

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y TERRITORIO
CONVOCATORIA 2011-2013

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS
SOCIOAMBIENTALES

EL PARQUE ETNOBOTÁNICO OMAERE: APLICACIÓN DE
CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y LA REVITALIZACIÓN DE LOS
ESPACIOS EN LA PROVINCIA DE PASTAZA, ECUADOR

CYNTHIA CAROLINA CONTRERAS MORALES

JULIO 2014

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y TERRITORIO
CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS
SOCIOAMBIENTALES**

**EL PARQUE ETNOBOTÁNICO OMAERE: APLICACIÓN DE
CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y LA REVITALIZACIÓN DE LOS
ESPACIOS EN LA PROVINCIA DE PASTAZA, ECUADOR**

CYNTHIA CAROLINA CONTRERAS MORALES

ASESORA DE TESIS: IVETTE VALLEJO

**LECTORAS:
MYRIAM PAREDES
ANITA KRAINER**

JULIO 2014

DEDICATORIA

El presente esfuerzo investigativo está dedicado a Teresa Shiki y su familia. Gracias por compartir conmigo la historia de sus vidas y permitirme plasmar en esta tesis la riqueza de sus conocimientos.

AGRADECIMIENTOS

La tesis que se presenta hoy, es el reflejo de un trabajo de campo en la parroquia Puyo, provincia de Pastaza, el mismo que se dio, en gran medida, gracias a la apertura y disposición de la señora Teresa Shiki para permitirme trabajar a su lado y recoger extractos de su historia de vida, de importancia clave para la realización de este estudio. Nuestras conversaciones se prolongaron por horas y son la riqueza más valiosa de esta experiencia investigativa. Quisiera agradecer también a Janeth Kajekai, Chris Canaday y todas las personas que han hecho del Parque Etnobotánico Omaere lo que es ahora. Un especial agradecimiento a mi familia, papá, mamá y hermana, quisiera decirles que su apoyo es y será fundamental en este y otros momentos de mi vida, gracias por confiar en mí y siempre respaldar mis decisiones. A mis amigas, gracias por sus energías y ánimos o, simplemente, una sencilla conversación para aclarar el panorama, su apoyo fue una parte clave para la culminación de esta tesis. Además, extender mi agradecimiento a los niños y niñas que compartieron conmigo sus horas de verano. Fue enriquecedor y refrescante analizar cómo los niños y niñas de hoy ven el mundo, pero aún más inspirador poder descubrir, a través de sus ojos, un mundo diferente. Gracias a mis profesoras y profesores de Flacso-Ecuador, quienes a su manera y en su momento, guiaron, excepcionalmente, mi primer contacto con la academia en estudios socioambientales. En este sentido, quisiera hacer una mención especial a Anita Krainer y Carolina Páez, quienes despertaron en mí el interés por el estudio la diversidad biocultural, y el rol de la mujer en la naturaleza, un gran gracias. Y finalmente, mi eterno y profundo agradecimiento a Ivette Vallejo, mi directora y guía incondicional, quien motivó mi primer contacto con la cautivante ‘Amazonía Mundo’, y quien me acompañó con entrega y compromiso a lo largo de esta experiencia investigativa.

ÍNDICE

RESUMEN	1
CAPÍTULO I.....	4
LA PROBLEMÁTICA DE LA INVESTIGACIÓN Y SU ABORDAJE METODOLÓGICO	4
Introducción.....	4
Problemática	5
Objetivos.....	13
Objetivo General.....	13
Objetivos Específicos	13
Hipótesis	13
Justificación	14
Estado del Arte	14
Metodología.....	19
Fase de diseño.....	22
Fase de levantamiento preliminar de información documental.....	22
Fase de levantamiento de información	23
Fase de procesamiento y sistematización de información.....	24
Fase de redacción de la tesis.....	24
CAPÍTULO II.....	25
MARCO TEÓRICO	25
Concepción de la naturaleza y conservación.....	27
Conocimiento tradicional y conservación	29
Diversidad biológica y cultural e Interculturalidad	32
CAPÍTULO III	36
CONTEXTUALIZACIÓN.....	36
Breve recuento histórico sobre la Amazonía.....	38
Amazonía ecuatoriana	40
Breve introducción a la provincia de Pastaza.....	42
Características generales del cantón Pastaza y la parroquia Puyo.....	45
CAPÍTULO IV	53

EL PARQUE ETNOBOTÁNICO OMAERE: UNA INICIATIVA PRIVADA DE CONSERVACIÓN	53
Inicios: creación y establecimiento.....	53
Desarrollo y mantenimiento del Parque Etnobotánico Omaere	63
Actualidad: El Parque Etnobotánico Omaere durante los diez últimos años	64
CAPÍTULO V	71
CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA Y LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES EN CLAVE INTERCULTURAL	71
Concepciones de la naturaleza: perspectivas recogidas en campo	73
Elementos desde las historias de vida de dos mujeres shuar: experiencias de vida y relación con la naturaleza	74
Los visitantes del Parque Etnobotánico Omaere: miembros extranjeros, voluntarios, visitantes y hoteles.....	81
Los conocimientos tradicionales y la ritualidad propiciatoria como fuente para la revitalización de los espacios	86
La concepción de la naturaleza desde la mirada de los niños: grupo focal con niños y niñas entre 9 y 11 años	100
CAPÍTULO VI	113
CONCLUSIONES.....	113
BIBLIOGRAFÍA	118
ANEXOS.....	126
Anexo No.1.- Guía de encuesta para grupos de estudiantes que visiten el Parque Etnobotánico Omaere	126
Anexo No.2.- Listado de actores entrevistados durante el trabajo de campo junio-agosto, 2013.....	128
Anexo No. 3.- Inventario de plantas existentes en el Parque Etnobotánico Omaere	130

RESUMEN

La presente tesis aborda el caso del Parque Etnobotánico Omaere (PEO), como una iniciativa privada de conservación en Puyo, provincia de Pastaza, a través de la cual se analizarán temas relacionados con: la concepción de la naturaleza, la aplicación de conocimientos tradicionales, el rol de la interculturalidad, entre otros.

Dentro de este contexto, la investigación se concentró en la parroquia Puyo y, de manera especial, en los alrededores al Parque Etnobotánico Omaere, lo que incluye al barrio Obrero y el Paseo Turístico del río Puyo. Es así como, tras identificar la iniciativa planteada desde el Parque Etnobotánico Omaere, nace la motivación por investigar y estudiar la iniciativa de conservación llevada a cabo por las gestoras y gestores del Parque a mediados de los años noventa.

Uno de los principales componentes de esta tesis es la aplicación de conocimientos tradicionales para la revitalización de los espacios. En este sentido, uno de los ejes de estudio es, sin duda, el análisis de la concepción de la naturaleza, la que juega un papel determinante en la relación entre el ser humano y su entorno, ya sea separando lo humano de lo natural o, a su vez, optando por un acercamiento holístico –en donde lo humano y lo ‘no humano’ son concebidos como entidades complementarias de una misma realidad. En esta misma línea, dado la compartimentalización del mundo, las ciencias humanas son ajenas a las ciencias naturales. En esta misma línea, Lévi-Strauss mantiene que “la pregunta es cómo recomponer naturaleza y sociedad, lo humano y lo no humano, individuos y colectivos, no por separado pero instituidos como relaciones entre varias entidades” (Lévi-Strauss, 1972 en Descola, 2013: 5).

El segundo eje de análisis de esta investigación es la aplicación de los conocimientos tradicionales para la revitalización de los espacios. En el caso del Parque Etnobotánico Omaere, se realizó un recuento cronológico de los pasos que sus gestores y gestoras realizaron previa su creación, donde los conocimientos tradicionales y el diálogo de saberes se constituyen como el común denominador. En función de la creación y estructuración del Parque, se estudió las conceptualizaciones teóricas de los jardines botánicos, a pesar de que el Parque Etnobotánico Omaere no se limita a ser un jardín botánico, sin duda presenta algunas características propias del mismo. Así, las diferentes conceptualizaciones teóricas de un jardín botánico se encuentran mediadas por

una concepción de la naturaleza específica, la cual impacta de manera directa el establecimiento de relaciones entre ser humano y naturaleza.

Como tercer eje se sitúa el análisis de lo trabajado en campo, mediante la aplicación de la teoría para desarrollar una lectura crítica de la información recogida a través de entrevistas, grupos focales o investigación documental. En este sentido, a raíz de la conducción de entrevistas se pudo reconstruir de manera cronológica el proceso de creación, desarrollo y mantenimiento del Parque Etnobotánico Omaere. Tras este proceso se recuperó información sobre los inicios del Parque, así como su proyección al futuro. En este sentido, se pudo determinar que, en la actualidad, el Parque Etnobotánico Omaere no se encuentra realizando todas las actividades planificadas en el momento de su creación, esto debido a limitaciones económicas que han impedido darle continuidad a los planes estratégicos planteados en los 90s.

En el marco del trabajo de campo se aplicó una encuesta a los visitantes del Parque Etnobotánico Omaere –la tipología de visitantes del Parque varía entre estudiantes universitarios y familias de Puyo y Baños-. En el caso de la encuesta utilizada para propósitos de esta tesis, responde a una muestra de 26 visitantes universitarios, con una edad promedio de 20 años de edad, provenientes de la Universidad Técnica de Machala de la carrera de Ingeniería en Turismo. Los encuestados manifestaron su opinión frente preguntas abiertas y de selección múltiple, las cuales se enfocaron en consultar a los jóvenes sobre: concepciones de la naturaleza, el bosque amazónico, las áreas protegidas, entre otros. La aplicación de la encuesta arrojó que el 97% de la muestra, concibió a la naturaleza como un ‘todo’, es decir, los encuestados eligieron una visión holística por sobre otras opciones, tales como: ‘naturaleza limitada a plantas y animales’ o ‘naturaleza concebida como un espacio de tierra’ (dentro de estas dos opciones, se excluye al ser humano como parte de la naturaleza). Otro de los hallazgos, fue que los jóvenes manifestaron que las áreas protegidas son, en su mayoría, territorios sensibles manejados por el gobierno central, lo que demuestra un moderado desconocimiento de las iniciativas privadas de conservación, las que también aportan a la revitalización y regeneración de los espacios.

Dentro de un contexto similar, pero a través de la conducción de un grupo focal, se procedió a trabajar con niños y niñas de la parroquia Puyo, donde valiéndose de un diálogo abierto y didáctico se abordaron temas como la concepción de la naturaleza a

través de los diversos imaginarios de los niños y niñas. A raíz de este proceso, se encontraron vacíos sustanciales en la formación inicial y básica de los niños y niñas, evidenciando un enseñanza educativa influenciada por patrones occidentales, los que no visibilizan la realidad del entorno. En tanto, se percibió una desvinculación sustancial de los niños y niñas con el entorno biocultural amazónico, donde el agua, por ejemplo, es un factor que fue poco representando en los imaginarios de los participantes. A partir de este ejercicio metodológico, se puso en evidencia el distanciamiento entre el sujeto y los componentes bioculturales del espacio habitado.

En tercer lugar, esta tesis ofrece una mirada hacia la cultura shuar desde lo compartido por Teresa Shiki, mujer y sabia Shuar, quien compartió varias experiencias y vivencias personales, que permitieron realizar una importante aproximación a los conocimientos ecológicos tradicionales de las mujeres shuar. Este ejercicio investigativo se desarrolló mediante la reconstrucción oral y práctica de algunas tradiciones sobre todo, aquellas relacionada con la siembra y cultivo de la tierra. Es así que a través del análisis de lo recogido en campo, se evidenció el vínculo existente entre lo humano y lo ‘no humano’, en donde se reafirma el rol del ser humano como agente dinamizador de su entorno, quien a través de la puesta en práctica de sus valores y actividades cotidianas, permite una constante revitalización del espacio habitado. Este argumento tiene su base en los aportes teóricos de Maffi (2001) y Krainer (2012), en donde se reconoce la existencia de una diversidad biocultural, que concibe a la naturaleza y al ser humano como un ‘todo’.

CAPÍTULO I

LA PROBLEMÁTICA DE LA INVESTIGACIÓN Y SU ABORDAJE METODOLÓGICO

Introducción

El tema de la investigación se centró en el estudio de la iniciativa privada del Parque Etnobotánico Omaere, ubicado en la parroquia Puyo en la provincia de Pastaza. En este sentido, la investigación se adaptó a las características urbanas de la parroquia Puyo. Entre la oferta turística, uno de los puntos más concurridos, tanto por locales como por visitantes, es el Paseo Turístico del río Puyo, en donde no sólo se pueden encontrar servicios hoteleros, sino también al Parque Etnobotánico Omaere, el mismo que ha ocupado ese espacio hace más de diez años.



Imagen 1: Puente colgante parte del Paseo Turístico del río Puyo
Fuente: Contreras, 2013.

Dentro de este contexto, uno de los objetivos primordiales se concentró en la recopilación de información sobre la creación, desarrollo y mantenimiento de la iniciativa privada planteada a partir del Parque Etnobotánico Omaere. Como segundo eje investigativo se planteó el análisis de la concepción de la naturaleza desde la óptica de los diversos actores vinculados, de alguna manera, con el Parque Etnobotánico Omaere, entre ellos: gestores y gestoras, visitantes, turistas, entre otros. Finalmente, el tercer eje prioritario de la investigación se valió de la reconstrucción de la historia de

vida de Teresa Shiki -mujer Shuar, fundadora y miembro del Parque Etnobotánico Omaere-, a través de quien se recopiló valiosa información sobre el proceso de revitalización de espacios a partir de la aplicación de conocimientos tradicionales, tema central de la presente tesis.

Así, el primer capítulo de la tesis presenta la problemática a investigarse, que en síntesis apuesta por el estudio de las diferentes concepciones de la naturaleza y la aplicación de conocimientos tradicionales para la regeneración y revitalización de los espacios y la vida cultural. El segundo capítulo presenta las aproximaciones y aportes teóricos que guiaron la investigación y posterior análisis de los datos recogidos. De esta manera, la Ecología Cultural juega un rol fundamental, ya que su enfoque permite el estudio de los grupos humanos y sus características dinámicas, en lugar de partir de un modelo genealógico que mantiene la invariabilidad de los patrones y estándares marcados por la herencia e inherentes a un determinado espacio estático. Dentro de este contexto, se abordan las perspectivas teóricas de Ingold (2000), Hunn (1993), Milton (2002), Maffi (2001), entre otros. El tercer capítulo presenta una contextualización de la Amazonía ecuatoriana, datos demográficos y étnicos de la provincia y de la parroquia Puyo, en particular. Por último, se presenta un capítulo temático comprensivo sobre la concepción de la naturaleza y los conocimientos tradicionales, analizando varios de los aportes y experiencias obtenidas en campo. Como elemento culminante se presentan una serie de conclusiones sobre la concepción de la naturaleza y el rol de las iniciativas interculturales como agentes revitalizadoras de los espacios y de sus habitantes.

Problemática

En base al recuento histórico sobre la creación y establecimiento de áreas protegidas, se ha podido identificar la valorización de estos territorios en base a tres razones: “los servicios que proveen al ser humano (su utilidad); su significado ecológico – independientemente de su utilidad para el ser humano-; y su significado cultural y espiritual” (McNeely, 2005: 65). En este sentido, desde comienzos del siglo XX, podemos identificar una tendencia a la conservación basada en un determinado grupo de intereses originado desde los gobiernos centrales, organismos internacionales y las organizaciones no gubernamentales, entendidos en aquella época como los legítimos gestores del medio ambiente (UICN, 2011).

Partiendo de este escenario, se puede sugerir que las tendencias conservacionistas implementadas en ese entonces respondían a intereses externos a las áreas protegidas, invisibilizando las necesidades de los actores locales. Adicionalmente, es vital comprender que “detrás de la declaración e implementación de un área protegida siempre hay grupos humanos interesados” (UICN, 2011) y, ciertamente, estos intereses son diversos y muchas veces contrapuestos entre sí.

De esta manera, la tendencia de principios de 1900, responde a estrategias y mecanismos basados en la ciencia de occidente, la misma que identifica al ser humano como el principal responsable de la afectación ambiental. En consecuencia, las medidas a ser aplicadas se traducen en el establecimiento de ‘zonas de excepción’ y ‘cordones ecológicos’, sin tomar en consideración los grupos humanos que habitaban estos territorios (UICN, 2011). Es así como a través de la aplicación e implementación sostenida de estas medidas, se instaura y legitima un paradigma frente a la conservación y su implementación alrededor del mundo. Andrade (2001) determina que este paradigma entiende a la “conservación a través de la confiscación” (UICN, 2011). Esta concepción implica un desconocimiento de la importancia de los denominados ‘actores locales’, quienes poseen sus propias estructuras tanto culturales como administrativas, previas a la imposición del status de área protegida (UICN, 2011). De esta manera, se concibe a la biodiversidad como un bien de carácter público, el cual debe ser administrado desde el centro, desde la urbe, sin tomar en consideración las estructuras preexistentes y circundantes a los espacios de vida.

Sin embargo, durante las dos últimas décadas se ha repensado la concepción de áreas protegidas, partiendo desde una perspectiva que las concebía como “territorios sin gente” (Guerrero et al. en Elbers, 2011: 141), lo que produjo la exacerbación de conflictos sociales no sólo de carácter administrativo, sino también en cuestiones de identidad y cultura entre las comunidades que habitan estos territorios- hacia comprender el rol y la importancia de los actores locales como gestores de su propio futuro.

En la actualidad se cuenta con la definición planteada por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), de acuerdo a la cual un área protegida es:

Un espacio geográfico claramente definido, reconocido, dedicado y gestionado, mediante medios legales u otros tipos de medios eficaces para conseguir la conservación a largo plazo de la naturaleza y de sus servicios ecosistémicos y sus valores culturales asociados (Dudley en Elbers, 2011: 20).

Dentro de la misma línea, la Ley de Gestión Ambiental del Ecuador establece la siguiente definición bajo la cual serán entendidas las áreas naturales protegidas:

Son áreas de propiedad pública o privada, de relevancia ecológica, social, histórica, cultural y escénica, establecidas en el país de acuerdo con la ley, con el fin de impedir su destrucción y procurar el estudio y conservación de especies de plantas o animales, paisajes naturales y ecosistemas (Ley de Gestión Ambiental, 2004: 11).

Paralelamente al planteamiento y socialización de la concepción actual de las áreas protegidas, la UICN -bajo su Comisión Mundial de Áreas Protegidas- ha categorizado el manejo de las áreas protegidas, estableciendo siete categorías: a) reserva natural; b) área silvestre; c) parque nacional; d) monumento o característica natural; e) área de gestión de hábitats/especies; f) paisaje terrestre/marino protegido, y g) área protegida con uso sostenibles de los recursos naturales (Elbers, 2011). Son precisamente estas especificaciones las que denotan cuál será el enfoque estratégico a aplicarse para el manejo y conservación de un determinado territorio. Al mismo tiempo, la UICN reconoce cuatro categorías de gobernanza para el manejo de las áreas protegidas, así: a) gobernanza por parte del gobierno; b) gobernanza compartida; c) gobernanza privada y d) gobernanza por parte de los indígenas y comunidades locales (Elbers, 2011).

En el caso del Ecuador podemos determinar una experiencia paralela a la historia mundial, en cuanto se refiere a la concepción y establecimiento de áreas protegidas, ya que los eventos a nivel local no se encuentran muy lejos de las tendencias globales. Así, mediante un recuento breve de la historia ambiental del Ecuador podemos puntualizar cuatro hechos:

En 1936 se crea el Parque Nacional Galápagos; [en] 1976 se da el establecimiento de la estrategia para la conservación de áreas silvestres sobresalientes; [en] 1981 se expide la Ley de Forestal y de Conservación de Áreas Naturales; y [en] 1996 se crea el Ministerio de Ambiente (Rivera, 2005: 6).

En la actualidad el Ecuador cuenta con 45 áreas protegidas, las cuales se distribuyen en: 11 parques nacionales, 4 reservas biológicas, 9 reservas ecológicas, 1 reserva geobotánica, 4 reservas de producción de fauna, 10 refugios de vida silvestre, 2 reservas marinas y 4 áreas nacionales de recreación (Ministerio del Ambiente, 2012). Adicionalmente -y con base legal en el Artículo 405 de la Sección III de Patrimonio natural y ecosistemas- se establece que “[e]l sistema nacional de áreas protegidas [SNAP] garantizará la conservación de la biodiversidad y el mantenimiento de las funciones ecológicas” (Constitución del Ecuador, 2008). Dentro de este contexto el SNAP reconoce además de las 45 áreas protegidas cuatro subsistemas entre ellos: subsistema estatal; subsistema autónomo descentralizado; subsistema comunitario y subsistema de áreas protegidas privadas¹ (Constitución del Ecuador, 2008).

Paralelamente a las funciones del SNAP -bajo la tutela de la autoridad ambiental nacional, es decir, el Ministerio del Ambiente (MAE)- el Artículo 395 manifiesta la responsabilidad del Estado central de garantizar “la participación activa y permanente de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades afectadas, en la planificación, ejecución y control de toda actividad que genere impactos ambientales” (Constitución del Ecuador, 2008: Artículo 395).

A través de la restructuración del SNAP, también se han integrado otros subsistemas como el de áreas protegidas privadas y comunitarias. Sin embargo, el SNAP se presenta como un sistema distante de sus partes, debido a que es poca o nula la presencia estatal para el establecimiento de una integralidad en la elaboración e implementación de estrategias de manejo y gestión ambiental con actores privados y comunitarios.

Por otro lado, durante los últimos quince años el Estado ecuatoriano ha experimentado un crecimiento sostenido de sus áreas protegidas, traducidas en un incremento del 354%, es decir, 14 874 hectáreas (Clavijo, 2011). A pesar de mantener esta tendencia creciente, en 2008 la UICN difundió al Ecuador como el país sudamericano con el mayor porcentaje de plantas en peligro de extinción, con alrededor de 1 800 especies amenazadas (Clavijo, 2011).

¹ Entendidas como espacios naturales de dominio privado que se encuentran bajo protección legal, cuya gestión está sometida a un manejo sustentable que permite cumplir con objetivos de conservación del patrimonio natural y están sujetas a las leyes de la Constitución Ecuatoriana vigente.

En la misma línea, según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés), el Ecuador se situó como el país con mayor pérdida de bosques entre los años 2000 y 2010 (FAO en Clavijo, 2011). Además de que esta reducción de bosques es de por sí un daño ambiental severo, llama la atención que los bosques extintos se encontraban localizados al interior de áreas protegidas (FAO en Clavijo, 2011). Las presentes cifras presuponen una dura crítica para el paradigma de conservación tradicional, ya que a pesar de haber intentado regular las presiones de los grupos humanos dentro de las áreas protegidas y sus zonas de amortiguamiento –entendidos dichos grupos humanos como la principal amenaza para la naturaleza-, no se ha logrado el objetivo primordial de preservar la biodiversidad. La presencia de áreas protegidas en varias zonas del país y, específicamente en el caso de la Amazonía tampoco se ha resguardado de la presión por parte de actores externos y de procesos extractivos vinculados a actividades como la hidrocarburífera; existiendo traslape entre áreas protegidas y concesiones.²

La creación, manejo y gestión del nuevo subsistema de áreas protegidas privadas es un ámbito temático que amerita investigarse en el Ecuador. Es preciso entender cómo funcionan las áreas protegidas privadas, con qué motivación son creadas y cómo contribuyen a la conservación de los ecosistemas. En el país existen varias iniciativas de conservación privada dentro de áreas protegidas existentes, así mismo se han configurado áreas que han recuperado ecosistemas y que se han direccionado hacia actividades dirigidas al ecoturismo, etnobotánica, manejo de fauna silvestre, centros de rescate animal o vida silvestre, o actividades relacionadas con la educación ambiental.

Dentro de este contexto, se da el interés de esta tesis por analizar la experiencia de creación, manejo y gestión de un Parque Etnobotánico en la provincia de Pastaza en la ciudad de Puyo, la que tiene un carácter intercultural y se constituye como uno de los sitios de interés turístico en la mencionada provincia, a pesar de que actualmente el Parque Etnobotánico Omaere no figure en el mapa turístico de la parroquia de Puyo, desplegado por el Gobierno Autónomo Municipal de Puyo (ver Imagen 4).

² Un ejemplo claro de este traslape son los Bloques 12 y 15 que se encuentran en la zona intangible en la Reserva Ecológica Cayambe-Coca –ubicado en las provincias Pichincha, Imbabura, Napo y Sucumbíos-, además del paso del Oleoducto de Crudos de Pesados (OCP) por áreas como Mindo y Papallacta. Otros casos de traslape se evidencian en el Parque Nacional Yasuní y Reserva de la Biosfera Yasuní, en el cual se traslapan varios bloques petroleros con territorios Waorani y Kichwa.

Por otro lado, la provincia de Pastaza registra dentro de su territorio a dos de las 45 áreas protegidas del país -el Parque Nacional Yasuní y el Parque Nacional Llanganates (distribuido además entre las provincias de Napo y Tungurahua). Dentro de este contexto y debido a las cualidades y componentes ecosistémicos- el Parque Nacional Yasuní, situado en tres provincias Napo, Orellana y Pastaza, ha concentrado el presupuesto destinado a las iniciativas de conservación dentro de la provincia. En este escenario, el Parque Etnobotánico Omaere localizado en la ciudad de Puyo -capital de provincia, se ha posicionado como una de las iniciativas privadas con mayor fortaleza, esto debido a su aporte al turismo local, y a la transmisión pedagógica de conocimientos tradicionales a través de experiencias vivenciales interculturales con el entorno.

A inicios de lo 90s, en 1993, la Fundación Omaere³ establece el Parque Etnobotánico Omaere bajo el objetivo específico de “salvaguardar las especies de plantas importantes para las culturas amazónicas y también difundir estas culturas” (Fundación Omaere, 2012). El Parque Etnobotánico Omaere fue creado a partir de una iniciativa combinada entre una organización indígena -para ese entonces la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) y la Fundación conformada -en principio- por dos botánicas francesas con financiamiento de cooperación internacional. A pesar de que en sus inicios, la Fundación Omaere tuvo injerencia extranjera, tras varios procesos de transformación, se constituye en la actualidad como una iniciativa privada ecuatoriana. Es así como, durante los últimos diez años el Parque Etnobotánico Omaere ha estado manejado por una pareja conformada por una mujer Shuar y su cónyuge, un ornitólogo canadiense.

En términos de extensión el Parque cuenta con 15 hectáreas, las mismas que se dividen en 5% de bosque primario y el 95% restante es bosque secundario. Dicha área ha sido ampliamente restaurada en base de la implementación y reproducción de prácticas tradicionales, las mismas que han posibilitado la revitalización de áreas que en épocas anteriores a los 90s estaban constituidas, en su gran mayoría, por pastizales para ganado vacuno.

