala, pesca y agricultura; y en menor grado señala a la cacería local y la venta de carne como posible factor.

Así pues a la generalizada sensación de abundancia de presas que había dominado en la comunidad desde su llegada a Limoncocha, le sobreviene un proceso de disminución en las poblaciones faunísticas que se hace notorio en la década del 2000 y que daría como resultado nuevos cambios en las actividades de caza y pesca. La disminución de fauna incide directamente sobre la dieta de las tres generaciones, las que se ven forzadas a cambiar su selección de especies consumibles por animales de menor tamaño como: armadillo, guatusa, saíno o perdiz; las que a pesar de también haber formado parte de la dieta tradicional, aun mantenían poblaciones considerables.

Animales como la anaconda y el caimán negro, aun serían mantenidos fuera de la dieta comunal, mientras que el jaguar ya no se lo ha observado. De todas formas el consumo de animales de mayor tamaño no se detendría, sino que la feria de Pompeya se fortalece como el sitio de abastecimiento de carne silvestre. Desde antes de la llegada de la carretera, la feria de Pompeya se había convertido en un punto de comercialización y abastecimiento para las comunidades locales; y en razón de la cercanía con Limoncocha, éste fue un punto de venta de la fauna local, con la disminución de presas, la comunidad pasa más bien a abastecerse de carne en Pompeya.

Por su parte desde la perspectiva de la tercera generación que estaba ingresando a la juventud, la reducción de animales se debe a la excesiva caza llevada a cabo por las anteriores generaciones y foráneos en la zona; y reconoce al crecimiento demográfico y la dinámica poblacional como otros motivos que causarían la disminución y alejamiento de los animales. También identifica a la pérdida de bosque por agricultura como otro de los motivos, especialmente la realizada por colonos; sin embargo no identifica a la petrolera, ni la carretera como motivos para la disminución de la fauna, y más bien considera que las medidas de cuidado ambiental de la OXY fueron adecuadas.

En el contexto de disminución de fauna, gran parte de la tercera generación se gradúa como docente en el ISPEIB, y pasa a involucrarse en actividades educativas tanto en Limoncocha como en otras comunidades amazónicas; esto incidió en que una parte de la tercera generación se desvincule de las actividades de caza y pesca y concentre sus esfuerzos en la docencia, complementando el trabajo remunerado con las actividades agrícolas. Es así como en el marco de las indemnizaciones petroleras, la primera generación sustenta su economía familiar en la agricultura y esporádicamente la pesca; la segunda lo hace en el comercio de productos agrícolas y en menor grado los faunísticos; mientras que solo una parte de la

segunda y la mayor parte de la tercera basan su economía en la docencia, que es complementada por la agricultura y pesca ocasional.

La caza y la pesca tampoco son ajenas a la tercera generación, sino que para ésta y para aquel segmento de la segunda que no se emplea en la docencia, la caza y pesca continuaron siendo la principal fuente de autoconsumo, y la comercialización de productos agrícolas y faunísticos, el principal ingreso para la economía familiar. La cacería en la tercera generación es realizada casi exclusivamente con armas de fuego y las armas tradicionales pasarían al desuso, sin embargo varias trampas tradicionales son modificadas para funcionar también con armas de fuego; igualmente la pesca deja de ser realizada con atarrayas, arpones o anzuelos, y es sustituida por el uso de redes.

Asimismo las presas capturadas varían, y si bien en la pesca solo se da cuenta de la reducción de tamaño de los peces; la caza se limitaría a animales pequeños como guatusas o armadillos que en razón de su rápida reproducción serían posibles de encontrar tanto al interior de las fincas como dentro de la RBL. Por su parte la anaconda y el caimán negro continuarían siendo animales no consumibles; sin embargo la reducción de las poblaciones faunísticas hace que la tercera generación también opte por variar su alimentación, incrementando el consumo de res, que gracias a la apertura de vías comenzaba a ser una carne de mayor accesibilidad. Hoy por hoy el consumo de res se ha generalizado en las fiestas de la comunidad, sin embargo como se observa en la Fotografía 6.2. aún se mantiene un consumo más esporádico de carne silvestre, todo depende de la disponibilidad de presas, la cantidad demandada y la trascendencia del evento a celebrar.

Durante la tercera generación habría un mayor número de mujeres vinculadas con el mercado laboral que en las generaciones anteriores, quienes trabajaban principalmente en la provisión de alimentos para el personal de la petrolera o como encargadas de algunos proyectos que la OXY establecía en la comunidad. A pesar de que la actividad de caza y pesca disminuyeron, los roles de género permanecieron constantes, y mientras las mujeres fueron las encargadas de preparar el alimento, los hombres se encargarían de conseguirlo; sin embargo un mayor número de mujeres comenzaría a acudir a la laguna para pescar por cuenta propia, aunque la mayor parte de sus actividades económicas se concentraron en la chacra, los trabajos remunerados y la docencia; mientras que el aprovisionamiento de comida por parte de los hombres ya no se realiza necesariamente mediante la caza o la pesca, sino mediante la compra

de animales silvestres o alimentos en el mercado mediante el dinero obtenido en las actividades remuneradas.



Fotografía 6.2. Preparación de guatusa por parte de mujer de la tercera generación

Fuente: Archivo de Bladimir Grefa 2017.

Pero los peces, la carne de monte y la esporádica compra de carne de res no fueron la totalidad de opciones para el consumo, sino que la dieta también se complementaba con pollos y cerdos, ya no producidos familiarmente, sino bajo el auspicio de la OXY, como parte de proyectos agroproductivos que se desarrollaría en la comunidad. Así se puede dar cuenta de numerosos proyectos realizados por la OXY con las familias de la comunidad, siendo tal vez la finca Tarpucamac el sitio más representativo de estos proyectos, pues se trataba de un centro de capacitación para la producción avícola y pecuaria, además de un centro de acopio de cacao y café. Los proyectos eran manejados en mancomunidad entre la OXY y la comunidad, en donde la compañía donaba la infraestructura, las primeras crías y la capacitación, y la comunidad sería la encargada de la crianza de los animales y el posterior mantenimiento de los proyectos; sin embargo los proyectos no lograron mantenerse debido a deficiencias en la organización de las asociaciones encargadas de cada proyecto y una falta de articulación de la comunidad con las lógicas de mercado.

De esta manera en un contexto de mayor disponibilidad de carnes comerciales, y la reducción de las presas de caza, la tercera generación es la primera en dar mayor apertura al consumo de carne no silvestre, principalmente res, pollo y en menor grado cerdo, mientras que las generaciones anteriores preferirían consumir carne silvestre. No obstante ante la disminución de fauna, la primera y la segunda generación también se vieron obligadas a incluir en su dieta cotidiana la res, el pollo y el cerdo, combinándola con el consumo de carne silvestre. El consumo de un tipo de carne (silvestre o comercial) no se vincula exclusivamente con la disponibilidad de alimentos, sino que forma parte de la cultura; es así que la primera y segunda generación que basaron la mayor parte de su dieta en el consumo de carne silvestre aún prefieren este tipo de alimentos y los consideran más sanos y sabrosos que la carne criada para venta; mientras que la tercera generación que solo pudo acceder a una abundante carne silvestre hasta iniciar su juventud, prefiere la carne silvestre, pero no encuentra mayor diferencia entre los tipos de carnes.

Así pues en un contexto de una economía comunal sostenida por las indemnizaciones petroleras y una economía familiar articulada al trabajo remunerado mediante la docencia o la comercialización; la compra de carne en Pompeya fue una alternativa para mantener el consumo de animales silvestres, y la pesca y caza local pasan a complementar la provisión de alimentos familiares. La adquisición comercial de carne silvestre en Pompeya permitiría también a la tercera generación cubrir la demanda de alimentos durante las fiestas y mantener la costumbre de bailes con monos en la espalda; de esta manera la disminución de fauna en Limoncocha producto de la presencia petrolera, del incremento demográfico y de la presión de actividades de caza para comercialización, fue compensada por la compra de carne en Pompeya, a través de pedidos de carne de monte a las comunidades asentadas aguas abajo del Napo (hacia el Yasuní).

Así también una mayor vinculación de las mujeres con las actividades remuneradas y el boom de proyectos agroproductivos de la petrolera dieron paso a una disminución de la crianza de animales a nivel familiar, ya que la mayor parte de criadores/as se concentraron en los proyectos de peces, cerdos y pollos que promovió la OXY. La reducción de animales también afectaría a la domesticación de animales de la zona, y la idea de compañía o adorno fue sustituida por el acceso a nuevos servicios y productos que ingresaban a Limoncocha; sin embargo se da cuenta de la compra de animales en Pompeya para ser regalados a los niños

como juguetes y mascotas, a pesar de que la mayoría de la tercera generación comenzaría a perder los conocimientos sobre la crianza y domesticación de animales.

4. Petroamazonas y el contexto de una fauna mermada

Recapitulando la comunidad había vivido hasta el momento en dinámicas marcadas por actores foráneos: la primera con el ILV desde 1953 hasta 1981, cuando los kichwas viven bajo las normas de los misioneros; y la segunda desde 1985 con la empresa OXY, que lleva a los kichwas a articularse con las indemnizaciones petroleras y a generar cierta dependencia en lo económico. También con la llegada de la OXY y la carretera, durante la década de los 90 las tres primeras generaciones habían experimentado un periodo de boom económico producto de las indemnizaciones; pero a la par habían experimentado el periodo de mayor deterioro ambiental de sus ecosistemas y de las poblaciones de flora y fauna.

Para 2006 se declara la caducidad de los contratos y expulsión de la OXY, lo que se traduce en el fin de las indemnizaciones petroleras para la comunidad y la pérdida de empleos para las pocas personas que se vinculaban laboralmente con la petrolera. Así después de 21 años la comunidad vuelve a depender principalmente de sus propias dinámicas, tal como lo había hecho tras la salida del ILV (1981-1985); pero esta vez en un contexto socioeconómico articulado con la explotación petrolera, nuevas necesidades creadas y con ecosistemas y poblaciones biológicas degradadas. La inesperada pérdida de las indemnizaciones petroleras hace que las actividades económicas que se habían mantenido a nivel familiar vuelvan a tomar importancia en la economía comunitaria, por lo que la agricultura y la pesca destinadas al comercio se intensifican, mientras que la caza ya no logra posicionarse como una actividad de importancia para el comercio en razón de la disminución de las poblaciones de fauna. Así también en razón de una disminución en la capacidad adquisitiva de la comunidad, las compras de carne silvestre pasarían a ser en lo posible sustituidas por la agricultura y pesca para autoconsumo, además de una caza esporádica.

Meses después de la salida de OXY por la caducidad de su contrato con el estado ecuatoriano, es sustituida por la estatal Petroamazonas EP, que adquiere la propiedad de todas las instalaciones de la OEPC y continua con la explotación del Bloque; sin embargo a diferencia de la OXY, Petroamazonas limita el apoyo de las indemnizaciones petroleras, y más bien sobrevendría un proceso de fortalecimiento del gobierno parroquial, que sería el nuevo encargado de la realización de obras en Limoncocha. Si bien Petroamazonas recorta las indemnizaciones petroleras, a diferencia de la OXY, la estatal da mayor apertura para que las

comunidades locales se articulen laboralmente con la petrolera; haciendo que los ingresos petroleros (esta vez por remuneraciones) se conviertan una vez más en uno de los principales ingresos en la economía de la comunidad.

Pero durante ésta década, varios ancianos de la primera generación comenzarían a fallecer, la segunda se encontraría en una edad adulta, y la tercera estaba constituida básicamente por adultos jóvenes, mientras que los primeros miembros de la cuarta generación se encontrarían en la niñez. En este panorama, parte de la tercera generación encuentra en las remuneraciones petroleras su principal fuente de ingreso económico, mientras que otra parte de sus integrantes mantendrían la docencia como su principal actividad; y solamente una minoría de los miembros de ésta generación que no logran articularse con la petrolera ni ejercen la docencia, hallan en la comercialización de productos agrícolas y pesqueros su principal fuente de ingreso y autoabastecimiento.

Por su parte la segunda generación en su mayoría no logra acceder a plazas de empleo de la petrolera, pero mantiene la docencia como su principal actividad, misma que es complementada con la comercialización de productos agrícolas y en menor grado faunísticos; sin embargo aquellos miembros de la segunda generación que no ejercían la docencia, recurren a la agricultura, pesca y en menor grado la cacería como la única fuente de ingresos y autoabastecimiento posible. Finalmente la mayoría de los miembros de la primera generación pasan al cuidado de la segunda; algo similar a los miembros de la cuarta generación que son cuidados por los miembros de la tercera. Así pues con la presencia de Petroamazonas, las indemnizaciones petroleras dejaron de ser el motor de la economía comunal y más bien se produce un fortalecimiento de la docencia y el trabajo remunerado como los nuevos ejes económicos locales; mientras que las actividades agrícolas destinadas al autoabastecimiento y al comercio seguirían siendo la principal actividad complementaria de la comunidad.

En el caso de la pesca de autoabastecimiento, sería practicada principalmente por el segmento de la población que no se encuentra involucrado con trabajos remunerados; mismo que mediante la venta de los peces dentro y fuera de la comunidad, logra encontrar también su principal fuente de ingreso económico. Mientras que en razón de la disminución de poblaciones de fauna silvestre, la caza prácticamente dejaría de ser realizada para fines comerciales y se limitaría al autoabastecimiento con las presas capturadas al interior de las fincas y en la RBL. Las actividades de crianza de animales serían practicadas esporádicamente solo por algunas familias, que se enfocarían más bien a la crianza de pollos,

mientras que cerdos y peces, dejan de ser criados después del abandono de los proyectos de la OXY. A pesar de que Petroamazonas mantiene proyectos para la crianza de pollos, esta actividad se realiza preferentemente a nivel doméstico, mientras que los proyectos de la petrolera estatal también fueron abandonados. La reducción de presas y la articulación de los kichwas con los trabajos remunerados no reducirían el consumo de carne silvestre, sino que la comunidad de Limoncocha encuentra en la compra de carne la mejor opción para complementar su dieta, haciendo que el comercio de carne en Pompeya una vez más se vea intensificado.

5. La llegada tardía de los esfuerzos de conservación de fauna

En 2011 la jefatura de la RBL que había permanecido prácticamente ausente de la dinámica local por cerca de 25 años inicia un proceso de fortalecimiento institucional en el que se aumenta el número de guardaparques e intensifica los controles de caza, pesca, domesticación y comercialización de fauna, su carne o partes. Los controles de la RBL se enfocarían principalmente al territorio del área protegida y mediante operativos conjuntos con la jefatura del PNY, ejército, marina y la policía, tanto al interior de la RBL como en Pompeya se realizarían la mayor cantidad de controles y decomisos que se hubieran conocido hasta la fecha. El incremento de vigilancia, controles y decomisos daría lugar a conflictos entre la RBL y la comunidad de Limoncocha, así como con otros miembros de diferentes comunas que llegarían a vender carne, animales vivos o sus partes hasta la feria de Pompeya, lo cual se mantiene hasta la fecha. En la Fotografía 6.3. se puede observar un decomiso realizado por personal del MAE frente al transporte de carne de monte en Mayo de 2016.

Tal vez una de las actividades de menor afectación fue la domesticación de animales silvestres, ya que la actividad era practicada solamente por algunas familias de la comunidad, y se centraría principalmente en monos y loros; sin embargo con el incremento de los controles los pocos animales domesticados fueron decomisados por el personal de la RBL, para posteriormente ser trasladados al zoológico del Coca, al parque Perla o al Parque Lago Agrio, tal como se lo puede ver en la Fotografía 6.4. La mayor parte de quienes domesticaban animales se ubicarían en la segunda generación, y para la tercera generación sería una actividad que ya no era practicada, por lo que solo unos pocos miembros de la cuarta generación recuerdan haber tenido alguna mascota silvestre.

Por otro lado otra de las actividades medianamente afectadas con los controles de la RBL fue la cacería, que si bien había dejado de ser una actividad importante para la comunidad de

Limoncocha aún era realizada con fines de autoabastecimiento y comercial al interior de la reserva; además este periodo de controles coincide con la prohibición de portabilidad de armas a nivel nacional, con lo que la cacería dentro de la reserva se reduce drásticamente, y más bien se concentraría en las fincas de los comuneros.



Fotografía 6.3. Decomiso de carne en Pompeya

Fuente: Feria de Pompeya 2016.

Por su parte el control de comercialización de carne silvestre en Pompeya impactaría directamente sobre la población, ya que al obstruir su principal canal de abastecimiento de carne silvestre, la comunidad se ve forzada a cambiar su dieta, sustituyendo a la carne silvestre por carne comercial; además la dificultad de conseguir armas y de transportar la carne silvestre haría que ésta sea menos accesible y se encarezca con respecto a la carne de res, pollo o cerdo que podía conseguirse con mayor facilidad y a menor costo en Shushufindi.

Así pues la dieta cotidiana de la comunidad cambiaría, al igual que la dieta para las celebraciones ya que si bien las primeras bodas de la tercera generación fueron realizadas exclusivamente con carne de monte y monos; después del establecimiento de controles por parte de la RBL, la carne en las bodas ha sido sustituida por el uso parcial de carne de res, y los monos han sido sustituidos por otros animales silvestres de mayor disponibilidad, mismos

que a pesar de los controles provienen principalmente de localidades cercanas al Yasuní. Ante la dificultad de realizar actividades de caza para autosustento y comercialización, el turismo surge como una nueva alternativa para varios miembros de la comunidad, el que a más de proveerles de una fuente de ingreso alternativa, va acorde con las normativas establecidas por la RBL.



Fotografía 6.4. Alimentación de especies decomisadas previo traslado a zoológicos

Fuente: Reserva Biológica Limoncocha 2016.

Posteriormente en 2015 la baja de los precios del petróleo vuelve a afectar a la comunidad, ya que la mayor parte de los miembros que laboraban en Petroamazonas son despedidos haciendo que se pierda una de las fuentes de ingresos más importantes para la economía local. Con la pérdida de fuentes de ingreso, se produce un retorno de las poblaciones kichwas hacia la laguna Limoncocha, misma que permanece siendo considerada como la principal fuente de proteína animal para la comunidad, asimismo tras el conflicto con la RBL al momento la pesca para autoabastecimiento es permitida al interior de la RBL. No todos los pescadores que acuden a la laguna realizan la actividad exclusivamente para autosustento, sino que parte de esta es dedicada a la comercialización al interior de la comunidad y de forma esporádica en Shushufindi.

Así pues en el actual Limoncocha son pocos los miembros de la primera generación que aún permanecen con vida, y si bien algunos han encontrado en tiendas o la renta de posadas para turistas un ingreso esporádico; en su mayoría han pasado al cuidado de sus hijos y han abandonado las actividades económicas, concentrándose únicamente en apoyar las actividades domésticas al interior de los hogares. Por su parte la segunda generación se encuentra en la adultez madura e incluso varios miembros han ingresado a la vejez; para esta generación la principal actividad es la docencia en el ISPEIB, en donde tras la última reforma educativa han pasado a encargarse de la educación básica de la cuarta generación. Varios docentes de la segunda generación complementan su actividad con la agricultura para subsistencia más no para comercio, esto en razón del esfuerzo requerido para la actividad y de una mejora en las remuneraciones dentro del magisterio, que les ha permitido prescindir de la agricultura comercial como actividad complementaria a su economía, mientras que las actividades de caza y pesca ya no son realizadas por este segmento de la población, y prefieren acceder ocasionalmente a la carne de animales terrestres o acuáticos comprándolos a los comuneros que se dedican a dicha actividad.

Sin embargo aquellos miembros de la segunda generación que no ejercen la docencia, aún mantienen a la agricultura y en menor grado la pesca, como principales fuentes de autosustento e ingresos con la comercialización de dichos productos, a pesar de que la pesca es progresivamente abandonada en razón del esfuerzo requerido. Por su parte la cacería para la segunda generación solo se la realiza ocasionalmente con fines de autoabastecimiento, en razón de la disponibilidad de mesomamíferos que pudieran ser encontrados al interior de sus fincas; mientras que el comercio de carne silvestre está limitado a la cantidad de presas encontradas, que en caso de llegar a sobrepasar la cantidad de consumo es destinada a la venta de carne al interior de la comunidad. Otra de las actividades complementarias vinculadas con la fauna es el turismo, el que a pesar de no ser un fuerte en los ingresos de la comunidad, es realizada por miembros de la segunda generación quienes trabajan en calidad de motoristas o guías; ésta actividad junto con otras vinculadas con artesanías, trabajos remunerados o comercio son las principales actividades complementarias en su economía.

Por su parte la tercera generación está constituida por miembros que se encuentran ingresando o ya han ingresado a la adultez; la fuente de ingresos generalizada para esta generación es la docencia, misma que es realizada solo en parte en el bachillerato de la UEMBR donde educan a los adolescentes de la cuarta generación de Limoncocha, pero en su mayoría es realizada en

comunidades aledañas, esto en razón de la última reforma educativa mediante la que varios de los profesores de Limoncocha fueron reubicados en escuelas y colegios de otras comunidades; además los docentes de la tercera generación complementan su actividad con la venta de productos agrícolas y el turismo. Aquellos miembros de la tercera generación que no se dedican a la docencia, se habían articulado principalmente con el trabajo en Petroamazonas, pero tras la disminución de empleos, solo una parte de la tercera generación mantiene al trabajo remunerado en la petrolera como su principal actividad. Este segmento de la población se ha enfocado en actividades relacionadas con la comercialización y la prestación de servicios como: tiendas de víveres, tiendas de artesanías, restaurantes, talleres de motos o centros de cómputo, además complementan su economía con la agricultura y la pesca que está destinada al autoconsumo y al mercado, y al igual que la segunda generación han relegado la cacería a una actividad esporádica destinada al autoconsumo.

Finalmente la cuarta generación constituida por los niños y adolescentes utiliza la mayor parte de su tiempo en las actividades académicas de la UEMBR donde son educados por miembros de la segunda y tercera generación. A la mayor parte de esta generación los conocimientos de cacería prácticamente no le son transmitidos en la práctica, y se limitan a los relatos de las anteriores generaciones; además la cacería es considerada como una actividad preferiblemente omisible en razón de las restricciones existentes desde la jefatura del área protegida. Y si bien un segmento de los padres de la cuarta generación se dedican esporádicamente a la cacería, existe una menor vinculación de los hijos para ayudar en las actividades de preparación de comida o su obtención, ya que estos concentran su interés en el estudio o el uso de nuevas tecnologías que llegan a Limoncocha, haciendo que el acompañamiento de los jóvenes en las actividades de las anteriores generaciones se limite en el mejor de los casos al trabajo agrícola o en la pesca.

Todo esto haría que en comparación con las generaciones previas la mayor parte de los miembros de la cuarta generación desconozcan el uso de armas de fuego, trampas y armas tradicionales usadas para la cacería, e incluso algunas de las herramientas utilizadas en la agricultura. Asimismo la cuarta generación ha articulado su dieta con carne de res, pollo y chanco, mucho más de lo que lo habían hecho las generaciones anteriores, esto en razón de una predominancia de este tipo de carnes y la carne de pez en la comunidad. A diferencia de la caza, la pesca es una actividad realizada por la cuarta generación, y las niñas y los niños acompañan a los padres y madres durante la pesca en la laguna y participan activamente de la

actividad; e incluso algunos adolescentes de esta generación visitan por cuenta propia la laguna para adquirir el alimento y llevarlo al hogar.

Esto ha hecho que los miembros de la cuarta generación tengan un mayor conocimiento sobre las herramientas y conocimientos necesarios para la pesca, pero sin embargo no conocen sobre las herramientas tradicionales, sino más bien el tendido de redes para atrapar a los peces de la laguna. Por su parte si bien la crianza de pollos aun es una actividad común para los miembros de la cuarta generación y en la cual participan hasta el momento; la domesticación de fauna silvestre es una actividad prácticamente ajena a su realidad, y si bien se reconoce que puede existir en anteriores generaciones, en el mejor de los casos los miembros más antiguos de la cuarta generación recuerdan haber tenido una mascota silvestre durante su niñez.

Finalmente a diferencia de las anteriores generaciones para la cuarta el número y variedad de animales en Limoncocha prácticamente se ha mantenido constante, y si bien conocen que antiguamente pudieron haber existido más animales, desde su perspectiva no ha existido mayor disminución. Esta generación no identifica a la petrolera como uno de los causantes ante la posible disminución de animales, y más bien señala a los pescadores comerciales locales como uno de los posibles causantes; pero en su mayoría tanto actividades de caza, como actividades de pesca son realizadas exclusivamente para el autoconsumo de la comunidad y la venta es realizada al interior de la propia comunidad.

En el caso del turismo aún es una actividad incipiente y no existen muchos comuneros que se interesen por ésta; a pesar de ello para varios miembros de la tercera generación identifican al turismo como el futuro económico de la comunidad, esto como consecuencia de un eventual cese de la actividad petrolera y el abarrotamiento de la docencia como única formación académica de la mayor parte de la población. Uno de los mayores conflictos suscitados entre la RBL y la comunidad tiene lugar en 2011 cuando después de una serie de controles destinados a normar la cantidad de peces obtenidos en la laguna, se intenta prohibir la pesca. Habría que recordar que a diferencia de la caza o la crianza de animales, la pesca permaneció siendo una de las principales fuentes de abastecimiento de la comunidad, además de una de las fuentes de ingresos económicos; así pues la prohibición de la pesca llevaría al mayor conflicto entre la RBL y la comunidad, tras lo cual se debería retirarse la prohibición de las actividades de pesca. Si bien el conflicto duro solamente unos meses, este logra deteriorar las relaciones entre la RBL y la comunidad; tras el conflicto se trata de establecer canales de mediación a través del diseño de un código que norme las actividades de pesca de la

comunidad al interior de la laguna, trabajado por cerca de un año con los presidentes de las asociaciones, que sin embargo no llegó a ser firmado, por lo que la actividad de pesca al interior de la comunidad sigue sin ser normada hasta el momento.

Capítulo 7

La conservación de fauna en Limoncocha entre desencuentros ontológicos

En este capítulo a través de un recorrido histórico desde los años previos a la creación de la RBL hasta la actualidad, se abordan las lógicas y acciones enfocadas a la conservación de fauna que han sido llevadas a cabo por la comunidad y la RBL como actor estatal encargado de la conservación en la zona. Finalmente enmarcando a ambos actores en los contextos socioambientales y las ontologías que sustentan su accionar, se da cuenta de diferentes formas de conservación circunscritas dentro de las lógicas sobre las que opera cada actor y diferentes realidades para construir lo animal.

1. La institucionalización de la conservación y los primeros años de Limoncocha

En Ecuador los primeros esfuerzos de conservación por parte del Estado, datan de 1934 a 1936, cuando ciertas zonas del Archipiélago de Galápagos fueron declaradas protegidas a fin de conservar a algunas especies de flora y fauna de la zona; sin embargo esta declaratoria consistiría en un hecho aislado, en lugar de una visión conservacionista de la naturaleza, ya que hasta inicios de la década de 1970 prevaleció en el país una visión netamente comercial del uso de flora y fauna. Así durante cerca de cuarenta años la conservación estatal se limitó a acciones desarticuladas, en las que se suscribieron acuerdos internacionales esporádicos, referentes a la protección de ecosistemas y especies naturales, pero que no llegarían a concretarse en la realidad nacional, ya que la conservación subsistió como una cuestión secundaria dentro de dinámicas más bien enfocadas a la producción y exportación de materias primas a más de la búsqueda de consolidación del Estado-Nación (MAE 2005, 2007, 2012, Lara 2010).

A tan solo un año de la firma del tratado de Río de Janeiro, cuando Ecuador sufrió una de las mayores desmembraciones del territorio amazónico, en 1943 el país se adhiere al tratado multilateral de la “Convención sobre la Protección de la Flora, Fauna y Bellezas Escénicas Naturales de los países de América” mediante el cual el país se comprometió a declarar a la brevedad posible áreas protegidas y a crear cuerpos legislativos en pro de la protección y conservación de la flora y fauna, al igual que a prevalecer la conservación por sobre los intereses económicos y prohibir la matanza de animales, especialmente los que constaban en un listado adjunto a dicho tratado, centrado principalmente en aves migratorias. En este tratado se incluían varias categorías de manejo para áreas protegidas que variarían entre una conservación estrictamente ajena a la presencia humana y otra abierta parcialmente a la

utilización comercial de los recursos y el disfrute de la fauna, flora y las “bellezas escénicas naturales”. Así la actual categoría de manejo de “Reserva Biológica” de Limoncocha, sienta sus bases en una de las categorías de manejo mencionadas en este tratado, la categoría de “Reserva de Regiones Vírgenes”, que estaría enfocada a la conservación de zonas prístinas, mediante la prohibición de la presencia humana y cualquier tipo de actividades extractivas o económicas sobre dichos ecosistemas, limitándola estrictamente a la investigación científica (Ulloa 1988, Lara 2010).

La Convención de la OEA de 1940 versa sobre la Reserva de Regiones Vírgenes que:

Se entenderá por Reservas de Regiones Vírgenes: Una región administrada por los poderes públicos, donde existen condiciones primitivas naturales de flora, fauna, vivienda y comunicaciones, con ausencia de caminos para el tráfico de motores y vedada a toda explotación comercial [...] Los Gobiernos Contratantes acuerdan mantener las reservas de regiones vírgenes inviolables en tanto sea factible, excepto para la investigación científica debidamente autorizada y para inspección gubernamental, o para otros fines que estén de acuerdo con los propósitos para los cuales la reserva ha sido creada (OEA, 1943, 1)

Sin embargo al iniciar la década de 1950, antes de que se creara la segunda área protegida del país, en 1953 los misioneros del ILV llegaron a Ecuador y con la contratación de los kichwas del alto Napo comenzarían con la construcción del campamento en una zona aparentemente despoblada junto a la laguna de Capucuy. Esta zona de la Baja Amazonía que hasta entonces había permanecido fuera del control estatal y ajena a toda forma de conservación por parte del Estado, comienza a sufrir los primeros impactos sobre sus ecosistemas, articulados principalmente a la deforestación para la construcción del campamento y sus instalaciones y a las actividades de caza y pesca mantenidas por kichwas y misioneros para su subsistencia, además del ingreso de nuevas especies florales y faunísticas introducidas en la zona por los misioneros, que contaban con carta abierta por parte del Estado para movilizar cualquier tipo de productos (Ulloa 1988, Columba 2013, Valdivieso K. 2015)

Limoncocha fue la base de operaciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de la Universidad de Oklahoma. El mantener aproximadamente más de 400 personas asentadas permanentemente en la zona originó una serie de problemas ecológicos en el área, tales como: contaminación de la laguna, aumento de la presión de cacería, tala de grandes extensiones de bosque para reemplazarlo con potreros, edificación de infraestructura física, construcción de un aeropuerto, etc. Todos estos factores alteraron directamente el bosque primario circundante

a la laguna, a excepción de aquellos terrenos inundados periódicamente no utilizables para estos fines. Al abandonar la zona el ILV, disminuyó la presión sobre el bosque permitiendo que este se regenerara y continuara el proceso de sucesión vegetal (Ulloa 1988, 17).

Los “cursos de verano” de los lingüistas, significaron tal vez el mayor impacto realizado en la zona; no obstante en 1953 haría su ingreso la CGG que realizaría prospecciones sísmicas en busca de crudo en Limoncocha, dando como resultado disturbios en las comunidades locales de fauna a efecto de las detonaciones realizadas con dinamita, y la afectación de varios esteros en la zona; sin embargo los kichwas permanecerían como el grupo subordinado en la zona y la empresa francesa contratada por Texaco, no tendría mayores inconvenientes para trabajar en Limoncocha durante la presencia del ILV (Ulloa 1988, Valdivieso K. 2015).

El proceso de institucionalización y construcción de legislación para la conservación en el país seguiría avanzando y en 1970 se formula la “Ley de Protección de Fauna Silvestre”; y en 1971 la “Ley de Parques Nacionales y Zonas de Reserva”, que coincidiría a su vez con la “Ley de Hidrocarburos” en razón del descubrimiento de petróleo en Lago Agrio en 1967 por parte de la multinacional Texaco; en este año también se crea la Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Recursos Silvestres que logra consolidar todas las disposiciones legales referentes a la protección de áreas protegidas, que habían sido expedidas hasta entonces. Y para 1974 se crea el Departamento de Áreas Naturales y Recursos Silvestres, adscrito a la Dirección Nacional Forestal del Ministerio de Agricultura y Ganadería, a fin de encargarse de la administración de las áreas protegidas existentes del país, designar nuevas áreas y realizar los estudios técnicos pertinentes para su manejo (Ulloa 1988, Thurber y Pérez 2003, Columba 2013).

En 1975 Ecuador firma y ratifica el acuerdo de la “Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres” (CITES), mientras que en el mismo año se firma el acuerdo de la “Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural” de la UNESCO. Así con un cúmulo de leyes, convenciones e instituciones referentes a la conservación, el país se ve en la necesidad de articular un plan nacional para la conservación, por lo que en 1976 se crea la “Estrategia Preliminar para la Conservación de Áreas Silvestres Sobresalientes del Ecuador” elaborada con apoyo de la cooperación internacional, y enfocada a identificar las prioridades de conservación en el país, además de diseñar un sistema de manejo para las mismas. La estrategia propuso la creación de un sistema de áreas silvestres, lo que se consolidó posteriormente con la creación del SNAP; y

es en este informe que se reconoce a la laguna de Limoncocha y las áreas adyacentes como sitios de importancia ecológica que deberían ser destinados a la conservación (Ulloa 1988, MAE 2007, Columba 2013).

Sin embargo hasta entonces la Baja Amazonía norte, había permanecido ausente de las formas de conservación estatales, y específicamente en Limoncocha además de la presión mantenida sobre los ecosistemas, por las actividades del ILV mediante sus “cursos de verano”, se sumaría en 1976 la entrada del “Flotel Francisco de Orellana” que significó el ingreso de turistas a la zona, y a pesar de que se trataría de disminuir los impactos, también ejercerían presión sobre los ecosistemas en razón de recorridos frecuentes por la laguna Limoncocha y Yanacocha, además del esporádico consumo de carne silvestre en el campamento de los misioneros. No es sino hasta finales de esta década, en 1979 que se crean las primeras áreas protegidas estatales en esta zona: el Parque Nacional Yasuní y la Reserva Faunística Cuyabeno (Trujillo 1981, Columba 2013, Valdivieso K. 2015).

Para inicios de 1980 tras el retorno a la democracia el presidente Jaime Roldós había decretado la salida del ILV, por lo que los misioneros comenzarían el proceso de repartición de tierras a los trabajadores kichwas del campamento y la creación de la OIL. Así entre 1981 y 1984 la actual comunidad de Limoncocha comenzaría a tomar forma, articulando su economía con la venta de productos primarios procedentes de los cultivos agrícolas, a la par del fortalecimiento de las actividades de caza y pesca vinculadas con fines comerciales, y el crecimiento demográfico de la comunidad a raíz de nuevas migraciones del Alto Napo, con su posterior expansión por nuevas áreas del territorio que antes no habían sido utilizadas (Trujillo 1981, Columba 2013, Valdivieso K. 2015).

Mientras tanto durante los 29 años de presencia del ILV en Limoncocha, la estructura institucional y jurídica estatal para la conservación, comenzaría a tomar forma en medio de una serie de migraciones ministeriales y la creación de leyes y normativas nacionales, a la par de la firma y ratificación de más acuerdos internacionales. Así en 1981 la “Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Recursos Silvestres” es reformada y cambia su nombre a “Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Vida Silvestre”. Y si bien la idea de conservación pasa del beneficio que la sociedad pueda obtener del medio, a reconocer una importancia biológica de la naturaleza *per se*; el objetivo de la conservación seguiría articulado con el beneficio que el ser humano pueda obtener de dichos procesos biológicos (Thurber y Pérez 2003, Columba 2013).

Así pues la conservación en el país se enfocaría a una correcta administración de recursos, ya sea para uso alimenticio, recreativo o industrial, en la que las regulaciones en cuanto a flora se centraron a las especies maderables (recurso forestal) y a productos agrícolas; mientras que el cuidado de la fauna se basó en el control del comercio de especies y de pieles, así como en el manejo adecuado de la pesca y la caza de autoconsumo, a fin de evitar la sobreexplotación del recurso. Los mismos ecosistemas fueron considerados como espacios de importancia biológica, que deben ser conservados para asegurar la calidad del ambiente en donde viven las personas, así como el disfrute escénico que se podría obtener con la visita a dichos sitios (Thurber y Pérez 2003, Columba 2013).

Es decir si bien las políticas de conservación habían tratado de abandonar un pensamiento netamente comercial que había dominado en la relación de la sociedad ecuatoriana con su entorno hasta inicios de los años 70; se buscó pasar a una visión más consciente sobre la importancia de los procesos naturales, pero aún bajo una visión utilitarista del medio ligada a una gestión correcta de los recursos, para que estos se mantengan a un ritmo de reproducción lo suficientemente rápido como para satisfacer las necesidades de las poblaciones. Más aún los métodos de conservación diseñados serían flexibles a fin de posibilitar el ingreso de nuevas tecnologías para un correcto manejo de los recursos naturales y la satisfacción de las necesidades articuladas con la política de desarrollo nacional (Columba 2013).

En base a las sugerencias de la estrategia de conservación de 1976; en 1985 la Dirección Nacional Forestal declara Área Protegida a Limoncocha y define sus límites preliminares con una superficie de 5.261,25 hectáreas; mismos que se modificarían en 1986 a través de la primera comprobación de los límites mediante recorridos en campo, y en donde se constató la presencia de los territorios de las comunas kichwas. Es decir diez años después de que se recomendara la creación del área en la Estrategia Nacional de Conservación, ésta llega a materializarse con límites definitivos, que dieron a la entonces naciente reserva una superficie de 4.613,25 hectáreas. Por su parte los estudios técnicos llevados a cabo por el Departamento de Áreas Naturales y Recursos Silvestres determinaron que el área protegida debía ser creada bajo la categoría de manejo de Reserva Biológica, en base a criterios como: aptitud biológica del suelo, escaso uso agrícola y pecuario, tierras sin titularidad, la decisión política y por exclusión de otras categorías de manejo (Ulloa 1988).

Para cuando la RBL es declarada área protegida, la categoría de manejo de Reserva Biológica estaba destinada a zonas con ecosistemas excepcionales con intervención humana casi

inexistente, que albergaran a especies de flora y fauna frágiles y de gran importancia científica a nivel nacional; por lo que los objetivos de manejo se enfocarían a la conservación del biotopo¹ y la biocenosis² de ecosistemas destinados exclusivamente a la conservación e investigación científica. Es decir una Reserva Biológica era concebida como un área cerrada al acceso público, en donde los procesos naturales de evolución, reproducción, incendios, enfermedades o competencia alimenticia, podían tener lugar con nula o muy poca interferencia humana; manteniendo la idea de “Reservas de Regiones Vírgenes” (Ulloa 1988).

Una reserva biológica o científica es un área que contiene formaciones naturales y especies de flora y fauna muy significativas para la ciencia y el medio ambiente natural. El área silvestre ha sido apenas alterada por la acción del hombre, excepto en los lugares en los que hay que investigar esas acciones como parte del programa. No hay necesidad de recursos de importancia recreativa y de paisaje [...] Los principales objetivos del manejo de las reservas científicas o biológicas consisten en proteger y conservar las áreas naturales de alto valor científico y crear oportunidades para la educación superior, investigación y monitoreo de especies (Ulloa 1988, 8).

En teoría la declaratoria de la RBL debía llevar consigo la prohibición de todo tipo de actividades antrópicas dentro de la reserva, lo que incluía actividades de caza, pesca, agricultura, crianza, domesticación y comercialización de animales o sus partes, al igual que la extracción de madera, la recreación y las actividades turísticas. Asimismo la declaratoria debía impedir la construcción de carreteras o cualquier tipo de construcciones privadas o públicas, con lo que se debería haber dado paso a un proceso de reubicación de las comunas cercanas a la reserva y la prohibición de cualquier tipo de infraestructura petrolera (Ulloa 1988).

En 1988 se realiza el primer plan de manejo de la Reserva, y Roberto Ulloa el primer director del área identifica una incongruencia entre la categoría de manejo y la realidad de la zona (cabe recordar que la creación del área se la realizaba “en escritorio”), por lo que sugirió el cambio de la categoría a Refugio de Vida Silvestre, al considerarla una categoría más próxima al contexto de Limoncocha. Sus argumentos se basarían en que la zona difícilmente podía haber sido categorizada dentro de los parámetros de una Reserva Biológica, pues se encontraba poblada desde 1953 y a pesar de haber mantenido un ecosistema relativamente

¹ Conjunto de elementos biofísicos que conforman el hábitat de las comunidades biológicas.

² Una comunidad biológica, es el conjunto de todos los organismos que viven en el biotopo.

estable, las décadas de presencia humana habían acompañado a cambios en los ecosistemas y en las poblaciones de flora y fauna, la mayor parte de los árboles maderables habían sido utilizados para la construcción del campamento del ILV, mientras que vastas zonas habían sido deforestadas en razón de prácticas agrícolas y ganaderas, que seguían siendo mantenidas tras la salida del ILV (Ulloa 1988).

A parte de ello la fauna terrestre y acuática constituía una fuente económica y de autoabastecimiento para la comunidad, por lo que las actividades de caza y pesca no podían ser prohibidas, tal como lo dictaba la categoría de manejo. Y sobre todo, la reciente creación del Bloque 15 en 1985 (meses antes de la creación de la RBL), había dado como resultado el ingreso de maquinarias y la construcción de infraestructura petrolera, a más de la apertura de vías y el ingreso de colonos y comerciantes a la comunidad. Así a la llegada de la RBL a Limoncocha los ecosistemas más que ser vistos como zonas prístinas, fueron consideradas zonas intervenidas, en proceso de recuperación y en proceso de degradación, por lo que la planificación de la RBL se articuló impulsar los procesos de recuperación, mediante el diseño de políticas de manejo que conserven el área en medio de la utilización de los recursos por parte de la comunidad (Ulloa 1988).

La categoría de Refugio de Vida Silvestre recomendada, permitía la presencia de pobladores cerca del área, la intervención en el ecosistema con fines de conservación, el uso razonable de recursos destinados al autoconsumo, la realización de actividades turísticas y la construcción limitada de infraestructura; sin embargo la sugerencia del director no fue aceptada y el área se ha mantenido bajo la categoría de Reserva Biológica. A pesar de ello el primer plan de manejo del área, diseñado en 1988 no siguió los lineamientos de conservación de una Reserva Biológica sino que más bien propendió hacia una utilización racional de los recursos, la educación ambiental, la investigación y la canalización de las actividades turísticas; se podría decir entonces que los lineamientos de conservación en un primer momento de existencia de la Reserva Biológica se enfocaron más bien a los parámetros de un Refugio de Vida Silvestre (Ulloa 1988).

El primer plan de manejo de la RBL contempló seis zonas para el área: zona intangible, zona primitiva, zona de uso extensivo, zona de uso intensivo, zona de recuperación natural y zona de uso especial; de las que tan solo en la zona intangible se impedía el ingreso a la comunidad. La zona intangible era la mejor conservada, con menor grado de intervención y por lo tanto el corazón del área protegida; conformada por las zonas del río *Amaruyacu*, la

laguna *Yanacocha* y el río *Capucuy*, que por su propia geografía fueron y aún son espacios de difícil acceso, por lo que estas áreas fueron destinadas exclusivamente a la conservación y la investigación científica (Ulloa 1988).

La zona primitiva constaba del bosque primario con mínima intervención, y por tanto albergaba una importante muestra de la flora y fauna; conformada por los bosques de la microcuenca del río *Pishira* hasta su desembocadura en la laguna Limoncocha, la zona limitaba con áreas de caza de la comunidad por lo que el objetivo de manejo fue la conservación de flora y fauna, la investigación y el turismo incipiente. La zona de uso extensivo, fue considerada una zona de transición entre el bosque primario y las zonas intervenidas; localizada desde la laguna Limoncocha hasta la desembocadura del río Jivino estaba constituida por áreas de paso entre las zonas de caza y los cultivos en las fincas de los comuneros, por lo que el objetivo de manejo fue minimizar los impactos y facilitar el acceso turístico (Ulloa 1988).

La zona de recuperación natural, estaba constituida por las fincas de los pobladores; localizada desde río Jivino hasta su desembocadura en el Napo y por toda la margen de éste dentro de la reserva, la vegetación original había sustituido a las especies foráneas, por lo que el objetivo de manejo fue detener la degradación antrópica y apoyar a la restauración con especies propias de la zona. La zona de uso intensivo constituía la de mayor frecuencia de visita en la reserva, tanto por miembros de la comunidad como por turistas; constituida por la laguna Limoncocha y las islas en el río Napo, el objetivo de conservación fue controlar el uso de la zona por el turismo y la comunidad. Y finalmente la zona de uso especial estaba formada por los terrenos de la OIL, el ISPEMBR, la zona administrativa de la RBL, el cuartel militar y las cabañas turísticas utilizadas por el flotel Orellana; al ser una zona colonizada con infraestructura predominante, el objetivo de conservación fue minimizar los impactos y promover la actividad turística (Ulloa 1988).

Así a pesar de que los lineamientos de una Reserva Biológica exigían la desvinculación de las comunidades y las actividades turísticas del área protegida, el plan de manejo para los primeros años se enfocó más bien a la conservación del área en medio de la presencia de grupos indígenas y turistas, así como al adecuado aprovechamiento de los recursos para caza, pesca, agricultura y turismo. Además a fin de conservar las especies de la zona, dos de las medidas de conservación establecidas por la RBL a su llegada fueron la prohibición del comercio de pieles y animales vivos, y la prohibición del uso del barbasco (*Lonchocarpus*

nicou) o la dinamita para las actividades de pesca; a pesar de ello la misma autoridad ambiental reconocía que hasta la fecha las comunidades habían hecho un uso racional de los recursos mediante actividades agrícolas, de caza, tala y pesca, encontrando como responsable de las afectaciones ambientales al ya inexistente ILV (Ulloa 1988).