De esta manera, el Parque Etnobotánico Omaere es una iniciativa que se ha mantenido en el tiempo, recibiendo además una considerable aceptación entre los pobladores de la provincia de Pastaza, constituyéndose como un espacio recreativo.

³ “Naturaleza de la selva” en el idioma de la nacionalidad Waorani, el wao-tededo.

Entre las funciones y actividades desempeñadas al interior del Parque se incluye la regeneración de ecosistemas, interpretación y educación ambiental, a la vez que de promoción y difusión de formas de manejo del bosque húmedo tropical y de sus recursos naturales relacionados con la cosmovisión de los pueblos indígenas amazónicos.

Esta iniciativa pareciera que entreteje prácticas y conocimientos tradicionales, así como criterios de manejo ecosistémico de la ecología como ciencia, lo cual implica ejercicios de aproximación intercultural al reunir a diversos gestores, visitantes y la población local. En consecuencia, dadas las condiciones y el contexto del Parque la investigación pretende abordar el análisis de la iniciativa y entender las relaciones entre ser humano-naturaleza en términos de uso y nivel de relacionamiento con los recursos del entorno. Importa por tanto, entender la trayectoria de esta iniciativa intercultural de carácter privado, analizar cómo los actores involucrados establecen relaciones interculturales; las formas de manejo y gestión del área y sus contribuciones a las actividades de conservación y turismo sostenible implementadas en la provincia; los roles vinculados a la educación en la conservación, así como también la influencia de esta iniciativa en la dinámica económica a nivel local.

Por lo tanto, la problemática a abordarse parte del interés de estudiar la creación, manejo y gestión del Parque Etnobotánico Omaere, cuyo proceso responde –en principio- a una iniciativa de cooperación franco-ecuatoriana. Dentro de este contexto, existen varios ejes transversales al tema de gestión. Es necesario reconocer el valor estructurante de la concepción de la naturaleza, la misma que determina una serie de valores, usos y hábitos a ser reproducidos en los espacios públicos y privados. Si bien Hunn (1993) habla sobre el hecho de que las tradiciones están vinculadas a una localidad determinada, podemos argumentar que estos espacios no son estáticos, primero porque la concepción de espacio y territorio varía entre grupos humanos y, cada vez más, en un contexto de globalización, se estrechan las relaciones temporales y espaciales en el mundo; así como se glocalizan procesos en articulación local-global. De la manera como la reducción de biodiversidad afecta a la cultura, debido a la relación entre diversidad biológica y diversidad cultural, los conocimientos y prácticas tradicionales pueden valerse de mecanismos y estrategias para la revitalización cultural

mediante la regeneración de los valores ecosistémicos de un espacio determinado, que puede ser diferente a su espacio original.

Este es el caso del Parque Etnobotánico Omaere, el cual apuesta por la revitalización de ecosistemas de bosque húmedo tropical, a través de la revitalización de los conocimientos y prácticas tradicionales de los pueblos amazónicos, lo cual ejemplifica una reconstrucción de la cultura por fuera de sus espacios originales.

Las tendencias de conservación juegan un papel clave al analizar el proceso de creación y gestión de una iniciativa como es la del Parque Etnobotánico en el Ecuador, ya que dan cuenta de procesos políticos y cambios normativos que permiten o imposibilitan determinadas acciones ambientales desde lo social. En este sentido, la extrapolación de las prácticas y conocimientos tradicionales en estrategias de manejo y gestión ambiental así como de turismo sostenible tienen un alto potencial beneficioso, ya que permiten tomar en consideración estrategias alternativas que pueden ser aplicadas en otros casos de características similares para la regeneración de espacios de bosque secundario, y la puesta en valor de conocimientos tradicionales y prácticas relacionadas con la naturaleza.

A su vez, a partir del análisis de las prácticas tradicionales recuperadas en el Parque Etnobotánico Omaere, podemos poner en evidencia la necesidad o no, de proyectos que vinculen tanto a la iniciativa pública como a la privada dentro de un objetivo base que sería la conservación y/o recuperación de los ecosistemas, los valores culturales asociados y sus diferentes componentes. Las preguntas que orientan la presente investigación son las siguientes:

- ¿Cómo se crea, estructura y alcanza sostenibilidad un proceso de gestión ambiental desde una iniciativa privada como el Parque Etnobotánico Omaere?
- ¿Cómo se enlazan en una dinámica intercultural las concepciones y relaciones ser humano-naturaleza de actores vinculados al Parque Etnobotánico Omaere (gestores, visitantes, turistas, entre otros)?
- ¿Cómo ponen en valor los conocimientos tradicionales relacionados con el manejo de ecosistemas, el uso de plantas medicinales, terapéuticas, y uso y manejo de los demás componentes de la biodiversidad?

- ¿Cómo se inserta el Parque Etnobotánico Omaere en el contexto local de la ciudad de Puyo y la provincia de Pastaza y cuáles son sus contribuciones para la conservación, regeneración y revitalización de ecosistemas, valorización de conocimientos y prácticas culturales asociadas, y turismo sostenible con enfoque intercultural?

Objetivos

Objetivo General

Analizar las dinámicas de manejo y aplicación de los conocimientos tradicionales para la conservación y revitalización de espacios al interior del Parque Etnobotánico Omaere, en el marco de un diálogo intercultural

Objetivos Específicos

- a) Identificar la dinámica de incorporación de prácticas y conocimientos tradicionales de pueblos indígenas amazónicos en la revitalización de ecosistemas y demás componentes de la biodiversidad en una iniciativa privada.
- b) Profundizar en las concepciones de la naturaleza de los diferentes actores vinculados al parque (gestores, visitantes/turistas y población local) y su enlace intercultural.
- d) Describir las estrategias de sostenibilidad del Parque Etnobotánico Omaere en su contribución a la conservación y el turismo sostenibles en la provincia de Pastaza.

Hipótesis

Iniciativas privadas como el Parque Etnobotánico Omaere, que enlazan estrategias interculturales para la conservación, alcanzan sostenibilidad por las redes sociales y de participación que generan dentro de un ámbito local y regional, además de los vínculos y sinergias que se despliegan para la conservación, revitalización y regeneración de ecosistemas, lo que puede ser replicado en otros escenarios ambientales del país.

Justificación

El aporte práctico de la investigación propuesta es evidenciar la influencia que tiene la implementación de un modelo de manejo -a partir del rescate de prácticas y conocimientos tradicionales- en la revitalización y conservación de los componentes y funciones ecosistémicas del territorio. Dentro de esta misma línea, el aporte de este trabajo investigativo, busca evidenciar el aporte de la iniciativa privada para futuros planes de manejo ambiental a ser gestionados desde el Estado central, evidenciando la desconexión que ha existido entre la iniciativa gubernamental, la iniciativa privada y las necesidades comunitarias de conservación que obedecen a necesidades e intereses diferenciados.

En la contemporaneidad una vez que se han incorporado al Sistema Nacional de Áreas Protegidas, el subsistema de áreas protegidas privadas, además del comunitario existe la necesidad de la construcción de un registro analítico que visibilice el accionar de la iniciativa privada, con el objetivo primordial de rescatar su potencial aporte a la conservación de áreas críticas alrededor del Ecuador.

En este sentido, se hace primordial resaltar la importancia de la iniciativa privada no sólo por su aporte a la conservación de los componentes ecosistémicos, sino también como un vínculo clave entre la administración central de la autoridad ambiental, y las comunidades locales, evitando así conflictos socio-ambientales que se derivan de la imposición de nacionalidades, desvalorización de conocimientos y prácticas tradicionales o inclusive por la expropiación o compra de territorios privados, previamente habitados por una diversidad de grupos humanos.

De esta manera, se hará posible la implementación de estrategias público-privadas, las cuales poseen un potencial de cambio e incidencia mayor al estar unidas y complementadas con la iniciativa pública, permitiendo la implementación de estrategias eficientes y de alta incidencia para la conservación de la biodiversidad y precautelar ecosistemas sensibles con sus efectos en la sustentabilidad.

Estado del Arte

De acuerdo a las investigaciones realizadas por el Centro de Ecuatoriano de Derecho Ambiental (CEDA), las estrategias de conservación en América Latina han respondido a iniciativas originadas desde lo público, concentrando en promedio el 5% del territorio

de cada país en la región latinoamericana (CEDA, 2009: 5). En el caso ecuatoriano, son 19'117.576 millones de hectáreas las que integran el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP) –sin contar las áreas protegidas privadas-, constituyéndose en el 19% del territorio total del país (Dirección de Nacional de la Biodiversidad, 2012).

Dentro de este contexto, se ha identificado como problemática generalizada a nivel regional, la imposibilidad de los gobiernos centrales para proteger y conservar efectivamente la totalidad de los territorios sensibles (CEDA, 2009: 6). Adicionalmente, se ha evidenciado que dadas las dinámicas cambiantes de los territorios y sus habitantes, varias áreas vulnerables se encuentran habitadas por diversos propietarios privados quienes –formales o informales- podrían constituirse como actores fundamentales dentro de los procesos de conservación al interior.

De esta manera, se resalta el potencial aporte del establecimiento de áreas protegidas privadas, las mismas que podrían complementar la acción gubernamental, permitiendo la superación de limitaciones presupuestarias de la administración central, cuya labor podría orientarse en la inversión en estrategias y mecanismos de conservación eficiente, en lugar de destinar la mayor parte de su capital en la compra de propiedades privadas (CEDA, 2009). De acuerdo a investigaciones, la iniciativas privadas se constituyen como una de las principales alternativas para la conservación de áreas críticas “dentro de las eco-regiones de prioridad global” (CEDA, 2009).

A nivel regional se ha evidenciado la tendencia a la implementación de iniciativas privadas, las mismas que –en su gran mayoría- han recibido aportes económicos de la cooperación internacional a través de organizaciones no gubernamentales y fundaciones. En el caso del Ecuador, podemos resaltar la iniciativa implementada a partir de la Red de Bosques Privados del Ecuador (CEDA, 2009). Sin embargo, la iniciativa privada no debe ser vista como una estrategia aislada a la gestión y manejo público de los componentes y recursos de la naturaleza, sino al contrario como un complemento eficiente para la implementación de alianzas público-privadas a favor de la conservación de los territorios y sus componentes ecosistémicos en general.

A pesar de los esfuerzos para la conservación realizados antes de mediados de 1900s, es a partir de 1942 que se da en Ecuador un incremento sustancial en la creación e implementación de iniciativas privadas para la conservación. En este sentido, se reconoce a la Estación Científica Río Palenque –provincia de Esmeraldas- como la

primera reserva privada del Ecuador, establecida por el estadounidense Calaway Dodson en conjunto con la Universidad de Miami en los 70s (CEDA, 2009). Adicionalmente, diez años más tarde durante la época de los 80s se establecen otras reservas privadas como Janueche, Jatun Sacha y Río Guajalito (CEDA, 2009).

Actualmente, el Ministerio del Ambiente reconoce como parte del Sistema Nacional de Áreas Protegidas al Subsistema de Áreas Protegidas Privadas. Sin embargo, a pesar de la importancia fundamental de las reservas privadas, estas iniciativas no se encuentran contenidas dentro de un registro oficial, visibilizándose únicamente a través de la Corporación de Bosques Privados; sin embargo, la Corporación sólo incluye a reservas privadas que sean parte de la Red (CEDA, 2009).

De acuerdo a los cambios en la normativa jurídica del Ecuador a través de la Constitución de 2008, podemos identificar el artículo 405 el cual prevé la responsabilidad última del Sistema Nacional de Áreas protegidas, haciendo referencia al mantenimiento de las funciones ecológicas a través de un manejo de la biodiversidad. Para estos fines se dio la creación de cuatro subsistemas para el manejo diferenciado de las áreas protegidas de acuerdo al carácter de su manejo y gestión, pudiendo estas ser de carácter público, privado o comunitario. Dentro de este contexto, una de las iniciativas más recientes frente al manejo alternativo de las áreas protegidas se puede encontrar en el caso de la Reserva Biológica El Quimi, localizada en la zona de sur de la Cordillera del Cóndor en la provincia de Morona Santiago.

La Reserva Biológica El Quimi, destaca no sólo por su biodiversidad sino también por el nivel de conservación que existe en el área, dada la inexistencia de vías de acceso y la complejidad del territorio. En este sentido, el pasado mes de agosto de 2012, se dio la firma del primer convenio –y único en su tipo hasta la fecha- de cooperación y coordinación entre el Ministerio de Ambiente, el Consejo de Gobierno del pueblo Shuar Arutam, los centros de influencia: Yukutais, Tiink, Ayantas, Piunts y miembros de la Asociación Agroecológica El Paraíso del Cóndor, y las comunidades de influencia Arenal San Ramón, Paraíso y Valle de El Quimi (Ministerio del Ambiente, 2012).

De esta manera, con la firma de este convenio se da el primer paso al establecimiento de una iniciativa público-comunitaria, la cual apuesta por la integración

de las capacidades locales con el apoyo del gobierno central, a través de la autoridad ambiental como es el Ministerio de Ambiente (MAE).

Con este convenio se apuesta en el Quimi, por el mantenimiento de los recursos naturales y su efecto en la conservación y reproducción de las relaciones ecosistémicas existentes. Uno de los puntos de partida es trabajar conjuntamente en la implementación del Plan de Manejo de la Reserva Biológica El Quimi, en donde uno de los principales compromisos adquiridos es el respeto a las manifestaciones culturales de la nacionalidad Shuar, bajo el objetivo común de no afectar el buen vivir de las comunidades que habitan la zona de amortiguamiento del área protegida. Vale recalcar que los convenios firmados entre la Cartera de Estado y el Pueblo Shuar responden al objetivo primordial de la conservación de la vida.

A partir del breve análisis de esta iniciativa público-comunitaria, se evidencia la situación del país en términos del manejo y gestión de las áreas protegidas, demostrando de manera fáctica que no ha existido este tipo de cooperación en años anteriores. En este sentido, podemos argumentar la falta de integración entre la iniciativa desde lo público y desde lo comunitario. Esto si bien se ha avanzado desde aquella lógica de creación de las áreas protegidas como “territorios sin gente”, hacia la óptica de espacios donde se pretende una gestión con participación de las poblaciones locales, sea de aquellos que se encuentran al interior de las áreas protegidas o en sus zonas adyacentes.

En términos generales no obstante, ha primado una administración desde la autoridad nacional en materia ambiental es decir el Ministerio de Ambiente (MAE) con sus jefaturas de áreas. Las poblaciones locales, comunidades y pueblos indígenas en específico muchas veces han considerado la figura de área protegida, como intrusiva a su territorio y limitante para sus actividades de subsistencia, y más aún en aquellas de articulación al mercado.

Es así como, la gestión de áreas protegidas ha respondido al manejo de territorios sin tomar en consideración a sus habitantes, implementando así iniciativas desde una sola perspectiva apegada a la planificación generada desde la administración central. Sin embargo y con la visibilización de las diferentes tipologías de subsistemas de áreas de protegidas, se pone sobre la mesa las diversas maneras en las que un área protegida puede ser manejada y gestionada, evidenciando así el valor y el aporte que tienen los habitantes –como gestores locales- de los territorios en general.

En consecuencia, la Reserva Biológica El Quimi prefigura por primera vez la firma de un convenio de cooperación entre pueblos y el Estado, lo cual pone de manifiesto la necesidad primordial de implementar iniciativas más abarcativas e integrales a favor de estrategias de carácter holístico para la conservación de los componentes ecosistémicos del territorio.

Partiendo de este análisis del manejo y gestión de las áreas protegidas en el Ecuador y tomando nota de los logros y precedentes creados con el convenio público-comunitario de la Reserva Biológica El Quimi, podemos argumentar la necesidad de indagar sobre las concepciones de la naturaleza que fundamentan o subyacen a las iniciativas de conservación públicas, privadas y comunitarias, y sus diferentes impactos en los valores y las prácticas atribuidas al manejo de la misma.

Así mismo, es de importancia fundamental estudiar los aportes de la antropología ecológica, la cual permite el análisis teórico de la relación ser humano-naturaleza, la misma que está íntimamente vinculada con las construcciones sociales frente al entorno natural.

Dentro de la misma línea, la indagación cronológica de la creación de áreas protegidas en el Ecuador, da cuenta de procesos que rebasan las fronteras territoriales, los cuales se encuentran relacionados con factores políticos y de poder a nivel mundial. En base al enfoque de estos estudios, podemos examinar el carácter del manejo y gestión de las áreas protegidas en el Ecuador, el cual se traduce –en su gran mayoría- a la administración externa de “territorios sin gente”, visión que se encuentra en actual modificación y redefinición, en concordancia no sólo con los cambios en la normativa jurídica nacional, sino también debido a la lucha social que varios ambientalistas y actores locales han logrado a través de los años.

Se considera que la conservación también se puede apuntalar desde las iniciativas de turismo sostenible, más aún cuando se involucran a las comunidades, actores locales y privados, en coordinación con entes gubernamentales y gobiernos autónomos descentralizados. Generalmente, las iniciativas de turismo sostenible pueden brindar ingresos económicos y a su vez contribuir a la conservación.

Este es el caso de la iniciativa que dio paso a la creación del Parque Etnobotánico Omaere, el cual nace como un ejemplo de iniciativa privada, a favor de rescatar los componentes ecosistémicos de un territorio en particular en el Puyo,

provincia de Pastaza, a través de la reproducción e implementación de técnicas de manejo tradicional de la naturaleza, y de la puesta en valor de los conocimientos tradicionales, principalmente los etnobotánicos⁴.

Metodología

Partiendo del marco establecido por la metodología propuesta desde la Antropología Ecológica, la metodología del presente esfuerzo investigativo estuvo centrado en el estudio del Parque Etnobotánico Omaere que puede definirse como iniciativa de conservación privada en la provincia de Pastaza.

En este sentido, tomando como referencia los aportes de Julian Steward (1955), la Ecología Cultural provee de un conjunto de principios, conceptos y metodologías para el estudio de los grupos humanos, en sus diferentes temporalidades y espacios, y su adaptación al entorno. Dentro de este contexto, se resalta el rol de la cultura como la fuente de un acervo de conocimientos y prácticas que permiten a los grupos humanos experimentar la denominada “adaptación sociocultural.”

Alineando más precisamente al abordaje teórico de la nueva Ecología Cultural dentro de la estrategia metodológica de la investigación se analizaron los diferentes trasfondos culturales que intervienen en el Parque Etnobotánico Omaere y donde confluyen varios actores: gestores /administradores, visitantes locales, turistas extranjeros y visitantes en general.

De esta manera, se profundizaron en sus esquemas de representación sobre la relación sociedad – naturaleza, la conservación de ecosistemas y el papel de la cultura, así como el conocimiento local tradicional. Se analizó cómo la experiencia con el medio ambiente de los diferentes actores define y estructura diferentes concepciones de las personas frente a la naturaleza; y se profundizó a su vez en la experiencia intercultural que se despliega en el marco de una iniciativa privada como la del Parque Etnobotánico Omaere.

Otros aspectos sobre los cuáles se profundizó están ceñidos a la caracterización de esta iniciativa, su gestión, administración, líneas de acción, sostenibilidad,

⁴ Conocimiento, manejo y usos existentes en ecosistemas amazónicos por parte de diversos pueblos y nacionalidades en diálogo con el conocimiento científico-botánico.

coordinación interinstitucional, apoyos/financiamiento, contribución a la conservación de la biodiversidad y al turismo sostenible en la provincia de Pastaza.

Tomando como base a la Ecología Cultural, también se alimentó el enfoque metodológico incorporando los aportes de las tradiciones interpretativas, las cuales se orientan hacia la “compren[sión] [de] los significados de la acción y de las relaciones sociales en la sociedad” (Tarrés, 2001: 47). Es así como las Tradiciones Interpretativas se perfilan como una alternativa en respuesta del paradigma positivista, argumentando que la sociedad no puede ser entendida desde una estructura rígida de leyes y principios inspirados desde las ciencias naturales (Tarrés, 2001). En este sentido, desde esta corriente de pensamiento se pretende analizar y comprender el hecho social desde la experiencia vivida, entendiendo a los seres humanos como “aportadores y productores de significados sociales o culturales” (Tarrés, 2001: 47).

La Hermenéutica se basa en la “[f]ilosofía del significado de todas las expresiones humanas” (Bauman, 2002 en Salinas, 2009: 328). Es así como la acción social, al igual que en la Sociología Comprensiva toma un papel protagónico, a partir del que se genera conocimiento tomando “la acción como una vía para interpretar el contexto social de significado más amplio que en el que está inmersa” (Salinas, 2009: 328). En este sentido, la Hermenéutica toma aportes tanto de lo local como de la realidad que engloba aquella localidad, posibilitando un análisis holístico de la acción social configurado en un contexto más amplio y rico en significados.

El universo de estudio fue la ciudad del Puyo en la provincia de Pastaza donde se localiza el Parque Etnobotánico Omaere. En relación al corte temporal, si bien la investigación tuvo un carácter focalizado y sincrónico, se levantó información contemplando la historicidad de la iniciativa desde 1993 (fundación), hasta la contemporaneidad (2013).

En la estrategia metodológica se establecieron cuatro ejes de investigación concentrados en: Concepción de la Naturaleza; Conocimientos Tradicionales; Diversidad biológica y cultural e Interculturalidad; Áreas protegidas y gestión de la iniciativa privada del Parque Etnobotánico Omaere. Dentro de este contexto, a partir del 11 de junio de 2013, se dio inicio a la investigación de campo en la parroquia Puyo,

provincia de Pastaza. Dicha investigación de campo fue estipulada con una duración aproximada de 2 meses, es decir, hasta comienzos de agosto 2013.

De esta manera, la investigación de campo contempló y cubrió los siguientes aspectos: reconocimiento de la zona, establecimiento de vínculos con actores. Dentro del trabajo con los diferentes actores se aplicaron distintos métodos de investigación. Para los actores primarios, se utilizó con frecuencia la construcción de historias de vida, dentro de las cuales la de mayor extensión y profundidad fue la trabajada junto a Teresa Shiki, co-fundadora y miembro del Parque Etnobotánico Omaere, al ser la persona con mayor vinculación en el tiempo con la iniciativa. Adicionalmente, las entrevistas con los demás miembros aportaron para el recogimiento de información clave sobre la historia del Parque Etnobotánico Omaere y sus miras a futuro.

La segunda arista del trabajo de campo fue la aproximación a grupos de jóvenes y niños del Puyo para la construcción de percepciones y concepciones del entorno de su ciudad y no solamente del Parque Etnobotánico Omaere. Para esto, con los jóvenes se aplicó un grupo focal durante su visita al Parque Etnobotánico Omaere, durante el cual se conversó sobre temas diversos por alrededor de dos horas, para luego cerrar con la aplicación de una breve encuesta sobre temas fundamentales basados, esencialmente, en su concepción de la naturaleza y su percepción de las áreas protegidas y cómo éstas deberían ser manejadas.

Mientras que con los niños se aplicó una dinámica distinta, en la que se trató de crear un ambiente de confianza, en primera instancia, para luego proceder con preguntas de mayor complejidad. Con los niños se planificó el trabajo por las mañanas, dado que para la fecha en que se inició el trabajo de campo las clases estaban prácticamente finalizando. De esta manera, se ofreció a los padres de familia una opción para que los niños puedan hacer algo distinto durante sus vacaciones, al mismo tiempo que, con el permiso de los padres, pudimos dar inicio a un grupo focal sostenido y de aportes enriquecedores.

De esta manera, se ha implementado un modelo de investigación basado en la integración metodológica⁵, la misma que ha permitido la aplicación de distintas técnicas para cada momento en la investigación. Además, cabe resaltar que a pesar de que esta

⁵ Entendida como el modelo metodológico de investigación que permite la utilización integrada de herramientas de investigación de carácter multidimensional, las mismas que posibilitan que estas herramientas se adapten al carácter diferenciado del estudio.

investigación se ha apoyado, fundamentalmente, en métodos cualitativos, no se descartó la importancia de los métodos cuantitativos y la valoración de datos para fines de este estudio de carácter descriptivo-interpretativo.

En términos cuantitativos, sólo se tuvo acceso a un listado de visitantes, los que fueron compartidos mediante un entrevista con Janeth Kajekai, responsable de pasantías y visitas al Parque Etnobotánico Omaere. De esta manera, podemos identificar los siguientes momentos dentro de la presente investigación:

Fase de diseño

Comprendida desde mayo a julio 2012, presupuso el desarrollo de las categorías a ser analizadas en campo junto al apoyo de la investigación documental a realizarse previo cualquier acercamiento *in situ*. Durante esta fase, se utilizó varias referencias bibliográficas para configurar una base sólida de teoría sobre la metodología a aplicarse. De esta manera, se diseñaron y establecieron los objetivos y preguntas guía que direccionaron el estudio, así como también se esclareció y configuró la problemática a estudiarse, identificándose las categorías de análisis y sus diferentes variables.

Fase de levantamiento preliminar de información documental

Dentro de la segunda fase, comprendida entre los meses de mayo 2012 a febrero 2013, se realizó una investigación documental, la misma que tuvo como principal objetivo la recolección de material teórico, el que sirvió de base para el entendimiento de la cuestión.

Así, la investigación documental se constituye como una técnica de interpretación en base a la recolección de datos históricos y estadísticos, los mismos que, en conjunto, sirvieron de apoyo inicial para el entendimiento del proceso de creación, manejo y gestión del Parque Etnobotánico Omaere desde un ‘universo de referencia’, el mismo que se complementará y contrastará con los hallazgos que arroje el estudio de campo.

El objetivo principal de la fase de investigación fue elaborar un marco nutrido de referencias bibliográficas y análisis realizados con respecto al Parque Etnobotánico Omaere, ya que se fue primordial para este estudio partir de un entendimiento de base, el mismo que facilitó el flujo de la investigación una vez en campo.

Fase de levantamiento de información

La tercera fase se realizó en la ciudad del Puyo, en la provincia de Pastaza donde se localiza el Parque Etnobotánico Omaere. Se efectuó una investigación de corte cualitativo basado, eminentemente, en el diálogo establecido con los diversos actores – el mismo que fue altamente variado y fluctuante- que concurren en torno esta iniciativa privada de conservación y de turismo sostenible, entre ellos: sus fundadores, visitantes, la población local, niños y niñas de la ciudad de Puyo, quienes viven en lugares cercanos al Parque Etonobotánico Omaere.

Para esto se recogió el aporte de Flick (2004), quien resalta la importancia de las capacidades y habilidades del investigador para utilizar la comunicación como su principal instrumento. Dentro de este contexto y, en base al objetivo general de este trabajo investigativo, se utilizó el siguiente conjunto de técnicas: entrevista a profundidad, entrevista semi-estructurada, relatos de vida, observación participante, grupos focales y mapas parlantes.