2. Las décadas perdidas de la conservación en Limoncocha

Con la creación de la RBL iniciaría en Limoncocha la relación entre el Estado y el resto de actores en lo referente a la conservación de fauna; con la comunidad haciendo uso de la fauna para subsistencia y comercio, la OXY transformando ecosistemas vegetales en pozos petroleros y la RBL buscando un uso razonable de los recursos, o por lo menos así lo fue en el papel, ya que desde sus inicios se da cuenta de dificultades técnicas y financieras que impedían un manejo efectivo del área. Y es que la creación de la RBL vino acompañada de la falta de apoyo estatal para la administración del área, por lo que más que un manejo conjunto con la comunidad y el resto de actores, el accionar de la RBL durante cerca de 25 años, se caracterizó por su débil presencia en la zona.

En el mismo año de 1986 cuando se materializa la RBL, se contratan dos guardaparques para el cuidado del área protegida; se trataba de dos jóvenes miembros de la comunidad, pertenecientes a la segunda generación (Francisco Grefa y Moisés Chango), quienes fueron seleccionados como guardaparques por haber cumplido el servicio militar obligatorio (conscripción) y acompañaron a los técnicos del Departamento de Áreas Naturales y Recursos Silvestres en la redefinición de los límites de la reserva. Desde 1986 hasta 2011 el personal de la RBL constaría únicamente de dos guardaparques locales y un director del área; sin embargo debido al cambio de administradores, el único personal constante fueron los dos guardaparques contratados en 1986, quienes se encargarían del control de las 4.613,25 hectáreas de la Reserva y de la administración de la misma en ausencia de los directores quienes trabajaban por temporadas al interior de la reserva.

Mientras tanto en el marco institucional, a pesar de que la estrategia de conservación de 1976 logró la creación de 13 áreas protegidas, siendo Limoncocha la última en ser declarada; mostró deficiencias a consecuencia de la implementación de estándares internacionales de conservación en la realidad nacional; por lo que en 1989 se elaboró la “Estrategia para el Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador, Fase II”, en coordinación con la comunidad conservacionista nacional, liderada entonces por Fundación Natura. En 1991 el Ecuador se adhiere a la *Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional*,

más conocida como la “Convención Ramsar” y que desde su creación en 1971 había pasado a ser el primer acuerdo intergubernamental sobre el medio ambiente a escala mundial. Como parte contratante entre otros lineamientos el país se comprometió a: velar por el uso racional de los humedales y designar nuevos humedales para ser incluidos en las listas Ramsar; y posteriormente para 1992 en el marco de la Cumbre de Río el país se alinea con los principios universales del desarrollo sustentable (Armas 2011, TRCS 2015d, Thurber y Pérez 2003, MAE 2007).

Así en 1992 en base a las recomendaciones de esta primera Estrategia, y la Cumbre de Río, en este año se crea el Instituto Ecuatoriano Forestal y de Áreas Naturales y de Vida Silvestre (INEFAN) que se adscribe al Ministerio de Agricultura (MAE 2007, Armas 2011).

Con la creación de este Instituto [el INEFAN] se consolidó en el país una lógica de manejo de los recursos forestales y de la flora y fauna silvestres. Esta lógica era diferente a la de la explotación descontrolada y acelerada que había predominado hasta entonces, sobre todo en los sectores de colonización reciente y en las áreas destinadas a cultivos para la exportación. El INEFAN fue socialmente reconocido como el sistema de control estatal en materia forestal y de tráfico de vida silvestre, así como en el manejo de las áreas protegidas (MAE 2007, 16).

En 1996 se crea el Ministerio de Medio Ambiente, sin embargo la gestión de las áreas protegidas seguiría en manos del INEFAN adscrito al ministerio de Agricultura; mientras que por su parte en 1997 la fundación ecuatoriana *Aves y Conservación*, como socia de la organización *BirdLife International* inicia el programa IBA en Ecuador. Y si bien este programa cuyo objetivo es identificar y proteger sitios de importancia mundial para la biodiversidad de aves, tomó lugar desde finales de la década de 1970, no fue sino hasta 2003 cuando el programa IBA se articula con la RBL. Al año siguiente con el impulso de la *Constitución Política del Ecuador* de 1998, se estructura un marco normativo en cuanto a la gestión de áreas protegidas, al declarar “el establecimiento de un Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SNAP) que garantice la conservación de la biodiversidad y el mantenimiento de los servicios ecológicos, de conformidad con los convenios y tratados internacionales” (MAE 2007, 16). Asimismo la Constitución de 1998 garantiza la defensa del patrimonio natural del país y la protección del medio ambiente, a más de garantizar la posesión ancestral de las tierras comunitarias (Thurber y Pérez 2003, Armas y Lasso 2011, MAE 2015b, BirdLife 2016a).

En este mismo año después de que Ecuador hubo propuesto a la RBL como un posible sitio Ramsar, en 1998 la Convención Internacional certifica a la Reserva como un humedal de importancia internacional, por lo que la RBL pasa a formar parte de las listas de humedales Ramsar y por tanto el valor de sus ecosistemas pasa de escala nacional a mundial.³ Con la certificación de la RBL como humedal Ramsar, el país se compromete a asegurar la conservación de la zona y el uso racional de los recursos dentro de ésta, a partir de lineamientos establecidos por la Convención Internacional y a presentar los avances de dicho trabajo cada tres años en las Conferencias de las Partes Contratantes; en este contexto en 1998 se propone la actualización del Plan de Manejo de 1988, que sin embargo este nunca llega a ser concretado. En 1999 se crea la *Ley de Gestión Ambiental* la que estableció las normas para la aplicación de políticas ambientales en el sector público y privado vinculado con el ambiente; y el INEFAN es absorbido por el Ministerio de Medio Ambiente, mientras que en el mismo año se crea el *Plan Estratégico del Sistema de Áreas Naturales Protegidas del Ecuador* (Lasso 1998, Thurber y Pérez 2003, MAE 2007, Armas 2011, Columba 2013, TRCS 2014b, 2014c).

En este plan se redefine la categoría de Reserva Biológica, la que pasa a ser entendida a nivel nacional como:

Áreas de extensión variable que se hallan en cualquiera de los ámbitos, terrestre o acuático, destinadas a la preservación de la vida silvestre. Sus objetivos están orientados a la conservación de los procesos naturales, haciendo posible la ejecución de investigación científica, educación y conservación de los recursos genéticos (Armas 2011, 40).

Para 2000 el ministerio es fusionado con la Subsecretaría de Turismo y posteriormente separado en el mismo año, así en 2000 el ministerio pasa a transformarse en actual Ministerio del Ambiente (MAE), como el órgano institucional desde el cual el Estado ejerce la gestión ambiental y el manejo de los recursos naturales del país. En 2000 también se formula la *Ley de Gestión Ambiental*, y al año siguiente (2001) la *Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador*, tras lo cual en 2002 se promulga el *Reglamento Especial de Turismo en Áreas Naturales Protegidas* y en 2003 el *Texto Unificado de Legislación Secundaria del Ministerio del Ambiente* (TULAS) (MAE, 2007, 2012).

³ Al momento el país cuenta con 18 sitios Ramsar

Todas estas normativas, acuerdos e instituciones crean un marco jurídico y administrativo para la gestión de las áreas protegidas del país; sin embargo en el caso de la RBL, a pesar del reconocimiento de Humedal Ramsar la situación había permanecido casi inalterable, con dos guardaparques, un director rotativo y una generalizada ausencia del ente estatal en la dinámica de Limoncocha Así durante 25 años de los casi 31 de existencia de la reserva, la conservación del área protegida recayó sobre el accionar de los dos guardaparques locales, quienes se encargaron del cuidado de las instalaciones del ministerio donde se realizaba el registro de visitantes, y turnaban los recorridos de control al interior del área. Durante estos recorridos los guardaparques se encargarían principalmente del control de las actividades de caza y tala al interior de la reserva y en menor grado de la pesca; ambos guardaparques que aun laboran en la RBL, dan cuenta de roces con miembros de la comunidad a consecuencia de dichos controles e incluso de brujería por venganza ante la prohibición de cazar, pescar o talar en la reserva.

Los dos guardaparques también dan cuenta de varios episodios de caza y pesca masivas, realizados por familias o comunas enteras durante épocas de abundancia de peces o animales terrestres; estos episodios simplemente no podían ser controlados, ante lo cual los mismos guardaparques optaban por aprovechar la abundancia de animales. Más aún a razón del ingreso de la carretera, los esfuerzos de conservación de los guardaparques se volverían prácticamente insuficientes pues el incremento en las actividades de caza y pesca con fines comerciales, rebasaba cualquier tipo de control podrían haber realizado; además se debe tener en cuenta que si bien los guardaparques presentan un mayor deseo de protección que otros miembros de la comunidad, no necesariamente realizaban las actividades de conservación por una convicción conservacionista, sino como parte de su trabajo.

No obstante mientras la mayor parte de los esfuerzos de conservación se enfocaron al control de las actividades realizadas por la comunidad; la actividad petrolera fue prácticamente desatendida, y el control de impactos ambientales que podría haber provocado la OXY, corrieron por parte de la misma petrolera; la que incluso llegaba a apoyar económicamente a la RBL para su mantenimiento. Los controles tampoco contaron con el apoyo del personal militar acantonado en Limoncocha, ya que su principal actividad sería proteger a las instalaciones y el personal de la OXY para asegurar la producción petrolera; e incluso el informe de Ulloa de 1988 sugiere también el retiro del destacamento militar de la zona de

reserva, ya que los mismos uniformados contribuirían con la degradación del área protegida (Ulloa 1988).

Así pues tras la entrada de la OXY a Limoncocha en 1985, hasta su expulsión en 2006, durante 21 años la petrolera reemplazo al Estado y a cualquier otra institución pública o privada en las dinámicas de la zona, y se convirtió en el principal proveedor de servicios, infraestructura, fuentes de empleo y financiamiento; y la conservación no sería la excepción ya que los dos guardaparques que representaban a la RBL no podían realizar ningún control sobre la OXY, por lo que la multinacional a través de sus propios estudios de impacto ambiental, sería la encargada de establecer los lineamientos de conservación y regular el cumplimiento de los mismos. Además durante todo este tiempo se da cuenta de varios episodios de contaminación, asociados con contaminación de aguas con aceites, derrames petroleros en suelos y vías, exceso de ruido por la construcción de los campamentos petroleros y la operación de los campos, y el ingreso de colonización, deforestación y tráfico de especies, que comenzó a posicionarse en la comunidad.

La empresa petrolera reemplazó casi totalmente al Estado ecuatoriano en lo que a cobertura de servicios básicos de refiere. En esta relación, el Ministerio del Ambiente a través de la Administración del área protegida, ha tenido un papel marginal respecto a plantear en la zona un modelo de desarrollo afín a los objetivos de la RBL (Armas 2011, 37-38).

En este marco desde 2002 la RBL buscaría el apoyo de la OXY para realizar la actualización del plan de manejo del área, que tras no haber sido actualizado en 1998 de cara a la declaratoria de la RBL como sitio Ramsar, aún fechaba en 1988 con el primer plan de manejo diseñado por Ulloa. Es así que en dicho año se logra suscribir un acuerdo entre el MAE y la OEPC para el levantamiento de la línea base del área y la identificación de impactos realizados por la petrolera durante su periodo de permanencia en Limoncocha, todo esto con el fin de que sirva de base para la actualización del plan de manejo de la RBL. En 2003 la OEPC contrata a la consultora WALSH *Environmental Scientist and Engineers*, que con un equipo consultor realiza el que hasta el momento es el estudio biológico más completo disponible en la RBL, pero que embargo el levantamiento de la línea base no llega a concretarse en una actualización del plan, ya que si bien se realizaba una revisión detallada de aspectos físicos y biológicos de la RBL, los estudios no mostraban la posible afectación que la petrolera pudo causar al interior de la reserva, y por tanto el estudio no cumplió con los

parámetros técnicos requeridos por el MAE; haciendo que el plan de manejo de la RBL siga siendo el mismo de hace 15 años atrás (Thurber y Pérez 2003, Armas 2011).

Habría que tener en cuenta que es la OEPC quien contrata a WALSH y financia el levantamiento de la línea base; así al revisar el documento se puede constatar que algunos informes de los consultores señalan la falta de tiempo para realizar el estudio, mientras que otros son contradictorios respecto a la afectación de la actividad petrolera sobre el ecosistema y las poblaciones faunísticas, y si bien en algunas partes se menciona brevemente una posible afectación ambiental por parte de la petrolera, en general el informe pareciera omitir dichos datos. Al año siguiente en 2003, los esfuerzos de conservación externos lograrían un nuevo reconocimiento para el área; la fundación Aves y Conservación, que venía trabajando en el proyecto IBA desde la década de 1970, dan inicio en Ecuador al programa “Áreas Importantes para la Conservación de las Aves en los Andes Tropicales”, que sería trabajado conjuntamente con *BirdLife*, CI-Ecuador y un inmenso número de voluntarios involucrados con el proyecto que a la par sería realizado por otros grupos en Venezuela, Colombia, Perú y Bolivia. El programa logra identificar en Ecuador 107 IBAs⁴ entre las que se incluía la RBL, como parte de la IBA “Gran Yasuní” (EC093); esta IBA comprende 1.600.000 ha. y si bien la mayor parte del área está cubierta por la Reserva de Biosfera Yasuní (980.000 ha.) y el Territorio Ancestral Waorani (612.560 ha.), la RBL permanece como una zona anexa a la IBA principal. (Birdlife 2016c, MAE 2015b).

Con el informe final del proyecto ejecutado por Aves y Conservación, en 2005 el MAE reconoce oficialmente como “áreas de interés público para la conservación de las especies de aves” a dichas áreas (MAE 2015b). No obstante al igual que la declaratoria de humedal Ramsar de la RBL en 1998, la declaratoria de IBA de la reserva en 2003 y su reconocimiento oficial en 2005, se vería también restringida al papel, y no surtiría mayor efecto en la realidad de la conservación de Limoncocha; por lo que el cuidado del área seguiría a cargo de dos guardaparques y un director ocasional, mientras que la OXY continuaría siendo el principal actor en la dinámica de la comunidad, además de juez y parte en sus acciones de conservación.

Más allá de los acuerdos internacionales, las leyes, las instituciones y los reconocimientos sobre los ecosistemas del área, la inexistencia de una verdadera política de conservación,

⁴ Actualmente el país cuenta con 109 IBAs, con la inclusión en 2014 de las IBAs: Mashpi-Pachijal y Manteles-El Trinfo-Sucre (MAE 2015b, BirdLife 2016b).

pasaría cuentas a la RBL, y si bien aún sobrevive una importante cantidad de fauna al interior de la reserva, un área de gran biodiversidad e interés científico durante la década de 1970, paso en la década de 2000 a ser considerada un área degradada y uno de los ejemplos tristemente célebres de la presión sobre la fauna y el descuido de la conservación en el país. Posteriormente tras la salida de la OXY en 2006, y la consecuente pérdida de las indemnizaciones petroleras; se incrementaría momentáneamente la presión sobre la fauna, especialmente sobre la laguna, sin que los guardaparques logren mayor éxito en el control de las actividades al interior de la reserva (Armas 2011, Columba 2013).

3. La conservación de la RBL frente a la comunidad

En 2011 se lleva a cabo un proyecto de fortalecimiento de varias áreas del SNAP, entre las que se incluye a la RBL; en este marco se construyen nuevas instalaciones para el área protegida y se incrementa el número de guardaparques, por lo que los controles sobre la utilización de fauna también aumentarían. A la par la comunidad kichwa había encontrado en la docencia y el trabajo de la petrolera, sus principales fuentes de ingreso, mientras que varios miembros de la población seguían manteniendo las actividades de caza y pesca para el autoconsumo y la venta; así mismo la feria de Pompeya se había convertido en el principal punto de abastecimiento de carne silvestre para la comunidad, mientras que la domesticación de fauna silvestre era una actividad prácticamente abandonada.

Durante 2011 también se intenta una nueva actualización del plan de manejo de la reserva, que se enfocaría hacia un aspecto más bien administrativo, en lugar del enfoque netamente técnico, predominante en el plan de manejo de 1988 y la línea base de 2003; sin embargo al igual que con los intentos anteriores el plan de manejo no logra concretarse, por lo que la RBL continuaría con el plan diseñado hace 23 años atrás, aunque en la práctica el accionar de la reserva se enmarcaría más bien con el nuevo plan.

Así a diferencia de Ulloa que en 1988 sugería el cambio de la categoría a “Refugio de Vida Silvestre”; María Fernanda Armas, la entonces directora de la RBL encuentra indicada la categoría de “Reserva Biológica” para el área protegida, por lo que en esta ocasión se trataría de aplicar los lineamientos establecidos para la categoría de “Reserva Biológica”, lo que implicaría establecer controles sobre el uso que la comunidad realizaba sobre la fauna y los impactos que Petroamazonas podría causar.

No es la categoría de manejo la que debe cambiar, sino la orientación de la gestión de la Autoridad Ambiental nacional, desde una gestión pasiva, normativa y sometida a las presiones de las actividades extractivas y de desarrollo tradicional, hacia la generación de un adecuado sustento técnico para orientar el manejo (investigación y monitoreo sobre la biodiversidad en Limoncocha) (Armas 2011, 43).

E incluso a través de un análisis sobre la efectividad del plan de manejo, se identifica que el enfoque de conservación y las actividades realizadas por la RBL hasta dicho momento, habrían estado desvinculadas con los objetivos del área, lo que contribuiría con la degradación de los ecosistemas y poblaciones de flora y fauna al interior de la reserva, además de debilitar a la RBL en la dinámica de la zona.

Así pues actividades como el turismo que habían sido promovidas desde la creación de la reserva, fueron reconocidas como incompatibles para los lineamientos de conservación de la RBL, tal como lo estipula una “Reserva Biológica”; y de igual forma se incrementaron los controles sobre el uso de fauna terrestre y acuática realizado por la comunidad. Con todo esto se comienza a buscar un manejo de la reserva en base a los parámetros de conservación señalados por la categoría de manejo, y los estudios técnicos realizados sobre el estado de conservación de la zona.

Sin embargo la mayor cantidad de estudios realizados hasta 2011 correspondían a estudios esporádicos de tesis de la UISEK y otras universidades, que se habían centrado en el análisis fisicoquímico de los ecosistemas de la reserva y en el desarrollo de la actividad turística; mientras los estudios sobre composición faunística y el estado de conservación de la fauna se limitarían a estudios de abundancia del caimán negro (Carrillo 2009) y a los estudios ornitológicos realizados en la década de 1970.

El mejor referente técnico disponible en cuanto a la fauna sería el estudio realizado por WALSH en 2003, siendo básicamente estos estudios los que servirían de base para la actualización del nuevo plan de manejo; aunque se reconoce en el estudio de Walsh un vacío de conocimiento en la afectación de la actividad petrolera en la RBL y sus alrededores, aunque se plantea que el deterioro tendría como causa la construcción de infraestructura petrolera y las dinámicas asociadas a esta actividad (Armas 2011).

La gran afectación ambiental relacionada con el desarrollo del campo petrolero, como la construcción de caminos, carreteras, la conformación y funcionamiento de plataformas y

pozos, la construcción de estaciones y campamentos, la instalación de líneas de transmisión eléctrica, el funcionamiento de mecheros, los derrames de petróleo y la evacuación de aguas servidas y de basura, debieron dejar un sistema natural muy alterado, lo que no se refleja en los resultados del estudio de Walsh (Armas 2011, 36-37).

Así pues desde la jefatura de la RBL presidida por Armas se buscaría inicialmente la participación de la comunidad y el resto de actores para el manejo conjunto de los recursos del área, sin embargo bajo la consigna de cumplir los lineamientos de conservación de la “Reserva Biológica”. El incremento de los controles comenzarían a deteriorar la relación entre la RBL y la comunidad, llegando al punto de derivar en conflicto en 2013 a consecuencia de la prohibición temporal de las actividades de pesca al interior de la reserva, con el fin de establecer un periodo de veda sobre las poblaciones de peces, el mismo que había sido recomendado en los estudios de ictiofauna de Walsh.

La prohibición de las actividades de pesca llevaría al levantamiento de la comunidad en contra de la RBL y su personal; en un primer instante el conflicto se institucionalizó y derivó en diálogos entre la directora del área y los dirigentes de la comunidad, pero ante la negativa de retirar la veda de la laguna y la insistencia de varios miembros de la comunidad por realizar las actividades de pesca, a más del mantenimiento de los controles sobre el uso de fauna, el conflicto se intensificaría. Así pues se incrementaron las fricciones entre la comunidad y el personal de guardaparques de la RBL, los que apoyados con el ejército y la policía, mantendrían los controles de comercialización de fauna en Pompeya y en los alrededores de la comunidad, así como la prohibición de la caza y la pesca al interior de la reserva; por el lado de la comunidad varios miembros dan cuenta de que hubo polarización al interior de la misma, manifestando posiciones que variaron desde el dialogo hasta un deseo de ajusticiar a la directora e incendiar las instalaciones de la RBL.

Sin embargo el conflicto sería direccionado por los dirigentes de la comunidad hacia entidades administrativas mayores, llevando el problema hacia el municipio, la prefectura y la dirección provincial del Ministerio del Ambiente; finalmente con la intervención del director provincial del MAE en una asamblea de la comunidad, se levantaría la prohibición de la pesca y posteriormente la directora de la RBL renunciaría.

La posición de la administradora era hacer cumplir lo que dice la norma ambiental, fue un encontrón con la administradora anterior porque ella vino a aplicar la ley sin antes haber socializado el tema, creo que ese fue uno de sus errores, solo les impuso, esto fue como a

finales de 2013 y se prohibió como dos meses la pesca a la comunidad [...] hubo un alejamiento de la comunidad, no querían ser parte de ningún evento que organizara el ministerio y más bien hubo una oposición a todas las actividades del ministerio, incluso por ahí nos insultaban, nos amenazaban que nos iban a pegar, que nos iban a hacer no sé qué, pero uno como solo cumplía con su trabajo, les explicaba que no era culpa de uno, igual se dejaba nomas pasar y más bien me iba [...] fue un proceso bastante fuerte y de ahí la comunidad solicito con oficios el cambio de administrador e igual la administradora salió del país porque gano una beca, pero básicamente la comunidad y la directora median fuerzas de quien tiene más el poder, entonces la comunidad, como comunidad tienen fuerza política, y demandaron ante el gobernador que se fue a donde el director provincial y el director tuvo que venir aquí para calmar a la gente, y el autorizó verbalmente que queda libre la pesca para tranquilizar los problemas, entonces la gente vuelta entró a la laguna y ya no se les podía decir nada, como ya había autorizado el director, de ahí estuvo como unos seis meses más la administradora y salió.⁵

Tras la salida de la directora este cargo pasaría a Darwin Vivanco, quien desde 2014 es el actual director encargado de la RBL; a pesar de ello el conflicto afectó las relaciones entre ambos actores y al momento la relación entre la RBL y la comunidad se encuentra en un periodo de recuperación, en el que la jefatura de la RBL es incluida por la comunidad en las actividades y eventos que se realizan en Limoncocha y por su parte la jefatura de la RBL ayuda en mingas, capacitaciones y educación ambiental a la comunidad. No obstante las tensiones por el uso y conservación de fauna permanecen latentes, y hasta el momento no se ha logrado llegar a acuerdos totales sobre dichas actividades; es por ello que normar las actividades de caza y pesca al interior de la reserva, así como procurar un uso adecuado de la fauna en la fincas y la prohibición de la domesticación y comercialización de animales silvestres, aún constituyen las principales misiones de la RBL en cuanto a la conservación de fauna.

4. La conservación de lo que queda

Las acciones de conservación llevadas a cabo tanto por la comunidad como por la jefatura de la RBL responden entre otros elementos a la percepción sobre el estado de la fauna y los factores que perjudican o benefician a su conservación. En cuanto a la fauna terrestre del actual Limoncocha, la comunidad y la jefatura de la RBL coinciden en que ha habido una reducción en la abundancia y diversidad de especies, aunque las percepciones y criterios sobre

⁵ Darwin Vivanco (Director de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 17 de mayo de 2016.

el nivel de reducción en las poblaciones de fauna y los factores causantes de dicha reducción varían entre los actores y las distintas generaciones. Es así que para las dos primeras generaciones la cantidad y variedad de animales han sufrido una disminución muy importante, al punto que la macrofauna como: el jaguar, el mono aullador, el venado o la danta han desaparecido en la zona; mientras que la mesofauna como monos, pavas, perdices, guantas y saínos solo pueden ser encontradas de forma ocasional; en todo caso el tamaño de las presas es menor en comparación con las que antes era posible encontrar.

Cabría recordar que ambas generaciones junto con los misioneros del ILV vivieron el periodo de mayor abundancia en la cantidad, variedad y tamaño de fauna en Limoncocha, y si bien desde la década de 1950 los animales eran consumidos, regalados y en menor grado vendidos por la comunidad; no es sino hasta las décadas de 1980 y 1990 cuando las actividades de comercialización de fauna se intensifican, con la salida del ILV y la apertura de las carreteras respectivamente.

En cuanto a los recursos de fauna silvestre que existían aquí anteriormente y lo que hay ahora, digamos se ha visto desequilibrio, la explotación más que todo desde hace unos 15 – 20 años atrás, cuando llegó la carretera [...] entonces comenzó a cambiar el movimiento, cambiar el ingreso de personas particulares, de igual forma el crecimiento demográfico de las comunidades, y la zona que es la Reserva Biológica Limoncocha, es un área muy pequeña en comparación con el área total, y con la gente que están aledaña a la reserva, todas consumen la fauna silvestre de la reserva; como existe colindación con territorios ancestrales o el territorio propietario con la reserva, los señores que viven en esas zonas mantienen su posición de cazar; entonces viendo todo eso últimamente ya no existe la fauna silvestre, ya no hay; lo que sí hay a ratos ya están en peligro de extinción, está la guatusa, está el armadillo, el venado, está el mono aullador [...] pero de todas maneras con el tiempo yo creo que se va a ir perdiendo en cuanto a la caza que hace la gente; lo que no existen acá son el jaguar, mono chorongo, no existe el puerco guangana, no existe el paujil, unas que otritas la pava negra pero muy de repente [...] la gente de los alrededores o hasta colonos llegan para cazar, entonces por eso razón ya casi no existe, y la otra es casi no existen la fauna por los trabajos que van avanzando la gente por ejemplo mientras la carretera va avanzando los trabajos también van avanzando, la palma africana [...] y con eso la colonización que también viene botando sus montes, sembrando sus sembríos, sembrando las palmas igual, entonces en ese sentido ya la selva que anteriormente era el corredor biológico de los animales silvestres como el tigre, el tigrillo, las guanganas, los puercos, los tapires, esos se mantenían en su corredor biológico como que querían llegar a otro punto a monte virgen, pero como usted ve zonas de trabajo por un lado,

gente por otro lado, comunidades por otro lado, compañías, plataformas, eso primerito afectó, entonces ya no hay.⁶

Para las dos primeras generaciones, uno de los principales factores causantes para la reducción de fauna que se haría evidente desde inicios de la década de los 2000, es el ingreso de la actividad petrolera, que mediante las actividades sísmicas de prospección, la deforestación para construir infraestructura y las vías de ingreso hasta los pozos petroleros, el excesivo ruido, polvo, luz, las piscinas para el depósito de aguas y derrames de crudo, harían que los hábitats de los animales se vean afectados, y por tanto causarían la desaparición de la fauna.

En Limoncocha la destrucción de la naturaleza de los animales es por pozos petroleros, la culpa de que ya no haya animales tienen las compañías petroleras, con tanto ruido, con tanta luz, la contaminación mismo a los animales les hacen huir, fíjate donde nosotros vivíamos tranquilos, sin ruido, sin bulla sin nada, animales a montón, y ahora hacen pozo por allá, hacen pozo por acá, que hacen, ponen esas plantas que hacen bulla día y noche, los animales se huyen pues, hay unos insectos ahí en la selva, y esos inmensos ventiladores de las plantas, absorben, cuantos miles de moscos no mueren, ahí cae todo y eso nadie ve, solo moscos nomas son, pero esos son el alimento de los animales, todos los animales tienen su comida hablemos, todo necesita su tiempo para crecer, entonces esas plantas grandotes lo que hacen es absorben y miles, millones de esos insectos mueren y les dejan a los animales sin casa, sin comida [...] en el agua igual, a veces cuando queman el petróleo, sabe hacer un humo negro, que está lejos dice, que no afecta, pero cuando llueve y hace vientos, cae algo negro en los tanques de agua, en la laguna igual, entonces ese es el primer destructor para nosotros; y la segunda, bueno ya la juventud hace su pareja, y los padres dan su herencia a los hijos, entonces ahí ya en cambio por necesidad, ahí ya van ampliando su finca para sobrevivir, usted sabe que el hombre siempre ha sido destructor de la selva; por eso yo creo ya por cuestión de habitantes, todo poco a poco va desgastando la naturaleza, poco a poco se han de ir acabando los animales y todo se ha de desaparecer.⁷

Así pues para ambas generaciones (primera y segunda) la composición faunística del actual Limoncocha se ha deteriorado principalmente por el ingreso de las petroleras, y subsiste una sensación pesimista al respecto en la que los animales se han acabado o están próximos a acabarse, y por tanto ya no logran satisfacer las necesidades de alimenticias ni mucho menos

⁶ Francisco Grefa (Primer guardaparque de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 16 de mayo de 2016.

⁷ David Cerda (Presidente GADPRL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 6 de abril de 2016.

comerciales de la comunidad. Para estas generaciones otro de los factores que inciden en el déficit de animales, es el exceso de consumidores actualmente existente, en razón del crecimiento poblacional de la comunidad, las actuales actividades de caza destinadas al consumo familiar dentro de la reserva y la extensión de la frontera agrícola, mientras ya no se da cuenta de problemas de conservación por actividades de caza con fines comerciales, ya que ésta ha sido abandonada en razón de la disminución de los animales.

Más aún existe una clara diferenciación entre el impacto causado sobre la fauna por la comunidad y la petrolera o los mestizos colonos, y se identifica a los colonos y a la petrolera como destructores de la selva, en razón de lógicas articuladas con el extractivismo para aumentar los réditos económicos, mientras que el impacto que genera la comunidad es entendido como una tendencia a la que la comunidad se ha visto forzada en razón de los impactos ambientales que han llegado a sus territorios, así como la necesidad de articularse a las nuevas lógicas que confluyen en Limoncocha.

La noción de reducción de fauna también es compartida por la tercera generación, pues vivió la actividad petrolera de OXY y posteriormente Petroamazonas, así como el proceso de intensificación en la comercialización de fauna y sus derivados llevado por la comunidad; para esta generación la actual composición faunística de Limoncocha, se ha visto reducida en cantidad, variedad y tamaño de las presas disponibles. Sin embargo no coincide totalmente con las anteriores generaciones respecto a los motivos que han generado la reducción de fauna, y si bien también da cuenta de la actividad petrolera como uno de los factores causantes, identifica más bien a las actividades de caza, comercialización y agricultura realizada principalmente por colonos como la causante cardinal para la reducción de fauna, al igual que al crecimiento demográfico y urbano de la comunidad de Limoncocha.

La mayor amenaza a la fauna ha sido el exceso de pesca y caza, más que nada por el ingreso de otras personas que no son de la zona, aquí vienen de otras comunidades, que como ya la gente de afuera que ya no tienen nada, se mete al territorio indígena a sacar los animales, y ese es un problema, vienen acá para aprovechar de lo de la comunidad [...] ellos más se saben entrar por donde no hay control, como nosotros más vivimos acá en el centro poblado digamos, la mayor parte del tiempo no hay quien vigile la finca, o por zonas que son aun comunales, ahí se meten a cazar a pescar [...] también sacan para comer, pero más sacan para el mercado, eso afecta a la comunidad porque reduce el alimento que nosotros utilizáramos [...] si hubo una época cuando se abrió la carretera, ahí se vendía los animales, la carne a los

turistas, pero era porque la comunidad necesitaba dinero y pagaban bien, entonces a la comunidad le tocaba sacar los animales [...] la petrolera si podría afectar, siempre puede que se riegue el petróleo o pase algo, pero yo creo que también las cosas han cambiado, ahora hay más tecnología para sacar el petróleo, entonces así se evita contaminar, y la OXY ahora Petroamazonas han tomado las medidas necesarias para evitar contaminar, podría ser, pero más es por la gente que entra.⁸

A diferencia del resto de generaciones la cuarta no identifica una disminución en la fauna terrestre y a pesar de que está consciente de la extinción o desaparición en el territorio de la macrofauna, al mismo tiempo nota un incremento en los animales de tamaño mediano en razón de los esfuerzos conservacionistas de la comunidad y de la RBL. Esta generación ha vivido un periodo de menor presión sobre los animales por el comercio y subsistencia, además de una mayor articulación de la comunidad al trabajo asalariado y la influencia de contextos y actores con discursos conservacionistas; asimismo las amenazas hacia la fauna que identifica están más bien relacionadas con un uso indebido de los recursos y las presiones que las comunidades locales podrían ejercer antes que las actividades hidrocarburíferas.

Siempre se ha visto los mismos animales, dicen que antes había la danta, el tigre, el tigre negro, pero ahora ya no hay, es como que va poblando la gente y los animales se van lejos, la gente puebla entonces los animales se alejan, pero no se ha visto que se haya reducido los animales, más bien como que a veces es fácil verles, más que nada en la reserva, ahí como que es más fácil, y se ve los lagartos, los monos, la guatusa, algunos animales se ve, más bien en la finca es más difícil encontrar, pero allá en la reserva están todos [...] lo que afecta es cuando no se cuida los animales, cuando se hace mucha caza y se coge para vender, pero aquí la gente mas bien cuida, a veces hay gente que coge bastantes pescados y sale a vender pero vende adentro mismo de la comunidad, porque es prohibido vender afuera, entonces la gente más cuida en la reserva igual, ahí hasta unos que hacen turismo igual cuidan a los animales [...] la compañía podría dañar con algún derrame, alguna cosa así, no sé, pero como que cuidan porque tienen tecnología avanzada y no se ha oído de algún daño.⁹

Así pues si bien desde las perspectivas de las distintas generaciones la fauna terrestre ha disminuido o se ha conservado, esto no pasa con los peces, los que son considerados como abundantes por parte de la población y constituyen la principal fuente de alimentación en cuanto a animales silvestres; si bien se acepta una reducción en el tamaño de los peces y la

⁸ Bladimir Grefa (Presidente de la ASOKILC), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 04 de abril de 2016.

⁹ *Lumu Cuchi* (Estudiante de la UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 25 de abril de 2016.

cantidad capturada por cada jornada, así como un incremento en el tiempo de pesca y el esfuerzo requerido, subsiste la idea de abundancia, principalmente en razón de las inundaciones del Napo hacia la laguna, en las que se tiene la idea que existe un intercambio de peces cuando la laguna vuelve a abastecerse.

Como es laguna no se puede saber bien, podría estar la laguna bajos peces, pero como no se ve no se sabe bien, pero aún hay pescado, siempre ha habido pero últimamente no se ve algunos tipos de peces y la laguna también se está secando, entonces es un problema de que ya no crecen los peces sino más bien escasean, pero si hay épocas, hay épocas en las que entra el napo con la crecentada y entra con sus crías y lo que estaba aquí se va al río y lo del río entra, es como un intercambio que hay, a veces es como que se pierden unos pescados, pero después vuelven a asomar, y se he visto porque el mismo pescado que yo he sacado desde que era pequeño, voy ahora en el mismo punto y lo sigo sacando, entonces los peces se mantienen, hay ratos a los que bajan los peces, pero siempre hay, si se está cogiendo más pequeños los pescados, pero esto también depende de cuando salgan, porque los pescados cuando recién nacen se van a la laguna de arriba, y ahí como nadie les pesca crecen y después cuando ya están más grandecitos bajan para la laguna de acá [...] hay veces que asoman otros pescados que no se conoce, no se ha visto, entonces eso es por este intercambio.¹⁰

Por su parte para el personal de la RBL tanto la fauna terrestre como la acuática han sufrido una importante disminución y lo siguen haciendo ya que la presión antrópica continúa sobre los animales de la zona; sin embargo las especies terrestres resultan ser las más afectadas principalmente por la fragmentación del territorio, y las actividades de caza destinadas a la comercialización, que si bien ya no resultan ser un problema al momento, llegaron a mermar a la mayor parte de la fauna de tamaño grande y mediano; por su parte para la jefatura y el personal de la RBL la fauna acuática también ha disminuido principalmente por el exceso de pesca destinada al comercio y la inexistencia de vedas.

Para el personal de la reserva la existencia del área protegida es vital para mantener la diversidad de fauna, ya que representa un refugio para los animales de la zona, los que al haber perdido su hábitat natural por la presencia petrolera, agrícola y la infraestructura pública y privada, se han visto confinados a la RBL como uno de los pocos lugares seguros para su supervivencia, y si bien existen sitios en los alrededores de la RBL dedicados también a la conservación de fauna, en la mayor parte de zonas los animales son cazados para la

¹⁰ Fabián Grefa (Guardaparque local de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 17 de mayo de 2016.

alimentación de las comunidades. Por su parte en cuanto al impacto de las petroleras sobre la diversidad de fauna, en la RBL no existen estudios técnicos que determinen el grado de afectación de la actividad petrolera sobre el área protegida, y la información se limita a registros de derrames y datos cualitativos; de todas formas no se omite la noción que la actividad petrolera ha causado efectos nocivos sobre la fauna, pero también se asocia la disminución de especies con procesos de intensificación de caza, pesca, tala, comercio y tráfico de especies a más de la colonización y construcción de infraestructura.

Finalmente un tercer factor que contribuye con la disminución de animales en la zona son los atropellamientos y ataques a animales considerados “peligrosos” o “dañinos”.

Los atropellamientos de animales son bastantes, casi todos los días se ve perezosos, tortugas, culebras, lagartijas, a veces algún cabeza de mate, armadillo, esto ya se sale de las manos, porque los animales solo quieren pasar la carretera, y no saben de tránsito, y la gente es la imprudente que no se detiene y la pasa encima, y eso no se puede controlar imagínate con lo larga que es la vía, la de asfalto, la lastrada y es alta la cantidad, mas son serpientes, tortugas y pájaros chocados contra los carros [...] la gente si les pasa con intensión el carro, más que nada a las culebras, y ¿por qué? porque la culebra es mala, es peligrosa y hay que matar, es como que se ve una culebra y hay que matar, y eso nos han formado desde pequeños, no todas son venenosas, entonces le pegan y aquí se encuentra culebras atropelladas, otras que les han lanzado piedras, les han cortado con machete, esa idea de que es mala la culebra o algún animal afecta, yo he visto en la carretera estaba una boa queriendo pasar la carretera, y la man no hacía nada solo quería cruzar, pero ya le han visto y los niños le comenzaron a lanzar piedras ya le querían matar, entonces las que se ha podido salvar se ha dicho que le dejen que se vaya, y la gente en cambio dice o sea quiere que se vaya y que más abajo se coma un niño, que eso no se mira y la gente se queda molesta [...] con otros animales como que sucede menos es que no hay animales más grandes acá, en Yasuní, Cuyabeno ahí sí he escuchado que la gente si mata a los jaguares porque ataca al ganado, pero acá ni jaguares, ni ganado hay.¹¹

La idea de conservación no es fácilmente aceptada por la comunidad, pues si bien la primera generación dice haber firmado un acuerdo cediendo el territorio para el cuidado de la zona que ahora constituye la reserva, en general para la primera y segunda generación la RBL es entendida como la institución estatal que ayuda a la comunidad en el cuidado de la fauna en la laguna y sus alrededores, más no como la administradora de dichos recursos, pues los

¹¹ Jessenia Castillo (Guardaparque de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 14 de abril 2016.

animales al interior de la reserva son propiedad de la comunidad y la limitación del uso de fauna por parte de la RBL es inaceptable para estas generaciones.

Cuando recién han querido hacer la reserva, ahí nuestros mayores han firmado aceptando que vengan a cuidar, para que no se dañe y seguir teniendo para futuras generaciones, entonces desde ahí el Ministerio por papeles se convirtió en el dueño de la laguna, pero dueño en papeles, por eso nosotros buscamos donde estarán esos papeles, para saber qué es lo que han firmado, pero no asoman, parece que no han guardado ninguna copia y solo ellos tienen [...] pero la laguna pertenece ancestralmente a la comunidad, aquí toda la gente se siente dueño de la laguna, porque es parte de territorio de la comunidad no del ministerio, está bien que el ministerio quiera cuidar, que ellos se encarguen para que no todos vayan a hacer su desfachatez por allá y terminen destruyendo, está bien eso, pero tampoco pueden prohibir porque eso es propiedad ancestral de la comunidad [...] a un inicio el Ministerio quería manejar como dice la ley y punto, pero la comunidad ha exigido llegar al diálogo, a un acuerdo, porque tampoco se puede aplicar la ley y olvidarse de la gente, dese cuenta incluso se llegó al punto de querer cerrar la laguna, no se puede hacer eso, eso es propiedad y vida para la comunidad, sin la laguna de dónde va a comer la gente, pero eso ya no ven, entonces se ha pedido alternativas, piscinas de pescado para la comunidad, pero tampoco se ha querido dar, entonces cómo van a cerrar (David Cerda, Presidente GADPRL, Limoncocha, 6/4/2016).

Por su parte para la tercera y cuarta generación, la RBL es entendida como propiedad del Estado e identifican la necesidad de acatar las normas de conservación para mantener los ecosistemas, plantas y fauna al interior de la reserva; no obstante la tercera generación también da cuenta de una imposición de las normas de conservación, las que no necesariamente se encuentran acordes con la realidad de la comunidad.

La comunidad históricamente ha sido conservadora de la selva, y la cultura kichwa está llena de la idea de conservación, entonces la comunidad está de acuerdo en colaborar conjuntamente con el ministerio para conservar la fauna [...] el problema es que muchas veces el ministerio quiere conservar a su forma y no se busca la opinión de la comunidad, no se socializa las leyes con la comunidad, no se llega a acuerdos y a veces solo imponen su norma, pero aquí como comunidad queremos resolver nuestros problemas internamente, con nuestros propios reglamentos y culturalmente, para eso está el diálogo en la asamblea, pero cuando el

ministerio dice esta es la ley, cúmplase la ley, y sin hablar con la comunidad, eso es un inconveniente.¹²

Y es que si bien desde el ministerio existe apertura al diálogo para llegar a acuerdos en cuanto a la conservación de fauna, como institución estatal opera bajo los lineamientos y la normativa ambiental establecida a nivel nacional, por lo que a pesar de que la perspectiva de la comunidad podría en el mejor de los casos tenerse en cuenta en el accionar de la jefatura de la RBL en ningún caso resulta ser vinculante para sus actividades; más aún la jefatura de la RBL solo puede actuar dentro de sus competencias y bajo la normativa correspondiente.

Ellos también tienen su forma de conservar, si es como que hay dos conservaciones, pero lo que el ministerio quiere es articular las dos conservaciones y lograr una sola, eso sería el éxito, pero la comunidad no quiere ceder tampoco porque dicen que el ministerio es muy drástico y sería como ponerse la soga al cuello [...] ellos quieren conservar a su forma, a lo que ellos conocen y les enseñaron, y hasta dicen que conservan mejor que el ministerio, y puede ser cierto pero en su lógica, pero no tienen datos científicos que los sustenten, creen que lo están haciendo bien, pero si hay disminución de peces o animales, no lo es, pero ellos siguen manteniéndolo, mientras que el ministerio les presenta argumento técnicos y ahí no les gusta, y cuando exigen a su forma a veces ya son cosas que ya salen de las competencias del ministerio, igual yo tampoco puedo irme contra la ley, entonces el ministerio conserva de acuerdo a la parte legal, a lo que se permite, pero la comunidad en cambio conservan de acuerdo a sus tradiciones y reglamentos como asociación, y está bien, pero como que unirles las dos formas sería lo ideal, porque cada uno está por su lado pero tienen un mismo fin que es conservar el recurso, y lo que no se está logrando es unir las dos conservaciones para llegar a un fin con más fuerza [...] ellos conservan a su manera pero como que tienen la idea de que si le arman una sola; ellos van a salir mal parados, como no son muy buenos negociantes, entonces no les convence; además no creen que los animales han bajado y cuando se les pone estadísticas ahí no les gusta y ahí no creen y la gente dice que si hay esos animales, pero no tienen como comprobarlo.¹³

Así pues para los funcionarios del MAE es indispensable trabajar en educación ambiental en la comunidad para concientizar sobre la disminución de fauna y las medidas de conservación que se implementa desde el Estado, es decir en la jefatura de la RBL subsiste la idea de que la comunidad desconoce o no acepta la situación y estado de conservación de la fauna en cifras

¹² Bladimir Grefa (Presidente ASOKILC), entrevistado por el autor, Limoncocha, 04 de abril de 2016.

¹³ Darwin Vivanco (Director de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 17 de mayo de 2016.

y mediante la educación ambiental la jefatura de la RBL intenta lograr cambiar la mentalidad de la comunidad con respecto al uso de fauna, para llegar posteriormente a acuerdos con ésta. Otro punto clave en la disyuntiva entre la comunidad y la RBL es el posicionamiento de cada uno a partir de la ausencia de pruebas que avalen su posición, posiblemente el desarrollo de estudios sobre el estado de las poblaciones faunísticas logre dar luces sobre esta situación, pero también es cierto que los estudios técnicos que se realicen en la zona, no se deben limitar a parámetros científicistas, sino que también deben incluir los conocimientos que la comunidad tiene sobre sus ecosistemas, bajo una suerte de dialogo de saberes.