Debido al enfoque de la investigación, fue primordial realizar un análisis profundo de los medios a través de los cuales los actores de esta dinámica transmitieron su cosmovisión, sean estos hablados, escritos o visibilizados a través de sus prácticas cotidianas hacia el diverso universo de visitantes que acuden al Parque Etnobotánico.

Como base de toda metodología investigativa, la observación pasiva-participante se constituyó como la técnica de base, ya que los aportes de ésta se reflejaron en el trabajo interpretativo llevado a cabo. Y finalmente, la utilización de mapas parlantes fue aplicada con el objetivo primordial de conocer cómo los actores –niños menores a los 12 años de edad de establecimientos educativos de Puyo- perciben, conciben e interactúan con la naturaleza, y qué es para ellos tener un Parque Etnobotánico en la ciudad (ver Anexo No.4).

Adicionalmente, se utilizaron las entrevistas como una técnica poderosa que responde a una conversación dinámica, la que –a pesar de tener una estructura básica a forma de guía- apostó por el recogimiento de relatos de vida, los mismos que dieron paso a un proceso de interpretativo de doble vía, es decir, a una conversación de e

intercambio de concepciones y saberes enfocados pero no limitados a: manejo de ecosistemas, concepción de la naturaleza y conservación de la biodiversidad.

Se planteó como técnica de investigación la aplicación del análisis de discurso del plan de gobierno y planificación planteada desde los gobiernos autónomos descentralizados de Pastaza, los que arrojaron una determinada posición en torno a temas ambientales y su opinión sobre el Parque Etnobotánico Omaere.

Todas las técnicas metodológicas a utilizar guardan en su enfoque el respeto a los procesos de familiarización comunidad-investigador, entendiendo el ciclo de los roles de campo –extraño, visitante, iniciado- bajo el objetivo de ser concebido por la comunidad como “alguien de dentro” (Flick, 2004:73), adquiriendo las responsabilidades de confidencialidad y confianza con los miembros de la comunidad.

Fase de procesamiento y sistematización de información

El cuarto momento estuvo destinado a las labores de sistematización de la información obtenida en campo, mediante el manejo ordenado de las matrices previamente diseñadas en la fase 1. En este sentido, se procedió a la transcripción de las entrevistas grabadas a fichas y ayuda memoria, extrayendo los temas de mayor relevancia que guardaban relación con las cuatro categorías de análisis antes señaladas.

Fase de redacción de la tesis

El quinto momento estuvo dedicado a esfuerzos de carácter interpretativo de los datos recogidos, tanto en campo como durante la investigación documental. Esta fase respondió a un trabajo dialéctico entre los datos recogidos y las vivencias experimentadas en campo, las mismas que fueron confrontadas con una serie de conceptos contenidos en el marco teórico. Es precisamente durante este momento que la “evidencia muda”, adquiere diferentes voces y precisiones a través de la aplicación de técnicas de análisis como el análisis de discurso.

Adicionalmente, se hizo necesario la utilización constante y permanente de investigación documental, la misma que cumplió la labor de solventar enfoques teóricos que pudieran abrirse a raíz de la investigación de campo. Adicionalmente, se pretendió aplicar al análisis de discurso como técnica de análisis, la cual tuvo como objetivo leer entre las líneas de la comunicación y poder interpretar a través de las expresiones sociales, relatos que no han podido ser comunicados por las vías formales.

CAPÍTULO II MARCO TEÓRICO

El enfoque teórico central en la construcción del tema de investigación y que orienta la metodología, así como el análisis del presente estudio tiene como base la Antropología Ecológica, o más bien la nueva Ecología Cultural, para lo que respecta a la relación sociedad- naturaleza, y la cultura no exclusivamente conceptualizada como un epifenómeno para la adaptación.

La Ecológica Cultural difiere de la ecología social y humana, en el sentido que su enfoque es analizar y explicar las características y particularidades que hacen de un grupo humano lo que es, en lugar de establecer patrones estandarizados para cualquier espacio sociambiental (Steward en Haeen, 2006). De esta manera, los espacios locales son valorizados como el contexto geográfico en donde se produce y reproduce la cultura. Dentro de este contexto, la pregunta subyacente es si el entorno habitado prescribe un comportamiento único o si éste permite un “rango de patrones posibles de comportamiento” (Steward en Haeen, 2006: 16).

Para estos efectos, Julian Steward (2006) presenta el concepto del “núcleo cultural” (*cultural core* en inglés), el que hace referencia a “la constelación de las características que están cercanamente relacionadas con actividades de subsistencia y arreglos económicos⁶” (Steward en Haeen, 2006: 16). Adicionales a este ‘núcleo’, se identifican características secundarias que responden a factores culturales-históricos.

En tanto, “las formas culturalmente prescritas” (Steward en Haeen, 2006: 17) son entendidas desde dos ópticas esenciales. La primera según el concepto normativo, determina el dominio de la cultura sobre el comportamiento del ser humano, desechando así al medio ambiente como factor determinante de las características y el comportamiento dentro de la vida social.

Sin embargo, la historia de la humanidad denota una serie de hechos y eventos que refutan el planteamiento del dominio de la cultura por sobre el sentido común, por lo que la tecnología y los arreglos económicos se han difundido alrededor del mundo, enfrentando poca resistencia cultural (Steward en Haeen, 2006). En realidad, para la Ecológica Cultural el objetivo no es el estudio de la creación y difusión de la tecnología

⁶ Según Steward (2006), estos arreglos estarían influenciados por patrones religiosos, sociales y culturales.

y los arreglos económicos, sino analizar cómo estos factores sufren cambios y adaptaciones de acuerdo al entorno en el que son incorporados (Steward en Haen, 2006).

De acuerdo a lo expuesto por Ingold:

[L]a antropología cultural argumenta el relativismo perceptual –donde las personas de diferente trasfondos culturales perciben la realidad de diferentes maneras, ya que procesan la información de la experiencia en términos de marcos alternativos de conocimiento o de esquemas representativos (Ingold, 2000: 15).

Frente a esta posición, la Ciencia Natural se postula como la fuente autoritaria que proporciona una concepción unificada de lo que es la naturaleza. Estas dos perspectivas nos permiten observar dos corrientes ideológicas. La primera, que establece una división marcada entre ser humano-naturaleza; mientras que la otra establece una división al interior de los grupos humanos, esencializando a las comunidades indígenas frente a los grupos humanos de occidente.

De esta manera, podemos visibilizar la tendencia dicotómica del ser humano para el entendimiento de la realidad, ya sea optando por separar a la humanidad de la naturaleza o a la modernidad de la tradición (Ingold, 2000). Al interior de este debate teórico, la Antropología estudia la cosmovisión de los grupos humanos, mientras que la Ciencia el funcionamiento de la naturaleza (Ingold, 2000).

Adicionalmente, Ingold establece que es “a través de patrones internos [que] la mente posee conocimiento del mundo de afuera” (Ingold, 2000: 17). Según Bateson (1973), la mente y la ecología no son entes separados, al contrario los unifica dentro de las relaciones establecidas entre los cerebros y los alrededores, debatiendo totalmente la perspectiva de Levi-Strauss, quien consideraba a la ecología como el “mundo de afuera” (Ingold, 2000: 16).

Para el entendimiento de la naturaleza, Ingold (2000) parte de la idea de que no existen organismos sin medio ambiente y viceversa. En este sentido, plantea que el medio ambiente es “el mundo como existe y el significado que adquiere para la [persona] y, en ese sentido, existe y se desarrolla con y en [la persona]” (Ingold, 2000: 20). Segundo, se establece que el medio ambiente es tan dinámico como los organismos

que lo integran. Tercero, se toma en consideración la confusión entre lo que es naturaleza y medio ambiente.

Así, se argumenta que la naturaleza ha sido concebida como algo externo al ser humano, visto desde afuera; mientras que el medio ambiente –al ser entendido como el entorno vital para la reproducción de la vida- es concebido como parte del ser humano (Ingold, 2000). Frente a esta confusión, Ingold plantea la consideración de un ‘medio ambiente natural’, visibilizando al ser humano como integrante de esta realidad, pero al mismo tiempo como un agente de cambio al interior del mismo.

Ingold propone un puente entre las tendencias teóricas que se debaten entre lo cultural y la ciencia natural, así presenta la posibilidad de reconocer una Ecología Sensible, la cual visibiliza la influencia y el peso que tiene la intuición para la concepción del entorno. Evidentemente, y desde la perspectiva occidental, la intuición –entendida como el cúmulo de sentimientos que emergen frente o hacia una situación específica- ha sido una vertiente desacreditada por la metodología y los esquemas funcionales de la ciencia, calificándola como ‘conocimiento de segunda categoría’ (Ingold, 2000: 25).

A pesar de este desencuentro teórico, Ingold asevera que la intuición no es contrario a la ética o a la ciencia, sino que se basa “en las habilidades perceptivas que emergen de cada ser, a través del proceso de desenvolvimiento histórico en un determinado ambiente” (Ingold, 2000: 25). En este sentido, la Ecología Sensible se constituye como un acercamiento pre-ético y pre-objetivo (Ingold, 2000).

Las claves teóricas o categorías conceptuales que presenta la interpretación de los datos a la presente tesis y convergentes con la Nueva Ecología Cultural son: concepción de la naturaleza; conocimientos tradicionales y conservación, y biodiversidad biológica y cultural.

Concepción de la naturaleza y conservación

Para el abordaje del tema a analizarse es fundamental determinar los sistemas de valoración que han dominado tanto la ciencia como las prácticas de manejo y gestión de la naturaleza. Para estos propósitos, Orellana (1999) ofrece una visión sintetizada de las dos diferentes concepciones de la naturaleza, las cuales hacen referencia a entender a la

naturaleza como recurso o como espacio de vida. Estas concepciones son ampliamente distantes, lo cual pone en evidencia sistemas de valor distintos que responden a formas determinadas de concebir el mundo, las cuales se afianzan y nutren a través de la reproducción sostenida de una serie de prácticas que emulan una visión inicial de la realidad circundante.

De esta manera, podemos darnos cuenta que –en épocas anteriores- el valor atribuido a la naturaleza partía de una concepción dicotómica del mundo, concepción que visibilizaba una división clara entre lo humano y natural, entre lo civilizado y lo salvaje. Esta concepción daba cuenta de una naturaleza ‘naturalizada’ como un ente distante y aislado al mundo de lo humano. Es así como el ser humano no es considerado naturaleza, sino al contrario, es entendido como el sujeto dominante que concibe a la naturaleza como un ente a ser desagregado según su valor útil para la satisfacción de determinadas necesidades (Orellana, 1999).

Dentro de este contexto, Kay Milton (2002) analiza la concepción de la naturaleza a través de la valorización de la ‘experiencia’. De acuerdo a Brewer (1998), “la experiencia es el impacto del medio ambiente en el individuo” (Brewer, 1998: 205 en Milton, 2002: 40). A partir de este argumento, podemos inferir que la experiencia con el medio ambiente define las diferentes concepciones que las personas articulen frente a la naturaleza. Según Ingold (2001), es precisamente a través de la relación ser humano-naturaleza que los individuos desarrollan no sólo conocimiento, sino también su propia individualidad. En consecuencia, cada experiencia adquiere el carácter de única y específica, ya que no existe una sola experiencia, en tanto no existe una sola concepción de la naturaleza.

Precisamente por esta razón, Milton argumenta que no existen ideas más naturales que otras, ya que son las experiencias diferenciadas con la naturaleza las que construyen el conocimiento colectivo de la sociedad (Milton, 2002).

Dentro de este punto, el modelo constructivista se presenta como la perspectiva más apegada a la construcción del medio ambiente, es decir, que es una concepción dinámica que responde a factores de carácter social y que es naturalizada en la medida que las relaciones humanas así lo determinen. El constructivismo toma en consideración a las relaciones sociales como fuente para los constructos sociales, descartando a la

experiencia individual como fuente para la construcción de la realidad, lo que es puesto en cuestión por autores, tales como Ingold, entre otros.

Ingold (1992) afirma que el modelo constructivista se representa como una barrera entre el medio ambiente y el entendimiento que tenemos de éste, limitando a la legitimar a los constructos sociales a la vida social de la esfera pública (Ingold, 1992 en Milton, 2002: 41). Frente a este argumento, Milton (2002) reafirma su perspectiva que visibiliza el potencial del ser humano para extraer información directamente de su entorno, lo cual se vale de un entendimiento integrado del espacio social, el cual incluye tanto el mundo humano como el mundo natural.

En esta misma línea, Milton (2002) argumenta la necesidad de reconocer la existencia de un conocimiento específico y diferenciado atribuible a la experiencia individual de cada integrante de un determinado grupo humano, quienes a pesar de compartir una conciencia colectiva, poseen experiencias individuales a partir de su contacto individualizado con el entorno⁷.

Conocimiento tradicional y conservación

Dentro de los aspectos a ser analizados por esta tesis, es vital abordar el tema de los conocimientos tradicionales y su rol en la conservación de la biodiversidad. Para estos fines podemos rescatar los aportes sustanciales de Fikret Berkes, Carl Folke y Madhav Gadgil, quienes realizan un abordaje conciso sobre algunas precisiones conceptuales sobre el tema (Berkes et al., 1995).

Según los autores, la naturaleza se ha mantenido bajo la gestión de poblaciones durante centenares de años, empleando un sentido de conservación no en términos de preservación –entendida como el aislamiento del ser humano de la naturaleza- sino en términos de uso sostenible de los recursos (Berkes et al., 1995: 282). De la misma manera, se define al conocimiento indígena como “el conocimiento local mantenido por las poblaciones indígenas o el conocimiento local único perteneciente a una determinada cultura o sociedad”⁸ (Berkes et al., 1995: 282).

⁷ Entorno entendido como los elementos, factores, sujetos y objetos que rodean la vida de un individuo o grupo humano, integrando el mundo humano y el mundo natural.

⁸ Traducción realizada por la autora.

En términos más específicos se entiende por ‘conocimiento ecológico tradicional’ como “un cuerpo acumulado de conocimiento y creencias, transmitidas a través de la cultura entre generaciones, sobre la relación entre los seres vivos (incluidos los seres humanos) y la naturaleza”⁹ (Berkes et al., 1995: 281). En este sentido, ‘el conocimiento ecológico tradicional’ juega un rol vital para la reproducción de los espacios de vida, brindando una mirada histórica y sostenida de mecanismos de gestión y manejo de la biodiversidad.

De acuerdo a lo expuesto por Hunn (1993), dentro de la concepción del mundo dual, existiría una diferencia marcada entre el conocimiento ecológico tradicional y el conocimiento científico. Para esto se vale de la definición de “tradicional”, describiéndolo como algo cuya evolución responde a procesos a través del tiempo, a lo largo de varios siglos, y “al interior de una determinada localidad, hábitat o lugar” (Hunn, 1993: 13).

En este sentido, Hunn se hace eco del modelo genealógico abordado por Ingold (2000), quien critica esta concepción del espacio estático ocupado por los habitantes originarios desde el comienzo de la historia. Además, uno de los componentes de las tradiciones es su sistema de transmisión a través de las generaciones a lo largo de los años, es decir la herencia, la que permite la transmisión y reproducción de conocimientos y prácticas desarrolladas de acuerdo al entorno convivencia con la naturaleza.

En este caso, Ingold (2000) coincide sobre la existencia de un sistema de transmisión en donde el lenguaje juega un papel clave para promover y asegurar la vitalidad de los conocimientos tradicionales (Zent, 2009). Hunn (1993) así como Ingold (2000) mencionan que algunas transformaciones pueden ser incorporadas, pero éstas sólo se darán cuando hay existido un proceso profundo y sostenido para entretener estos “cambios” a las tradiciones ya existentes (Hunn, 1993: 13; Ingold, 2000)¹⁰. En consecuencia, las tradiciones –incluyendo a los conocimientos y prácticas tradicionales– son en esencia un conjunto de mecanismos o formas que un determinado grupo humano ha incorporado a su vida cotidiana para poder adaptarse, constantemente, a localidades, hábitats o lugares específicos (Hunn, 1993).

⁹ Traducción realizada por la autora

¹⁰ Ingold lo aborda desde el modelo relacional, donde los cambios responden a un proceso de adaptación progresiva del ser humano al entorno, que puede ser un espacio distinto a aquel en el se crió.

Sin embargo, para la perspectiva positivista del conocimiento científico, las tradiciones han sido consideradas como “una forma de ignorancia que representa una visión que está fuera de fecha, inmutable y, puramente, de interés anticuado” (Hunn, 1993: 13). Hunn mantiene que esta aseveración es por demás equivocada, argumentando que “las tradiciones son producto de profundas reflexiones generacionales, probadas en el riguroso laboratorio de la supervivencia” (Hunn, 1993: 13). Es así, como Ingold (2000) y Milton (2002), resaltan la importancia de la experiencia como un mecanismo de prueba y error para el fortalecimiento de los valores y las prácticas tradicionales, las que permiten modificar el entorno en beneficio del uso humano del mismo.

En cuanto al carácter de la transmisión de las tradiciones, se habla sobre la íntima vinculación que éstas guardan con el espacio. Por esta razón, autores argumentan sobre la dependencia de las tradiciones con la ecología, ya que muchas de las tradiciones son transmitidas a través de historias y relatos desde los más ancianos hacia los niños del grupo humano (Hunn, 1993). Dentro de este contexto, se determina como elemental el conocimiento de los componentes del espacio habitado, sus nombres y sus significados, ya que son éstos los que permiten el entendimiento y posterior reproducción de las tradiciones (Hunn, 1993).

Adicionalmente, es fundamental comprender que la vestimenta, comida, artesanías, entre otros, son “encarnaciones de las ideas compartidas de las personas” (Hunn, 1993: 14). Es decir, las tradiciones contienen un amplio espectro de conocimiento del entorno local, lo que permite a las personas desarrollar valores y creencias que nacen, esencialmente, de “su concepción del mundo y su lugar en él” (Hunn, 1993: 14).

Adicionalmente, Friket Berkes et al. (1995) refuerza lo expuesto al realizar un abordaje de las similitudes entre el conocimiento científico y conocimiento ecológico tradicional (TEK por sus siglas en inglés), presentando una posición más conciliadora entre dos mundos que aparentemente parecerían distantes. A partir de esta reflexión, se pone en evidencia que tanto el conocimiento ecológico tradicional como el conocimiento científico son aproximaciones para el entendimiento del mundo que habitamos; ambos conocimientos emergen a partir de un ejercicio de observación –a pesar de que el conocimiento ecológico tradicional promueve una observación

introspectiva, considerando al ser humano parte del todo observado- (Berkes et al., 1995). A pesar de que las diferencias son sólidas y numerosas¹¹, el objetivo de las teorías actuales es lograr una simbiosis o, al menos, una coexistencia fructífera entre conocimiento ecológico tradicional y los conocimientos científicos.

Diversidad biológica y cultural e Interculturalidad

Desde la perspectiva tradicional la diversidad es entendida de manera separada, concibiendo a la diversidad biológica como un ente independiente de la diversidad y riqueza de las culturas. Partiendo de esta concepción, Krainer (2012) argumenta que “la transposición entre zonas de alta diversidad biológica y zonas de alta diversidad cultural ha llevado a un nuevo concepto llamado <<diversidad biocultural’>>” (Krainer, 2012: 27).

Siguiendo la línea de Fountaine (2006) y Walsh (2008), se hace necesario el estudio histórico en América Latina, donde los sucesos han estado constantemente mediados por dinámicas de dominación e interludios de rebeliones (Walsh, 2008). Dentro de este contexto, Walsh (2008) debate la concepción de la sociedad y sus culturas como estáticas, por lo que plantea “leer al mundo críticamente [e] intervenir en la reinvencción de la sociedad” (Walsh, 2008: 1). En la misma línea Ingold (2000), sugiere abordar el modelo relacional para el estudio del relacionamiento del ser humano con la naturaleza, evitando caer en los argumentos del modelo genealógico que desvaloriza la agencia del ser humano en el espacio habitado.

De esta manera, América Latina ha sido escenario de varios procesos de colonización y re-colonización, no sólo de los espacios físicos sino de los constructos sociales que cada individuo adquiere a lo largo de su vida (Fountaine, 2006) (Walsh, 2008). En este sentido, el tema de la consciencia de la diversidad de culturas ha llevado al ejercicio de mecanismos de dominación entre culturales y al desarrollo de lógicas subordinación y dominación (Comboni et al., 2013).

Así mismo, se sugiere que los intentos realizados desde el capitalismo no apuntarían hacia la construcción de una sociedad intercultural, sino al contrario

¹¹ Dos de las más importantes hacen alusión al vínculo existente los conocimientos ecológicos tradicionales y el territorio, y los métodos de análisis, los cuales son, predominantemente, de carácter cuantitativo en el caso del conocimiento científico.

apostarí­a por una homogenizaci3n del individuo y su cultura, “incorpor[ando] la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de significado efectivo” (Walsh, 2008: 4). En consecuencia, se sugiere que el capitalismo ha planteado el reconocimiento de una pluriculturalidad –que expresa un reconocimiento de la diversidad y la diferencia entre las culturas- (Comboni et al., 2013).

En este sentido, la pluriculturalidad no tiene mayor impacto en procesos relacionales a establecerse entre los individuos y sus respectivas comunidades, menos cuando se propone a la multiculturalidad como “soluci3n” para un sistema discriminatorio y excluyente, ya que la multiculturalidad habla de un sentir de tolerancia hacia la diferencia, generando así un “una nueva estrategia de dominaci3n que ofusca u mantiene a la vez la diferencia colonial a trav3s de la ret3rica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la interculturalidad <<funcional>>” (Walsh, 2008: 4).

Por lo tanto, el tema de la “interculturalidad funcional” se introduce para la generaci3n y mantenimiento de estabilidad, la misma que es necesaria para la subsistencia de la maquinaria generada por el capitalismo (Walsh, 2008). El mantenimiento de la estabilidad capitalista hace referencia al desarrollo de procesos y aplicaci3n de mecanismos “inclusivos”, para aplicar la protesta social que persigue la consecuci3n de un di3logo de saberes y el afianzamiento de una interculturalidad s3lida.

De esta manera, el giro cualitativo precisado es optar por una ‘interculturalidad crítica’, la misma que apuesta por superar los patrones de inclusi3n tradicionales¹² – estos patrones se centran en la consecuci3n del “reconocimiento e inclusi3n” dentro del grupo humano en cuesti3n-, mientras que la inclusi3n crítica mantiene como objetivo prioritario el participar de los espacios polít­icos que modifican estructuralmente a las sociedades (Walsh, 2008).

Adicionalmente, cabe resaltar que la interculturalidad funcional nace a partir de los intereses de la maquinaria capitalista, mientras que la interculturalidad emerge a partir de los grupos humanos históricamente excluidos de los espacios de poder y decisi3n (Comboni, 2013; Walsh, 2008).

¹² Hace referencia a una inclusi3n funcional, es decir, a un reconocimiento de la diversidad para prop3sitos de mantener la estabilidad y propender la sostenibilidad del aparato capitalista.

Dentro de este contexto, el alcanzar una interculturalidad crítica se ha convertido en uno de los retos más importantes en la región latinoamericana, descartando a la interculturalidad funcional como un modelo incompatible con el diálogo de saberes que la interculturalidad crítica precisa.

En este sentido, Krainer mantiene que un elemento fundamental de la interculturalidad [crítica] parte del reconocimiento de otros grupos humanos, sus concepciones y valores, los mismos que para ser entendidos precisan de un cierto nivel de empatía, es decir, de la capacidad del ser humano “de ponerse en los zapatos del otro”, para estar en la capacidad de no sólo reconocer al otro individuo en su diversidad sino “entender los requerimientos, deseos y respuestas de los diferentes actores que se encuentran en el territorio” (Krainer, 2012: 28).

En la misma línea, Echeverri (2004), manifiesta que la interculturalidad <<funcional>> “implica no sólo el gesto de ‘reconocer’ y ‘valorar el pensamiento indígena, sino también adoptarlo como propio, experimentarlo y re-crearlo” (Echeverri, 2004: 266 en Krainer, 2012: 29). En tanto, Ingold (2000) a través del modelo relacional reafirma lo expuesto por Echeverri, ya que se mantiene la puesta en valor de la experiencia mediante la que el ser humano se relaciona con la naturaleza, independientemente de su herencia o ascendencia, lo que permite que el individuo participe de un interculturalidad crítica, en donde pueda apropiarse, re-crear y así adaptarse a los diversos ecosistemas y sus componentes.

Así mismo y de acuerdo a Bolom Ton (2008), “una mejor relación futura con la naturaleza se puede realizar basada en el reconocimiento y conservación de la diversidad humana” (Bolom Ton, 2008: 33 en Krainer, 2012: 27). En este sentido, tanto Krainer (2012) como Bolom Tom (2008) reconocen a la cultura como potenciadora de la diversidad biológica de los ‘espacios de vida’, que da paso a una simbiosis de corte enriquecedor recíproco entre la cultura y la naturaleza.

Por esta razón, se establece “una muy estrecha vinculación entre naturaleza y humanidad, entre la diversidad cultural y ambiental y una enorme importancia del conocimiento tradicional en el manejo de los recursos naturales” (Krainer, 2012: 27). Siguiendo esta misma línea, Moya (2004) argumenta la concepción de la cultura como el modo de vida de un determinado grupo humano, es decir, el pensar de un pueblo o grupo humano –sin aseverar una tendencia esencializadora- configurado a través de la

experiencia (Moya, 2004). Asimismo, Kay Milton (2002) contempla a la experiencia como la fuente estructurante de la cultura o modo de vida de los individuos, analizando la concepción de la naturaleza a través de la valorización de la ‘experiencia’ (Milton, 2002).

Dentro de este contexto es fundamental, abordar el concepto de interculturalidad, el mismo que responde a un acercamiento sustancial entre los diferentes grupos humanos, una suerte de diálogo en igualdad, es decir, una conceptualización que va más allá de la tolerancia (Krainer, 2012). Asimismo, Moya (2004) asevera que la interculturalidad es en sí un concepto de carácter político, el cual reconoce la diversidad y promueve la integración y respeto de derechos colectivos (Moya, 2004).

La consciencia de una interculturalidad positiva y no jerárquica, denota no obstante la superación o transformación de las estructuras de dominación que han pautado esquemas como la subordinación de la naturaleza, la cultura o de grupos étnicos hacia otros que ejercen dominación en enlace con las diferencias de clase y las étnicas, o del conocimiento tradicional subordinado al conocimiento catalogado como científico.

En consecuencia, el concepto de biodiversidad cultural se encuentra estrechamente relacionado con el concepto de interculturalidad, ya que ambos integran la necesidad de valorar la influencia directa que tiene la cultura en los ‘espacios de vida’. En este sentido, el afianzamiento de la interculturalidad junto al establecimiento de un verdadero diálogo de saberes, tendría un impacto sustancial como proceso potenciador de la biodiversidad cultural de los diferentes espacios y territorios, teniendo como resultado un enriquecimiento mutuo entre la cultura y la naturaleza. Aunque cabe resaltar que si bien podemos hablar de cultura y naturaleza por separado, son componentes integrales de una misma realidad.

CAPÍTULO III CONTEXTUALIZACIÓN

Una precisión de carácter esencial es reconocer que tanto geográficamente como en el imaginario común existen varias concepciones de Amazonía (RAISG, 2012). De hecho, en cuanto a una definición geográfica de la región la concepción más común es definir a la región a través de datos cartográficos –los cuales también son diversos-, pero en general expertos coinciden que existen elementos biofísicos que definen los límites de la región, entre ellos: la hidrografía, el relieve y la vegetación, éstos junto a los límites administrativos permiten la delimitación de territorios que a su vez establecen el ámbito y espectro de acción de las políticas públicas de acuerdo a cada territorio y sus necesidades (RAISG, 2012). Cabe resaltar que dentro de estos elementos que dan forma a las diferentes concepciones de Amazonía, interceden una serie de criterios y condiciones socioeconómicas.

En consecuencia, se puede expresar que “no existe consenso sobre qué es Amazonía; por el contrario, se sabe que hay varias Amazonías que dan cuenta de universos diferentes, de acuerdo a los actores involucrados” (RAISG, 2012: 9). Así mismo, es importante mencionar que las concepciones del espacio puede ser tan diversa como diversos son los actores involucrados, quienes construyen un abanico de imaginarios de cada situación a la que se enfrentan, por lo que el concepto de “Amazonías” resulta apropiado en función de la diversidad a todos los niveles que tiene lugar en torno a la Región Amazónica.

A pesar de tomar en consideración la superposición de concepciones y de paradigmas, expertos coinciden en establecer valores comunes para el tratamiento y adecuado abordaje de la Amazonía cuenta con una extensión aproximada de 7,8 millones km², distribuida entre ocho países y Guayana Francesa, albergando cerca de 33 millones de habitantes, incluyendo a su vez alrededor de 385 pueblos indígenas (RAISG, 2012).

Uno de los esfuerzos de varios autores e investigadores reconocidos especializados en la Amazonía, es posicionar la concepción diversa de las “Amazonías”, como una realidad intrínseca de la región y de la cuenca hidrográfica, conceptualización que no hace referencia a una Amazonía apartada o a una “Amazonía mundo”, pero al

contrario reconocer a este territorio indeterminado como parte integral y quehacer cotidiano de América Latina y del mundo en general (RAISG, 2012).

Como lo denota Campos (2013), la geografía de la Región Amazónica presenta la conjunción de dos conceptos distintos: la Cuenca Amazónica y el Bosque Amazónico. De esta manera se establece:

Cuenca Amazónica hace referencia a todos los cuerpos de agua que finalmente drenan y aportan su caudal al gran río Amazonas. Mientras que el Bosque Amazónico es el ecosistema dominado por selva o bosque lluvioso tropical, en el cual además aparecen otros tipos de vegetación que responden a diferencias en los regímenes de inundación o en las características propias de los suelos (Campos, 2013: 10).

En suma, Amazonía convoca al concepto del agua como común denominador que permite la continuidad de los ciclos y procesos propios del entorno, dando lugar a una vegetación y clima específico, tomando en consideración que “el río Amazonas corre a manera de río subterráneo [como] la fuente de agua más importante del planeta, un cuerpo de agua hasta 100 veces más grande que el propio Amazonas” (Campos, 2013: 10). Geográficamente, la Cuenca Amazónica nace en las cadenas montañosas que circundan a la Amazonía continental, así podemos ubicar: al oeste la Cordillera de los Andes, al norte el Escudo Guayanés y al sureste el Escudo Brasileño, “los dos últimos con una edad geológica superior [a la Cordillera de los Andes]” (Campos, 2013: 10).

En cuanto al Bosque Amazónico podemos atribuirle una similar distribución geográfica, con la precisión de que al norte rebase los límites de la Cuenca del río Amazonas, llegando al borde con el Océano Atlántico, ocupando territorios de Venezuela, Guyana y Surinam (Campos, 2013).

Según estudios conducidos en 1992 por la Comisión para el Desarrollo y el Medio Ambiente de la Amazonía, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Cuenca Amazónica comprende una extensión de 7.584.421 km², frente a ésta cifra Campos (2013) mantiene que la extensión de la Cuenca Amazónica sería de 7.250.621 km² (Comisión para el Desarrollo y el Medio Ambiente de la Amazonía et al., 1992). Sin embargo, a partir de una tercera fuente provista por la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (2007) se corrobora la extensión de la Cuenca Amazónica en 7.584.421 km², los mismos que están distribuidos entre siete países: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador,

Guyana, Perú y Venezuela (países de la Cuenca Hidrográfica del Amazonas), y un país de ‘dominio amazónico’ Surinam y el territorio de Guayana Francesa (Aguirre, 2007).

Breve recuento histórico sobre la Amazonía

Como lo reseñan varios autores, se manifiesta que se podría resumir la historicidad de la Región Amazónica en un devenir de “conquistas y masacres” (Fontaine, 2006: 27). Según Dollfus (1997) se conoce que el inicio de esta denominada “primera mundialización” responde a mediados al período del siglo XVI, donde se denota el influjo del “mundo moderno” en los “territorios vírgenes” de la Cuenca Amazónica, a través de, esencialmente, de la presencia de misiones religiosas (Dollfus, 1997 en Fontaine, 2006) (Freile, 2007). Fontaine nos habla del “choque inicial entre las poblaciones locales con Occidente” (Fontaine, 2006: 27), el mismo que se volvería cada vez más evidente hasta llegar el siglo XX caracterizado por una modificación sustancial del entorno en función de la extracción de recursos petroleros y gasíferos (Fontaine, 2006).

De acuerdo a lo mantenido por Fontaine (2006), durante la ‘época de conquista’ la Región Amazónica se encontraba habitada por alrededor de dos mil pueblos étnicos, los cuales sumaban cerca de siete millones de personas en total (TCA, 1991 en Fontaine, 2006). Dentro de este proceso de cambios impuesto por la colonización, las prácticas extractivistas, esclavistas y misioneras de la época, determinaron una nueva distribución y posterior organización de los grupos étnicos amazónicos (Fontaine, 2006).

A este escenario se suman las ‘encomiendas’, las que instauraron un sistema de división de la población indígena bajo el ‘cuidado y protección’ de un encomendero, quien era responsable de su evangelización y cuidado, a cambio del pago de un tributo en oro o en víveres y alimentos (Fontaine, 2006). Este sistema perennizó una distribución demográfica inusual desvinculada de los intereses y necesidades de los pueblos indígenas (Fontaine, 2006).

En el caso específico de lo que hoy es Ecuador, la mencionada campaña de expediciones inició alrededor del año 1538 con Gonzalo Días de Piñeda, quien se dirigió al río Napo debido a la presencia de oro y canela (Reeve, 1987 en Fontaine, 2006).

Durante la misma época en el año 1540, historiadores identifican al dominico, Fray Gaspar de Carvajal, como parte de la expedición de Francisco Pizarro –en ese entonces gobernador de Quito- y Francisco de Orellana –segundo al mando- hacia el “país de la canela”, quien predicó y evangelizó a poblaciones indígenas en su camino al Amazonas. A lo largo de esta expedición se recogieron datos fundamentales en términos de densidad poblacional, costumbres de las comunidades indígenas, entre otros aspectos geográficos de la región (Freire, 2007). Dentro de este contexto, la evangelización forzada de los habitantes de la Región Amazónica ha sido una práctica vigente hasta la actualidad, evidenciándose que por lo menos entre dos y tres generaciones de una misma familia han tenido la experiencia de crecer en un internado religioso, recibiendo una educación de Occidente y con la imposición de dogmas y costumbres ajenos a su realidad (EHV1, 2013).

Una segunda fase de la conquista, ‘segunda conquista’ como la denomina Mayburi-Lewis (1984), hacia la segunda mitad del siglo XX, durante la que se da una colonización de carácter extractivista, caracterizada por la extracción de madera y la expansión de la frontera agrícola y ganadera (Maybury-Lewis, 1984; Fontaine, 2006).

En este sentido los años 70s marcan una época de cambios sustanciales de la biota amazónica, donde las leyes de la reforma agraria intensificaron los índices de deforestación, las que “en gran parte son las responsables de la deforestación de las tres décadas siguientes, ya que [se] obliga[a] a los campesinos a talar los árboles en la mayor parte de sus terrenos para conseguir legalización” (Fontaine, 2006: 29). Sin embargo, no fue hasta finales de los 60s que la Amazonía, debido a la riqueza de sus yacimientos, atrajo a transnacionales extranjeras lo que constituyó la nueva ‘segunda ola de conquista’ (Fontaine, 2006: 29). Desde una perspectiva utilitaria y extractiva, la Amazonía es la fuente en donde se concentran recursos fundamentales para alimentar y sostener el actual modelo de ‘desarrollo’. Sin embargo, también existe la tendencia de concebir a la Amazonía como una zona prístina a ser preservada como una especie de museo vivo. En tanto, el denominador común de las dos perspectivas, es perpetuar el imaginario de la Amazonía sin gente.

En virtud de la “segunda ola de colonización”, los colonos que fueron convocados a trasladarse a la Amazonía, no sólo tuvieron dificultades en términos de adaptación sino que vivieron en base de una ‘cultura de subsistencia’, la misma que

reproducía lógicas y prácticas ajenas al entorno –como por ejemplo la introducción de pastizales, una de las principales amenazas al bosque amazónico- (Fontaine, 2006).

Con el transcurrir de las décadas y con la práctica cotidiana de actividades de colonización generalizada, además de las actividades extractivas y la ampliación de la frontera agropecuaria, “cerca de 800 000 km² de la [C]uenca [A]mazónica habían desaparecido a inicios del año 1990; el 68% se había convertido en pastizales” (Fontaine, 2006: 30). Esta fue una realidad a lo largo de los países amazónicos, Brasil deforestó un área de 560 000 km², mientras que en el Ecuador el ritmo de deforestación anual entre 1970 – 1980 alcanzó el 2,3% (Fontaine, 2006: 30).

Frente a este fenómeno la presión internacional sugirió la creación de áreas naturales protegidas –en la Amazonía la categoría de área protegida más común son las reservas y los parques, las mismas que se diferencian en relación de las actividades humanas permitidas. Sin embargo, hasta la actualidad la figura de áreas naturales protegidas resulta insuficiente para la promoción de una Región Amazónica sostenible en términos ecosistémicos y de diversidad biocultural (Clavijo, 2011; Fontaine, 2006). En relación a lo expuesto, Paul Little menciona que la “construcción de espacios hegemónicos” propende una relación centro-periferia, donde el espacio está en constante disputa y se generan “frontera perennes” las que son altamente dinámicas y reactivas a los diferentes procesos sociales que influyen a los territorios (Little, 1993).

Amazonía ecuatoriana

La Región Amazónica del Ecuador cuenta con 131.137 km², “lo que corresponde al 49% del territorio nacional y aproximadamente al 1,67% de toda la cuenca amazónica” (PNUD, 1998 en Gómez et al., 1998: 9). Adicionalmente, según estudios conducidos por GEO Ecuador (2008) la Región Amazónica del Ecuador contiene el 31,7% del total de plantas a nivel nacional, lo que pone de manifiesto el alto grado de concentración de diversidad por km² (GEO Ecuador, 2008: 98 en CEDA, 2010: 15). La Amazonía ecuatoriana se encuentra con límites naturales: al norte Los Andes colombianos; al sur y al este la Amazonía peruana, y al oeste la Cordillera de Los Andes. La población de la Región Amazónica ecuatoriana (RAE) se ubica en alrededor de 739.814 habitantes –con un tasa de crecimiento del 3,33%, la más alta a nivel del

país- distribuidos en seis provincias: Sucumbíos, Napo, Pastaza, Morona Santiago, Zamora Chinchipe y Orellana (Villacís, 2012: 12).

Dentro de estas provincias se encuentra uno de los ecosistemas más ricos y diversos del planeta, los que por sus características y condiciones presentan un alto grado de fragilidad –cabe resaltar que aproximadamente el 26% del territorio amazónico se encuentra ‘protegido’ a través de la creación y establecimiento de áreas protegidas nacionales- (CEDA, 2010: 16). De acuerdo a lo presentado por el Ministerio de Ambiente del Ecuador (MAE), se evidencian diez áreas protegidas dentro del Sistema Nacional de Áreas protegidas, distribuidas de la siguiente manera (Figura 1):

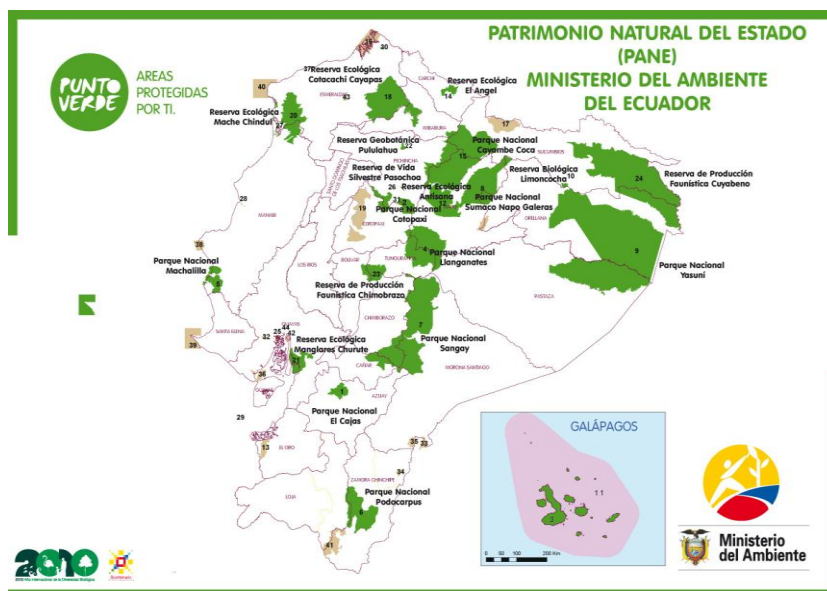


Figura 1: Patrimonio Natural del Estado (PANE)
Fuente: Ministerio de Ambiente, 2000.

Entre las áreas protegidas, se han tomado también en cuenta zonas intangibles en la Reserva de Producción de Fauna Cuyabeno y en el Parque Nacional Yasuní “dos humedales de interés (sitios RAMSAR): el Complejo de Humedales Ñucanchi Turupamba en Napo-Pichincha y la Reserva Ecológica Limoncocha en Sucumbíos” (CEDA, 2010: 16). Así mismo, la Región Amazónica ecuatoriana tiene una riqueza poblacional importante en términos étnicos y culturales, lo que permite una alta dinamización del entorno. De acuerdo a lo recogido por el Censo 2010 más del 60% de la población ecuatoriana se autoidentifica como mestizo/a, mientras que se evidencia un limitado 7% atribuido a la autoidentificación a algún pueblo o nacionalidad indígena.

Según información levantada por el Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador (CODENPE), se pone de manifiesto la presencia de los pueblos y nacionalidades indígenas por provincia amazónica. En este sentido, la nacionalidad Shuar tiene presencia en todo el dominio amazónico ecuatoriano, distribuyendo sus comunidades entre las seis provincias de la región (CODENPE, 2001). De acuerdo a datos presentados por ECORAE, la población indígena en la Amazonía ecuatoriana bordearía los 225.000 habitantes, cifra que representa el 3% del total del dominio amazónico (ECORAE, s/a en Gobierno Autónomo Descentralizado de la provincia de Pastaza, 2010: 27).

Nacionalidades indígenas presentes en la provincia de Pastaza
Shuar, Achuar, Zápara, Shiwiar (sureste de Pastaza), Waorani, Andoa
Pueblos indígenas presentes en la provincia de Pastaza
Kichwa Amazónico

Tabla 1: Elaborada por la autora (Pueblos y Nacionalidades de la RAE)
Fuente: CODENPE, 2001.

Breve introducción a la provincia de Pastaza

¿CÓMO NOS AUTOIDENTIFICAMOS*?

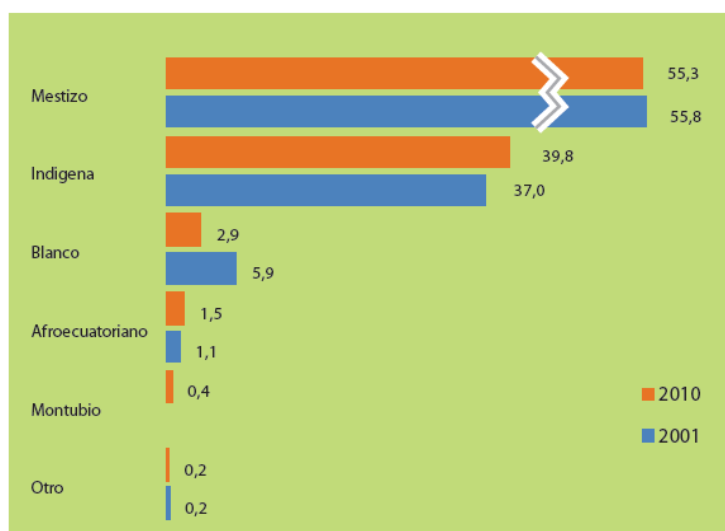


Figura 2: INEC (Cuadro de autoidentificación étnica)
Fuente: INEC, 2010: 2

La provincia de Pastaza tiene una extensión de 29.520 km², y presenta una población en constante crecimiento con la cifra actual de 83.933 habitantes, de los cuales 49,7% son mujeres y el 50,3% son hombres (INEC, 2010: 2).

Cabe tomar en consideración que la metodología planteada para la autoidentificación étnica del Censo conducido en 2010 respondió a valores culturales y costumbres, los mismos que arrojaron un fuerte porcentaje de autoidentificación mestiza del 55,3%, seguida por la autoidentificación indígena del 39,8% (INEC, 2010: 2). Porcentajes que dan cuenta de la mistura social que tiene lugar en la Amazonía, situándola como un territorio ampliamente dinámico que posibilitaría oportunidades de encuentros y de posibles diálogos interculturales. De acuerdo a la información publicada por el Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza, se ha presentado un mapeo de la concentración de los pueblos y nacionalidades a nivel de la provincia, identificándose la presencia de siete pueblos y nacionalidades: Shuar, Andoas, Waoranis, Kichwas, Sápara, Achuar y Shiwiar, colindando con la zona intangible hacia el nororiente de la provincia de Pastaza (GAD Provincial de Pastaza, 2010) (INEC, 2010).

En cuanto a valores de los componentes ecosistémicos, podemos evidenciar que los bosques amazónicos primarios y las zonas bióticas con intervención parcial de actividades humanas, representan el 85% del territorio total de la provincia (Gómez et al, 1998: 15). Adicionalmente, el Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza ha realizado trabajos investigativos para determinar las amenazas y riesgos existentes en la provincia.

En función de la Figura 3, se evidencian: fallas geológicas, áreas susceptibles a inundaciones, áreas susceptibles a movimientos en masa, y áreas susceptibles a riesgos naturales por efectos antrópicos. A través de este mapeo hablamos de un terreno, en general, inestable, el mismo que responde a las características típicas de la zona; sin embargo los riesgos mencionados tienden a concentrarse y a incrementar su dimensión de impacto en las áreas pobladas de la provincia debido a las actividades humanas (GAD Provincial de Pastaza, et al., 2010).

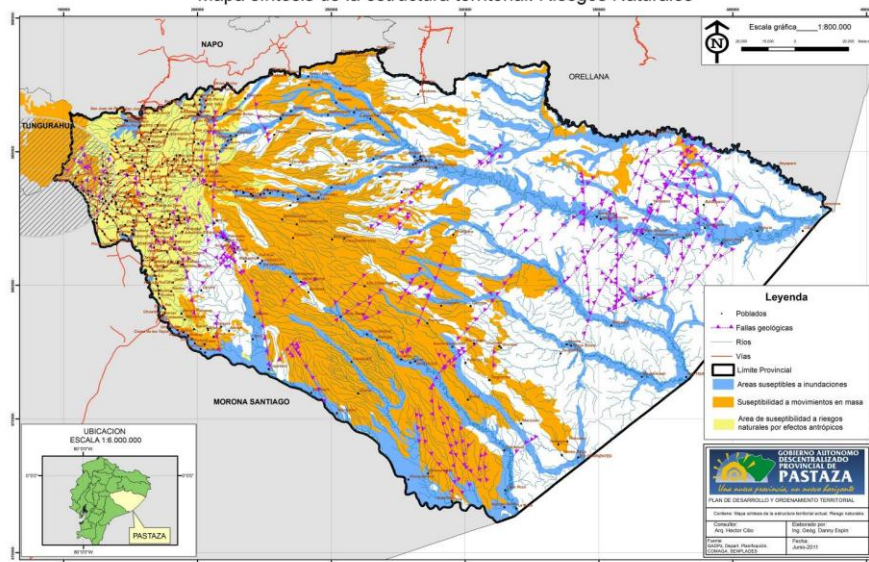


Figura 3: Espín, Danny (Mapa síntesis de la estructura territorial. Riesgos Naturales)
Fuente: GAD Provincial de Pastaza et al., 2010.

En términos de la organización política-administrativa de la provincia, se identifican cuatro cantones: Pastaza, Mera, Santa Clara y Arajuno, cada uno con sus respectivas parroquias (Equipo Consultor, 2010 en Gobierno Autónomo Descentralizado de la provincia de Pastaza, 2010: 28). De la misma manera, se puede observar en la figura 4 la organización político-administrativa de la provincia, la cual concentra a su masa poblacional en la región noroccidental de los cuatro cantones de la provincia.



Figura 4: Espín, Danny (Mapa político administrativo de la provincia de Pastaza)
Fuente: GAD Provincial de Pastaza, et al., 2010.

Características generales del cantón Pastaza y la parroquia Puyo

El foco de la presente investigación se centró en el cantón Pastaza, específicamente en la parroquia Puyo. La historia de Puyo responde a un proceso mediado por la intervención de misiones religiosas, es así que el 12 de mayo de 1899 se da su fundación a manos del misionero dominico Álvaro Valladares (GAD Provincial de Pastaza, 2014). Adicionalmente, se conoce que los primeros colonos que emigraron a Puyo provinieron de Píllaro y Baños, hacia los inicios del siglo XX (GAD Provincial de Pastaza, 2014). En la actualidad, la migración hacia Puyo ha sido un fenómeno constante, donde se evidencia la presencia de colonos, en su gran mayoría, provenientes de Baños. Uno de los ejemplos más representativos son los comerciantes de frutas y verduras quienes tienen sus tiendas distribuidas en las zonas urbanas de Puyo.

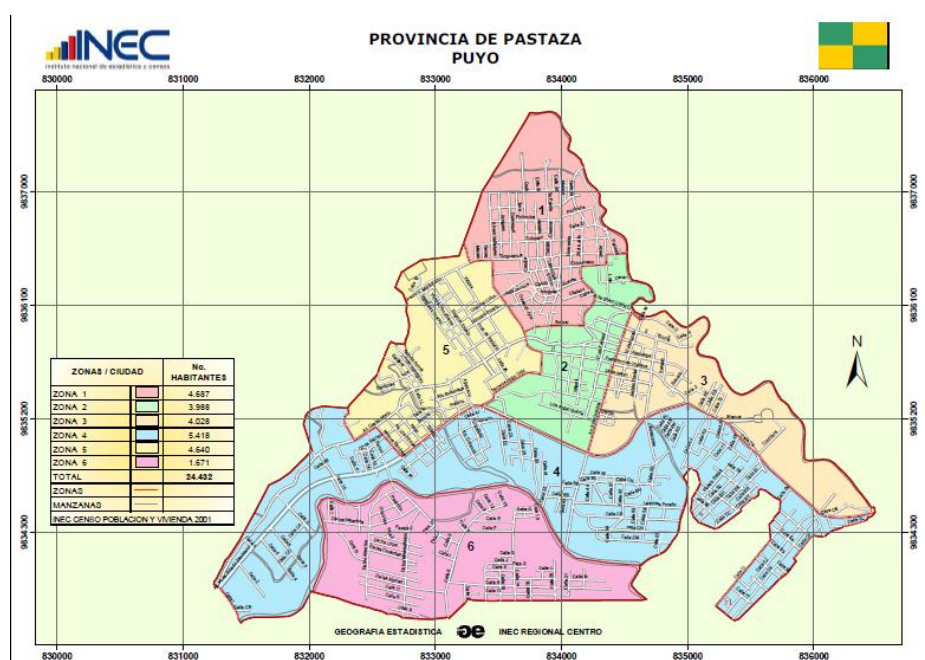


Figura 5: INEC (Mapa Puyo – provincia de Pastaza)

Fuente: INEC, 2010.

La parroquia Puyo tiene una extensión de 104 km² (GAD Provincial de Pastaza, 2014). Al norte limita con la parroquia Fátima, al sur con las parroquias Tarqui y Madre Tierra, al este con las parroquias Diez de Agosto y Veracruz, y al oeste con la parroquia Shell (GAD Provincial de Pastaza, 2014). Dentro de esta organización político-administrativa destaca Puyo como cabecera cantonal y capital de la provincia de Pastaza, la misma que concentra la más alta masa poblacional de un aproximado de

36.659 habitantes - de acuerdo a estudios conducidos por el GAD Municipal de Pastaza, se proyectó que para el año 2011 Puyo contaría con 40.211 habitantes, pronosticando un crecimiento acelerado de la población urbana (INEC, 2010) (GAD Municipal de Pastaza, 2014).

Al interior de la parroquia Puyo se pueden distinguir veinte barrios, los que se diferencian entre sí, no necesariamente en términos de su extensión u oportunidades socioeconómicas, pero en función de la calidad de su tierra y la existencia y disponibilidad de bosque primario y secundario (EHV3, 2013). De esta manera, se pueden enlistar los siguientes barrios en el cantón Pastaza, ciudad de Puyo: Obrero (foco de la investigación), Pambay, Vicentino, Cumandá, Intipungo, Miraflores, El Dorado, Las Palmas, El Recreo, Santo Domingo, La Merced, La Unión, Mariscal, Central 12 de Mayo. Amazonas, Libertad, Nuevos Horizontes, México y Las Américas (GAD Provincial de Pastaza, 2014).