Otro de los factores que dificultan el trabajo del MAE es que los dirigentes no tienen una visión muy conservacionista, ellos piensan que como siempre ha habido y siempre va a haber, y quieren seguir sacando, por ahí de pronto faltaría algo de educación de sensibilización a la gente adulta para que concienticen sobre la necesidad de conservar, otro tema es que los dirigentes son solo adultos y bien mayores, entonces es difícil conversar con ellos, tienen muy pendiente lo de la propiedad y utilizan la palabra “mío” y en seguida es como esa es mi laguna, usted está solo de metido aquí, y entonces uno se les dice, no vera esto es de todos los ecuatorianos, de los 16 millones, y la gente ¿cómo así?, si esto es mío, entonces con una actitud así de entrada, no se puede llegar a acuerdos [...] pero los jóvenes ya saben que son cosas del Estado y de todos y ya no es como con los mayores que dicen tú me vienes a imponer, tu que me vas a decir cómo administrar mis recursos, los jóvenes lo tienen más claro, por eso es bueno que los jóvenes ya van cogiendo la dirigencia, es un proceso alentador porque ya tienen otra visión, saben que hay que conservar y se comienza a organizar y a coordinar con el Ministerio.¹⁴

La educación ambiental que ha llevado a cabo la RBL se ha centrado en la cuarta generación, mediante programas educativos en la actual Unidad Educativa Limoncocha en la comunidad kichwa de Limoncocha y la Unidad Educativa Luis Felipe Wajarei en la comunidad shuar de *Yamanunca*; estas actividades se basan en el programa “Ecotalleres”, un programa de formación de promotores ambientales comunitarios, impulsado por el MAE en varias de las áreas protegidas del país. Los ecotalleres constan de 5 módulos: el promotor ambiental comunitario, educar para la conservación de la biodiversidad, gestión ambiental y desarrollo sostenible, problemas ambientales y calidad de vida, y educación ambiental comunitaria en la práctica; básicamente los ecotalleres buscan capacitar a la comunidad en temas de ecología

¹⁴ Darwin Vivanco (Director de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 17 de mayo de 2016.

general, normativa ambiental, funciones del MAE, ciudadanía ambiental, desarrollo sostenible, planificación de proyectos y liderazgo comunitario.

Así pues con este tipo de medidas la RBL ha intentado cambiar la opinión de la comunidad respecto al Ministerio y las actividades de conservación, sin embargo más allá del conocimiento del entorno y las actividades de la RBL, para este actor subsiste un problema profundo en la relación con la comunidad, y se basa en una actitud de dependencia, generada principalmente a partir de relaciones clientelares creadas por la destrucción petrolera y las negociaciones establecidas con OXY en su momento, como *modus operandi* para acceder a recursos económicos, proyectos y beneficios. Estas experiencias de destrucción a partir de recursos económicos de compensación se trasladan a otras dinámicas como la relación comunidad – RBL.

Aquí el principal problema para conservar es que la comunidad no se da cuenta que la conservación es para su propio beneficio, lo toman como una obligación y siempre piden que el ministerio les de algo a cambio para conservar, y no es que reclaman solo de lo de ese rato, no, reclaman de todo de lo que ha pasado hace años, de lo que ni siquiera compete al ministerio, y la comunidad reclama así porque las petroleras les mal enseñaron y por eso las comunidades pasan pidiendo todo, del tiempo cuando estaba la OXY, aquí la OXY les dio todo, para que no le molesten y les dio plata, les dio proyectos, pero ahora que pasa a Petroamazonas es un problema, porque estos manes ya no les dan como la OXY, y la comunidad se acostumbró que les den todo a cambio de nada, todo sencillo, y ministerio les pide contraparte; eso le hizo pedazos la vida al MAE, porque ministerio les pide contraparte, pero ellos no quieren; entonces es un problema que dejo la compañía y volver a poner otra dinámica a la comunidad es difícil [...] se quiere hacer un corredor biológico entre las comunidades de Pilche e Indillana, pero como que no tienen claro el concepto de corredor biológico, y creen que por ser corredor ya es un área y quieren a cambio un pago, como si fuera Socio Bosque; o sea la cuestión es que por todo piden que les paguen y eso fue culpa de las compañías, que les daba todo listo, y ellos sin hacer nada ya tenían todo y por cualquier cosa aprendieron a estar pidiendo, a mi forma de ver fue un problema como social que se creó ahí.¹⁵

Esta actitud de dependencia identificada por la RBL también es compartida por otros actores como Petroamazonas, la que en el contexto de campos maduros, que eventualmente serán cerrados, ha optado por apartarse de las negociaciones por indemnizaciones con la

¹⁵ Darwin Vivanco (Director de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 17 de mayo de 2016.

comunidad; sin embargo desde la propia perspectiva de la comunidad se acepta una especie de dependencia, pero es entendida como una compensación de los daños históricos y exigencias que se han causado sobre su territorio. Al respecto se refiere *Cutu*,¹⁶ un ex dirigente de la comunidad.

Si ha habido un tipo de dependencia de la comunidad con la compañía, pero más que dependencia ¿de dónde vamos a vivir?, tampoco es que nos hayamos pasado de vagos y nos regalaban la plata, todo eso han sido pagos que se ha exigido por los daños que se ha hecho al territorio, nosotros en paz vivíamos aquí, había animales suficientes, peces suficientes, sin nada de contaminación, pero después viene la petrolera y con la contaminación mata los animales, contamina la laguna, muchas veces hasta por las fincas en lo que se he dejado bosque para la caza o en los esteritos contaminan, o vienen a construir plataformas, vías, entonces imagínese, todo lo que nosotros tenemos para vivir le dañan, y ¿de dónde vamos a vivir? Tenemos que pedir que se pague por los daños, y muchas veces eso ni siquiera alcanza, porque más es lo que se pierde que lo que se paga, entonces no es que nos han regalado la plata, sino que es obligación de las compañías pagar por el daño que hacen a la comunidad y quedan debiendo, ahora dicen que la comunidad está esperando de las petroleras, podría ser, pero dígame, ¿de dónde más vamos a sacar? si ya nos botaron dañando todo, entonces hay que exigir a la compañía [...] la conservación es lo mismo, el hombre kichwa no destruye la naturaleza, la comunidad ha guardado por generaciones la selva para su beneficio, y ahora nos dicen con las leyes que no podemos cazar, que no podemos pescar, entonces ¿para qué vamos a guardar? es cierto que los animales también necesitan el derecho a vivir, pero eso ¿porque no se vio antes cuando vino recién la compañía? ellos primero contaminan, ellos acaban con los animales y después nos exigen a nosotros cuidar lo que ya no hay, pero dése cuenta si nos quieren dejar sin alimento para conservar, perfecto, pero dennos opciones Pregunte qué han dado, ni siquiera pollos han dado, se pide piscinas, no que eso ya no se encargan, solo exigen, exigen y quitan a la comunidad, por eso la comunidad tiene que pararse duro, hay que saber reclamar, ahora ya tenemos ingenieros, arquitectos, y pregunte si reclaman, nada la juventud más temerosa se queda callada y ya no quieren reclamar, para defender una comunidad hay que pararse duro, abrir la boca, si acaso exigimos por locos o por abusivos, no, es por el derecho que se tenemos a vivir, como nos enseñaron a vivir y sin que le estén imponiendo cosas extrañas.¹⁷

¹⁶ *Cutu* significa mono aullador, se ha reservado la identidad del informante bajo su petición.

¹⁷ *Cutu* (Ex dirigente comunitario), entrevistado por el Autor, Puerto de Pompeya, 16 de abril de 2016.

Hasta el momento ni la RBL ni la comunidad cuentan con estudios certeros sobre los impactos generados por la actividad petrolera en Limoncocha, y si bien existen estudios llevados a cabo en la zona por ONGs, y existe una aceptación tácita de que la actividad petrolera ha deteriorado los ecosistemas. Los estudios disponibles por uno y otro actor, no han logrado establecer mediante datos cualitativos el impacto de la actividad petrolera sobre Limoncocha. El único estudio realizado con este fin es el de Walsh en 2003, que es contratada por la misma OEPC y parecieran omitir la información sobre la afectación de la petrolera en la zona. Mientras que estudios posteriores realizados por la UISEK, se han centrado específicamente en el componente fisicoquímico, en lugar del social o el biológico del área protegida.

De todas formas los pocos estudios enfocados a conocer el impacto de la petrolera se han centrado en Petroamazonas que actualmente opera en el bloque 15 y tampoco han arrojado pruebas de una posible contaminación ambiental por efectos de la actividad extractiva; se debe tener en cuenta que el periodo de mayor presión sobre el entorno se dio durante el inicio de las actividades exploratorias y extractivas y la construcción de la vía, mientras que el actual campo Limoncocha es un campo maduro en donde la zona ya ha sido intervenida y por lo tanto los impactos han disminuido, por lo que la línea base para el análisis de la fauna, parte desde una composición faunística ya degradada.

Asimismo la investigación realizada por parte de la RBL en la zona es muy limitada y en caso de desarrollar un nuevo plan de manejo, estará más bien enfocado al aspecto de gestión y administración de la reserva, en lugar de al levantamiento de información sobre la situación socioambiental de la reserva. Por otra parte la RBL no cuenta con al momento con un plan de manejo actualizado, y lo más probable es que los próximos planes de manejo estén enfocados al aspecto de gestión y administración del área, sin adecuados estudios técnicos sobre la reserva, esto en razón de que un nuevo enfoque del MAE busca entender a los planes de manejo como un componente netamente administrativo, mientras que los estudios técnicos y biológicos sobre el área pasarían al componente de investigación.

Actualmente el manejo de la RBL se realiza en base a cinco programas repartido entre el personal a cargo de la reserva, en razón de las capacidades y habilidades de cada uno de los guardaparques. El programa de administración se basa en la administración de los recursos y los trámites institucionales, además de la gestión con otras instituciones y los dirigentes de la

comunidad; un segundo programa es el de biodiversidad y monitoreo, en el cual se realiza el registro y conteo de las especies al interior de la reserva.

Control y vigilancia es un programa destinado al cumplimiento de las normas de prohibición en cuanto a la venta y transporte de animales silvestres, su carne o sus partes, así como su domesticación; el programa fue realizado con mayor intensidad durante los años previos al conflicto entre la RBL y la comunidad, sin embargo al momento aún se mantiene a pesar de que existe una generalizada reducción en las actividades de caza en la zona. El programa de comunicación y educación ambiental está dirigido básicamente a informar a la comunidad sobre accionar de la RBL en la zona, principalmente a través de charlas y los programas de educación ambiental establecidos en los colegios; y la actividad turística pasaría una vez más a formar parte de las actividades de la RBL mediante el programa de uso público y turismo, en el cual se busca brindar las facilidades necesarias a los visitantes al área, al igual que mantener el registro de quienes llegan a Limoncocha.

5. Desencuentros ontológicos de la conservación en la RBL

La dinámica de la RBL y la comunidad en cuanto a la fauna no se limitan a patrones exclusivamente material utilitaristas basados en la economía de la comunidad y de los cuales ya se ha dado cuenta, sino también en patrones culturales que se sustentan en ontologías animistas, naturalistas o una mixtura entre ambas. Así bajo una visión de Estado articulada con dinámicas globales, la jefatura de la RBL del MAE enmarca su accionar bajo una clara división de lo animal y lo humano, una ontología naturalista en la que las fronteras entre ambos existentes están claramente definidas, y el objetivo de conservación de fauna se sustenta en una lógica dicotómica de: animales siendo cuidados por humanos. Como institución estatal la RBL define lineamientos para la conservación de la fauna, entre los que consta el control y vigilancia de las actividades de caza, pesca, domesticación y comercialización de animales, por lo que existe una constante interacción entre la RBL y la comunidad.

Por su lado la comunidad kichwa sustenta su accionar bajo una ontología híbrida, alimentada tanto de elementos naturalista como animistas y que forman la actual realidad para la comunidad de Limoncocha, pero que sin embargo permanece en constante diálogo con un entorno neocolonial, que busca posicionar a las ontologías naturalistas como hegemónicas y desplazar a las ontologías animistas a conocimientos ficticios. Así pues en razón de las distintas generaciones, de cierta manera la idea de conservación de fauna se debate entre:

animales siendo conservados por humanos, o personas con las que se procura mantener buenas relaciones. Pero tras un histórico diálogo de ambas culturas, la idea de conservación a cobrado sentido dentro de la realidad kichwa, y más bien se ha convertido en un contradiscurso, mediante el cual la comunidad busca afianzar sus propias formas de uso de los recursos locales, en contraposición con las normas establecidas por el ente estatal

En la vida real de la comunidad, nosotros hemos sido ancestrales vividores, naturales, originales de la Amazonía, entonces para el kichwa la naturaleza es la madre tierra, que da alimento, comida, aire, la naturaleza es la que ayuda en todo, da sombra, da alimento y transmite el saber de cómo es que se debe vivir en la selva, aquí sin necesidad del INEFAN o del Ministerio, aquí se quiere conservar, se tiene la idea de conservar en la propia cultura nuestra, conservar para que nuestros hijos, nuestros nietos, bisnietos también vean, también palpén y lo había antes y mantengan, por eso se conserva, y aunque mucho ya se ha perdido, más que sea ese poco que sobra debemos cuidar para que nuestros hijos sigan teniendo, no han de querer un desierto [...] la gente indígena trata de cuidar la naturaleza tal como está, no trata de destruir y siempre ha sido así porque ahí tienen la vida, los animales, la selva, y todo lo que este debajo o en la tierra; entonces el indígena siempre trata de conservar la naturaleza [...] la naturaleza es parte de nuestro convivir, sin la naturaleza no existiera vida para nosotros, no estamos enseñados a vivir en un parte despejada como en la ciudad, nosotros estamos enseñados a estar en contacto con la parte verde, con la selva, eso nos gusta, nos gusta la pesca, la cacería, nuestra laguna, así queremos tener y que se siga teniendo así, por eso se conserva.¹⁸

En la idea de conservación kichwa subsiste una constante comparación entre las actividades que son realizadas por la comunidad y las que son realizadas por los mestizos (colonos, empresas o Estado), es desde la perspectiva de la comunidad que este último segmento de la población el que realiza la mayor afectación al ambiente, mientras que los kichwas más bien intentan conservar el entorno.

Los kichwas son personas amantes a la naturaleza, siempre ha sido así, pero en cambio los hispanos no, no cumplen, pero cuando las nacionalidades si cumplen les tachan de vagos, porque no trabajan las tierras, porque no tumban el bosque, el hispano en cambio dicen que cuidan pero bota todo, 50 hectáreas de ganadería, palma 200 hectáreas, entonces ellos no cumplen y se quedan sin nada, y ahora invaden tierras de los indígenas, porque han administrado mal sus recursos, porque se quedaron sin nada, las nacionalidades en cambio

¹⁸ Tomás Grefa (Docente UEMBR), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 18 de abril de 2016.

solo usan lo suficiente, queremos conservar y por eso se siembra poco, porque sabemos que si botamos nos quedamos igual sin nada, sin animales, sin comida [...] las nacionalidades han administrado mejor sus recursos, los hispanos solo quieren destruir.¹⁹

Así pues en base a su propia realidad las diferentes asociaciones han establecido normas para el uso de la fauna y el territorio en general; una de las normas principales es la extensión de áreas permitidas para la agricultura, las que varían entre 5 y 20 hectáreas dependiendo del tamaño de la finca y la asociación, mientras que el resto del territorio está destinado a ser zona de caza y pesca. Así mismo en los estatutos comunales la caza solo está permitida al interior de las fincas familiares, pero en ningún caso dentro de la RBL, mientras que la pesca está permitida tanto dentro como fuera de la RBL, siendo la laguna Limoncocha la que concentra la mayor cantidad de pescadores. Además las normas comunales señalan que las actividades de caza y pesca deben ser realizadas exclusivamente con fines de autoconsumo, pero no existe un límite para la cantidad de pesca o de caza, por lo que si después del autoconsumo llega a haber sobrante de carne, las asociaciones autorizan a sus miembros para que comercialicen la carne dentro de la comunidad, pero no así a personas ajenas a la comunidad.

En todo caso a pesar de la existencia de normas al interior de las asociaciones, estas no necesariamente son acatadas por todos sus miembros, y se puede dar cuenta de cazadores que ingresan a RBL, además de pescadores y cazadores con fines comerciales que comercializan la carne tanto al interior de la comunidad como a compradores foráneos, a pesar de que estas actividades son realizadas de forma clandestina. Por su parte para evitar que los miembros de la comunidad se dediquen exclusivamente a la venta de carne silvestre, otra de las normas aprobadas en las asambleas es la obligación de contribuir con chicha, yuca o productos agrícolas en las fiestas, mingas o reuniones de la comunidad, por lo que todos los miembros se ven obligados a dedicar tiempo de trabajo a la agricultura.

Hay unos pocos que se estaban dedicando solo a la pesca o solo a la cacería, ellos podrían acabar a los animales, pero para evitar eso la comunidad exige a sus socios tener sus sembríos de yuca, café, maíz, algo para alimentar a su familia y no solo que se concentre en la caza o en la laguna [...] algunos no han querido dicen que prefieren pagar con dinero, pero ahí yo también tuve que ponerme firme y exigir que como kichwas conservadores de la selva y para mantener la tradición se cultive la yuca y se prepare la chicha [...] últimamente como que la

¹⁹ David Cerda (Presidente GADPRL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 6 de abril de 2016.

gente ya no quiere contribuir, dicen la asociación tiene plata, que pongan ellos, pero con lo que ha bajado el petróleo, ahora de donde, ahora ya no tiene la asociación.²⁰

La diferencia entre prácticas vinculadas con la conservación no solo son señaladas por los mismos kichwas sino que el personal de la RBL también da cuenta de ello; y es que las diferentes prácticas de uso de la fauna están a su vez articuladas con diferentes tipos de economía siendo la economía de subsistencia predominante en los kichwas, y la economía de mercado en los mestizos aledaños a la zona; en todo caso esto no obsta que la comunidad local se siga articulando progresivamente con economías de mercado, en complemento con las economías de subsistencia.

Las comunidades son las que más conservan y son diferentes al colono, las comunidades hasta podría decir que son conservacionistas de una u otra manera, aunque a veces irracionalmente hacen mal, pero si hay quien los dirija o de directrices van a mejorar el tema de conservación [...] la diferencia entre colonos y comunidades en cuanto a la conservación, eso es fácil, los colonos son más destructores, otros les dicen más emprendedores o más comerciantes, el indígena caza o pesca para el consumo en este caso, el colono caza y pesca y si hay bastante, lo seguirá haciendo y lo hará no solo para el consumo sino para la comercialización, el indígena viene pesca y se sabe que lo va a hacer para su alimentación, el colono viene y si tiene que sacarse todos los pescados, los saca todos y si los tiene que vender los vende todos y al otro día está viendo vuelta que, son diferencias grandes, en reforestación es igual, si el colono es agricultor específicamente, él le dice agricultor porque le gusta extenderse en grandes extensiones de tierra, es como que tiene un tema de jerarquía de que tener más extensiones de cacao, café o algún producto, jerárquicamente está más encima que cualquier otro; en cambio los indígenas no les gusta extensiones de tantos productos, es en escala menor y eso hace que haya las diferencias del colono destructor, porque le gusta deforestar para obtener ganancias y el indígena que tiene menos ganancias y utiliza para sobrevivir, no es para hacer fortuna.²¹

Para la comunidad de Limoncocha su territorio está conformado también por sitios sagrados, los que generalmente se encuentran alejados de las partes pobladas y son el hogar de espíritus, animales y seres míticos con los que se comparte el territorio; por ello, los sitios sagrados deben ser respetados a fin de no causar molestia u ofensa sobre los seres que ahí habitan, de no ser así, éstos pueden causar daño a las personas que visitan dichos sitios. Dentro de la

²⁰ Iván Cerda (Ex dirigente comunitario), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 14 de mayo de 2016.

²¹ Darwin Vivanco (Director de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 17 de mayo de 2016.

realidad híbrida de la comunidad tanto la laguna de Limoncocha como Yanacocha son entendidas como personas y poseen su propia capacidad de agencialidad e interacción con el resto de existentes; en el caso de los kichwas, la relación que las lagunas han establecido con ellos varia, en razón de las negociaciones que los shamanes han logrado o no establecer con las mismas. La laguna de Limoncocha es actualmente la única visitada por los pobladores, si bien se da cuenta de que a la llegada de los primeros misioneros y kichwas a Limoncocha la laguna era un sitio peligroso, con la posterior intervención de los shamanes se logró “amansar” a la laguna, a pesar de ello la laguna sigue siendo objeto de respeto por quienes la visitan.

Antes los diablos hacían perder, aquí en la laguna la gente, mucha gente dice, solamente está tapado el poder de los malos espíritus aquí en la laguna de Limoncocha cualquier shaman viene en contra de los shamanes de acá de Limoncocha y le abren ese que está tapadito, aquí vuelve a ser igual como antes; laguna brava, laguna que puede hacer perder a la gente, maravillas, todos los anacondas saldrán a atacar a la gente, caimanes contra ir contra la gente así, entonces está tapado al menos, con el poder de los shamanismos.²²

Por su parte la laguna Yanacocha representa un espacio biocultural importante en la comunidad, pues es hábitat de numerosos animales de gran tamaño, espíritus y criptofauna, que hacen de la Laguna Negra como se la llama, un espacio sagrado donde confluyen varios de los mitos y conocimientos de la comunidad.

La laguna de Yanacocha es un espacio temido al que la mayor parte de la población no puede ingresar y solamente ciertos shamanes lo pueden hacer, mismos que tienen el poder para comunicarse con la laguna y así negociar su entrada, seguridad y salida de la misma. Yanacocha no es una laguna a la que se haya podido “amansar” por lo que si se ingresa sin permiso de la laguna, los animales, criptofauna y espíritus que viven en Yanacocha expulsan o castigan a los visitantes e incluso no permiten que éstos salgan.

Dicen que ahí [Yanacocha] solamente pueden entrar los shamanes, porque esa laguna es bien brava, y hay boas de toda clase, de todo, no entran más allá porque es bien peligroso, antes sí que ha sido esa laguna bien peligrosa, esta laguna de aquí [Limoncocha] era igual y esta laguna ya con los shamanes, amansada con cuatro shamanes, que ahí mismo participo mi abuelo, le han hecho con todo poder, le han hecho que ande normal, que no se quede brava, y

²² Francisco Grefa (Primer guardaparque de la RBL), entrevistado por el Autor, Limoncocha, 16 de mayo de 2016.

por eso no es así es normal [...] o sea la laguna es celosa [...] la otra laguna es bien celosa [Yanacocha], si tú te ríes o te pones a burlar de la laguna, te hace marea, te llueve durísimo, o sea la laguna es algo serio, si tú vas a pescar es a pescar, no a estar riéndote nada de eso, la de aquí [Limoncocha] también hay que respetar, pero ya está amansada, la de allá vuelta no, es más peligroso.²³

Por su parte para la RBL, la percepción de la Laguna Negra como un sitio sagrado es bien recibida, ya que constituye un elemento de apoyo para la conservación del área, y es que los mitos que confluyen en Yanacocha evitan que miembros de la comunidad de Limoncocha, otras comunidades indígenas aledañas, e incluso colonos y turistas, intenten ingresar hasta la Laguna Negra, ya sea por respeto o temor a los seres que habitan y protegen la laguna. Por tanto, los mitos que confluyen en Yanacocha son de particular importancia para la conservación de la fauna, en esa parte de la reserva.