De acuerdo al Censo 2010, la población total de Puyo es de 36.659 habitantes de los que: 17.680 son hombres y 18.680 mujeres (INEC, 2010). Dentro de la población de la parroquia se identifican los siguientes porcentajes por autoidentificación étnica:

Población	Porcentaje
Indígena	14,35%
negra-afroecuatoriana	1,25%
Mestiza	78,86%
Mulata	0,91%
Blanca	3,96%
Montubia	46,00%
Otra	0,21%

Tabla 2: Autoidentificación étnica de la población de la parroquia Puyo
Fuente: INEC, 2010

En cuanto a los indicadores económicos levantados por el INEC, la población de la parroquia de Puyo presenta una tasa de ocupación global de 99,02%, donde el 76% de la misma se encuentra ocupada en agricultura, silvicultura, caza y pesca; sin embargo, apenas el 5% de las personas dedicadas a esta actividad reciben un salario (INEC, 2010). A pesar de que existen tiendas que ofrecen productos de la manufactura, el INEC

registra que 0% de las mujeres de la parroquia de Puyo se ocupan en actividades manufactureras (INEC, 2010).

En lo relativo a la vivienda, se registra que el 50,88% de los hogares habitan en viviendas propias, mientras que el 10,98% de los hogares viven en condiciones de hacinamiento (INEC, 2010). Entre los servicios públicos ofrecidos a los hogares, 98% de los hogares cuenta con energía eléctrica, 74,47% tienen servicio de alcantarillado, y 69,83% de las viviendas cuenta con agua por red pública en su interior (INEC, 2010).

En síntesis, el INEC demuestra que 56,60% de las viviendas presentan “condiciones de habitabilidad aceptable”, por lo que la parroquia Puyo como cabecera cantonal se perfila como un parroquia urbana que colinda con bosques secundarios y ríos importantes para la provincia de Pastaza, por lo que mantiene una responsabilidad importante en lo que respecta al manejo y gestión de desfogues de alcantarillado, basura y otros productos del metabolismo social. Esto considerando que entre las problemáticas ambientales de la provincia está, por ejemplo, la tala ilegal, la ampliación de la frontera agropecuaria, y la contaminación de la cuenca del río Pastaza.

En lo relacionado a temas del sector educación, la parroquia Puyo presenta los siguientes porcentajes: tasa de asistencia a educación básica de 95,73%; tasa de asistencia a educación primaria 94,69%; tasa de asistencia educación secundaria 75,46%; tasa de asistencia a educación bachillerato 59,67%; tasa de asistencia educación superior 26,35% (INEC, 2010). Las presentes tasas evidencian una evolución decreciente de la asistencia de la población a medida que va ascendiendo el nivel de educación, lo que responde a lógicas socio-económicas de la parroquia donde los jóvenes optan por incorporarse al sector laboral o migrar a otras provincias en lugar de estudiar (EHV2, 2013). Adicionalmente, Puyo registra 47,80% de personas que viven en pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI) (INEC, 2010).

En lo relevante al turismo una de las actividades importantes en la provincia es lo paisajístico y cultural. A partir del trabajo de campo se pudo identificar que el turismo en la parroquia de Puyo proviene principalmente de Quito, Baños y Machala, pero responde a un turismo de paso siendo el destino final la ciudad de Tena conocida por sus servicios en deportes acuáticos (EHV3, 2013). Dentro del mapeo de sitios turísticos se puede mencionar: El Orquideario, Centro Ecológico Zanja Arajuno, Centro Fátima – Zoocriadero, los que responden a una especie de “granjas” donde se pueden

encontrar fauna de la zona y que, a pesar de concebirse bajo el objetivo de salvaguardar el bienestar de los animales, desembocan en actividades turísticas para los visitantes de Puyo (ESE5, 2013).



Imagen 2: Toma del río Puyo a lo largo del Paseo Turístico
Fuente: Contreras, 2013.

A partir de entrevistas realizadas y conversaciones informales mantenidas con habitantes de la parroquia Puyo, se han podido identificar problemáticas comunes. En primer lugar, una de las preocupaciones y amenaza persistente es el estado de contaminación del río Puyo¹³, frente a lo que las personas que viven y utilizan el Paseo Turístico de Puyo (ubicado a lo largo de las orillas del río) expresan el color turbio de las aguas. Además, se manifiesta que incluso se pueden ver burbujas y manchas de grasa, dado que se presume que los moradores del barrio Fátima, ubicado río arriba, lavan su ropa en el río Puyo, contaminando el agua de los habitantes río abajo (ESE5, 2013).

¹³ Es necesario tomar en consideración que hoy en día el río Puyo registra una contaminación alta –hasta el momento no se cuenta con cifras oficiales por parte de la administración del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal (GAD) del cantón Pastaza-; sin embargo, mediante un rastreo de medios se evidenció la reciente iniciativa por parte del GAD del cantón Pastaza, a través de su Departamento de Higiene y Salubridad ha anunciado el pasado diciembre 2013 que se darán inicio a los trabajos de prospección y oportuna recuperación de las condiciones hidrológicas del río Puyo, cuya principal amenaza identificada por las autoridades es la contaminación doméstica de las parroquias ubicadas en la parte alta del río Puyo (EcoAmazónico, 2013). Adicionalmente, a partir de trabajo de campo con población diversa, entre adultos, adultos mayores y niños, se evidenció una preocupación por la contaminación del río Puyo, la cual se manifiesta en una división entre la población que hace uso del balneario natural y otra parte de la población que desconfía de las condiciones adecuadas para el uso humano.



Imagen 3: Toma del río Puyo a lo largo del Paseo Turístico
Fuente: Contreras, 2013.

En segundo lugar, dado el avance de la construcción vial en el territorio nacional, se ha identificado una carencia de realización de evaluaciones de impacto ambiental previo a la construcción de proyectos viales, por lo que esto se constituye también como uno de los problemas identificados por los habitantes de Puyo (ESE5, 2013). En tercer lugar, se encuentra la ampliación de la frontera agrícola, un tema común para la Amazonía ecuatoriana, donde por motivos socio-económicos los habitantes optan por convertir bosques en pastizales para la crianza de ganado; lo que es un fenómeno persistente en Puyo y evidente en casi todos los barrios de la parroquia. Por último, otra de las amenazas identificadas es el tráfico de especies de plantas y animales, los mismos que son objeto de investigaciones, locales e internacionales.

Por otro lado, a partir de un análisis de discurso, se procedió a analizar el Plan de Gobierno Local del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del cantón Pastaza, el mismo que establece entre sus objetivos estratégicos:

[F]omentar e impulsar la conservación integral del medio ambiente del cantón Pastaza, mediante la ejecución de un sistema de gestión ambiental continuo y dinámico, que permita potenciar la biodiversidad amazónica. (GAD Municipal, 2014).

Sin embargo, las acciones puestas en práctica se encuentran distantes del cumplimiento de este objetivo estratégico, el mismo que habla sobre el desarrollo de un sistema de gestión ambiental. Para propósitos del eficiente establecimiento de un sistema de

gestión ambiental, no se puede dejar de lado el componente social de esta iniciativa, es decir, las personas y sus diversos valores, prácticas y conocimientos culturales.

A partir de consultas realizadas a actores vinculados y/o relacionados con el Parque Etnobotánico Omaere, pudimos constatar la preocupación frente a la contaminación del río Puyo (ESE5, 2013). Adicionalmente, al participar de conversaciones informales con los habitantes del cantón en espacios como tiendas o en las canchas de vóley, se pudo platicar con los habitantes sobre su preocupación sobre el estado del río Puyo. Por otro lado, el GAD Municipal de Puyo en función de su objetivo estratégico, ha organizado de ferias en donde se entrega de manera gratuita semillas de plantas nativas de la zona; sin embargo, no se ha acompañado estas actividades con estrategias de capacitación para la población, por lo que se mantiene persistente un vacío en el tema de la asistencia técnica brindada a la población adulta y, en el caso de los niños y jóvenes, una carencia de capacitación en función de la realidad del entorno que habitan.



Imagen 4: Mapa turístico generado por el GAD Municipal de Puyo.
Fuente: GAD Municipal, 2014

Otro de los factores importantes de resaltar es que el GAD Municipal, no visibiliza en su Mapa Turístico al Parque Etnobotánico Omaere, por lo que existe una pérdida para ambas partes, donde tanto el Parque Etnobotánico Omaere como el GAD Municipal podrían establecer acciones coordinadas en favor de la conservación de la biodiversidad de Puyo.

Servicios hoteleros y turísticos en Puyo



Imagen 5: Inicio del Paseo Turístico de Puyo (se puede divisar el ingreso a el Hotel El Jardín y a su costado derecho una señalización del Parque Etnobotánico Omaere)
Fuente: Contreras, 2013.

En cuanto a los servicios de hospedaje en la ciudad de Puyo, se puede evidenciar una oferta considerable de hoteles y hostales entre ellos: El Jardín, Flor de Canela, El Pigual, El Colibrí, entre otros. Los hoteles¹⁴ y hostales antes mencionados guardan una conexión entre sí que es su relación, directa o indirecta, con el Parque Etnobotánico Omaere dado que todos a excepción de El Jardín se encuentran a orillas del río Puyo y a escasa distancia del parque. De manera general, los dueños y dueñas de los hoteles de la zona reciben un número fluctuante de huéspedes a lo largo del año, distribuido entre:

¹⁴ Como una de las actividades de investigación, se contactó a los dueños de los respectivos hoteles, a partir de lo que pudimos entrevistar únicamente a dos personas, quienes han requerido que sus nombres no figuren en la presente tesis.

estudiantes de tercer nivel, investigadores, servidores públicos y turistas en general (ESE11, 2013).

Debido a su dependencia de las características ecosistémicas de la zona, los dueños de los servicios hoteleros manifiestan que la naturaleza sin duda es extremadamente importante para la subsistencia de sus negocios (ESE11, 2013; ESE12, 2013).

CAPÍTULO IV

EL PARQUE ETNOBOTÁNICO OMAERE: UNA INICIATIVA PRIVADA DE CONSERVACIÓN

El sujeto de este esfuerzo investigativo responde al recogimiento de información entorno a la creación, desarrollo y sostenibilidad del Parque Etnobotánico Omaere como una iniciativa privada de conservación. En este sentido, el Parque fue concebido como un proyecto por la Fundación Omaere, ubicándolo en la provincia de Pastaza a orillas del río Puyo, situándose así en el “malecón” de la ciudad de Puyo, uno de los lugares turísticos más importantes de la zona.

Inicios: creación y establecimiento

Dentro del proceso de la construcción de una iniciativa, existen varios actores y con ellos sus diferentes historias. Para propósitos de esta investigación, se ha logrado entrevistar a algunos actores quienes intervinieron en la creación de lo que hoy es el Parque Etnobotánico Omaere.

Según los documentos oficiales del Parque Etnobotánico Omaere, compartidos por la presidenta del comité de la Fundación Omaere, Teresa Shiki, se puede tomar nota de los documentos de trabajo que dieron inicio a los primeros pasos hacia la concreción del Proyecto del Parque Etnobotánico Omaere. En este punto es importante mencionar que la presente investigación se basó en reconstruir el proceso de creación y mantenimiento del Parque en función de entrevistas con algunos de los actores involucrados desde inicios de los años 90s.

En el caso de Teresa Shiki, actual presidenta y representante legal de la Fundación Omaere, ella relató su encuentro con Laurence Lebrun¹⁵ y Noemí Paymal¹⁶. En ese entonces, a mediados de los 80s, Teresa empezó su vida junto a una de sus hijas, la más pequeña, tras haber dejado su antiguo matrimonio. Ella se había mudado a Loja y trabajaba en un comedor para turistas (EHV1, 2013). Tras tres meses de trabajo en este comedor, Teresa recuerda que un día “dos francesas entraron a tomar unas bebidas, les atendí bien, me hice amiga y conversamos, estaban trabajando con la organización

¹⁵ Botánica francesa, una de las res fundadoras del Parque Etnobotánico Omaere.

¹⁶ Noemí Paymal es una reconocida antropóloga, investigadora, comunicadora y autora francesa de varias obras literarias. Noemí es una de las tres fundadoras del Parque Etnobotánico Omaere; sin embargo, tras la investigación, no se ha evidenciado una comunicación formal o permanente con los actuales miembros del consejo de la Fundación Omaere.

shuar, me dijeron ¿eres shuarita? A lo que respondí que sí, luego me dijeron que iban a Cuenca y a Quito y me contaron sobre algunos proyectos” (EHV1, 2013). En medio de esta conversación Teresa recuerda que “el proyecto era para crear un parque etnobotánico en la Amazonía” por lo que las dos francesas, Laurence Lebrun y Noemí Paymal, le dieron su número (EHV1, 2013). De esta conversación en particular, Teresa recuerda que las dos científicas francesas demostraron interés por el conocimiento que Teresa tenía sobre la adaptación de las plantas y su uso como ‘medicina alternativa’ (EHV1, 2013). Días más tarde, según el relato de Teresa, Laurence y Noemí la contactaron para decirle que tenían un departamento en Puyo en donde podría instalarse con su hija y apoyar con un negocio de envío de artesanías de pájaros en balsa¹⁷. Noemí traía 500 artesanías de las cuales Teresa seleccionaba las mejores para ser enviadas a Quito (EHV1, 2013).

En este sentido, para los años 80s Teresa ya se encontraba radicada en Puyo y en constante contacto con las dos científicas francesas, quienes uniendo sus fuerzas y respectivos campos de experticia trabajaron conjuntamente para dar los primeros pasos hacia la construcción del Parque Etnobotánico Omaere, el mismo que respondía a dos ideas: la primera, practicar la etnobotánica y, la segunda, cumplir como un espacio para la exposición de artesanías amazónicas (EHV1, 2013). En términos de la relación con las científicas francesas, Teresa anota que su deseo personal era dar más realce y fortalecer a los indígenas, ya que ellas [Laurence y Noemí] no sabían que la provincia de Pastaza abarcaba a casi todas las nacionalidades del país (EHV1, 2013).

En medio de nuestra conversación, Teresa comentó con preocupación que para inicios de 1990, la Amazonía perdía 5.000 hectáreas por día de bosque primario, frente a esto manifiesta que no se imagina cuál será la cifra de pérdida de bosque primario para los tiempos actuales, cifra que representó una de las razones más importantes para la lucha del mantenimiento del Parque Etnobotánico Omaere hasta el día de hoy. Entre los numerosos viajes realizados, Teresa recuerda de manera especial la visita que realizó junto a Noemí a territorio Waorani en la provincia Orellana, momento en el cual surgió la palabra /*omaere*/ que en Waorani significa “naturaleza de la selva”, Noemí quedó

¹⁷ Las artesanías en balsa se iniciaron con la idea de José Joe Breiner, ciudadano extranjero propietario de la Hostería Turingia ubicada en pleno centro urbano de la ciudad de Puyo, quien impulsó esta actividad la cual se ha posicionado como una práctica fuente de trabajo en la región amazónica.

prendada de la valentía y el espíritu luchador de los Waorani por lo que más tarde el parque etnobotánico sería bautizado con la palabra Omaere (EHV1, 2013).

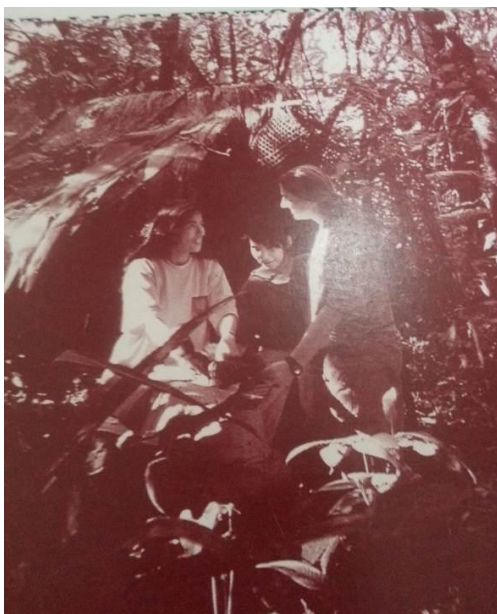


Imagen 6: Teresa Shiki, Laurence Lebrun y Noemí Paymal en el Parque Etnobotánico Omaere (inicios de los 90s)

Fuente: Shiki, 1992.¹⁸

Para el año 1992, la Dra. Laurence Lebrun da cuenta de haber encontrado el terreno apropiado para el establecimiento del Parque Etnobotánico Omaere, Teresa relata que el terreno pertenecía en primera instancia a Sinchi Sacha¹⁹, el cual más tarde pasaría a manos de la Fundación Omaere, alrededor de inicios de los 90s (EHV1, 2013). El terreno contaba con las cualidades ideales, ya que a pesar de estar compuesto por un 90% de bosque secundario y un 10% de bosque primario, presentaba las características de un espacio privilegiado dado a su ubicación en la ribera del río Puyo y su relativa cercanía con el centro de la ciudad; además de manera más precisa, registros anotan los siguientes datos sobre el Parque Etnobotánico Omaere: “área de 15.6 hectáreas, altitud de 900 a 960 msnm, zona biótica correspondiente a bosque tropical muy húmedo,

¹⁸ Año aproximado proporcionado por Teresa Shiki.

¹⁹ Fundación Sinchi Sacha es una institución no gubernamental dedicada a “aporta[r] de manera estratégica al desarrollo sustentable del Ecuador” (Sinchi Sacha, 2014). Creada en 1991 como institución privada y sin fines de lucro bajo Acuerdo Ministerial Nro. 02671, y ha sido reconocido a nivel nacional como internacional por su labor vinculada al “fomento del ecoturismo, el comercio justo artesanal, [entre otros]” (Sinchi Sacha, 2014).

precipitación anual de 4 682 mm, temperatura promedio de 20,7 grados centígrados, y una humedad atmosférica de 85%” (Gómez et al., 1998: 19).

En este mismo período Teresa comenta las implicaciones del conflicto bélico entre Ecuador y Perú, el cual se desarrolló en “el curso superior del río Cenepa, al norte [...] de la Cueva de los Tayos” durante los meses de enero y febrero de 1995 (Diario Hoy, 1998). Vale anotar que el enfrentamiento entre los dos países se concentró en la frontera y tampoco se dio una declaración formal de guerra- (Diario Hoy, 1998). En este sentido, Teresa manifiesta que a pesar de que el conflicto estuvo concentrado en la parte oriental de la Cordillera de El Cónдор, la tensión se pudo sentir en toda la Región Amazónica ecuatoriana, lo que ralentizó los procesos internos vinculados con la creación del Parque Etnobotánico Omaere; además, de imposibilitar la visita de las fundadoras francesas por varios meses (EHV1, 2013).

Durante este período, Teresa se quedó encargada del cuidado de los terrenos del Parque Etnobotánico Omaere -sin apoyo económico extranjero o nacional dado que la Dra. Laurence Lebrun, durante el citado período de tiempo, se encontraba presentando el proyecto ante la Unión Europea (UE)-. Teresa comenta que vivió sembrando café, oritos y yuca, pescando y recolectando caracoles y churos para su alimentación; además para su sustento diario se dedicó a diferentes actividades una de ellas la lija de artesanías en balsa (EHV1, 2013).

Según documentos recabados durante la investigación –compartidos por Teresa Shiki-, se establece que el Parque Etnobotánico Omaere se constituye como “uno de los primeros parques etnobotánicos de América Latina” (Gómez et al., 1998). De esta manera, se registra al año 1993 como el período en que nace la idea de la creación del Parque Etnobotánico Omaere, seguida por una denominada ‘fase de arranque’ correspondiente a los años entre 1994 y 1996 (Gómez et al., 1998). Teresa comentó que para 1994 el proyecto del Parque Etnobotánico Omaere ya se encontraba finalmente aprobado, lo que le permitió recibir un reconocimiento económico por su trabajo realizado en el Parque Etnobotánico Omaere y así abrir el parque al público (EHV1, 2013). Durante la mencionada fase de arranque, una vez culminado el conflicto bélico, la Fundación Omaere recibió el apoyo de varias organizaciones e instituciones, entre ellas: la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la cooperación belga, el Programa de las Naciones Unidas para el

Desarrollo (PNUD), además del trabajo voluntario y conjunto de la población local a través de mingas (Gómez et al., 1998).

Así a finales de los 90s y gracias a la gestión de la Dra. Lebrun ante la Unión Europea, la Fundación Omaere recibe el apoyo de la Comisión Europea para el proyecto del Parque Etnobotánico Omaere dotando “de 666 000 ECU sobre la línea DGI, Bosque Tropical, No. ECU/B7-5041/195/015, con contraparte francesa (DEV-IVA y FFEM²⁰) y ecuatoriana (ECORAE²¹)” (Gómez et al., 1998: 1). Además, para 1997 se celebra la firma del “Convenio para la Dirección y Manejo del Parque Pedagógico Etnobotánico Omaere” entre la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) y la Fundación Omaere (Gómez et al., 1998: 1). De igual manera, durante sus primeros años la Fundación Omaere estableció y fortaleció sus vínculos y actividades de colaboración con algunas organizaciones indígenas, tales como: la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FISCHA), la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana (ONHAE), la Asociación de las Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza (ANAZPPA), la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), y la Coordinadora de las Organizaciones de la Cuenca Amazónica (COICA) (Gómez et. al, 1998: 19).

De acuerdo a uno de los últimos informes realizados con respecto a la implementación y desarrollo del Parque Etnobotánico Omaere, para el año 1998 el parque contaba con: un jardín botánico con un estimado de 523 plantas previamente identificadas y etiquetadas; un Centro de Educación Ambiental (en marcha); un Centro de Documentación Científico y Técnico –incluyendo un herbario, biblioteca y videoteca- (implementado al 50%); un Centro de Referencia en el campo de la multiplicación de especies vegetales nativas (en funcionamiento); alrededor de 1 000 árboles nativos reproducidos en viveros para siembra en el parque; 4 libros publicados, 8 artículos publicados, 2 videos producidos y 1 investigación sobre Derechos de Propiedad Intelectual y Conocimientos Indígenas concluida²²; 18 talleres en comunidades de la Región Amazónica, 3 años de cursos semanales con estudiantes de sexto grado, y un club de jóvenes formado (Club Caoba); número de visitantes por año

²⁰ Fondo Francés para el Medio Ambiente.

²¹ Instituto para el Ecodesarrollo Amazónico.

²² Se desconoce el depositario de dicha investigación.

(1996: 616 visitantes, 1997: 2 066 visitantes, hasta septiembre de 1998: 2 568 visitantes) (Gómez et al., 1998).

Durante el período que va de 1994-2007, Teresa realizó varias actividades paralelas. En 1998, gracias a un acercamiento individual con EcoCiencia²³ se traslada a Coca para trabajar en la recolección de plantas con la Universidad Católica con el propósito de desarrollar el transecto de plantas para el herbario nacional (EHV1, 2013). En la misma línea, dado a su conocimiento profundo de las plantas y su vinculación como una de las fundadoras del Parque Etnobotánico Omaere, en 1999 Teresa participó en el desarrollo de un jardín botánico en Esmeraldas con la ayuda de voluntarios de la zona (EHV1, 2013). En el mismo año, en el marco de becas otorgadas por la Fundación Omaere, Teresa Shiki se traslada a España con el objetivo de capacitarse en el manejo de jardines botánicos, cultivo *in vitro*, entre otros temas –de ésta beca participaron dos mujeres Shuar y un Záparo- (EHV1, 2013). Teresa recuerda con entusiasmo su experiencia en España, relata que en Cazorla trabajó recolectando plantas y estudiando sobre la recuperación de plantas endémicas, en Barcelona se capacitó en cultivo de uvas, duraznos y naranjas de diferentes tipos; mientras que en el sur de Francia participó de 5 jardines etnobotánicos en donde aprendió a reforestar “a lo europeo”, donde manifiesta que “toda la gente estaba pendiente de atendernos, porque llegábamos indígenas amazónicos”.²⁴

Dentro del proyecto del Parque Etnobotánico Omaere, para 1998, se contemplaron cuatro campos de acción: conservación, educación y capacitación, culturas indígenas amazónicas, el derecho consuetudinario y reglamentación del acceso a la biodiversidad amazónica (Gómez et al., 1998: 20). En este contexto, el proyecto Parque Etnobotánico Omaere abarcaba una serie de funciones y actividades, encaminadas principalmente a la conservación a través de una educación intercultural. Es así como sus fundadoras y fundadores lo denominaron como un parque apto para la pedagogía y la educación y capacitación *in situ*, como “un espacio sagrado, consagrado

²³ Fundación Ecuatoriana para estudios ecológicos.

²⁴ A partir de esta narrativa, podemos tomar consciencia que los conocimientos tradicionales no se encuentran limitados a los pueblos y nacionalidades indígenas, sino que se forman a través de la transmisión sostenida de valores y prácticas entre generaciones de un determinado grupo humano, las mismas que modifican, mantienen y reproducen los entornos habitados y sus diferentes componentes ecosistémicos.

a promover las relaciones interétnicas e interculturales de los pueblos indígenas y no indígenas” (Gómez et al., 1998: prefacio).

Entre las actividades delineadas por el proyecto se planifica la creación “de áreas protegidas indígenas, en comunidades de la región, con miras a la conservación *in situ*”, mientras que en el caso de especies categorizadas como de “relevancia cultural y utilitaria” serían parte de las actividades de conservación *ex situ* a llevarse a cabo en el Parque Etnobotánico Omaere (Gómez et al., 1998: 20). A través de estas actividades de conservación se respondía a la meta del Parque Etnobotánico Omaere para convertirse en una ‘biblioteca viva’ para fomentar una educación dinámica y práctica, involucrando a la población local –en su mayoría estudiantes de escuelas, colegios y universidades-. Al mismo tiempo, el Parque Etnobotánico Omaere fue pensado como una emulación de los tres senderos del conocimiento: sendero /Kukuj/²⁵ (orquídea en shuar); sendero /Iniaewa/ (achiote en zápara); y sendero /Omaere/ (naturaleza de la selva o selva en waorani). Al caminar por estos senderos el objetivo planteado respondía a un aprendizaje interactivo sobre las plantas de la Amazonía ecuatoriana (Gómez et al., 1998).

Explicado desde una perspectiva botánica, Teresa comenta que el Parque Etnobotánico Omaere se dividió en tres zonas específicas. La primera, correspondiente a la zona intervenida por la acción humana (90% del territorio total del Parque Etnobotánico Omaere) –en donde se podía encontrar: especies de plantas amazónicas ecuatorianas, reproducción de huertas tradicionales al margen de las casas tradicionales shuar, waorani y kichwa, un jardín de colonos, un pantano y una parcela agroforestal (Gómez et al., 1998; EHV1, 2013). La segunda zona respondía a bosque secundario en proceso de recuperación, ésta zona contenía una amplia diversidad de especies denominadas de ‘sotobosque’.²⁶ Y una tercera zona, el 10% de las 15.6 hectáreas del Parque Etnobotánico Omaere, que responden a las características de bosque primario, el que según Blanc (1996) “es un bosque muy poco intervenido por el hombre [...] [establecido desde los últimos eventos climáticos secos del Holoceno” (Blanc, 1996 en Gómez et al., 1998: 22).

²⁵ A lo largo del texto, se utilizarán / para redactar las palabras según nombres vernáculos.

²⁶ Hace referencia a las áreas de los bosques que crecen más cerca del nivel del suelo, tales como los arbustos.

Es así como las fundadoras y fundadores del Parque Etnobotánico Omaere lo definieron como “un jardín botánico amazónico, así como [...] un conservatorio botánico *in situ*, además, de un centro científico del conocimiento indígena espiritual y de relación intercultural” (Gómez et al., 1998: 22).

Sin duda, tras la conversación con Teresa Shiki y la reconstrucción cronológica de la creación y establecimiento del Parque Etnobotánico Omaere, y desde luego una vez realizadas las debidas visitas de campo, se puede comprobar que, en esencia, una de las apuestas prioritarias del Parque Etnobotánico Omaere es el desarrollo de un jardín botánico. En este sentido, es de gran utilidad realizar un breve análisis de la conceptualización de los jardines botánicos desde la teoría. De acuerdo a Thomas Heyd (2010) los jardines botánicos emulan una ‘heterotopía’, término que se refiere a “un espacio que compite con todos los otros espacios y es <<tan perfecto, meticuloso y bien ordenado como [nuestros espacios ordinarios] son desordenados, mal construidos y confusos” (Foucault, 1986: 27 en Heyd, 2010: 52).

En suma, los jardines botánicos han sido concebidos por el imaginario común como un espacio altamente influenciado por la acción humana, pero significativamente distintos del resto de jardines en tanto las especies de plantas reproducidas en su interior rebasan los fines decorativos y de contemplación del entorno (Vovides et al, 2013). En consecuencia, Heyd (2010) mantiene que los jardines botánicos “parecen profundamente paradójicos: nos presentan una naturaleza que no surge de manera natural, y que es producto humano sin ser artificial” (Heyd, 2010: 53). De esta manera, se pone en evidencia la dicotomía existente en la creación de jardines botánicos, ya que se habla sobre espacios modificados por la acción humana para la recreación de dinámicas ecosistémicas que no se darían en otros entornos y, sobre todo, a concebir a las plantas como sujetos con los que podemos establecer una interacción directa (Vovides et al, 2013).

A pesar de que existen un sinnúmero de definiciones de lo que es un jardín botánico, se puede identificar dos variables importantes: su composición y su función, en estos términos, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) entiende al jardín botánico como “un jardín que contiene colecciones de plantas ordenadas y conservadas científicamente, por lo general documentadas y etiquetadas, y que permanece abierto al público para usos recreativos, educativos y de investigación”

(UICN, 1989: s/p en Heyd, 2010: 54). La definición expuesta por la UICN se acerca a los objetivos planteados por el Parque Etnobotánico Omaere, los que apuestan por un trabajo multidisciplinario enfocado en: la conservación, los procesos de capacitación y educación, pero con un componente adicional donde la cultura adquiere un carácter central a favor del “fortalecimiento y revalorización de las culturas tradicionales indígenas de la Amazonía ecuatoriana” (Gómez et al., 1998: 20).

Dentro del imaginario común se pueden distinguir tres perspectivas conceptuales otorgadas a los jardines botánicos (Heyd, 2010). En primer lugar, los jardines botánicos pueden ser concebidos como ‘exposiciones recreativas’, en el sentido que permiten un “recreo pasivo, educativo, cultural y meditativo” (Avery, 1957 en Heyd, 2010: 55). A través de éste entendimiento del jardín botánico, las plantas y demás especies no humanas son objetivizadas para efectos de una relación dominada por el sujeto –el ser humano- y sus “posesiones” –las plantas y demás componentes no humanos- (Heyd, 2010: 55). El segundo aproximamiento teórico es concebir a los jardines botánicos como ‘refugios’ para la conservación de las plantas en respuesta del rápido y constante deterioro de los ecosistemas naturales (Heyd, 2010).

Sin embargo, ésta conservación *ex situ* ha sido cuestionada, argumentándose que una conservación de una especie por fuera de su entorno natural resulta en un esfuerzo vacío si ya no existe tal ecosistema, y debido a que la diversidad genética sufre una importante reducción al estar limitada al entorno de un jardín botánico (Melzheimer, 1996 en Heyd, 2010). Según la UICN, los jardines botánicos cumplirían un rol importante en la conservación de la naturaleza, en donde se da una recreación de determinados entornos para el crecimiento y mantenimiento de especies específicas, es así como Heyd (2010) denomina a los jardines botánicos como “reservas de la biodiversidad” (Heyd, 2010: 59). Dentro de esta dinámica planteada, el ser humano ingresa a una suerte de tutelaje, en donde las plantas y demás especies de determinado ecosistema funcionan como ‘tutelados’.

A pesar de que el reconocimiento funcional de los jardines botánicos, la presente perspectiva teórica no define con claridad el propósito de los jardines botánicos, ya que éstos podrían tener como objetivo fundamental tres posibles propósitos: regeneración de especies fuera de su hábitat natural (‘regeneración *ex situ*’); recreación museística para el conocimiento de generaciones futuras, o podría perseguir la preservación de especies

como un fin en sí mismo (Vovides et al, 2013). En consecuencia, dependiendo de sus propósitos los jardines botánicos presentan una relación diferenciada entre el ser humano y la naturaleza, debatiéndose entre sujeto y objeto de dominio o, por lo contrario, reconociendo a la naturaleza y sus componentes como un sujeto de derechos plenos (Heyd, 2010: 59). La tercera y última perspectiva apuesta por entender a los jardines botánicos como “espacios de interacción entre humanos y plantas” (Heyd, 2010: 60).

A partir de esta concepción teórica se visibiliza una relación dinámica e interactiva entre los humanos y las plantas –concebidas como *seres no humanos*–, en donde se conjugan dos agencias distintas, en donde a pesar de que una –la humana- es más fuerte que la otra –no humana-, se da lugar a una serie de negociaciones y acciones colaborativas entre plantas y seres humanos para el desarrollo de un jardín botánico . En este sentido, Heyd (2010) propone que “los jardines botánicos, en tanto que son sitios creados para presentar las plantas como tales, pueden ser concebidos como lugares que explícitamente ofrecen la posibilidad de una colaboración entre arte humano y espontaneidad natural” (Heyd, 2010: 61).

Dentro de este contexto y a través del análisis de las mencionadas aproximaciones teóricas, podemos entender al Parque Etnobotánico Omaere como una ‘iniciativa privada de conservación’, la misma que se encuentra compuesta por la idea del establecimiento de un jardín botánico para la preservación de la naturaleza *in situ*²⁷, nutrido y reproducido a través de la interacción entre lo humano y lo no humano mediado por elementos culturales atribuidos a los pueblos y nacionalidades que habitan la provincia de Pastaza. En este sentido, el Parque Etnobotánico Omaere da lugar a una variedad de actividades ligadas con la conservación *in situ* de las especies amazónicas, por lo que podría asociarse a una expresión de turismo ecológico y sostenible como también a iniciativas de educación ambiental a través de la práctica.

²⁷ Dado que las especies recreadas en el Parque Etnobotánico Omaere responden a los tipos de plantas nativas de la zona, a pesar de a su vez el Parque Etnobotánico Omaere –debido a la rápida y constante urbanización del barrio Obrero y del paseo turístico en la ribera del río Puyo- se constituye como un reducto de la naturaleza, fauna y flora que hace más de 15 años caracterizó al cantón Pastaza y a la parroquia de Puyo.

Desarrollo y mantenimiento del Parque Etnobotánico Omaere

Según registros de la Fundación Omaere se identifica la existencia de asistencia de la Unión Europea durante finales de los 90s, situación que se interrumpe una vez que el Parque Etnobotánico Omaere pasa a la administración de Teresa Shiki, miembro-fundadora (EHV1, 2013). A partir de este evento, el financiamiento del Parque Etnobotánico Omaere pasa a ser nutrido por los ingresos generados a partir de la cuota de ingreso de sus visitantes y la venta de productos medicinales naturales (EHV1, 2013). Sin embargo, entre los documentos recuperados se puede identificar la presentación del proyecto “Fortalecimiento del Parque Pedagógico Etnobotánico Omaere” (1998), donde se expone como objetivo primordial la sostenibilidad del Parque Etnobotánico Omaere a través de la conformación de una corporación a ser constituida bajo las condiciones del Ministerio de Ambiente dentro del marco establecido por el convenio OMAERE-OPIP (Gómez et al., 1998).

El tema de la sostenibilidad se lo aborda desde una perspectiva multinivel, tanto a nivel financiero como técnico, en el sentido de reconocer una necesidad de capacitación para las personas involucradas en el Parque Etnobotánico Omaere no sólo en términos de jardinería y mantenimiento del parque en sí, pero también en términos de manejo de recursos, administración y atención a los clientes y posibles investigadores (EHV1, 2013). En consecuencia, a partir de este proyecto se plantearon tres ejes de trabajo: formación, fortalecimiento institucional y la creación del Consejo de *Yachacs*²⁸ de Pastaza, para lo cual se había pensado en un fondo de financiamiento sostenible en el tiempo (EHV1, 2013).

Una de las grandes ideas vinculadas al Parque Etnobotánico Omaere fue la creación del Consejo de *Yachacs*, quienes de hecho en abril de 1998 tuvieron una de sus primeras reuniones en el Parque Etnobotánico Omaere, planificando una serie de talleres y encuentros periódicos, así como también un lugar específico para sus encuentros y la realización de ceremonias (EHV1, 2013). Así en temas financieros se reporta que “para 1999, la contraparte [Fundación Omaere] esta[ba] asegurada por la Comisión Europea y la Cooperación Francesa [...] así como también por los ingresos propios [generados] por el Parque” (Gómez et al., 1998). Para finales de los años 90s el

²⁸ Sabios ancianos.

Parque Etnobotánico Omaere contaba con la estructura planificada en un 70% aproximadamente (EHV1, 2013).



Imagen 7: Ingreso actual al Parque Etnobotánico Omaere.
Fuente: Contreras, 2013.

Actualidad: El Parque Etnobotánico Omaere durante los diez últimos años

Uno de los períodos más complejos dentro de la historicidad del Parque Etnobotánico Omaere es la ‘toma’ del Parque (EHV1, 2013). Tras recoger los comentarios de Teresa Shiki, Chris Canaday y Janeth Kajekai, se evidencia una toma del Parque Etnobotánico Omaere entre los años 2002-2004 por parte de la organización OPIP cuyos dirigentes, en función del convenio firmado previamente con la Fundación Omaere, toman posesión de las 15 hectáreas del Parque Etnobotánico Omaere (EHV1, 2013).

Durante este período, el Parque Etnobotánico Omaere sufre un impacto importante, ya que la mayoría de la infraestructura no recibe mantenimiento adecuado por al menos 2 años (EHV1, 2013). Teresa Shiki relata la compleja experiencia de retomar el Parque Etnobotánico Omaere, lo cual se logra hacia el año 2004, situación que no ha cambiado hasta la actualidad (EHV1, 2013). Sin embargo, dado que el Parque ya no recibe asistencia extranjera, hoy en día subsiste a partir de sus propios ingresos, los cuales no son suficientes para el mantenimiento de las instalaciones. Dentro de este contexto, se realizó una encuesta a un grupo objetivo de 26 jóvenes visitantes, quienes manifestaron, en su gran mayoría, que el factor diferencial del Parque Etnobotánico

Omaere es el carácter integrador entre la cultura y la naturaleza, poniendo de manifiesto la importancia del ser humano como reproductor de la biodiversidad de su entorno (Encuesta01, 2013). Así mismo, manifestaron que el Parque necesita tener senderos más seguros así como generar una publicidad más accesible al público (Encuesta01, 2013).



Imagen 8: Ingreso actual al Parque Etnobotánico Omaere.
Fuente: Contreras, 2013



Imagen 9: Grupo de jóvenes en casa tradicional amazónica, parada obligatoria en la visita al Parque.
Fuente: Contreras, 2013.



Imagen 10: Casa tradicional amazónica
Fuente: Contreras, 2013.

En base a la entrevista mantenida con Janeth Kajekai²⁹, ella nos cuenta que el tema de las pasantías y voluntariados es el área más activa, después de las visitas de turistas (ESE9, 2013). Así, Janeth revisa su cuaderno, luego coteja la información en su memoria, y comenta que “las visitas más comunes son de franceses, creo que es porque quienes co-fundaron el Parque eran francesas también” (ESE9, 2013). Después de los voluntarios franceses le siguen los alemanes, belgas, españoles y polacos, y de otros países latinoamericanos como Argentina y Chile (ESE9, 2013). En términos de turistas locales, Janeth manifiesta que, según sus registros, las visitas provienen de las provincias de Tungurahua, Pichincha y Chimborazo (ESE9, 2013).³⁰ Adicionalmente, se informó que los meses que reciben mayor número de turistas, tanto locales como internacionales, son junio y julio –coincidiendo con el período de trabajo de campo,

²⁹ Janeth Kajekai forma parte de los miembros de la Fundación Omaere. Además, trabaja como la responsable del manejo y gestión de visitas al Parque, así como también de la coordinación de las actividades de voluntariado. Durante el espacio temporal que se realizó la presente investigación, se nos comunicó que Janeth fungía como presidenta de la Fundación Omaere; sin embargo, la documentación que respaldaba esta designación se encontraba en trámite.

³⁰ Cabe resaltar que la información proporcionada por Janeth no responde a un registro completo ni estandarizado de los visitantes y voluntarios vinculados al Parque Etnobotánico Omaere, ya que se trata de una lista generada manualmente sin ningún respaldo digital, una de las falencias evidenciada a lo largo del trabajo de campo.

durante el que se evidenció visitas de familias pequeñas, universidades y dos voluntarios-.

En lo relacionado con el proceso de contacto de los voluntarios con el Parque, Janeth explica que “se tiene una página web, ahí se contactan y también tenemos una página donde se les explica todo, cuáles son las normas, si pueden hospedarse acá; además tenemos los números de contacto y luego se concretan las visitas” (ESE9, 2013). Adicionalmente, se pudo conocer que las actividades de los voluntarios se enfocan en tareas de mantenimiento de viveros, reforestación, mantenimiento de senderos y casa tradicionales, Janeth acota “los voluntarios hacen de todo” (ESE9, 2013). Al año se estima que el Parque Etnobotánico Omaere recibe un total de 70 visitantes, cifra que ha ido decayendo con el pasar de los años desde la fecha de apertura (ESE9, 2013).



Imagen 11: Sendero realizado a base de botellas de vidrio en el Parque Etnobotánico Omaere
Fuente: Contreras, 2013.

Imagen 12: Sendero deteriorado por el tiempo en el Parque Etnobotánico Omaere
Fuente: Contreras, 2013.

En medio de nuestra conversación, Janeth me mira fijamente y expresa que “Omaere ya tiene 20 años y es muy conocida y, sobre todo, las francesas hacían mucha publicidad por internet, y hace 20 años fue el primer jardín etnobotánico en Latinoamérica” (ESE9, 2013).

Otra tipología de visitantes son los estudiantes de colegios y escuelas, tales como: Colegio Provincia de Pastaza, Colegio Nacional Chaco (Tena), Colegio Veracruz (Puyo), Escuela Andoas, la Escuela Álvaro Balladares (Puyo), Colegio de Ambato, Colegio Nacional Guayaquil, Fernando Luis de Latacunga, entre los más importantes (ESE9, 2013). Además, se informa que por fuera de la provincia de Pastaza también se reciben estudiantes de colegios de Ambato, Riobamba, Latacunga, Quito y Guayaquil, de los que se recibe una visita por lo menos una vez al año (ESE9, 2013). Cabe resaltar que la visita de los estudiante tiene el carácter de una visita de campo, por lo que se les pide a los alumnos³¹ realizar un informe sobre el Parque como parte de su nota para la libreta (ESE9, 2013).



Imagen 13: Estudiantes de la Universidad Técnica de Machala durante su visita al Parque Etnobotánico Omaere.

Fuente: Contreras, 2013.

³¹ Los estudiantes que visitan el Parque Etnobotánico Omaere, por lo general, vienen de especialidades como el turismo sostenible.

En lo que se relaciona con las instituciones de educación superior (IES)³², se puede incluir a: Escuela Politécnica del Ejército (ESPE), Universidad Técnica Equinoccial, Universidad Técnica del Chimborazo, Universidad Estatal del Azuay, Universidad Técnica del Norte, Universidad Técnica del Cotopaxi, Universidad Técnica de Machala, Universidad Técnica de Guayaquil, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Universidad Central del Ecuador, entre otras (ESE9, 2013) En el caso de las universidades, las visitas recibidas provienen de carreras técnicas como ingeniería ambiental y turismo (ESE9, 2013). Cuando se procedió a consultar con Janeth si existía algún mecanismo oficial de relacionamiento con las IES, nos comentó que el contacto se da de manera informal, ya que “los mismo jóvenes cumplen el papel de portavoces y recomiendan el Parque Etnobotánico Omaere” (ESE9, 2013).

Frente a este asunto, recomendó al Parque Etnobotánico Omaere establecer convenios de cooperación con las diferentes instituciones de educación superior que compartan los principios y objetivos del Parque; sin embargo, a raíz de esta sugerencia se pudo constatar que el Parque Etnobotánico Omaere se encontraba en una situación delicada, no sólo en términos financieros como se ha expuesto en párrafos anteriores, pero en razón de cumplimiento de una serie de requisitos exigidos por el Ministerio de Ambiente (MAE), el Servicio de Rentas Internas (SRI), entre otras entidades (ESE9, 2013).

Dentro de este contexto, durante el trabajo de campo se logró poner en contacto a varios de los miembros de la Fundación Omaere con una asesora jurídica para facilitar el trámite de esta documentación. De esta manera, se hizo evidente una falta de presencia de los gobiernos descentralizados autónomos (GADs) de la provincia de Pastaza, por parte de quienes, tanto Teresa como Janeth han manifestado percibir un cierto distanciamiento, ya que incluso, el Parque Etnobotánico Omaere no figura en el mapa turístico de Puyo (ESE9, 2013).

En este sentido, es imperante que los GADs mantengan una relación más cercana con iniciativas como la que ha sido planteada por Omaere en los últimos veinte años. De hecho, la citada iniciativa no sólo debería ser visibilizada sino también incorporada como un proyecto emblemático de la provincia de Pastaza y la parroquia

³² En el caso de los estudiantes de las IES, se registra asistencia individual de alumnos de las IES o también de visitas programadas por las mismas instituciones para un grupo determinado de personas, como fue el caso de la visita de la Universidad Técnica de Machala, registrada el 04 de julio de 2013.

Puyo, al constituirse como uno de los primeros parques etnobotánicos de la región y como respuesta a la necesidad de dinamizar las fuentes de enseñanza, permitiendo no sólo una revitalización sostenida de los espacios, sino también la puesta en valor de la cultura de los pueblos y nacionalidades que cohabitan en la Amazonía ecuatoriana.

La importancia del Parque Etnobotánico Omaere en la parroquia Puyo es considerable, dado que es uno de los pocos espacios que mantiene la flora de bosque primario en plena zona urbana de la ciudad, en donde se puede relatar la historicidad no sólo del cantón sino de la provincia.



Imagen 13.1: Estudiantes de la Universidad Técnica de Machala durante su visita al Parque Etnobotánico Omaere.
Fuente: Contreras, 2013.

En este sentido, a pesar de que en un inicio los jardines botánicos adquirieron una connotación de ‘exhibición de lo exótico,’ con el transcurrir de los años, sobre todo en la actualidad, los jardines botánicos cumplen una función ecológica como también de educación ambiental, permitiendo una preservación y reproducción de los componentes ecosistémicos, tanto a nivel *in situ*, como a nivel del aprendizaje de las presentes y futuras generaciones, generando acercamientos interculturales dentro del entorno amazónico.

CAPÍTULO V

CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA Y LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES EN CLAVE INTERCULTURAL

Uno de los componentes que guarda relación con la presente tesis, es la vitalidad que los territorios mantienen a través de sus componentes naturales (Griffiths, 2005). Es así como se ha desarrollado la idea de que los pueblos y nacionalidades guardan una alta interdependencia con la tierra, la que les provee de una variedad de recursos tanto naturales como culturales (Griffiths, 2005).

Desde la perspectiva de Tim Ingold (2000) se establece que “la explicación científica es atribuida a una observación desinteresada y a un análisis racional, la explicación indígena es atribuida a la experiencia subjetiva dentro de ‘creencias’ de cuestionable racionalidad”³³ (Ingold, 2000: 16). Debatido la línea propuesta por Ingold (2000), la explicación científica e indígena no debería estar diferenciada en términos de su ‘racionalidad’, ya que ambas perspectivas tienen su propia manera para abordar la realidad. Desde una perspectiva indígena se concibe al mundo como un todo, mientras que la perspectiva científica se caracteriza por el entendimiento del mundo a través del estudio de sus diferentes componentes. Pareciera que el conocimiento tradicional, principalmente en sociedades amazónicas subjetiva, mientras que el conocimiento científico naturalista objetiva. Sin embargo, cada perspectiva goza de su propia racionalidad intrínseca independiente de los métodos y mecanismos empleados en este proceso. Cabe resaltar que es importante no caer en una visión esencializadora de la ‘experiencia indígena’, ya que cada ser humano posee una relación única con su entorno, concibiéndolo como su propio ‘medio ambiente’.

Desde una mirada antropológica, el medio ambiente es entendido como “una construcción social de la naturaleza” (Ingold, 2000: 20). En consecuencia, serían los ‘organismos’ quienes dan forma y sentido a lo que denominamos ‘medio ambiente’, dado que no existe organismo sin medio ambiente ni tampoco medio ambiente sin organismos (Gibson, 1979; Lewontin, 198 en Ingold, 2000). Siguiendo esta línea, Milton Kay (1992) manifiesta la importancia clave de concebir a la ‘naturaleza’ a través de la experiencia, posición que coincide con lo expuesto por Ingold (2000) donde “medio ambiente es el mundo que existe y adquiere sentido en relación [al individuo] y,

³³ Traducción realizada por la autora.

en ese sentido, existe y adquiere sentido en relación y en torno [al individuo]” (Ingold, 2000: 20). Sin embargo, Ingold resalta que ‘medio ambiente’ no debe ser entendido como naturaleza, ya que “el mundo puede existir como naturaleza sólo para un ser que no forma parte de ella” (Ingold, 2000: 20).

En contraste (Orellana, 1999), nos habla de la superación del entendimiento dicotómico del mundo, proponiendo concebir a lo humano y lo natural como un todo. Al parecer, Ingold (2000) entendería a la ‘naturaleza’ como un espacio construido desde una visión externa al sujeto de estudio (la naturaleza), mientras que ‘medio ambiente’ abordaría al espacio habitado por cada ser u organismo. Tomando en consideración estas perspectivas y concepciones de la naturaleza³⁴, Teresa Shiki, mujer shuar fundadora del Parque Etnobotánico Omaere, resalta que la naturaleza es todo, ya que desde la cosmovisión Shuar no se hacen distinciones entre lo humano y lo natural (EHV1, 2013).

Al igual que Ingold (2000), dentro de la cosmovisión shuar la naturaleza –en términos de Ingold ‘medio ambiente’- está en constante construcción, ya que se alimenta y reproduce a través de las actividades humanas y de otros organismo (Ingold, 2000; EHV1, 2013). En este sentido, la cultura es el sujeto dinamizador de la naturaleza, permitiendo una constante reproducción de sus componentes a través del tiempo. De acuerdo a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por sus siglas en inglés), la cultura “ha sido por varios años un tema controversial, [por lo que] el término ha sido utilizado en diferentes maneras” (UNESCO, 2001).

En este sentido, la cultura de un determinado grupo humano se construye a partir de un sistema de pensamiento mediado por un sistema de valores y reforzado por experiencias y percepciones diversas (Orellana, 1999: 90). Es así como “alrededor de la naturaleza o con respecto a ella, el [ser humano] produce concepciones, valores, percepciones, es decir, una visión de la naturaleza y de sí mismo dentro de ella” (Orellana, 1999: 90). Podemos denotar un punto en común entre varios autores en cuanto a la concepción de la naturaleza, entre ellos los citados Orellana (1999) e Ingold (2000), quienes coinciden en lo expresado por Teresa Shiki, en donde la concepción de

³⁴ Se utilizará el término naturaleza para referirse al medio ambiente habitado propuesto por Ingold (2000), pero no sólo haciendo referencia al espacio habitado desde una mirada individual sino al espacio habitado en general, desde una óptima interna tanto como externa.

la naturaleza parte de este reconocimiento individual o colectivo de formar parte de un solo sistema, en donde a través de la experiencia cada componente y organismo adquieren diferentes sentidos y valores. En consecuencia, la reproducción de los valores y prácticas sociales permite no solamente la subsistencia y vigencia de las culturas, sino que a su vez permite una reproducción de la biodiversidad del espacio habitado (Krainer, 2012).

Concepciones de la naturaleza: perspectivas recogidas en campo

La investigación se enfocó en tres grupos de actores: personas vinculadas al Parque Etnobotánico Omaere (incluyendo a: Teresa Shiki³⁵, Janeth Kajekai³⁶ y Chris Canaday³⁷); visitantes del Parque Etnobotánico Omaere (focalizado en una muestra representativa³⁸ de 25 estudiantes universitarios); grupos focales (organizados con 6 niños entre las edades de 9 y 11 años, quienes a manera de actividades vacacionales participaron de manera voluntaria en un taller de trabajo didáctico en las instalaciones del Parque Etnobotánico Omaere); voluntarios del Parque Etnobotánico Omaere (se logró realizar una breve entrevista con dos voluntarios de Chile y Argentina) y con los dueños de dos hoteles de la ciudad de Puyo.

En función de la metodología planteada para esta investigación, el trabajo de campo se concentró en el análisis de los esquemas de pensamiento de los diferentes actores de influencia identificados. En este sentido, el trabajo de campo se valió de la herramienta de la entrevista semi-estructurada a profundidad, de manera que, siguiendo la perspectiva de Milton Kay (2002) de la revalorización de la experiencia, se procedió al desarrollo y posterior aplicación de baterías de preguntas y reactivos encaminados a la obtención de percepciones y experiencias de los actores con respecto a: la relación

³⁵ Teresa Shiki, como se ha mencionado anteriormente, es la co-fundadora y gestora del Parque Etnobotánico Omaere.

³⁶ Janeth Kajekai, miembro de la Fundación Omaere y responsable de la coordinación y gestión de las visitas al Parque Etnobotánico Omaere, así como también del contacto con los voluntarios.

³⁷ Chris Canaday, ornitólogo canadiense, encargado de la guianza al interior del Parque Etnobotánico Omaere.

³⁸ En la actualidad, la población mayoritaria que visita el Parque Etnobotánico Omaere son estudiantes de tercer nivel de carreras relacionadas con el turismo. Además, el Parque Etnobotánico Omaere recibe a visitantes de colegios de la zona durante los meses de clases. Dado que el trabajo de campo se llevó a cabo durante los meses de junio y julio de 2013, se contó únicamente con la visita de estudiantes de tercer nivel.

sociedad – naturaleza, la conservación de ecosistemas y el papel de la cultura, así como el conocimiento local tradicional³⁹.