Pero más allá de “mitos” que se alineen con la conservación, estas diferencias de construcción del entorno que llegan a alcanzar un mismo fin, podrían ser la clave para establecer un verdadero diálogo intercultural entre los actores, en torno a la conservación de fauna; pues si bien las disputas y tensiones entre la comunidad y el área protegida giran en torno a factores económicos y de subsistencia, a relaciones de poder sobre la administración del medio y actitudes de dependencia por parte de la comunidad o contradicción por parte del Estado; el factor cultural de las comunidades, aceptado bajo sus propios términos y no refuncionalizado en razón de las conveniencias de la modernidad, es una cuenta pendiente en el discurso de la conservación, y el reconocimiento de la pluralidad ontológica y de la existencia de múltiples realidades, tal vez tenga algo que aportar.

²³ Gerysi Cuji (Estudiante de la UEMBR), Limoncocha, 6 de mayo de 2016.

Conclusiones

A lo largo de la investigación se ha tratado de entender holísticamente la relación que los Limoncocha *Runakuna* han establecido con los animales de su territorio, y como ésta se ha alineado o ha transgredido los parámetros de conservación de fauna establecidos por la institución ambiental estatal. Para lograrlo se optó por abordar la temática desde tres claves teóricas: ontología, relación humano fauna y conservación, en un afán por entender los elementos materiales y simbólicos que conforman todo relacionamiento. Simultáneamente el estudio también entró en diálogo con elementos de la Nueva Ecología Cultural y la Ecología Política, para notar la influencia histórica de los contextos económicos, ambientales, sociales, culturales y políticos, a más de relaciones de poder, que desde la glocalidad de Limoncocha han influido sobre humanos y animales. Y finalmente se han articulado argumentos del Constructivismo y el Postestructuralismo, visibilizando la existencia de múltiples realidades, y la construcción mental social de las mismas; lo que ha permitido entender la relación humano fauna desde la propia realidad de cada uno de los actores.

En base a lo planteado cabe reflexionar sobre la influencia que múltiples contextos han ejercido en Limoncocha, así se puede afirmar que las modificaciones históricas en la zona, han ido de la mano con las tres olas de cambios propuestas por Santos Granero (1996). La primera ola referente a la colonización europea, ocasionaría la extinción de los primeros pobladores Omaguas (Evans y Meggers 1968), provocando la desaparición de pueblos, sus conocimientos y relacionamientos con el entorno (Cabrero 2014), pero también trayendo de la mano procesos de etnogénesis, que formarían sociedades como los Napo Kichwas, a partir de la mixtura de pueblos precolombinos (Taylor 1992, Muratorio 1998).

La segunda ola vendría de la mano con el proceso de expansión capitalista que articuló a los Napo *Runakuna* con las economías nacionales mediante la extracción de caucho, oro, productos agrícolas y faunísticos; y que vinculó a las poblaciones indígenas locales con las dinámicas de producción capitalista y el proceso civilizatorio de la modernidad (Muratorio 1998), que en el caso específico de los Limoncocha runakuna se enfatizaría con el ingreso del ILV y la creación de Limoncocha, lo que afianzó la relación de los kichwas con el trabajo remunerado, la dependencia de tecnologías foráneas, estilos de vida y educación occidentalizada, a más de procesos de evangelización (Cano et al. 1981, Trujillo 1981, Valdivieso K. 2015).

Finalmente la tercera ola referente a la globalización, recae sobre los Limoncocha *Runakuna* con la presencia y accionar del ILV, pero entra de lleno en la dinámica local con el inicio de la actividad petrolera a través de la multinacional OXY, articulando a la zona con el mercado mundial y las dinámicas y economías nacionales; más aún este último proceso se ha afianzado tras el ingreso de Petroamazonas y el fortalecimiento del Estado mediante la aceleración de los flujos de mercancías y comunicaciones, que incorporan de lleno a Limoncocha en las dinámicas de la globalización y el discurso del Estado – Nación (Valdivieso K. 2015).

Así pues, en el aspecto socioeconómico estas olas de cambio han significado el paso de economías de subsistencia y pre capitalistas centradas en el consumo y venta de los recursos locales, hacia economías de mercado vinculadas con la venta de fuerza de trabajo para empresas petroleras o en la docencia; de manera que actividades como la caza, la pesca o la agricultura ya no logran satisfacer las necesidades de la comunidad, y limitadas al autoabastecimiento, se reducen progresivamente en razón de la capacidad de los pobladores para obtener dinero mediante trabajo remunerado, y así lograr cubrir nuevas necesidades alineadas con el estilo de vida moderno.

Sin embargo la capacidad de la comunidad para acceder a ingresos mediante trabajo remunerado, no es la misma en todas las generaciones, y si bien la tercera generación obtiene mayoritariamente sus ingresos mediante esta vía, buena parte de la segunda sigue encontrando en las actividades tradicionales su principal fuente de autosustento, y en la comercialización de estos mismos productos, los ingresos necesarios para cubrir otras necesidades; una estrategia a la cual otras generaciones también acuden en razón de variaciones económicas y la disponibilidad de plazas de trabajo, que se encuentran circunscritas a su vez con las economías petroleras del norte amazónico.

Pero la serie de modificaciones socioeconómicas, también se manifiestan en el aspecto socioambiental, el que da cuenta del paso de ecosistemas de abundante biodiversidad y capaces de abastecer a la población local, a ecosistemas degradados y bajo constante presión, que cada vez son menos capaces de satisfacer las demandas alimenticias y económicas de una población creciente. Así tras la desaparición Omagua de la primera ola, Limoncocha quedaría prácticamente ausente de la presencia humana y se limitaría a visitas esporádicas de los shamanes de Indillama, para actividades de caza, pesca o rituales. Sin embargo la ola capitalista traería consigo nuevos relacionamientos humano fauna, que durante la presencia del ILV y los primeros pobladores kichwas, se expresaron mediante la caza, pesca y

domesticación de animales, a más de la tala de bosque para construcción de infraestructura, la agricultura, la introducción de especies foráneas para su crianza, y el uso de fauna como mercancía comercializable.

En un contexto de fauna, territorios y bosques reducidos en el Alto Napo, para los kichwa que llegaron a Limoncocha, la zona significó una fuente extraordinaria de recursos para el autoabastecimiento y el comercio, y gracias a las fuentes de trabajo del ILV también significó una fuente importante de ingresos económicos; pero para la fauna, flora y ecosistemas locales el ingreso de ambos actores significó presión sobre sus poblaciones a más de contaminación y destrucción en los hábitats, que a lo largo del tiempo y mediante el aumento poblacional en el campamento del ILV, llegó a superar la capacidad de resiliencia de los ecosistemas locales.

Y si bien el uso de fauna o flora para el autoabastecimiento y el comercio, no es una relación novedosa en la larga historia de los humanos con su entorno, el aumento en la frecuencia y cantidad de especies utilizadas si lo es, y se haría presente en Limoncocha después de la expulsión del ILV, ante la necesidad de la comunidad por encontrar nuevas fuentes de ingreso económico. Estos flujos se acelerarían aún más con el ingreso de la actividad petrolera, la que dio las facilidades de infraestructura para intensificar el comercio de especies y generar ingresos económicos que junto con las indemnizaciones petroleras, lograron satisfacer nuevas necesidades comunitarias que también hicieron su entrada con la ola globalizadora.

Pero el principal efecto ambiental de la presencia petrolera fue la destrucción de los ecosistemas locales, y con ello la muerte y alejamiento de las especies de fauna que servían como base de sustento para la población de Limoncocha, obligando a la comunidad a articularse con nuevas formas de subsistencia en el marco de ecosistemas y poblaciones faunísticas y florales degradadas. Ahora varias décadas después del inicio de la actividad petrolera, Limoncocha se circunscribe en el marco de un bloque maduro, en donde las etapas de mayores cambios han pasado, pero también donde los cambios acumulados se hacen visibles en sus ecosistemas; y donde a pesar de la implementación de medidas de cuidado ambiental y el fortalecimiento del ente ambiental estatal, los problemas ambientales subsisten, producto de una población creciente que aún encuentra en la fauna su fuente de autosustento y generación de ingresos económicos; y a consecuencia también del accionar contradictorio del Estado entre la conservación y la explotación.

De igual manera los cambios generados por las tres olas se hacen visibles en el aspecto cultural de la comunidad, y si bien se puede dar cuenta de un histórico encuentro y mixtura entre las sociedades amazónicas y las sociedades occidentales, es posible argumentar que para los Limoncocha *Runakuna* ha habido un proceso de desplazamiento de las formas de aprehender y relacionarse con el entorno circunscritas dentro de ontologías animistas, hacia otras propias de occidente y que responden más bien a ontologías naturalistas. Así pues los fragmentos de la cultura Omagua extinta durante la ola de colonización y que podrían vincularse estrechamente con el naturalismo, no forman parte de la cultura Kichwa, que a través de su propio proceso de etnogénesis da cuenta de una mixtura de conocimientos amazónicos consolidados en contraposición de la otredad occidental.

Mas la ola capitalista y especialmente la presencia del ILV en la historia de la comunidad, enfatizaría la influencia histórica que occidente había ejercido mediante relaciones neocoloniales sobre las poblaciones amazónicas; influyendo profundamente sobre la ruptura de las concepciones animistas, que mediante procesos de evangelización y educación vincularían a la comunidad con la realidad naturalista de occidente; a través de la naturalización del entorno, la animalización, vegetalización y mineralización de no humanos, la sobrenaturalización de espíritus y criptofauna, y la demonización y desacreditación de prácticas shamánicas.

Mientras que el incremento en los flujos de comunicación bajo una estructura neocolonial que ha caracterizado la tercera ola de cambios, ha vinculado a la comunidad con un abanico aún más grande de conocimientos, que entran en diálogo con los propios conocimientos locales, y que sumado a los cambios generados en el entorno a efecto del avance de las dinámicas capitalistas y la modernidad, hace que los conocimientos y ontologías kichwas debatan su vigencia con el resto de conocimientos y ontologías a las cuales la población y especialmente las generaciones más jóvenes tienen acceso.

Las relaciones materiales y simbólicas que los kichwas han establecido con la fauna de su territorio giran en torno a la supervivencia biológica y cultural de la comunidad; por lo que también se inscriben en medio de los cambios glociales que han confluído en la zona, mediante el avance de las dinámicas económicas y sociales de occidente, así como con los propios esfuerzos de la comunidad, por reivindicar su cultura en contraposición y mixtura con los factores que la cercan. Si bien se puede dar cuenta de un amplio abanico de relacionamientos, el estudio se centró sobre la caza, pesca, domesticación y crianza de

animales, entendiéndolos como “relacionamientos macro” que incluyen a su vez otro tipo de relaciones materiales y simbólicas, como: alimentación, comercio, uso ceremonial y festivo de la fauna, a más de conocimientos sobre los dueños de los animales o las normas de comportamiento con el resto de seres y actores que conforman el entorno.

Para una comunidad asentada cerca de ecosistemas lacustres y ribereños, la pesca ha pasado a ocupar un rol fundamental en su cotidianidad. Desde el ingreso de la primera y segunda generación se dio cuenta de la abundancia de peces y otras presas acuáticas que se convirtieron en parte central de la dieta local, y que durante la presencia del ILV sirvieron también para la generación de ingresos económicos esporádicos; pero que más tarde tras la salida de los misioneros se convertirían en una importante mercancía comercializable que suplió la ausencia de remuneraciones del ILV y logró alimentar a una población creciente tras nuevas migraciones del Alto Napo.

Pero el ingreso de la actividad petrolera, vivenciada por las tres primeras generaciones, intensificó la comercialización de especies en razón de la construcción de infraestructura que facilitaría el comercio, mientras que la contaminación de los hábitats acuáticos disminuyó drásticamente las poblaciones de peces afectando las fuentes de subsistencia de la comunidad. Más tarde en el actual Limoncocha, el fortalecimiento del Estado y el incremento de los controles en el uso de fauna por parte del ente ambiental estatal, ha producido tensiones y conflictos entre la comunidad y el personal del área protegida, en razón de la contraposición de dos dinámicas de uso de la fauna local: una comunal vinculada a la comprensión de los peces como base de su subsistencia biológica y cultura y otra estatal vinculada al aprovechamiento sustentable de los recursos. Pero donde ambas no pueden llegar a un acuerdo en razón de que cada una trata de establecer sus propios parámetros de uso según su propia realidad.

Una dinámica similar han seguido las relaciones de cacería que han pasado desde la abundancia de presas para autoconsumo, a la sobreexplotación comercial, la contaminación y muerte de poblaciones y el establecimiento de controles en su uso. Sin embargo mientras los peces continúan siendo una base importante en la dieta de la comunidad, el consumo de animales terrestres ha disminuido considerablemente, esto en razón de la disminución de presas, y el desconocimiento de la población y la institución ambiental estatal sobre el verdadero estado de conservación de la fauna bajo el agua, lo que ha significado que

comuneros y guardaparques mantengan las respectivas tesis de abundancia y disminución de peces sin estudio técnico alguno.

En contraste la crianza de animales ha seguido una lógica opuesta, ya que en los inicios de la comunidad se centraría en la crianza de pollos y ovejas para el consumo de los misioneros, mientras que los kichwas se alimentarían preferiblemente de carne silvestre; sin embargo con la progresiva disminución de los animales de monte, las especies criadas pasaron a suplir los requerimientos alimenticios, haciendo de la crianza una práctica generalizada, y que se ha centrado preferiblemente en pollos y en unos pocos casos en cerdos y peces. Este cambio no solamente responde a la disminución de especies locales, sino también a una serie de proyectos que desde la OXY, ONG's y el mismo Estado han buscado vincular a la comunidad con proyectos económicos piscícolas, avícolas y turísticos; en un intento por brindar a las comunidades alternativas económicas, alineadas con las lógicas de la conservación de las especies silvestres, alejamiento de las actividades petroleras y la autonomía de las comunidades mediante el aprovechamiento de sus recursos; y si bien estos proyectos no han logrado mantenerse a través del tiempo han dado las herramientas necesarias para que al interior de la comunidad se mantenga la crianza de pollos, o se busque la construcción de piscinas para peces.

Pero paralelamente estos proyectos y cambios, no solamente han vinculado a la comunidad con la crianza de animales, sino también la han articulado con el consumo de aquellos animales que bajo parámetros occidentales “pueden ser criados y consumidos”, a la vez que la han alejado del consumo de aquellos animales que “no deben ser consumidos”; y si bien tan solo se prohíbe la comercialización de especies silvestres, mas no su consumo, se puede dar cuenta de que todo el contexto tiende hacia una homogenización cultural, que entiende a los animales foráneos como “carnes normales” y a los animales locales como “carnes exóticas”, y que por ejemplo se manifiesta en las restricciones de comercialización de carne de guangana, y en la disponibilidad de mercados, tiendas y restaurantes para la venta y consumo de carne de vaca. Factores que articulan a la comunidad con “animales económicamente consumibles” y cambia los patrones alimenticios de la comunidad.

Por su parte la domesticación tiene un rol diferencial frente al resto de relacionamientos propuestos, ya que mientras la caza, la pesca y la crianza se realizan sobre seres que son entendidos efectivamente como “animales” (o como “aicha”), la domesticación pareciera trascender dicha frontera, atribuyendo capacidades sociales (interioridades) a aquellos seres

que pueden ser domesticados; de ahí que la domesticación a diferencia de la crianza, no es entendida como un proceso de cuidado de un animal para posteriormente ser consumido, sino como un proceso de educación de un hijo, que debe aprender las normas de socialización y comportamiento, para ser llevado a su adultez para formar su propia familia.

Sin embargo en razón de la disminución de sus poblaciones, la pérdida de conocimientos sobre como criarlos, y los controles establecidos por la RBL, la domesticación de animales locales se ha vuelto menos frecuente y más bien se ha centrado en perros, sobre los cuales no existe ninguna restricción para domesticarlos; pero es justamente en base a ello que se puede argüir que las relaciones de domesticación en Limoncocha se inscriben dentro del mismo contexto englobante de homogeneización de la realidad, que bajo parámetros occidentales hace una clara diferenciación entre “especies silvestres” que deben alejarse del contacto humano y permanecer en el mundo natural, y de “especies domésticas” cuyo contacto con los humanos es aceptado como normal.

En definitiva la actual población de Limoncocha, su economía, su cultura, sus dinámicas sociales y sus formas de relacionamiento con el entorno y la fauna, son el producto de una serie de cambios que han tomado lugar a lo largo de su historia, y que se circunscriben dentro del avance de las dinámicas capitalistas, la modernidad, la degradación ambiental y el naturalismo; pero que más allá de entenderse como alteraciones a la normalidad de una cultura, deben ser aceptados como el resultado del encuentro de culturas, que bajo sus respectivas relaciones de poder han entrado en diálogo y han hecho de Limoncocha lo que es, una comunidad indígena amazónica que busca vincularse y diferenciarse de occidente, generando un complejo entramado de relaciones, en el que cualquiera de las acciones de la comunidad o del resto de actores, influirán sobre la totalidad de las dinámicas de su glocalidad.

En un aspecto más simbólico, los relacionamientos que la comunidad ha establecido con los animales de su territorio, parten desde una ontología que subyace en su accionar; sin embargo siguiendo los postulados de Descola (2001, 2005) las sociedades amazónicas están tradicionalmente vinculadas con ontologías animistas, en las que los seres comparten interioridades y se diferencian por sus fisicalidades. Es decir que para las sociedades amazónicas (incluyendo los Limoncocha *Runakuna*) el mundo está poblado de personas dentro de diferentes cuerpos; por lo que en una ontología estrictamente animista, no se puede

dar cuenta de relaciones entre humanos y animales, ya que dichas categorías no existen en lo absoluto y solo se puede dar cuenta de relaciones entre personas.

En un intento por entender estas relaciones bajo los propios parámetros culturales de la comunidad, y siguiendo los postulados de Lévi-Strauss (1995), Descola y Pálsson (2001) y Grossmann (2007) se aceptó que la información del entorno que cada ser obtiene a través de su percepción, es ordenada en una estructura mental conformada a partir de la sociedad en la que habita, y que da como resultado la existencia de una determinada realidad que explica el entorno, la que juega a manera de intermediaria entre la percepción individual y el entorno perceptible. Por lo tanto una realidad exclusivamente habitada por personas en la que los grupos animistas viven, es una realidad totalmente posible y que en efecto existe, pues responde a la forma como una sociedad ha optado por explicar su entorno; de la misma forma como una realidad naturalista, dividida por humanos culturales y animales naturales también es posible, en razón de la multiplicidad de sociedades existentes y la multiplicidad de realidades que intentan explicar el mundo. Sin embargo ambas realidades no son más que “versiones” en las que cada sociedad vive, sin que sea posible hablar de una realidad fehaciente, a no ser de una conformada desde la multiplicidad de versiones.

Consecuentemente entender la ontología subyacente en la “relación entre humanos dentro de diferentes cuerpos”, se trató más bien de un trabajo por entender otra versión del mundo diferente a la propia, y traducirla desde parámetros animistas hacia otros naturalistas a fin de hacerla aprehensible y posibilitar un diálogo intercultural. En este intento de diálogo se postuló la comprensión de un mundo de personas, bajo las categorías de: personas humanas, personas animales, personas vegetales, personas espirituales, personas criptofauna y personas geográficas; en donde la categoría de “persona” da cuenta del alma, voluntad, intencionalidad o interioridad de los seres, ese “algo interno” que habita dentro del cuerpo, mientras que categorías como “animal, humano o planta”, no son más que “variaciones corporales” entre las personas, como la altura, el tono de piel o la presencia o no de extremidades.

De esta manera la relación “humano fauna” en la ontología animista, es más bien una relación entre “dos personas”, posiblemente una persona kichwa por un lado y una persona anaconda por otro; en donde pueden establecerse relaciones de protección, enseñanza, parentesco, venganza, amistad o enemistad, y que no necesariamente dan cuenta de una relación armónica entre indígenas amazónicos y el resto de seres de su entorno. Es decir la relación de los grupos animistas con la “fauna” no debe entenderse como la relación con el “hermano

jaguar”, sino más bien con el “afín jaguar”. Más aun dando cuenta de la pluralidad de formas corporales, las relaciones entre personas no necesitan la presencia de humanos, sino que pueden darse entre personas animales y personas geográficas, tal es el caso de la relación entre la anaconda y la laguna; e incluso tampoco es necesaria la presencia de personas que se entiendan como “reales” para occidente, como la relación entre la “*yakuwarmi*” y el “*runalagartu*”.

Siguiendo los postulados de Grossmann (2007) Cumpa (2012) y Hofweber (2014) cabe dar cuenta de la existencia de un entorno perceptible conformado por seres dotados de percepción, y en donde cuyos seres existen independientemente de la capacidad perceptiva del resto de seres con los que se comparte el entorno; pero también un entorno donde los seres existentes para cada ser, existen porque cada ser está comprometido con su existencia. Es decir que el mundo está formado por una variedad de seres, cada uno de los cuales acepta la existencia de otros, en razón de su capacidad para percibirlos, sin que ello signifique que aquellos seres que no pudieron ser percibidos, hayan dejado de existir.

Además siguiendo a Descola (2001) que entiende que la humanidad se forma en oposición a lo no humano, y que lo sobrenatural solo tiene sentido en razón de la aceptación de lo natural; también se puede afirmar que un mundo habitado por personas, solo es posible en contraposición de un mundo habitado por “no personas”, que dentro de la ontología animista efectivamente existe, y está habitado por aquellos seres que independientemente de sus formas corporales, no han hecho visible su interioridad frente a otros seres, tal es el caso de plantas, rocas, peces, aves, insectos, micro y macro mamíferos (como el caso de la guanta, guatusa, danta y monos), anfibios y reptiles medianos y pequeños, que no se han manifestado como personas, y que en una suerte de seres que solamente existen, que “están ahí”, forman una categoría dentro del animismo (las no personas), que es la más próxima a la idea de “naturaleza” del naturalismo.

La existencia de “no personas” no solamente da sentido a la idea de “personas”, sino que también forma una parte central en los relacionamientos entre las personas dentro de diferentes cuerpos. Siguiendo a Ingold (2000) es posible señalar que ante su falta de interioridad, las no personas son posibles por parte de las personas, quienes las cuidan, controlan, crían, roban, regalan, consumen o matan; tal como la anaconda regala los peces a los kichwas, como el agua se enfurece si se matan a los sapos, como los árboles envían a las

hormigas si se ha entrado sin pedir permiso, o como los *supay* esconden a las guanganas en escondites bajo tierra.

Pero si bien las no personas son posibles por las personas, el ser una “persona” o una “no persona” dependerá de la capacidad perceptiva de cada uno de los existentes y de la estructura mental social específica bajo la cual expliquen su realidad. De esta manera siguiendo el perspectivismo de Viveiros de Castro (2010), el concepto de “aicha” (carne, cuerpo) de la comunidad de Limoncocha gira en torno a los seres que pueden ser consumidos y que son entendidos como “no personas”, mientras que aquellos entendidos como “personas” no pueden ser consumidos (como es el caso del jaguar, la anaconda, el perezoso y el caimán negro). Así las personas kichwas se alimentan de las no personas peces, pero no consumen a las personas anacondas, aunque las personas caimanes pueden consumir a las no personas kichwas; es decir las categorías de personas o no personas, están vinculadas con las percepciones que puede negar o atribuir interioridades a cualquiera de los existentes.