En consecuencia, con bases en los aportes teóricos de Ingold (2000), Kay (2002) y Orellana (1999), el análisis de la información obtenida a partir de las mencionadas entrevistas se centró en construir un contexto paralelo que enmarque las diferentes concepciones de la naturaleza involucradas en un diálogo intercultural en el estudio del Parque Etnobotánico Omaere.

Elementos desde las historias de vida de dos mujeres shuar: experiencias de vida y relación con la naturaleza

Una de las primeras entrevistas realizadas en territorio fue a Janeth Kajekai, mujer Shuar quien se desempeña como miembro de la Fundación Omaere y parte del directivo desde el 2008, y quien está encargada del contacto con los visitantes, manejo de pasantías, trabajos de campo y voluntariado (ESE6.1, 2013). Durante varios de nuestros encuentros y conversaciones, se indagó de manera profunda en su vida previa su vinculación con el Parque Etnobotánico Omaere. Al escuchar el recuento de la vida de Janeth, se puede evidenciar una historia mediada por el factor del intervencionismo de las misiones religiosas (ESE6, 2013). Según Fontaine (2006), la Amazonía fue el escenario de dos olas de conquista, la primera motivada por la llegada de los conquistadores españoles a mediados del siglo XVI y la segunda a finales de los 60s marcada por la explotación petrolera.

Dentro de este contexto, Janeth Kajekai nos relata una infancia fracturada en razón de la ausencia de una estructura familiar que le diera soporte durante la primera etapa de su vida (ESE6, 2013). En este sentido, Janeth recuerda que su infancia la vivió en un internado⁴⁰ sin saber quiénes eran sus padres, por lo que su crianza y formación inicial responde a una educación proveniente estrictamente de misiones de monjas españolas⁴¹ (ESE6, 2013). En ocasiones los recuerdos de Janeth se tornaron un tanto

³⁹ El tema de los conocimientos tradicionales será abordado como tema subsiguiente tras el análisis de la concepción de la naturaleza por parte de los actores seleccionados.

⁴⁰ De acuerdo a lo conversado con Teresa Shiki, el internado se encontraría ubicado en Bomboiza, provincia de Morona Santiago.

⁴¹ Teresa menciona que las monjas formaban parte de la congregación religiosa de las Hijas de María Auxiliadora, quienes junto a los Salesianos de Don Bosco, condujeron actividades de ‘formación’ de niños y niñas en la Amazonía.

difusos, pero nos comenta que la formación recibida en el internado no se limitaba a una educación puramente occidental sino que también se daba un intercambio intercultural, en el sentido de que las monjas dominaban la lengua shuar e incluso a través de cantos le inculcaron los nombres y diferentes usos de las plantas de la zona (ESE6.2, 2013).

En consecuencia, Janeth comenta que ella creció con un vacío considerable en razón de los conocimientos y tradiciones de su cultura, ya que varias de sus “compañeras del internado provenían de comunidades [insertadas] en el interior de los bosques amazónicos y [...] ellas mismas cosechaban, se alimentaban y tenían todo” (ESE6.1, 2013). Tras el análisis de las conversaciones mantenidas con Janeth, podemos recoger que ella mantiene recuerdos y experiencias positivas con respecto a su crianza en un internado religioso, evidenciando una evolución en la pedagogía empleada por parte de las misiones. Dentro de este marco, se rescata que las monjas manejaban la lengua shuar, no sólo para impartir los valores religiosos sino también como un esfuerzo para lograr una especie de formación intercultural en función de la enseñanza de los nombres y usos de las plantas nativas de la zona. De hecho, Janeth comentó que “hasta ahora cuando voy caminando, lo hago cantando porque las monjitas me enseñaban así, ellas enseñaban además el proceso de una niña cuando ya se iba convirtiendo en mujer” (ESE6.2, 2013).

Para estos propósitos, las misiones religiosas tenían la costumbre de permitir el contacto de las niñas con las sabias de las comunidades indígenas, oportunidad a través de la que Janeth pudo contactarse con su abuela materna, a quien ella recuerda como su maestra y como una persona llena de sabiduría y conocimientos (ESE6.1, 2013). Tras su formación en el internado, Janeth realizó sus estudios técnicos y prácticas en Quito y Latacunga, para más tarde involucrarse con la Fundación Omaere a finales de los 90s, trabajando en las oficinas centrales de la fundación (ESE 6.2, 2013). Desde ese momento Janeth se ha mantenido vinculada con la Fundación Omaere y con el Parque Etnobotánico Omaere.

Dentro de este contexto, Janeth manifiesta que pese a una crianza fracturada, ella se identifica con su cultura gracias a la relación que mantuvo con su abuela paterna antes de su fallecimiento, lo que le motivó a investigar y profundizar sus conocimientos sobre la nacionalidad shuar (ESE6.2, 2013). En consecuencia, Janeth Kajekai reafirma su convicción que “la madre tierra es un todo, [tanto] ser humano [como] naturaleza,

donde los valores de las culturas deben ser respetados y traspasados a través de las generaciones en cada familia” (ESE6.2, 2013). En función de este tema, Janeth comenta que los valores de su cultura entienden a la naturaleza como parte del individuo, por lo que cada recurso tomado de la naturaleza sigue un ritual específico, en donde prima el el silencio, señal de respeto al tomar algo de la madre tierra (ESE6.2, 2013).

En el mismo sentido y en virtud de los objetivos planteados por el presente trabajo investigativo, se realizaron una serie de entrevistas con Teresa Shiki fundadora y miembro de la Fundación Omaere y del Parque Etnobotánico Omaere. Teresa Shiki se ha mantenido involucrada con el Parque desde sus inicios, trabajando en campo y dedicando su tiempo a la regeneración de las hectáreas que hoy en día se encuentran recuperadas con especies propias de la zona (EHV1, 2013). Con Teresa se mantuvieron una serie de conversaciones y entrevistas a profundidad con el objetivo de generar información a ser utilizada en la reconstrucción apropiada de su trayectoria de vida y cómo ésta ha ido de la mano con la creación, desarrollo y mantenimiento del Parque Etnobotánico Omaere.

Para estos fines se iniciará con un recuento cronológico de su vida antes de su vinculación a la Fundación Omaere, para posteriormente realizar una paralelización de eventos que contribuyen al análisis integral del tema de estudio. En este sentido, Teresa inicia relatando la procedencia de su familia que la sitúa en la provincia de Morona Santiago en la comunidad de Chumpias al sur-oriente del Ecuador (EHV1, 2013). Su padre⁴² era shuar del Perú y viajaba haciendo trueque llevando mullos, veneno y bodoqueras” (EHV1, 2013). Uno de los eventos importantes que relata con detalle es la unión de sus padres, alrededor de finales de los 40s, expresando que “ya joven, comentaba mi padre, que él era muy trabajador y bueno para la cacería, por lo que le entregaron a mi madre a la edad de diez u once años” (EHV1, 2013).

Como parte de la tradición shuar, las niñas desde muy pequeñas e incluso desde el vientre de la madre son comprometidas a jóvenes shuar, quienes una vez realizado el compromiso deberán convivir con sus suegros hasta que la niña sea consagrada por su madre o su abuela. La edad promedio de consagración bordea entre los 10 y 12 años,

⁴² A pesar de que el padre de Teresa se muestra ausente durante la mayoría de la vida de su hija, Teresa lo recuerda como su figura de admiración.

momento en que la niña participa de un ritual con una serie de plantas medicinales para consagrarla en su vida como mujer.

Vale resaltar que durante los años de convivencia, el joven shuar debe demostrar que es trabajador, buen cazador, buen constructor y que está en la capacidad de proveer a su familia. A pesar de que ésta práctica responde a una tradición milenaria, son varias las historias de mujeres shuar que rechazan a sus maridos hasta lograr la separación de su pareja, alegando en muchas ocasiones maltratos y vejaciones al interior de la vida marital. Otro de los eventos importantes en la temprana infancia de Teresa es la muerte de su padre, quien “como era guerrero, no sobrevivió a la época de guerra, porque entre los bandos shuar hay un sentimiento de venganza constante, por lo que habían *shamanes* que querían terminar con la familia" relata Teresa (EHV1, 2013).

Por esta razón, para el período entre 1940-1960, la familia Shiki se establece a orillas del río Zamora y la pareja procrea alrededor de 12 hijos -Teresa no recuerda con exactitud ya que era la menor- de quienes en la actualidad sólo viven tres hijos, entre ellos Teresa (EHV1, 2013). El año 1961 es identificado por Teresa como el de la ‘posguerra’, es relatado como un tiempo muy convulsionado, en donde la venganza era el común denominador entre ésta familia shuar y la familia de *shamanes* (EHV1, 2013).

Uno de los focos de tensión era un terreno que el padre de Teresa habría dejado para la construcción de una escuela de misioneros, para que sus hijos -los que seguían vivos- estudiaran cerca de casa, este intento fue truncado al conocerse que los *shamanes* habrían envenenado los frutos de uno de los árboles de la escuela (EHV1, 2013). Sin embargo, los envenenados no fueron los hijos del comerciante Shiki sino otros niños que se les adelantaron (EHV1, 2013). Previo a este hecho, Teresa ya había sido enviada a un internado de religiosas, pero el envenenamiento del árbol en los terrenos de la familia Shiki marcaría el retorno de Teresa al internado (EHV1, 2013).

En medio de la conversación, Teresa me manifiesta que desconoce su año exacto de nacimiento, por lo que se ha calculado que podría ubicarse en 1958 aproximadamente, ya que con dos o tres años de edad fue enviada por primera vez al internado. En la segunda ocasión que fue enviada al convento, Teresa relata la separación forzada de su familia lo que da cuenta de una de las prácticas comúnmente naturalizada en la Amazonía ecuatoriana (EHV1, 2013), región entendida por los misioneros católicos como "lugares por evangelizar" (Fontaine, 2006).

Así, nos cuenta que "de dos años los misioneros me llevaron a Bomboiza (Morona Santiago), [donde estaba] el convento de las monjas. Mi mamá y mi abuela me entregaron" (EHV1, 2013). Siguiendo esta línea, el relato generalizado es que los misioneros llegaban a todo tipo de hogares prometiendo un mejor futuro para los niños y niñas, especialmente para niños/as huérfanos. Es así como los niños/as crecían lejos de sus familias y, por ende, distanciados de las tradiciones y prácticas de su cultura. Éste fenómeno podría calificarse como un movimiento de aculturación de las generaciones futuras, a través de la imposición de valores, prácticas y principios ajenos a la realidad de las diferentes comunidades amazónicas de la región.

Frente a esta situación, Teresa se muestra con sentimientos divididos, ya que si bien las monjas le prestaron servicios educativos, se evidencia un sistema violento de irrupción psicológica y cultural en función de la supresión de la libertad de los niños y niñas de formarse a partir de la transmisión de las creencias de su cultura (EHV1, 2013). Entre los años 1961-1963, mi interlocutora comenta "entre la edad [aproximada] de 5-9 años no me acordaba de mi familia, es decir únicamente de mi mamá y mi abuelita, no recordaba que tenía hermanas en el convento", hecho que le causó una fuerte impresión ya que relata que:

A una hermana le mordió la culebra y mi mamita le curó bien, [pero] no sé qué le pasó, parece que de algo del corazón. Ella era muy cariñosa, pero yo no entendía, había pasado tanto tiempo. Un día se acercó, me dijo que ella iba a morir y que ya había cumplido su misión. [También me contó que] ella no se va a casar ni vivir el mismo tiempo que yo (EHV1, 2013).

Para 1963, Teresa recuerda su estancia con una mezcla de sentimientos entre una especie de gratitud con las monjas misioneras, pero también con mucha nostalgia de tener a su familia lejos (EHV1, 2013). Así, relata que todo era diferente, el idioma y, sobre todo, la comida (EHV1, 2013). La conversación se vuelve más íntima en el momento en que Teresa recuerda las constantes vejaciones que pasaba, porque le decían que era huérfana. Es un tema difícil para Teresa [se le llenan los ojos de lágrimas pero no consigue llorar, en su lugar se friega los ojos y continúa] (EHV1, 2013). De esta manera, expresa que "las monjas me abrazaban como bebé, yo era querida por las monjas. Me decían <<chinita>> y yo no entendía por qué. [Algo que recuerdo es que]

las niñas pequeñas teníamos asignada una chica mayor a manera de mamá, la mía se llamaba Inés" (EHV1, 2013).

En cuanto al idioma, Teresa recuerda que la instrucción se realizaba en castellano, a pesar de que las monjas sí entendían Shuar, por lo que las niñas tenían dificultad para expresar lo que pensaban o requerían (EHV1, 2013). Por otro lado, la comida era poco familiar para las niñas del internado, por lo que se daban una serie de problemas gástricos caracterizados por vómitos (EHV1, 2013). Teresa comenta que a pesar de que en el convento aprendió varias habilidades como: siembra y usos de plantas y declamación de poemas, ella manifiesta "pasaba triste porque mi mamá no me iba a visitar, todos los domingos le esperaba a mi mami. Me molestaban por ser huérfana, yo les decía que sí tenía mamá pero que no sabía dónde vivía" (EHV1, 2013).

Teresa nos relata su vida en el convento, las dinámicas de aprendizaje y las actividades asignadas a cada niña. Se pone de manifiesto la discriminación a las niñas "huérfanas" y los abusos al interior de la escuela, infringido por las mismas compañeras (EHV1, 2013). También, se resalta la afinidad de Teresa con las artes, el baile y los poemas (EHV1, 2013). A medida que avanza el tiempo, Teresa pierde a su abuela, su más importante referente familiar y el vínculo con las raíces de su pueblo. Más tarde, Teresa es ofrecida en matrimonio, pero no lo hace y opta por seguir una vida de predicación (EHV1, 2013).

A mediados de los 70s a Teresa se le ofrece prepararse para convertirse en monja, a lo que se niega y más tarde pierde el apoyo de la misión religiosa (EHV1, 2013). Sin tener otra alternativa, Teresa es consagrada en matrimonio que no consiguió funcionar, ya que Teresa sabía que su deseo más importante era estudiar y prepararse como una lidereza para su pueblo (EHV1, 2013). Debido a la violencia intrafamiliar de la que fue objeto, Teresa intenta huir varias veces hasta que lo consigue y se dirige a Loja, ciudad en la que conoce a las científicas francesas co-fundadoras del Parque Etnobotánico Omaere, momento en que la vida de Teresa se vincula de manera directa a la iniciativa sujeto de estudio de esta investigación.

Al contraponer la historia de vida de Teresa Shiki y Janeth Kajekai, dos mujeres shuar ligadas al Parque Etnobotánico Omaere, a pesar de que pertenecen a dos generaciones diferentes, podemos identificar dinámicas sociales que se repiten en los dos casos. Primero, tanto Teresa como Janeth relatan una infancia fracturada, marcada

por la presencia de las misiones religiosas, factor que imposibilitó una conexión mayor con su familia y, por ende, con los valores, conocimientos y prácticas culturales de su comunidad. Segundo, en medio de este aislamiento forzado, la figura de las abuelas es un elemento persistente y decisivo que permite una vinculación con las raíces culturales y lazos afectivos de pertenencia, los cuales habían sido afectados, sin lugar a duda, por una formación occidental a temprana edad. Tercero, se denota una vinculación específica entre el mundo de la mujer y el mundo de las plantas.

En este sentido, resulta útil traer a colación los aportes de Vandana Shiva (2004), representante del Ecofeminismo el que sigue una línea de corte esencialista sobre el vínculo entre la mujer y la naturaleza, aduciendo la existencia de una vinculación intrínseca entre lo femenino y la tierra y, adicionalmente, concibe a la sociedad como compuesta por una serie de procesos y dinámicas íntimamente entrelazadas (Shiva, 2000:1). Cabe anotar que el Ecofeminismo ha sido criticado, ya que según Leff (2004) el Ecofeminismo deberá “trascender la mirada naturalista que busca revalorizar las funciones y relaciones con la naturaleza a partir de las capacidades naturales del hombre y la mujer, o de las jerarquías que llevan a la explotación del hombre, la naturaleza y la mujer” (Leff, 2004:2).

En la misma línea, Bina Agarwal (2004) realiza una crítica al pensamiento ecofeminista el cual, según la autora, hace referencia a que:

[L]a conexión entre la dominación de las mujeres y la naturaleza se considera como algo básicamente ideológico, enraizado en un sistema de ideas, representaciones, valores y creencias que jerárquicamente coloca a las mujeres y al mundo no humano por debajo de los hombres (Agarwal, 2004: 241).

Otro de los argumentos de Agarwal es que el Ecofeminismo expuesto por Vandana Shiva no toma en cuenta factores como las estructuras sociales y su influencia en las relaciones de poder, invisibilizando la problemática de clases sociales (Agarwal, 2004: 241). Adicionalmente, resalta uno de los vacíos de Vandana Shiva, criticando la categorización que se atribuye a la mujer como “única”, la cual no prevé todas las diferentes circunstancias que una mujer enfrenta alrededor del mundo y dentro de cada grupo social (Agarwal, 2004).

Dentro de este contexto, propone la construcción de una perspectiva alternativa la cual –rescatando los valores del principio femenino y haciéndolo extensivo a todos

los seres humanos- apuesta por una nueva forma de vinculación ser humano-naturaleza como también reforma la manera como nos concebimos unos a otros. En este sentido, hace un llamado para tomar en cuenta que la degradación ambiental es un fenómeno multidimensional con implicaciones estructurales, situación en la que la militancia y el activismo son la herramienta principal para presentar alternativas frente al modelo dominante de desarrollo, construyendo así un relacionamiento alternativo no sólo de género sino también en las relaciones ser humano-naturaleza.

Siguiendo esta línea y en base a lo investigado en campo, se puede denotar una especie de aproximación desde el mundo de la mujer a la tierra de una manera más pública; sin embargo, Teresa Shiki mantiene que existen muchos sabios del género masculino que guardan consigo valiosos conocimientos tradicionales relacionados con la naturaleza, por lo que la cosmovisión de su cultura no limita la relación con la naturaleza a las mujeres, sino que la hace extensiva al ser humano, concibiendo a ser humano y naturaleza como un todo, interrelacionado e interdependiente (EHV1, 2013).

Los visitantes del Parque Etnobotánico Omaere: miembros extranjeros, voluntarios, visitantes y hoteles

Al interior de la iniciativa planteada por la Fundación Omaere, es evidente la influencia de las dos científicas extranjeras, Laurence Lebrun y Noemí Paymal, quienes se constituyen como parte de las fundadoras del Parque. Por esta razón, es innegable que el Parque Etnobotánico Omaere se debió a un primer diálogo intercultural entre las científicas francesas, Teresa Shiki y otras personas que participaron del proceso de creación. En este sentido, el involucramiento de extranjeros con el Parque Etnobotánico Omaere ha sido una constante a través del tiempo, de hecho hasta la actualidad se cuenta con la colaboración de Chris Canaday, ornitólogo de procedencia canadiense y experto en inodoros ecológicos, quien es miembro de la Fundación Omaere y guía (ESE 4, 2013).

El caso de Chris Canaday es especial en el sentido de que es a partir de sus experiencias y viajes a América Latina que se ha nutrido su percepción de la naturaleza, produciéndose así un diálogo entre la teoría aprendida y lo vivido durante su visita extendida a la Amazonía ecuatoriana. Chris Canaday manifiesta un entendimiento de la

naturaleza como un todo, un sistema que precisa de cada componente y elemento para subsistir, concepción que se encuentra mediada por lo aprendido junto a las diferentes comunidades indígenas que ha visitado a lo largo de su carrera (ESE4, 2013). Además, Chris Canaday nos relata cómo su experiencia se ha tornado aún más vivencial al tener un hijo con una mujer shuar, Teresa Shiki, cuyo crecimiento es fruto de un diálogo de saberes y en quien se deposita un acervo de conocimientos que construyen una nueva identidad ligada de manera indirecta al Parque Etnobotánico Omaere.

En cuanto a los voluntarios, a pesar de que tampoco existe un sistema instalado para el manejo y gestión de voluntariados, a las puertas del Parque Etnobotánico Omaere arriban de manera periódica y, en ocasiones, espontánea voluntarios, en su mayoría extranjeros, quienes atraídos por la idea del Parque deciden pasar algunos días, semanas o meses colaborando y adquiriendo nuevos conocimientos durante su estancia (ESE10, 2013). La tipología del voluntario promedio es extranjero/a de 18 años en adelante, pero en su mayoría menores a 40 años.⁴³

Durante el período de trabajo de campo, se pudo observar el paso de cuatro voluntarios por el Parque, el primer voluntario era de Suiza y estaba culminando sus actividades de voluntariado en el Parque por lo que no se tuvo la oportunidad de entrevistarlo, pero una de sus aportes fue reconstruir parte del sendero del Parque Etnobotánico Omaere, el que es identificado como una de las principales necesidades de mantenimiento debido al clima de la zona y para el uso de los visitantes.

Otra de las voluntarias fue una mujer procedente de Estados Unidos quien permaneció en el Parque por apenas dos semanas, la investigadora no consiguió contactarse con ella. Y por último, se realizó dos breves entrevistas semi-estructuradas con un voluntario de Chile y una voluntaria de Argentina, quienes eran una pareja de artistas quienes viajaban por la Cuenca Amazónica recreando historias sobre la naturaleza a través de una puesta en escena de títeres (ESE10, 2013). Los dos voluntarios acudieron al Parque Etnobotánico Omaere en busca de una aproximación

⁴³ Existen personas que no entran dentro de la tipología de voluntarios, ya que reciben un reconocimiento económico por parte del Parque Etnobotánico Omaere. Dentro de este grupo se encuentran los guías no permanentes del parque quienes acuden cuando existen visitas programadas. Entre los guías del parque están jóvenes de la zona que se preparan o se están preparando en carreras afines a turismo, por lo general en la Universidad Amazónica de la ciudad de Puyo. Durante la investigación, se mantuvo una breve conversación con dos de estos guías no permanentes.

con la población local de Puyo, para así a través de sus títeres poder retransmitir historias, mitos y moralejas tanto a niños como a adultos (ESE10, 2013).

Para estos efectos, ellos se hospedaron al interior del Parque Etnobotánico Omaere, lo cual es una opción para todos los voluntarios a pesar de que las instalaciones necesitan de mantenimiento constante pero no existen los fondos necesarios para hacerlo (ESE10, 2013). Al entrevistarlos, los voluntarios comentan que no han conocido de una iniciativa similar en otros países por lo que se resaltan el poder que tiene el evidenciar este vínculo esencial entre la biodiversidad y la cultura, ya que el ser humano dinamiza y revitaliza los espacios habitados, permitiendo así una simbiosis entre lo humano y lo natural (ESE10, 2013). Al igual que otros de los entrevistados, los voluntarios manifiestan una concepción de la naturaleza como un todo, reconociéndose a sí mismos como naturaleza y parte de la misma (ESE10, 2013). Sin embargo, manifiestan que a pesar de la carga cultural persistente en Puyo es una ciudad de desarrollo rápido por lo que el Parque Etnobotánico Omaere debería generar una vinculación mayor con las escuelas y colegios para la difusión de los conocimientos, prácticas y valores tradicionales de las culturas (ESE10, 2013).

La tipología del visitante promedio que asiste al Parque Etnobotánico Omaere es la de un estudiante de tercer nivel en carreras relacionadas con el turismo, las visitas se realizan durante todo el año, sobre todo durante períodos de clase (ESE8, 2013). De acuerdo a lo conversado con Janeth Kajekai, las visitas provienen de distintas instituciones entre ellas colegios, escuelas y universidades de distintas provincias del país (ESE8, 2013). Anualmente, el parque recibe un promedio de 500 visitantes, incluido tanto estudiantes como turistas en general (ESE8, 2013). En el caso de los colegios, varios estudiantes participan de actividades de voluntariado para cumplir con los requisitos exigidos durante el último año de instrucción de segundo nivel (ESE8, 2013). Los estudiantes que participan como voluntarios aprenden conocimientos básicos de guianza, así como también los nombres y usos de las principales plantas que habitan el Parque Etnobotánico Omaere (ESE8, 2013).

Sin embargo, no existe un programa formal entre el Parque Etnobotánico Omaere y las instituciones educativas, por lo que se hace necesario la generación de convenios los que permitan elaborar una planificación de visitas, las mismas que

podrían aportar para el mantenimiento de la generación de un ingreso sostenido por un determinado período de tiempo⁴⁴.



Imagen 14: Janeth Kajekai compartiendo con los estudiantes sus conocimientos sobre medicinas tradicionales

Fuente: Contreras, 2013.

Dentro de este marco se procedió a aplicar una encuesta a una muestra de 26 estudiantes de tercer nivel que visitaron el Parque Etnobotánico Omaere durante los meses de junio y julio de 2013, enfocando la batería de preguntas en la concepción de la naturaleza y su lectura del Parque. Los resultados muestran que 23 de los encuestados (19 mujeres y 7 hombres con una edad promedio de 19 años), conciben a la naturaleza como un todo, el 13% restante repartió su respuesta entre concebir a la naturaleza como “un pedazo de tierra” o “un espacio habitado por plantas y animales” (Encuesta01, 2013).

En este sentido, podemos evidenciar la presencia de un respuesta influenciada por un cambio de paradigma moderno que apuesta por la concepción del ser humano

⁴⁴ Cabe resaltar que el Parque Etnobotánico Omaere ha tenido dificultades para establecer cualquier tipo de iniciativa de cooperación con otras instituciones a raíz de la experiencia vivida con la toma del parque a inicios del siglo XXI. Adicionalmente, durante la investigación de campo se evidenció la necesidad de asistencia legal para los miembros del Parque Etnobotánico Omaere, ya que se desconocían los pasos a seguir para registrar la fundación en la institución pública adecuada. Además, con las nuevas regulaciones, el Parque Etnobotánico Omaere se encontraba con varios asuntos y trámites pendientes en razón del desconocimiento de los procedimientos a seguir.

como parte de la naturaleza. Para reforzar la pregunta sobre la concepción de la naturaleza, se optó por consultar si la naturaleza sólo estaría en el bosque, a lo que 23 encuestados respondieron que no, mientras que sólo 13% afirmó una concepción reduccionista la naturaleza, confinándola a un ámbito externo y desligado de la realidad social de la vida humana (Encuesta01, 2013). De los entrevistados, 14 mujeres y 5 hombres encuestados manifestaron sentirse más tranquilos y/o relajados cuando están en la naturaleza. La consideración implícita sensorial denota que es probable que los individuos relacionen naturaleza con los espacios verdes, habitados o no, los cuales generarían en ellos tranquilidad en contraste a la experiencia en las áreas urbanas. En consecuencia, a pesar de que la mayoría de los encuestados (96% de ellos) expresó que la naturaleza es un todo y no sólo se encuentra en el bosque⁴⁵, existe una asociación de la palabra naturaleza como espacio compuesto por plantas y animales distante de la influencia directa del ser humano, evidenciando la vigencia del paradigma reduccionista de la naturaleza que la concibe como estamento separado de la agencia de los seres humanos.