Pero la serie de sucesos históricos que han confluído en la zona y la constante interacción de los Limoncocha runakuna con la cultura occidental, ha hecho que los elementos animistas, no sean los únicos presentes en la ontología de la comunidad, sino que también elementos naturalistas construyan la realidad de Limoncocha, resultando en una suerte de ontología híbrida que se alimenta del animismo y el naturalismo; siendo este el hallazgo central de la investigación. De manera que en un mundo habitado por personas, también se puede hacer una clara diferenciación entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo animal, la naturaleza y la cultura.

Una ontología y realidad híbridas no solo se manifiestan en las concepciones simbólicas, sino que también se expresan en el accionar cotidiano: cuando se utiliza a la laguna como atractivo turístico pero también se le pide permiso para entrar, cuando se acude al centro médico para curar una infección, o a un shamán para limpiar el mal aire, cuando el jaguar es un animal pero también tiene algo que enseñar, o cuando la abundancia de pesca no solo depende de la temporada o el anzuelo, sino de los *pajus* del pescador o el regalo de una anaconda que busca seducirlos para convertirlo en shamán.

Esta ontología híbrida construye un mundo mixturado, conformado por un dominio natural en el cual habitan humanos, animales, plantas y elementos geográficos; y un mundo sobrenatural habitado por espíritus y criptofauna. Pero sobre estas mismas categorías también se construye

un mundo habitado por personas y no personas, en donde seres naturales o sobrenaturales son poseedores de interioridades y por lo tanto son entendidos como personas; y en donde aquellos seres entendidos como no personas, han pasado de lleno a ocupar el mundo natural. Se trata pues de una ontología fluctuante, que debate su estructura con los cambios sociales, ambientales, económicos, culturales y políticos que confluyen en la comunidad; y que debate su vigencia generacional en razón de la capacidad que una u otra ontología pueda tener para explicar el entorno y construir realidades. Pero que sin embargo con un mundo rápidamente interconectado y cambiante, el paso de cada generación pareciera significar el acercamiento hacia un proceso de homogeneización de la realidad conformada por ontologías y realidades naturalistas, vinculada con los procesos del capitalismo, la modernidad y la globalización, y en donde los elementos animistas pasan al lugar de creencias, ocupando la periferia de la realidad.

Entonces, a partir de todo lo expuesto la conservación de fauna en Limoncocha debe ser entendida como un proceso discursivo alineado con occidente y el naturalismo, que ante la crisis ambiental producto de las dinámicas capitalistas; ha optado por poner en manos de “lo humano”, el cuidado de “lo animal” para protegerlo de los efectos degradadores de las propias acciones humanas. Un discurso que no solo se hace presente en la RBL, sino también al interior de la comunidad, que en calidad de contradiscurso busca legitimar el control sobre los recursos locales.

La relaciones entre los kichwas con la fauna y las formas como esta ha llegado a cooperar o ha entrado en conflicto con los lineamientos de conservación del área protegida, ya han sido tratados en el cuerpo de este texto, dando cuenta de la expansión de las dinámicas capitalistas que han afectado ecosistemas y poblaciones faunísticas, el accionar contradictorio del Estado entre la conservación y el extractivismo, la articulación y disputa de la comunidad y la entidad ambiental por el control de los recursos locales bajo lógicas conservacionistas o la necesidad de la comunidad por satisfacer necesidades alimenticias y económicas, la ruptura de lógicas de relacionamiento con la fauna y los conflictos suscitados por los controles en la caza, pesca, domesticación y comercialización de fauna.

Pero este estudio no solo ha buscado visibilizar la realidad material de dicha relación, sino que más bien ha buscado introducir el debate de la pluralidad ontológica propuesta por Latour (2012) y otros autores en la construcción del discurso de la conservación de fauna, en un intento por entender las construcciones de mundo que subyacen en las prácticas

conservacionistas de uno u otro actor. Es así que se puede dar cuenta de una constante en la lógica del “cuidado de lo animal”, y que se repite tanto en las ontologías animistas, como en las naturalistas o en el complejo híbrido presente en Limoncocha; una constante a la que se aproxima Ingold (2000) y que está marcada por la capacidad de “humanos” para decidir sobre “animales” en la ontología naturalista y de “personas” para decidir sobre “no personas” en la ontología animista.

Así pues pareciera ser que aquellos seres que en cada cultura son entendidos como “personas” son quienes pueden decidir sobre la vida de aquellos seres entendidos como “no personas”. En el naturalismo los seres humanos (las únicas personas) tienen la potestad de establecer medidas conservacionistas o permitir el uso de animales y otros existentes agrupados sobre una categoría privativa común (la naturaleza) que niega la interioridad a todos aquellos existentes que no poseen forma humana, transformándolos en “no personas”. Mientras que en el naturalismo todas las personas dentro de diferentes ropajes corporales (humanos, ceibos, jaguares, lagunas o *supay*), son capaces de decidir sobre la vida de las no personas (lagartijas, insectos, sapos o roedores); pero nunca una persona puede decidir sobre la vida de otra persona, sino que solo se pueden establecer relaciones en condiciones de igualdad.

Así el origen mismo de la conservación, pareciera basarse en la negación de la capacidad de los seres para decidir sobre sus propias vidas, con ello coincidiendo con Viveiros de Castro (2010) parecería ser que la especie humana, o mejor dicho las personas, son la fuente y origen de todos los colonialismos. Y es esta “imagen desdibujada” del naturalismo, reflejada a través del “espejo” animista, la que tal vez sería la mayor contribución de los pueblos amazónicos para la idea naturalista de conservación: el no entender a los animales como entes sin voluntad que necesitan de la ayuda humana, sino más bien entenderlos como seres dotados de voluntad y en igualdad de condiciones con lo humano, a pesar de que no entendamos su lengua, sus parámetros culturales o nos veamos un tanto diferentes; pues mientras no sea así los animales seguirán siendo el actor invisibilizado y colonizado por uno u otro grupo humano.

Glosario

ATPDEA	Acuerdo de Preferencias Arancelarias Andinas y Erradicación de Drogas
ANP	Áreas Naturales Protegidas
ASOKILC	Asociación de Kichwas de Limoncocha
BVP	Bosques y Vegetaciones Protegidas
CEPE	Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana
CIADI	Centro Internacional de Diferencias Relativas a Inversiones
COSIPLAN	Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planeamiento
GAD	Gobierno Autónomo Descentralizado
GADPRL	Gobierno Autónomo Descentralizado Rural de Limoncocha
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
IIRSA	Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INCRAE	Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana
INDA	Instituto Nacional de Desarrollo Agrario
INEC	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
ISPEIB-MBR	Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe - Martha Bucaram de Roldós
ITSL	Instituto Tecnológico Superior Limoncocha
IVA	Impuesto al Valor Agregado
MAE	Ministerio del Ambiente de Ecuador
MAGAP	Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuicultura y Pesca
OEPC	Occidental Exploration and Production Company
OIL	Organización Indígena Limoncocha

ONG	Organización No Gubernamental
OTCA	Organización del Tratado de Cooperación Amazónica
OXY	Occidental Petroleum Corporation
PANE	Patrimonio de Áreas Naturales del Estado
PNY	Parque Nacional Yasuní
QCAZ	Museo de Zoología de la Ponticia Universidad Católica del Ecuador
RAE	Región Amazónica Ecuatoriana
RAISG	Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada
RBL	Reserva Biológica Limoncocha
RPFC	Reserva de Producción Faunística Cuyabeno
SIISE	Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador
SNAP	Sistema Nacional de Áreas Protegidas
SRI	Servicio de Rentas Internas
TCA	Tratado de Cooperación Amazónica
TI	Territorios Indígenas
UEMBR	Unidad Educativa Martha Bucaram de Roldós
UNASUR	Unión de Naciones Sudamericanas
WWF	World Wildlife Fund

Lista de Referencias

- Acosta, Alberto. 2000. El Ecuador post petrolero. Quito: Acción Ecológica.
- Albuja, Luis, Myriam Ibarra, Jorge Urgilés y Ramiro Barriga. 1980. *Estudio Preliminar de los Vertebrados Ecuatorianos*. Quito: EPN
- Alimonda, Héctor. 2011. “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana”. En *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina 21-60*. Buenos Aires: CLACSO.
- Andes (Agencia Pública de Noticias del Ecuador y Sudamérica). 2015. “Ecuador logra nulidad del 40% en el fallo final sobre el caso OXY y anuncia que seguirá negociando”. En Andes. Revisado 4 de octubre de 2016. Disponible en: <http://www.andes.info.ec/es/noticias/ecuador-logra-nulidad-40-fallo-final-sobre-caso-oxy-anuncia-seguira-negociando.html>
- Andrade, Daniel y Víctor García. 2015. *Estudio de las pruebas de presión transitoria del campo Limoncocha en el periodo anterior a la operación de Petroamazonas EP para validación y reinterpretación del historial de presiones*. Tesis de pregrado. Quito: EPN.
- Araujo, Alberto. 2015. “Tras nueve años de litigio llega el fallo definitivo en el caso OXY”. En *El Comercio*. Revisado 4 de octubre de 2016. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/fallo-oxy-petroamazonas-petroecuador-rafaelcorrea.html>
- Argüelles, José y Valum Votan. 2010. “Epistemología de la Noósfera”. Revisado 11 de noviembre de 2015. Disponible en: <http://www.noosfera.cl/epistemologia.php>
- Armas, María Fernanda, y Sergio Lasso. 2011. “Plan de Manejo de la Reserva Biológica Limoncocha”. Documento de trabajo. MAE
- Asociación de Municipalidades Ecuatorianas. 2016. “Cantón Shushufindi”. Revisado 11 de noviembre de 2015. Disponible en: <http://www.ame.gob.ec/ame/index.php/ley-de-transparencia/56-mapa-cantones-del-ecuador/mapa-sucumbios/197-canton-shushufindi>

- Ayala, Enrique. 2008. *Resumen de la historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional
- Balée, William. 1989. "The Culture of Amazonian Forest". En *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. Darrell A. Posey y William Balée (eds.), 1-21. New York: Botanical Gardens.
- Barriga, Franklin (1992). "Las culturas indígenas ecuatorianas y el Instituto Lingüístico de Verano". Quito: Amauta.
- Barriga, Ramiro. (2012). "Lista de Peces de Agua dulce e Intermareales del Ecuador". En *Politécnica*, Num. 30 (3): 83-119. Quito: EPN.
- Bastidas, O., E. Freire, C. Puertas, P. Bejarano, G. Pozo y N. Tinoco. 2014. *Estudio Socioambiental de la Reserva Biológica Limoncocha. Línea Base para el Plan de Manejo Sostenible del Área Protegida*. Quito: MAE.
- Biersack, Aletta. 2011. "Reimaginar la ecología política: cultura / poder / historia / naturaleza". En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Editado por Leonardo Montenegro, 135-194. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis Centro de Investigación y Desarrollo.
- Biersack, Aletta y James Greenberg. 2006. *Reimagining Political Ecology*. Londres: Duke University Press
- Birdlife International. 2016a. "Important Bird and Biodiversity Areas". Revisado 20 de julio de 2016. Disponible en: <http://www.birdlife.org/worldwide/programmes/sites-habitats-ibas>.
- _____. 2016b. "Important Bird and Biodiversity Areas (IBAs) in Ecuador". Revisado 20 de julio de 2016. Disponible en: <http://www.birdlife.org/datazone/sitesearchresults.php?cty=62&fam=0&gen=0>
- _____. 2016c. "EC093 Gran Yasuní". Revisado 20 de julio de 2016. Disponible en: <http://www.birdlife.org/datazone/sitefactsheet.php?id=14641>

- Bitar, Sergio. 1984. "De la Alianza para el Progreso a la magia del mercado. Política económica de los Estados Unidos hacia América Latina". En *Desarrollo Económico* Vol. 24 No. 93 123-137. Buenos Aires: IDES.
- Blaikie, Piers, Harold Brookfield. 2015. *Land Degradation and Society*. Londres: Routledge
- Blomberg, Rolf. 1996. *Los Aucas desnudos: una reseña de los indios del Ecuador*. Quito: Abya-Yala
- Borrini, Grazia, Nigel Dudley, Tilman Jaeger, Barbara Lassen, Neema Pathak, Adrian Phillips y Trevor Sandwith. 2014. *Gobernanza de las áreas protegidas. De la comprensión a la acción*. Gland: UICN
- Borrini, Grazia y Rosemary Hill. 2015. "Governance for the conservation of nature". En *Protected Area Governance and Management* 169-206. Canberra: ANU Press
- Borja, Francisco. 2000. "Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas". En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Sandra Negro y Manuel Marzal (coord.) Quito: PUCP, Abya-Yala
- Brito, Jorge, Alejandra Camacho y Andrea Vallejo. 2016. "MammaliaWebEcuador". Revisado 24 de Septiembre de 2016, de QCAZ-PUCE. Disponible en: <http://zoologia.puce.edu.ec/Vertebrados/mamiferos/MamiferosEcuador/Introduccion.aspx>
- Bunker, Stephen. 1985. *Underdeveloping the Amazon. Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*. Chicago: University Chicago Press
- Burbano, Felipe. 2015. "Todo por la patria. Refundación y retorno del estado en las revoluciones bolivarianas". En *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 52:19-41
- Burgos, Alonso. 2016. *La contaminación invisibilizada. Percepciones, representaciones y discursos sobre la contaminación ambiental en La Oroya y Esmeraldas*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.
- Cabrera, Angel y Abraham Willink. 1980. "Biogeografía de América Latina". En *Monografía 13. Serie de Biología*. Washington: OEA.

- Cabrero i Miret, Ferran. 2014. *Omaguas. Cataclismo amazónico*. Tesis doctoral. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Campaña, Farith. 2013. “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?”. En *Iuris*: Vol. 15 9-38. Cuenca: UC
- Cano, Ginette, Karl Neufeldt y Heinz Schulze. 1981. *Los nuevos conquistadores: el Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: CEDIS.
- Carneiro, Robert. 1981. “The chiefdom: precursor of the state”. En *The transition to statehood in the New World*. Jones Grant Robert Kautz (eds.), pp. 37-79. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carrera, Julio. 2014. *Comportamiento hídrico de la Laguna Limoncocha y su relación con el río Napo*. Tesis de pregrado. Quito: Universidad Internacional SEK.
- Carrillo, Alejandra. 2009. Abundancia relativa del caimán negro (*Melanosuchus niger*), de la laguna de Limoncocha, provincia de Sucumbios-Ecuador. Tesis de pregrado. Quito: UISEK
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Marin Holbraad y Soumya Venkatesan. 2010. "Ontology is just another Word for culture". En *Critique of Antropology* Vol 30 152-200. Manchester: SAGE
- Cerón, Carlos, Juan Guevara, Carmen Josse y PMV. 2013a. “HsTa01. Herbazal inundado lacustre-ripario de la llanura aluvial de la Amazonía”. En *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador continental*. Editado por Hugo Mogollón, 173-174. Quito: MAE.
- Cerón, Carlos, Walter Palacios, Juan Guevara, Zhofre Aguirre, Filomeno Encarnación, Carmen Josse y PMV. 2013b. “BsTa10. Bosque inundado de palmas de la llanura aluvial de la Amazonía”. En *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador continental*. Editado por Hugo Mogollón, 171-172. Quito: MAE.
- Charity, Dudley, Oliveira y Stolon, ed. 2016. *Living Amazon Report 2016: A regional approach to conservation in the Amazon*. Brasilia y Quito: WWF Living Amazon Initiative.

- Chiriboga, Deborah. 2013. *La conservación de las especies en la política internacional del Ecuador, caso: aletas de tiburón*. Tesis de maestría. Guayaquil: UG
- Colina, Aiskel. 2016. “Ecuador termina de pagar a OXY”. En Segundo Enfoque. Revisado 14 de enero de 2016. Disponible en: <http://segundoenfoque.com/ecuador-termina-de-pagar-a-oxy-43-179611/>
- Coloma, Luis y Santiago Ron. 2001. *Ecuador megadiverso: anfibios, reptiles, aves, mamíferos*. Quito: PUCE.
- Columba, Karin. 2013. *Manual para la Gestión Operativa de las Áreas Protegidas de Ecuador*. Quito: Proyecto Costas y Bosques Sostenibles (USAID). Chemonics International.
- COSIPLAN (Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento). 2016a. “Historia”. En IIRSA. Revisado 26 de septiembre de 2016. Disponible en: <http://iirsa.org/Page/Detail?menuItem=121>
- _____. 2016b. “Ejes de Integración y Desarrollo”. En IIRSA. Revisado 26 de septiembre de 2016. Disponible en: <http://iirsa.org/infographic>
- Cumpa, Javier. 2012. *Materiales para el estudio de la ontología general de Reinhardt Grossmann*. Madrid: UCM
- Descola, Philippe. 1998. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazonia”. En *Mana*, Vol. 4(1): 23-45. Río de Janeiro: Mana
- _____. 2001. “Construyendo naturalezas: ecología simbólica y practica social” En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. Lima: Lluvia Editores y IFEA
- _____. 2003. *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Lluvia Editores y IFEA
- _____. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Éditions Gallimard.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson. 2001. Introducción a *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, de Philippe Descola y Gísli Pálsson (coord.): 11-33. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores

- DICE (Dirección de Información Cartográfica Estadística). 2012. *División Político Administrativa 2012*. Quito: INEC.
- Dove, Michael y Carol Carpenter. 2008. Introducción a Environmental Antropology: a historical reader, de Michael Dove y Carol Carpenter, 1-85. Singapur: Blackwell Publishing.
- Ecuador. 2008. Constitución de la República del Ecuador. Montecristi: Ecuador.
- El Comercio. 2016. “Unos 740 millones se ha pagado a la OXY”. En El Comercio. Revisado 4 de octubre de 2016. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/oxy-pagos-deuda-ecuador.html>
- El Telégrafo. 2016. “Precio del crudo, el más bajo en los últimos 12 años”. En El Telégrafo. Revisado 4 de octubre de 2016. Disponible en: <http://www.itelegrafo.com.ec/noticias/economia/8/bajosprecios-crudo-petroleras-paises-ajusteseconomicos>
- Escobar, Arturo. 1998. Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology*.
- Esvertit, Natalia. 2005. La Incipiente Provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado Nacional (1830-1895). Tesis doctoral. Barcelona: UB.
- _____. 2008. *La Incipiente Provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: UASB
- Evans, Clifford y Betty J. Meggers. 1968. *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Fa, John, Miguel Farfán, Ana Márquez, Jesús Duarte y Juan Vargas. 2013. “Reflexiones sobre el impacto y manejo de la caza de mamíferos silvestres en los bosques tropicales”. *Ecosistemas* Vol. 22 no. 2 76-83. Madrid: AEET
- Flores, Oscar, Luis Vázquez y Luis Méndez. 2013. “Las regiones biogeográficas de Wallace y las placas tectónicas”. En *A.R. Wallace a 100 años de su muerte: Evolución, ecología y biogeografía*. Instituto de Ecología de la UNAM. *Oikos* 10: 7-9.

- Fontaine, Guillaume. 2006. "La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina". En ICONOS No. 25. 25-36. Quito: FLACSO.
- Frenkel, Caty. 2007. Boletín no. 2. *El tráfico de carne silvestre en el Parque Nacional Yasuní: caracterización de un mercado creciente en la Amazonía norte del Ecuador*. Quito: WCS Programa Ecuador.
- Funtowicz, Silvio y Bruna de Marchi. 2000. "Ciencia Posnormal, complejidad reflexiva y sustentabilidad". En *A Complejidad Ambiental*. México D.F. Siglo XXI
- GADPRL (Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Limoncocha. 2015. Rendición de Cuentas 2015. Limoncocha: GADPRL
- Galarza, Jaime. 1981. *Quiénes mataron a Roldós*. Quito: Ediciones Soltierra
- García, Pilar. 1998. *Fronteras, colonización y mano de obra indígena; Amazonía andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*.
- Gamboa, Juan y Muñoz Ramiro. 2003. "Los kichwa de Leguizamo: tras las claves de los Runas del Antisuyu". En *Serie Memoria Colectiva*, no. 3. Caucayá-Leguizamo: MJ Editores, FUNDAEMPRESA.
- García Falcés, Nieves. 2006. "Conflictos por recursos naturales y pueblos indígenas". En *Pensamiento Propio*. 33. CIP-Ecosocial.
- Grandin, Greg. 2009. *Fordlandia: the rise and fall of Henry Ford's forgotten jungle city*. New York: Metropolitan Books.
- Greenberg, James y Thomas Park. 1994. "Political Ecology". En *Journal of Political Ecology* 1: 1-12 Tucson: University of Arizona
- Grossman, Reinhardt. 2007. *La existencia del mundo. Introducción a la Ontología*. Madrid: Tecnos

- Guba, Egon y Yvonna Lincoln. 1994. "Competing paradigms in qualitative research". En *Handbook of Qualitative Research*. Norman Denzin e Ivonna Lincoln (eds.), Londres: Sage 105-117.
- Gudynas, Eduardo. 2009. "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual". En *Extractivismo, política y sociedad*. CAAP y CLAES. Quito: CAAP, CLAES.
- Guevara, Juan, Carlos Cerón, Walter Palacios, Carmen Josse, Rafael Castro, Lenin Beltrán y PMV. 2013a. "BsTa08. Bosque inundable y vegetación lacustre-riparia de aguas negras de la Amazonía". En *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador continental*. Editado por Hugo Mogollón, 167-169. Quito: MAE.
- Guevara, Juan, Nigel Pitman, Carlos Cerón, Hugo Mogollón y PMV. 2013b. "BsTa01. Bosque siempreverde de tierras bajas del Aguarico-Putumayo-Caquetá". En *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador continental*. Editado por Zhofre Aguirre, 175-177. Quito: MAE.
- Guevara, Juan, Nigel Pitman, Carlos Cerón, Gonzalo Rivas, Lenin Beltrán, Rafael Castro y PMV. 2013c. "BsTa06. Bosque inundable de la llanura aluvial de los ríos de origen andino y de Cordilleras Amazónicas". En *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador continental*. Editado por Carlos Cerón, 163-165. Quito: MAE.
- Guzmán, Gabriel. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre*. Quito: Abya-Yala.
- Hofweber, Thomas. 2014. "Logic and Ontology". En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. San Francisco: Stanford University Press
- Holt, B., J. Lessard, M. Borregaard, S. Fritz, M. Araújo, D. Dimitrov, P. Fabre, C. Graham, G. Graves, K. Jønsson, D. Nogués-Bravo, Z. Wang, R. Whittaker, J. Fjeldså, C. Rahbek. 2013. "An Update of Wallace's Zoogeographic Regions of the World". *Science* 339: 74-78.
- Hornborg, Alf. 2001. "La ecología como semiótica". En *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. de Philippe Descola y Gísli Pálsson (coord.): 60-79. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores

- Hutchinson, Heather. 2016. Deforestation and female participation in natural resource management: comparing case studies in indigenous and colonist communities in the province of Napo, Ecuador. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwellin and skill*. Londres: Routledge.
- INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos). 2010. “VII Censo de Población y VI de Vivienda – 2010” Revisado 13 de marzo de 2016. Disponible en: <http://www.siise.gob.ec/siiseweb/siiseweb.html?sistema=1#>
- Izko, Xavier. 2012. *La frontera invisible: Actividades extractivas, infraestructura y ambiente en la Amazonía ecuatoriana (2010-2030): Iniciativa para la conservación de la Amazonía Andina*. Quito: IICA.
- Izurietta, Juan, Gabriela Erazo, Anne Larson y Peter Cronkleton. *Desde nuestros ojos: La historia de los pueblos y bosques de Napo*. Bogor: CIFOR
- Jiménez, Pedro y Philippe Beárez. 2004. *Peces Marinos del Ecuador Continental*. Tomo I. Quito: SIMBIOE.
- Kaplan, René y Maldonado, Rodolfo. 2006. Bloque 15: Occidental Petroleum Corporation. Quito: Acción Ecológica.
- Khon, Eduardo. 2015. “El giro ontológico”. Teorías antropológicas. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 10 de diciembre 2015.
- Krainer, Anita, Sandra Garcés, Verónica Santafé, Sara Gómez, Claudia López y Luis Arroyo. 2012. Educación, interculturalidad y ambiente. Experiencias prácticas en centros educativos en Ecuador. Quito: FLACSO
- Kimerling, Judith. 2006. *Modelo o mito? Tecnología de punta y normas internacionales en los campos petroleros de la Occidental*. Quito: FLACSO, Abya-Yala.
- Konecki, Krzysztof, Anna Kacperczyk, Piotr Chomczyński y Marco Albarracín. 2012. “The spirit of communitarianism and the cultural background of the Limoncocha community in the context of sustainable development and environmental protection”.

- Revisado 13 de marzo de 2016. Disponible en:
<http://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/1578/UL%204%20Limoncocha%20REV-1.pdf?sequence=1>
- Kottak, Conrad. 2006. "The New Ecological Anthropology". En *The Environment in Anthropology: A Read in Ecology, Culture and Sustainable Living*. Editado por Nora Haenn y Richard R. Wilk. New York and London: New York University Press.
- Lanata, José, Luis Martino, Ana Osella, Arleen García-Herbst. 2008. "Ambiente y Demografía Durante la Dispersión Humana Inicial en Sudamérica". En *Ecología Histórica: Interacciones Sociedad-Ambiente a Distintas Escalas Socio-Temporales*. Carlos López y Guillermo Ospina (comp.) 19-38. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad del Cauca, Sociedad Colombiana de Arqueología.
- Lara, Jorge. 1980a. "Los comienzos de la República (1830 – 1845)". En *Historia del Ecuador* Vol. 6 227-252. Quito: Salvat S.A.
- _____. 1980b. "El Ecuador, de 1944 a 1960". En *Historia del Ecuador* Vol. 7 125-160. Quito: Salvat S.A.
- _____. 2010. *Breve historia contemporánea del Ecuador*. Colombia: UTPL
- Lasso, Sergio. 1998. "Information Sheet on Ramsar Wetlands". Charles Akin (trad.). Documento de trabajo, The Ramsar Convention Secretariat
- Latour, Bruno. 2012. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós
- Leff, Enrique. 1997. "Epistemología Política, Apropiación de Saberes Etnobotánicos y Manejo Sustentable de la Diversidad Vegetal." En. Segundo Congreso Internacional de Etnobotánica. Mérida
- _____. 2003. "La ecología política en América Latina, un campo en construcción", Trabajo presentado a la reunión del Grupo de Trabajo en Ecología Política, Panamá: CLACSO.
- Lévi-Strauss. 1995. *Antropología Estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós S.A.

- Little, Paul. 1992. *Ecología política del Cuyabeno: el desarrollo no sostenible de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- Llorente, Jorge, Nelson Papavero y Alfredo Bueno. 2000. “Síntesis histórica de la biogeografía”. En *Revista Académica Colombiana de Ciencias* (24) 91:255-278.
- López, Carlos y Anthony Ranere. 2008. “Diversidad Cultural durante el Pleistoceno Tardío y el Holoceno Temprano en la Baja Centro América y en el Noroeste de Suramérica”. En *Ecología Histórica: Interacciones Sociedad-Ambiente a Distintas Escalas Socio-Temporales*. Carlos López y Guillermo Ospina (comp), 45-54. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad del Cauca, Sociedad Colombiana de Arqueología.
- López, Carlos y Guillermo Ospina. 2008. *Ecología Histórica: Interacciones Sociedad-Ambiente a Distintas Escalas Socio-Temporales*. Pereira. Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad del Cauca, Sociedad Colombiana de Arqueología.
- López, Víctor, Fernando Espíndola, Juan Calles y Janette Ulloa. 2013. *Atlas “Amazonía Ecuatoriana Bajo Presión”*. Quito: Ecociencia.
- López, Víctor, José Aragón y Janette Ulloa. 2016. *Cartografía histórica de las Áreas Naturales Protegidas y los Territorios Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: ECOCIENCIA – RAISG
- MAE (Ministerio del Ambiente del Ecuador). 2001. *Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador 2001-2010*. Quito: MAE.
- _____. 2005. *Plan de Manejo Parque Nacional Galápagos. Un Pacto por la Conservación y el Desarrollo Sustentable del Archipiélago*. Puerto Baquerizo Moreno: INGALA, COMAGA, FCD, USAID, BID, AECI.
- _____. 2007. *Plan Estratégico del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador 2007-2016*. Quito: Proyecto GEF: Ecuador Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP-GEF). REGAL-ECOLEX.
- _____. 2012. “Historia de Creación”. Revisado 31 de agosto de 2015. Disponible en: <http://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Historia-de-Creacion.pdf>

- _____. 2013. *Sistema de Clasificación de los Ecosistemas del Ecuador Continental*. Quito: Subsecretaría de Patrimonio Natural.
- _____. 2014a. “Somos SNAP. Boletín Informativo del Proyecto de sostenibilidad financiera de áreas protegidas. Boletín 6. Abril-Junio 2014”. Quito: MAE-GEF-PNUD.
- _____. 2014b. “Somos SNAP. Boletín Informativo del Proyecto de sostenibilidad financiera de áreas protegidas. Boletín 7. Julio-Septiembre 2014”. Quito: MAE-GEF-PNUD.
- _____. 2014c. “Somos SNAP. Boletín Informativo del Proyecto de sostenibilidad financiera de áreas protegidas. Boletín 8. Octubre-Diciembre 2014”. Quito: MAE-GEF-PNUD.
- _____. 2014d. *Quinto Informe Nacional para el Convenio sobre la Diversidad Biológica*. Quito: MAE.
- _____. 2015a. “Somos SNAP. Boletín Informativo del Proyecto de sostenibilidad financiera de áreas protegidas. Boletín 9. Enero-Marzo 2015”. Quito: MAE-GEF-PNUD.
- _____. 2015b. “El programa IBA en Ecuador”. Revisado 20 de julio de 2016. Disponible en: <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/es/content/el-programa-iba-en-ecuador>.
- Maffi, Luisa. 2005. “Linguistic, Cultural and Biological Diversity”. En *Annual Review of Anthropology* No. 34 599-617. California: Stanford University Press
- Margalef, Ramón. 1997. Introducción a *La Biosfera*, de Vladimir Vernadsky, 9-18. Madrid: Fundación Argentaria, Visor Dis.
- Martínez, Julio. 1995. La privatización de la comercialización hidrocarburífera y la inversión extranjera. Quito UASB
- Martz, John. 1987. *Politics and Petroleum in Ecuador*. New Jersey: Transaction Inc.
- Matamoros, Antonio. 2007. *Documento sobre la gestión de la biodiversidad amazónica en Ecuador*. Quito: OTCA-BID.
- McMullan, Miles y Lelis Navarrete. 2013. *Fieldbook of the Birds of Ecuador, including the Galápagos Islands*. Quito: Fundación Jocotoco.

- MCPE (Ministerio Coordinador de la Política Económica). 2012. "Precios y diferenciales de petróleo. Abril 2012". En Ecuador Económico. Quito: MCPE
- McSherry, Patrice. 2012. "La maquinaria de la muerte: la Operación Cóndor", Taller Segunda Época. Revista de Sociedad, Cultura y Política en América Latina, Vol 1, N°1 33-45. Buenos Aires: Taller Segunda Época.
- Meggers, Betty. 1999. "El contexto ecológico del Formativo". En *Formativo sudamericano, una revaluación. Homenaje a Alberto Rex González y Betty J. Meggers*. Paulina Ledergerber-Crespo (ed.). Quito: Abya Yala.
- Meyer, Judy, David Strayer, Bruce Wallace, Sue Eggert, Gene Helfman y Norman Leonard. 2007. "The contribution of headwater streams to biodiversity in river networks". En *Journal of the American Water Resources Association* 43(1): 86-103. Virginia: AWRA
- Meza, Luis. 2007. "El mapa político del Ecuador a través de la historia". Revisado 19 de julio de 2016. Disponible en: <http://estpoliticoadministrativadeecuador.blogspot.com/>
- Molina, Eustoquio. 2008. "Etapas y causas de la sexta extinción en masa". En *La vida en el Terciario. Del impacto del meritorito al origen del hombre. 187-203*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza
- Montenegro, María. 2015. *Valoración y gestión económico ambiental para la conservación de la Reserva Biológica Limoncocha, Shushufindi, Sucumbíos-Ecuador*. Tesis de maestría. Quito: Universidad Internacional SEK.
- Moreno, Jaime. 2012. "Microhistoria de una sociedad microscópica: aproximación a la misión jesuita en el Alto Napo (Ecuador), 1870-1896". En *Revista Complutense de Historia de América*. Vol.38 177-195. Madrid: UCM
- Muratorio, Blanca. 1982. *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador: una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE.
- Muratorio, Blanca. 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo*. 2ª ed. Quito: Abya-Yala.

- _____. 2005. "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia". En *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, no 22: 129-143. Quito: FLACSO
- Murillo, Diana. 2016. *Íntag: las territorialidades en conflicto por iniciativas relacionadas con minería a gran escala*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.
- Myers, Thomas. 1988. "El efecto de las pestes sobre las regiones Amazonía Alta". En *Amazonía Peruana*, no 15: 61-81. Lima.
- Namihira, Delia y Lilia Albert. 1997. "Conceptos básicos en ecología y su relación con la toxicología". En *Introducción a la toxicología ambiental*. Editado por: Lilia Albert, 19-36. México D.F.: Metepec, ECO.
- Negro y Marzal. 2000. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Quito: PUCP, Abya-Yala
- Newson, Linda. 1996. "The Population of the Amazon Basin in 1492: A View from the Ecuadorian Headwaters". En *Transactions of the Institute of British Geographers*. Vol 21. No. 1: 5-26. Londres: Royal Geographical Society
- Obrem, Udo. 1967. "Un grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano". En *Revista de Antropología*. Vol 15: 149-170. Sao Paulo: USP
- Olson, David, y Eric Dinerstein. 2002. "The Global 200: Priority ecoregions for global conservation". En *Annals of de Missouri Botanical Garden* (89): 199-224. Misuri: WWF.
- Ortíz, Cecilia. 2006. *Indios, militares e imaginarios de la nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: FLACSO
- Ospina, Pablo. 1997. "Encomiendas y encomenderos en la frontera esquiva: Quijos, 1620-1730". En *Procesos: revista ecuatoriana de historia*. Vol. 11: 3-15. UASB: Quito
- OEA (Organización de los Estados Americanos). 1943. *Convención sobre la protección de la flora, de la fauna, y de las bellezas escénicas naturales de los países de América*. OEA

- OTCA (Organización del Tratado de Cooperación Amazónica). 2010. Agenda Estratégica de Cooperación Amazónica. Aprobada en la X Reunión de Ministros de Relaciones Exteriores del TCA. Brasilia: SP/OTCA
- Payne, Michael. 2002. Diccionario de teoría crítica y estudios culturales. Michael Payne (comp.) Patricia Willson (trad.). Buenos Aires: Paidós SAICF
- Pazos, Alvaro. 2006 “Recensión Crítica” En Revista de Antropología Iberoamericana Vol.1 186-194. Madrid: AIBR
- Peet, Richard y Michael Watts. 1996. *Liberation Ecologies, Environment, Development, Social Movements*. Londres: Routledge.
- Pérez, Jorge. 1980. “Controversia limítrofe ecuatoriano-peruana”. En *Historia del Ecuador* Vol.7 95-110. Quito: Salvat S.A.
- Petroamazonas. 2015. Rendición de cuentas 2015. Quito: Ministerio de Hidrocarburos.
- Porras, Pedro. 1987. *Nuestro ayer, manual de arqueología ecuatoriana*. Quito: Centro Investigaciones Arqueológicas.
- Porro, Antonio. 1992. “História indígena do alto e médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII”. En *História dos índios no Brasil* 1ª. ed. Editado por: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 175-196. Sao Paulo: FAPESP, Companhia das letras y SMC.
- QCAZ. 2016. “Invertebrados” Revisado 24 de septiembre de 2016, de PUCE. Disponible en: <http://www.puce.edu.ec/portal/content/Museo%20de%20Zoolo%C3%ADa%20QCAZ%20Invertebrados/483;jsessionid=5987787A4AABF025DD6BC87CA0D55FE4.nod e0?link=oln30.redirect>
- Quevedo, Patricio. 1980 “La economía del siglo XX”. En *Historia del Ecuador* Vol.7 239-272. Quito: Salvat S.A.
- Quine, Willard. 1969. “Epistemology Naturalized”. En *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press

- RAISG. 2012. *Amazonía bajo presión*. Bogotá, Caracas, Lima, Pramaribo, Quito, Santa Cruz de La Sierra, Belém y São Paulo: ACT, DEAL, Ecociencia, FAN, FGA, IBC, ICV, IMAZON, IVIC, Provita, ISA.
- Rivera, Jade. 2007. “Reserva Biológica Limoncocha”. En *Guía del Patrimonio de Áreas Naturales Protegidas del Ecuador*. Editado por ECOLAP y MAE, 225-232. Quito: ECOFUND, FAN, DarwinNet, IGM.
- Rodríguez de la Fuente, Felix. 1986. “Sudamérica (Región neotropical)” En *Enciclopedia Salvat de la Fauna*, Tomo 14. Barcelona: Salvat S.A.
- Ron, Santiago. 2015. “FaunaWebEcuador”. Revisado 22 de septiembre de 2016, de QCAZ-PUCE. Disponible en: <http://zoologia.puce.edu.ec/Vertebrados/Vertebrata.aspx>.
- Ron, Santiago, Juan Guayasamín, Mario Yáñez, Andrés Merino y Damián Nicolalde. 2016. “AmphibiaWebEcuador”. Revisado 24 de septiembre de 2016, de QCAZ-PUCE. Disponible en: <http://zoologia.puce.edu.ec/Vertebrados/anfibios/AnfibiosEcuador/Default.aspx>
- Rudge, John, Thorsten Kleine y Bernard Bourdon. 2010. “Broad bounds on Earth’s accretion and core formation constrained by geochemical models”. En *Nature Geoscience* Vol 3 439-443. Londres: Nature
- Sánchez, Tomás. 2005. “Más allá de la naturaleza y las culturas: una nueva dimensión comparativa para la antropología en la obra de Descola”. En *Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol. 23 1-4. Madrid: AIBR
- Santamarina, Beatriz. 2008. “Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica” En *Revista de Antropología Iberoamericana* Vol. 3 N°. 2: 144-184.
- Santos Fita, Didac, Eraldo Costa y Eréndira Cano. 2009. “El quehacer de la etnozoológica”. En *Manual de Etnozoológica*. Valencia: Tundra
- Santos Granero, Fernando. 1996. *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Abya-Yala.

- Sarmiento, Fausto. 2001. *Diccionario de Ecología. Paisajes, conservación y desarrollo sustentable para América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Sierra, R. 1999. *Propuesta Preliminar de un Sistema de Clasificación de Vegetación para el Ecuador Continental*. Quito: Proyecto INEFAN/GEF-BIRF, Ecociencia
- Solorzano, Maria. 2010. “Las venus de Capucuy”. Revisado 20 de julio de 2016. Disponible en: <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/apachita/apachita-16/179-la-venus-de-capucuy>
- Stora, Nils. 1994. “Cultural Ecology and the interaction between man-and the environment”. En *Cultural Ecology. One Theory?* De A. Nissinako. José García y L. García Sanjuán (trad.) 11-23. University of Turku.
- Sutton, Mark y Eugene Anderson. 2010. *Introduction to Cultural Ecology*. 2ª. ed. Plymouth: AltaMira Press.
- Taylor, Anne. 1992. “História Pós-Colombiana da Alta Amazonía” *En História dos índios no Brasil* 1ª. ed. Editado por: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 213-238. Sao Paulo: FAPESP, Companhia das letras y SMC.
- _____. 1994. “Génesis de un arcaísmo: la Amazonía y su antropología”. En *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. Editado por Carmen Bernand, 91-126. Mexico D.F.: Conaculta.
- (TRCS) The Ramsar Convention Secretariat. 2014a. “La convención de Ramsar y su misión”. Revisado 20 de julio de 2016. Disponible en: <http://www.ramsar.org/es/acerca-de/la-convenci%C3%B3n-de-ramsar-y-su-misi%C3%B3n>
- _____. 2014b. “Uso racional de los humedales”. Revisado 20 de julio de 2016. Disponible en: <http://www.ramsar.org/es/acerca-de/uso-racional-de-los-humedales>.
- _____. 2014c. “Conferencia de las partes contratantes”. Revisado 20 de julio de 2016. Disponible en: <http://www.ramsar.org/es/acerca-de/la-conferencia-de-las-partes-contratantes>.

- _____. 2014d. “Historia de la Convención Ramsar”. Revisado 21 de julio de 2016.
Disponibile en: <http://www.ramsar.org/es/acerca-de/historia-de-la-convenci%C3%B3n-de-ramsar>
- Thurber y Pérez. 2003. *Línea Base para la Actualización del Plan de Manejo de la Reserva Biológica Limoncocha*. Quito: Walsh Enviromental Scientists and Engineers.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria
- Torres, Omar, David Salazar y Andrés Merino. 2015. “ReptiliaWebEcuador”. Revisado 24 de septiembre de 2016, de QCAZ-PUCE. Disponible en:
<http://zoologia.puce.edu.ec/Vertebrados/reptiles/ReptilesEcuador/Default.aspx>.
- Troya, Adrián. 2015. “Insectos la piedra angular de la biodiversidad animal”. Serie de conferencias *Semana de la Biodiversidad*. Museo de Historia Natural: EPN, 18-22 de mayo 2015.
- Trujillo, Jorge. 1981. *Los Oscuros Designios del Imperio. El Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*. Quito: CIESA.
- Udvardy, Miklos. 1975. *A classification of the biogeographical provinces of the world*. Morges: UICN.
- Ulloa, Astrid. 2002. “Introducción: ¿ser humano? ¿ser animal?” En *Rostros culturales de la fauna: las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano* 9-29. Bogotá: ICANH
- Ulloa, Roberto. 1988. *Plan de Manejo: Reserva Biológica Limoncocha*. Quito: INEFAN.
- Uzendoski, Michael y Norman Whitten Jr. 2014. “From ‘Acculturated Indians’ to Dynamic Amazonian Quechua-Speaking Peoples” En *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 12:(1) 1-13.
- VAA (Vicariato Apostólico de Aguarico). 2016a. “Reseña histórica del Vicariato de Aguarico”. Revisado 30 de octubre de 2016. Disponible en:

<http://www.vicariatoaguarico.org/index.php/vicariato/quienes-somos/historia/747-resena-historica-del-vicariato-de-aguarico>

_____. 2016b. “Historia del CICAME”. Revisado 30 de octubre de 2016. Disponible en: <http://www.vicariatoaguarico.org/index.php/comisiones/cicame/322-historia-de-cicame>

Valdivieso, José, Alejandro Boderó, Rosa Guerrero, Patricio Pineda, Cristian Morán y Daniel Armijos et al. 2011. “Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la parroquia Limoncocha”. En *Planes de desarrollo y ordenamiento territorial de veinte y dos parroquias rurales de la provincia de Sucumbíos*. Editado por Geográfica Sis. Limoncocha: GADPRL.

Valdivieso Kastner, Natalia. 2015. *Identidad, territorio y petróleo: la comuna kichwa Limoncocha y la extracción de crudo*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.

Valdiviezo Rivera, Jonathan, Carolina Carrillo, Roberto Madera y Marco Albarracín. 2012. *Guía de Peces Limoncocha*. Quito: Universidad Internacional SEK.

Valencia, R., N. Pitman, S. León-Yáñez y P. Jørgensen (eds.). 2000. *Libro rojo de las plantas endémicas del Ecuador*. Quito: Herbario QCA, PUCE.

Vallejo, Ivette y Didier Sánchez. 2010. “Del antropocentrismo y el naturalismo a otras racionalidades y ontologías”. En *Letras Verdes* No. 8. 29-31. Quito: FLACSO

Varea, Anamaría. 1995. *Marea Negra en la Amazonía. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala

Vásquez, Werner. (2014). “Orden en sociedades en desorden: Economía y política de lo material”. *Teoría social*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito. (Notas de clase 13 de noviembre de 2014).

Vernadsky, Vladimir. 1997. *La Biosfera*. Trad. de María López y Luis Gutiérrez. Serie Textos Básicos. Colección Economía y Naturaleza, vol. IX. Madrid: Fundación Argentaria, Visor Dis.

Vicuña, Azucena. 1993. *Proceso socio-económico sobre la explotación del caucho en la Amazonía ecuatoriana: 1850-1920*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores
- Wallace, Alfred. 1876. *The Geographical Distribution of Animals: with a study of the relations of living and extinct faunas as elucidating the past changes of the earth's surface*. London: Macmillan.
- Whitten, Norman. 1989. *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*. Quito: Abya-Yala.
- WWF (World Wildlife Found). 2015a. “Ecoregions”. Revisado 18 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.worldwildlife.org/biomes>.
- _____. 2015b. “Napo Moist Forests”. Revisado 18 de octubre de 2015. Disponible en: http://wwf.panda.org/about_our_earth/ecoregions/napo_moist_forests.cfm.
- _____. 2015c. “Upper Amazon Rivers and Streams”. Revisado 18 de octubre de 2015. Disponible en: http://wwf.panda.org/about_our_earth/ecoregions/amazon_rivers_streams.cfm.
- _____. 2015d. “Tropical and subtropical moist broadleaf forests”. Revisado 18 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.worldwildlife.org/biomes/tropical-and-subtropical-moist-broadleaf-forests>.
- _____. 2015e. “Large river headwater ecosystems”. Revisado 18 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.worldwildlife.org/biomes/large-river-headwater-ecosystems>.
- _____. 2015f. “List of Ecoregions”. Revisado 18 de octubre de 2015. Disponible en: http://wwf.panda.org/about_our_earth/ecoregions/ecoregion_list/.
- _____. 2016. “WildFinder”. Revisado 26 de septiembre de 2016. Disponible en: <http://www.worldwildlife.org/science/wildfinder/>
- Yela, Diego. 2011. *Ontologías no naturalistas y prácticas locales de uso y manejo del territorio en la comunidad kichwa de Nina Amarun, provincial de Pastaza, Ecuador*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.