Retomando los aportes teóricos de Philippe Descola (2002), resulta valioso partir del entendimiento de que no existe una sola naturaleza, al contrario Descola denota la existencia de varias y diversas nociones y concepciones de la naturaleza, determinadas por un abanico de ópticas culturales mediadas por la temporalidad y el suceso de hechos históricos que modifican la cosmovisión de los grupos humanos (Descola, 2002). En este sentido, se presenta una crítica abierta al dualismo naturaleza-culturas, el que concibe un mundo compartamentalizado, en donde el ser humano es excluido del imaginario de la naturaleza.

Dentro de este marco, Descola propone cuatro ontologías⁴⁶: el animismo, totemismo, analogismo y naturalismo (Descola, 2002). En breve, según lo expuesto por Descola, podríamos definir al animismo como el concepto que atribuye, a objetos materiales y a componentes del ecosistema, las cualidades tanto materiales como

⁴⁵ Adicionalmente, se consultó a los encuestados si la naturaleza se militaba al bosque amazónico, frente a lo que únicamente el 15% de la muestra respondió afirmativamente. Este ejercicio demuestra, nuevamente, que los jóvenes han recibido una influencia considerable para el cambio del paradigma tradicional, el que entiende al mundo a través de una visión dualista y naturalista, en donde la naturaleza no es reconocida como parte de la realidad cotidiana del ser humano, sino al contrario se encuentra confinada a entornos ajenos a la urbanidad contemporánea.

⁴⁶ Las ontologías hacen referencia al estudio de lo existente y la manera cómo éstas entidades establecen relaciones.

‘interiores’ del ser humano, es decir, se entiende que tanto los seres humanos como no humanos tienen un ‘alma’ (Descola, 2002).

El concepto del animismo se muestra en las historias tradicionales de distintos grupos humanos, donde la naturaleza, en sus diversas expresiones y formas, es gobernada a través de la agencia de un dios o diosa. En segundo lugar, el totemismo aborda un sentido de ‘continuidad’ entre lo humano y lo no humano; es así como se atribuye a cada individuo o grupo humano la pertenencia a un tótem, ya sea este animado o inanimado (Descola, 2002). Desde la ontología del totemismo, el mundo humano y el no humano confluyen en un lugar común en donde ambos acceden a propiedades y cualidades de carácter físico –tales como color de piel y en sí todo lo relacionado en términos morfológicos-, así como también rasgos de personalidad en términos de comportamiento –como por ejemplo, una ‘personalidad’ calmada o nerviosa de una persona estaría atribuida a un tótem- (Descola, 2002).

En tercer lugar, el analogismo aborda una realidad compartimentalizada, en donde cada entidad tiene su propia esencia y singularidad (Descola, 2002); es decir, se habla de un mundo en donde tanto sus componentes humanos y no humanos existen de manera desvinculada. Finalmente, el naturalismo plantea una separación entre el ser humano y la naturaleza, de hecho es una de las ontologías ampliamente vinculada a la cosmovisión occidental, en donde el ser humano es entendido como ajeno a la naturaleza (Descola, 2002).

En este sentido, en la actualidad, existiría una contraposición sustancial entre lo propuesto desde el animismo frente al naturalismo; sin embargo, al contrario de lo planteado por Descola, éstas ontologías no serían estáticas e inamovibles, ya que dado los procesos de globalización contemporánea, las citadas ontologías, estarían generando nuevos y distintos híbridos entre los diversos grupos humanos que habitan el planeta.

Los conocimientos tradicionales y la ritualidad propiciatoria como fuente para la revitalización de los espacios

Según el Convenio sobre Diversidad Biológica (CBD), la diversidad biológica se define como “la variación de la vida al nivel de los genes, las especies y el ecosistema”⁴⁷ (ONU, 1992). En el caso de los pueblos y nacionalidades indígenas, la naturaleza y los seres humanos forman parte de un “todo”, en tanto “la conservación de la biodiversidad

⁴⁷ Traducción realizada por la autora.

no es un concepto aislado o compartimentalizado, al contrario [la biodiversidad] es un componente integral de la vida humana” (Sobrevila, 2008: 8). Desde esta perspectiva expertos coinciden en que los pueblos y nacionalidades indígenas⁴⁸ comparten un ‘lazo o vínculo’ especial⁴⁹ con el territorio habitado, por lo que la concepción de los espacios varía de acuerdo a la cosmovisión de cada grupo humano⁵⁰.

Es así como Toledo (1999) menciona que, de manera general, los pueblos y nacionalidades han concebido al espacio como un ente dinámico en el que se reproduce la vida. En tanto, el espacio es construido a través de una reproducción cotidiana de los valores y prácticas tradicionales (Toledo, 1999). En consecuencia, desde la cosmovisión de varios pueblos y nacionalidades indígenas sus territorios se extienden más allá de las fronteras convencionales, por lo que el ‘territorio habitado’ es altamente dinámico y es determinado por las relaciones establecidas entre ser humano-naturaleza, sin estar necesariamente mediado por acuerdos formales de los gobiernos de cada país o provincia (Toledo, 1999).

Uno de los análisis vitales para el estudio de los conocimientos tradicionales es abordar los modelos estudiados por Ingold (2000), el modelo genealógico y el modelo relacional, a partir de los que se permite un abordaje sustancialmente distinto de: ascendencia, generación, substancia, memoria y territorio. Ingold (2000) discute la conceptualización occidental de los pueblos indígenas, aquella visión eurocéntrica que concibe la existencia de los pueblos y nacionalidades indígenas ‘desde el comienzo de los tiempos’, estableciendo “una imagen precolonial del mundo como un mosaico de culturas y territorios previamente fijados en la perpetuidad antes de que la historia comenzara” (Ingold, 2000: 132). Partiendo de esta concepción de lo tradicional, se sugiere que:

[L]a <<originalidad⁵¹>> puede ser transmitida por descendencia, a lo largo de cadenas y conexiones genealógicas, implica que la <<originalidad>> es propiedad de las personas que pueden transmitirla, en lugar de un legado o una

⁴⁸ El término utilizado para pueblos y nacionalidades en la literatura occidental de Estados Unidos es *indigenous peoples*.

⁴⁹ El vínculo o lazo especial no ha sido definido por lo que para propósitos de este trabajo se lo entenderá a través de los aportes de Ingold (2000).

⁵⁰ Se hace referencia al término “grupo humano” en el sentido de que los conocimientos tradicionales no se encuentran limitados a los pueblos y nacionalidades, ya que cada grupo humano está en la capacidad de generar conocimientos a través de la experiencia en su territorio habitado.

⁵¹ Originalidad en el sentido de proveniencia de un determinado territorio.

dotación, independientemente del espacio que hayan habitado (Ingold, 2000: 132).

Desde el abordaje del modelo genealógico, que hace referencia al árbol genealógico, se entiende a la “condición ancestral” como ‘todo’ lo preexistente, lo primero y predecesor al inicio de la historia, es decir, lo ancestral está marcado por la idea de la descendencia que supuestamente mantienen los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas de los “primeros pobladores” (Ingold, 2000). En contraste, el modelo relacional permite un abordaje y, de hecho, una revalorización de la experiencia, en donde la ascendencia juega un rol importante en la medida que permite establecer un diálogo de saberes entre una o más generaciones (Milton, 2002).

Sin embargo, desde el modelo relacional se reconoce la agencia de cada individuo, quien está en la capacidad de establecer su propia relación con el entorno (Ingold, 2000). En consecuencia, Ingold, explica que “mientras el modelo genealógico está abarcado entre generaciones, el modelo relacional está acompasado con el proceso de la vida” (Ingold, 2000: 142). En este sentido, el modelo relacional pone de manifiesto la agencia de cada individuo, la que si bien se encuentra mediada por una herencia genética y cultural, también recibe la influencia de los componentes de su entorno y de sus pares (Ingold, 2000).

Por otro lado, los dos modelos también abordan lo relacionado con la memoria, uno de los componentes vitales de los conocimientos tradicionales. Así, el modelo genealógico mantiene que “la cultura es un cuerpo de sabiduría tradicional, trasladado como un legado del pasado y que es aplicado o expresado en lugar de ser generado en contexto de la actividad presente” (Ingold, 2000: 137-138). En torno a la memoria, el modelo relacional reconoce la existencia de conocimientos transmitidos, sin embargo acentúa el hecho de que estos conocimientos son transmitidos a través del lenguaje y adaptados a la realidad presente para cada individuo, lo que sugiere que “el conocimiento cultural no subyace en las cabezas de los predecesores sino en el mundo que señalan [en tanto] las palabras adquieren significados en el contexto que son verdaderas” (Ingold, 2000: 146).

Finalmente, el territorio aparece como un factor determinante desde el modelo relacional, ya que el compartir un mismo espacio y experimentar sus componentes y diversos sistemas, permite una experiencia compartida del espacio habitado. En este

sentido, el modelo genealógico sugiere que los individuos, por herencia, establecen una proximidad intrínseca con el territorio, en lugar de reconocer el peso de la relación ser humano-naturaleza por fuera de las barreras de la ascendencia (Ingold, 2000). Es así como se plantea que tanto los organismos como las personas no son identificados por sus atributos internos, sino al contrario por la posición que adquieren en el espacio dentro de la cotidianidad (Ingold, 2000).

En consecuencia, mientras que el modelo genealógico concibe a la diversidad como ‘diferencia’ –asumiendo la existencia de mundos y realidades preclasificadas-, el modelo relacional concibe a la diversidad como ‘posicionalidad’, la que es determinada por las relaciones que el ser humano y los organismos establezcan con su entorno, es así como la tierra o territorio se define como el espacio en donde se reproduce la vida y se generan diversos vínculos y tipos de relacionamiento (Ingold, 2000).

Tras el análisis de estos modelos, procederemos a analizar el trabajo de campo realizado con Teresa Shiki, co-fundadora del Parque Etnobotánico Omaere, quien lleva un tiempo importante trabajando de cerca con la tierra, compartiendo conocimientos y prácticas tradicionales que ha aprendido y practicado durante su vida, desde una específica posicionalidad histórica con experiencias en las provincias de Morona Santiago y Pastaza.

Según Grenier (1998), el ‘conocimiento indígena’ se refiere al “conocimiento único, tradicional y local existente dentro y desarrollado alrededor de condiciones específicas de hombres y mujeres indígenas en un área geográfica en particular” (Grenier, 1998: 1). Esta conceptualización del ‘conocimiento indígena’ parte de una visión occidental de lo tradicional, en tanto lo tradicional es entendido como una característica alcanzada por los pueblos y nacionalidades indígenas. A pesar de que Hunn (2002) reconoce que los conocimientos tradicionales se encuentran mediados por una transmisión a través de la herencia, también reconoce la importancia de la convivencia con un entorno determinado lo que permite la aplicabilidad de estos conocimientos, validando lo expuesto por Milton (2002) e Ingold (2000). Dentro de este contexto, tanto el aporte de Grenier como de Ingold reconocen la importancia de la herencia para la transmisión del conocimiento, el cual debe ser dinámico para poder adaptarse a los cambios que se puedan dar en cada situación local.

Desde una perspectiva más apegada a lo propuesto por el modelo relacional, Stanford Zent (2009) mantiene que el ‘conocimiento ecológico tradicional’ “provee una ventana clave para ver cómo el ambiente natural moldea, penetra e incluso permea la expresión cultural humana y viceversa” (Zent, 2009: 104). Dentro de esta aproximación teórica se hace vital el análisis de la relación cultura-biodiversidad, en la medida de que la cultura y sus diferentes expresiones son componentes esenciales para la revitalización de los espacios (EHV10, 2013; Krainer, 2012). En consecuencia, varios autores como Maffi (2001), Harmon (2002) y Cocks (2006) han planteado el concepto de ‘diversidad biocultural’, generando una simbiosis entre lo cultural y lo natural, los que en territorio serían uno solo dado su nivel de interdependencia.

A través de lo conversado con Teresa, ella comenta que sin duda el territorio habitado es lo que es gracias al aporte de la cultura del agente humano que lo ocupa, por lo que ratifica su creencia que la cultura y la naturaleza dependen una de la otra de manera directa (EHV10, 2013). De hecho, a partir de los 80s se ha argumentado que el ser humano también puede ser no sólo un agente de cambio sino un ente potenciador de la biodiversidad (Maffi, 2007). De esta manera, Maffi (2007) mantiene que:

A partir de los aportes de la antropología, etnobiología y la etnoecología, sobre el lenguaje humano, conocimiento y las prácticas con el medio ambiente, se toma una asunción fundamental sobre la existencia de un vínculo inextricable entre la diversidad biológica y la cultural (Maffi, 2007: 267).

Este nuevo paradigma parte, fundamentalmente, del cruce de información sobre expresiones culturales y biológicas, en el sentido planteado por Harmon (2006) quien comprueba “una fuerte correlación entre la riqueza de especies y el número de lenguas endémicas” (Harmon 2006 en Zent, 2009: 104). Teresa mantiene que si bien la cultura se la lleva a través de la herencia, el entorno juega un papel clave en el momento que los conocimientos tradicionales deben adaptarse a una nueva locación, por lo que tanto los conocimientos como los espacios son altamente dinámicos, ya que están íntimamente vinculados con el accionar del ser humano y los diferentes organismos, los cuales no son estáticos y se encuentran en un constante cambio a través de diversos procesos de transformación y adaptación (EHV10, 2013). En este sentido, utilizando el término introducido por Zent ‘conocimiento ecológico tradicional’, depende de su capacidad de

mantenerse en el tiempo, a través de su nivel de resiliencia y de los métodos que se empleen para su transmisión (Zent, 2009).

En el caso del Parque Etnobotánico Omaere, podemos hablar de un proceso de revitalización de los espacios a través de la aplicación de valores y prácticas tradicionales de cada uno de las personas que intervinieron en este proceso. Sin embargo, en el caso del Parque podemos evidenciar también la aplicación de conocimientos diversos, ya que no sólo se puso en práctica los conocimientos de Teresa y otros compañeros de los pueblos y nacionalidades de la zona, sino que también se generó un diálogo de saberes con los conocimientos científicos de Laurence y Noemí. En este sentido, durante los primeros años el Parque Etnobotánico Omaere dio lugar a la generación de un diálogo de conocimientos sostenido, el que permitió la reopotencialización de las hectáreas de bosque secundario, las que hoy en día cuentan con cobertura vegetal característica de la provincia de Pastaza.

Al mismo tiempo, el sólo hecho de aplicar en terreno prácticas y valores culturales, permite una revitalización de la cultura que a su vez aporta a la regeneración de la biodiversidad del territorio. Tras experimentar más de diez años de trabajo y vinculación con el Parque Etnobotánico Omaere, Teresa nos comenta que la relación ser humano-naturaleza no debe enfocarse en concebir al ser humano como una amenaza sino como un agente potenciador de la biodiversidad, práctica que permite la aplicación de valores y prácticas culturales que a su vez reconectan al individuo con su memoria⁵² (EHV10, 2013).

Dentro de este tema resulta útil partir de una ilustración práctica sobre la aplicación de algunos de los conocimientos tradicionales o conocimientos tradicionales ecológicos (TEK por sus siglas en inglés). Así, Teresa comenta que, dentro de su nacionalidad shuar, es la mujer quien se encarga del contacto directo con la tierra, quienes deben participar de una preparación específica para poder intervenir en la siembra, resaltando que dependiendo del espacio la mujer lo puede hacer sola o en minga (EHV10, 2013).

En este sentido, Teresa comparte una serie de aseveraciones que denotan una cierta cercanía con los aportes de Vandana Shiva, quien expone la existencia de un vínculo intrínseco entre mujer y naturaleza. Teresa explica que la minga está mediada

⁵² Hace referencia a lo propuesto por el modelo relacional.

por un sistema de trueque, donde se puede retribuir el favor colaborando en otra minga o bien recibiendo parte de la cosecha. Estas mingas se dan, por lo general, dependiendo de la extensión o de la dificultad para sembrar determinado producto, tales como el maní y el fréjol (EHV10, 2013). Adicionalmente, nuestra interlocutora resalta que la mujer, especialmente cuando se trata de una minga, puede escoger a mujeres de su familia como lo son sus cuñadas o una mujer adulta (EHV10, 2013).

Para ilustrar el proceso de aproximación y tratamiento que se le da a la tierra, Teresa ha escogido relatar la siembra del maní, una de las semillas más difíciles de sembrar (EHV10, 2013). Para propósitos de esta sección se contó con la aprobación de Teresa Shiki para compartir, desde una perspectiva académica, sus conocimientos sobre la siembra y el tratamiento de la tierra desde su experiencia y cúmulo de conocimientos ecológicos tradicionales, tema central de estudio de la presente tesis. En primer lugar, se procede a preparar el terreno y las semillas, en este caso las semillas de maní precisan de remojo un día antes de utilizarlas para que germinen (EHV10, 2013). Teresa me expresa que la mujer debe elegir cuidadosamente las semillas que desea utilizar para la siembra (EHV10, 2013). Mientras caminamos por su terreno, Teresa me cuenta que para participar del *Anent*⁵³ las mujeres deben cubrir su cara con achiote, y mientras pinta su cara debe pensar en todas las actividades que va a cumplir durante la siembra (EHV10, 2013).

Otro de los componentes del ritual es que la mujer beba tabaco, sustancia muy representativa para las mujeres que trabajan la tierra, ya que Teresa manifiesta que “las mujeres toman la energía de la planta” (EHV10, 2013). Además de que las mujeres beben el tabaco, es tarea de la mujer adulta masticar, soplar y escupir el tabaco sobre las semillas que es como “darle la bienvenida a estas semillas y decirles están preparadas para que puedan nacer, porque ya está germinado” (EHV10, 2013).

Para el *Anent* del cultivo -cánticos rituales sagrados de la nacionalidad shuar- se acostumbra invocar a los seres míticos de la Niña *Nungüi*, al Joven *Shakaim* y a la Madre Tierra (EHV10, 2013). La Niña *Nungüi* es concebida como una representación femenina de *Arutam* (dios supremo dentro de la cosmovisión shuar). El Joven *Shakaim*, como lo llama Teresa, es una representación masculina de *Arutam*. Se dice que emerge del río, por lo que se lo asocia no sólo con la figura de un hombre trabajador sino

también como aguacero (EHV10, 2013). Teresa comenta que es *Shakaim* quien fue el encargado de enseñar a los shuar los diferentes cantos ritual que forman parte del *Anent*, los que no sólo se aplican a la siembra, sino también a la cría de animales y para alejar a las plagas que afectan a determinadas especies (EHV10,2013). Esta representación de *Arutam* es la encargada de la tierra y, por ende, de los cultivos y las especies que habitan la tierra. *Nungüi* es la fuente de los *Anent*, los que acompañan el trabajo del cultivo, dándole fuerza a quien siembra y preparando la tierra para que de vida (EHV10, 2013). Así, “durante el *Anent* todas las energías van dirigidas a la semilla y a la Madre Tierra donde van a poder reproducirse, se le pide también a las lombrices y a todos los insectos que viven debajo” (EHV10, 2013).

En este sentido, los cantos rituales permiten un ‘diálogo’ entre el ser humano y los diversos seres y organismos que intervienen en la germinación de la semilla, estableciendo una relación horizontal entre el mundo humano y el mundo natural⁵⁴, donde la mujer recibe la sabiduría para poder trabajar la tierra y para que “cuando se oculta el sol, en las tardes venga la Niña *Nungüi* a inspeccionar si se ha labrado bien la tierra, pero si está mal nos reprime dándonos mala cosecha” (EHV10, 2013). Teresa se dirige a mí y me comenta que el ritual es una especie de meditación donde las mujeres involucradas, madres y abuelas, deben:

Así brincando, brincando en puntillas y hacer sonar la tierra, le dicen madre tierra despierta, da fuerzas tus poderes a mis plantas y dame tus poderes a mis manos, dame mi conocimiento, mi sabiduría, mi todo para poder hacerlo correcto como tú lo hiciste perfecto (EHV10, 2013).

El proceso de la inspección de la huerta es algo muy importante para Teresa y para las mujeres shuar, de hecho, las madres y abuelas prohíben a toda persona acercarse al lugar de la siembra entre las 16h00-17h00, ya que se dice que es el período de tiempo en que la Niña *Nungüi* está inspeccionando lo que se ha sembrado (EHV10, 2013). Teresa expresa:

Su trabajo es tan bonito, si la Niña *Nungüi* no puede venir, envía a un pajarito medio plomito, no sé si le has visto, anda solo, bailando en la tierra y va

⁵⁴ A pesar de que el enfoque de esta tesis es superar la concepción de un mundo dividido entre lo humano y natural, ésta expresión se ha necesaria para evidenciar la conformación de un solo mundo en donde lo que se ha concebido por separado se combine durante el *Anent*.

elaborando lo que ha faltado. Mi abuelita decía que si la Niña *Nungüi* no llegaba, le ordenaba al pajarito (EHV10, 2013).

Una vez terminado el inicio del cultivo, existe otro *Anent* que está conectado con las abejas que recolectan miel y los pájaros que recolectan el néctar, a ésta se la podría denominar como la época de floración, la que también necesita de mantenimiento y de la invocación a la Niña *Nungüi*, para que se den los procesos para la recolección de néctares (EHV10, 2013). En medio de este proceso, puede también suceder que la hija de alguna mujer que intervino en la siembra tenga su primera menstruación y ese es el momento de consagrar a la niña (EHV10, 2013). Teresa resalta “ya ves cómo está conectada la vida con las plantas, uno es todo, entonces cuando la huerta ya está madurando y no se ha sacado ni una sola mata de yuca, se le consagra a la niña con la primera yuca” (EHV10, 2013). Para esto, la madre debe recorrer toda su huerta y ver la yuca más gruesa y grande para construir un asiento donde se va a sentar la niña durante su primer día de menstruación (EHV10, 2013). Adicionalmente, la mamá o la abuela toman una planta que tiene tubérculos silvestres adentro, eso se mastica y se saca el sumo, con esas plantas se hace un agua y con eso se le da a la niña:

[U]nos golpecitos desde los pies, toda la parte hasta la cintura, hacia los lados, se le transmiten esa sabiduría a la niña y se le da reglas y normas, se le lava la parte de la vagina y la parte de las caderas. Después, al último le bañan todito y después le dan de tomar ese sumo, eso es como una consagración (EHV10, 2013).

Esta consagración da cuenta, una vez más, de la conexión que existe entre ser humano y naturaleza, donde los espacios humanos y naturales confluyen en un solo espacio, si se quiere cohabitado por diversos seres y organismos que se influyen entre sí. En este sentido, la consagración de las niñas shuar coincide con la época de cosecha de las huertas, de donde se toman las diferentes plantas, pero la sangre de la primera menstruación de la niña shuar es una restitución de lo entregado por la tierra (EHV10, 2013).

Uno de los aportes más relevantes en términos del estudio antropológico de los achuar, es aquel conducido en los 80s por Philippe Descola. En este sentido, Descola expresa que “los Achuar tienen [...] un conocimiento pragmático y teórico de la

diversidad de su medio ambiente” (Descola, 1987: 70). De esta manera, Teresa comenta que sus conocimientos y prácticas tradicionales se han visto influenciadas por lo transmitido, tanto por su madre y abuela, como también por lo aprendido a partir de las ciencias occidentales (EHV10, 2013). En este sentido, la experiencia obtenida a partir de la relación ser humano-naturaleza da lugar a la configuración de un mundo compuesto por símbolos generados a partir de la interacción entre lo humano y lo ‘no humano’. Descola explica que:

[E]l mundo de los Achuar es balizado por una red de coordenadas espaciotemporales muy diversificadas: los ciclos astronómicos y climáticos, la periodicidad estacional de varios tipos de recursos naturales, los sistemas de referencias topográficos y la organización escalonada del universo tal como la define el pensamiento mítico (Descola, 1987: 90).

Dentro de este contexto, podemos realizar la lectura de los valores, prácticas y conocimientos tradicionales compartidos por Teresa, los que guardan entre ellos un importante hilo conductor que los relaciona entre sí, dando forma y configurando lo que Descola denomina como “visión cósmica global, [la que] no tiene coherencia real sino a través del prisma de la propia mirada” (Descola, 1987: 92).

A través del análisis teórico de los conocimientos tradicionales y su influencia sobre la vitalidad de los territorios, en términos de su riqueza biológica y natural, podemos corroborar los aportes de Ingold (2000), Hunn (1993) y Zent (2009), quienes hablan de una experiencia vivencial con la naturaleza, la que permite un diálogo entre los mundos naturales y culturales, los que confluyen en un solo. En este sentido, los conocimientos ecológicos tradicionales juegan un papel esencial no sólo en la conservación sino en la regeneración de los espacios, cuya aplicabilidad varía de acuerdo a las características del territorio.

Adicionalmente, la aplicación de los conocimientos tradicionales permite la reproducción de la vida, en el sentido que se reproducen una serie de valores y prácticas que responden a la memoria y herencia de los seres humanos, quienes se, a su vez, entran en contacto con su cultura al trabajar en la tierra. En este sentido, el Parque Etnobotánico Omaere siguió un proceso encaminado hacia la consecución de una evidencia más sobre la diversidad biocultural, integrando una iniciativa de conservación privada, con la creación de un jardín botánico con un fuerte componente cultural,

mismos componentes que son considerados como claves para la lograr el establecimiento de un parque etnobotánico que promueva el conocimiento y el diálogo cultural, pero también fomenta espacios para reunión y diálogo entre los mismos pueblos y nacionalidades que habitan la zona, quienes poseen los conocimientos necesarios para regenerar varios espacios, por fuera del Parque Etnobotánico Omaere, en territorios de Pastaza.

Dentro de este contexto, el Parque Etnobotánico Omaere se encuentra compuesto por tres senderos principales: /Kujuj'/ (orquídea en Shuar); /Iniaewa/ (achiote en Zápara) y /Omaere/ (selva en Waorani) (Gómez et al., 1998). A través de las conversaciones con Teresa Shiki, nos expone que el Parque Etnobotánico Omaere se creó alrededor la concepción de un jardín botánico como un espacio cohabitado por seres humanos y ‘no humanos’, en donde ambas entidades disputan espacios y conjugan entre sí intereses y necesidades (Heyd, 2010). Dentro de este contexto, las hectáreas del Parque se constituyen por un 90% de bosque secundario, el que, según relatos de Teresa, se lo fue revitalizando a través una práctica sostenida de sus conocimientos tradicionales, nutridos en varias ocasiones por los conocimientos adquiridos a través de cursos en el exterior (EHV1, 2013).

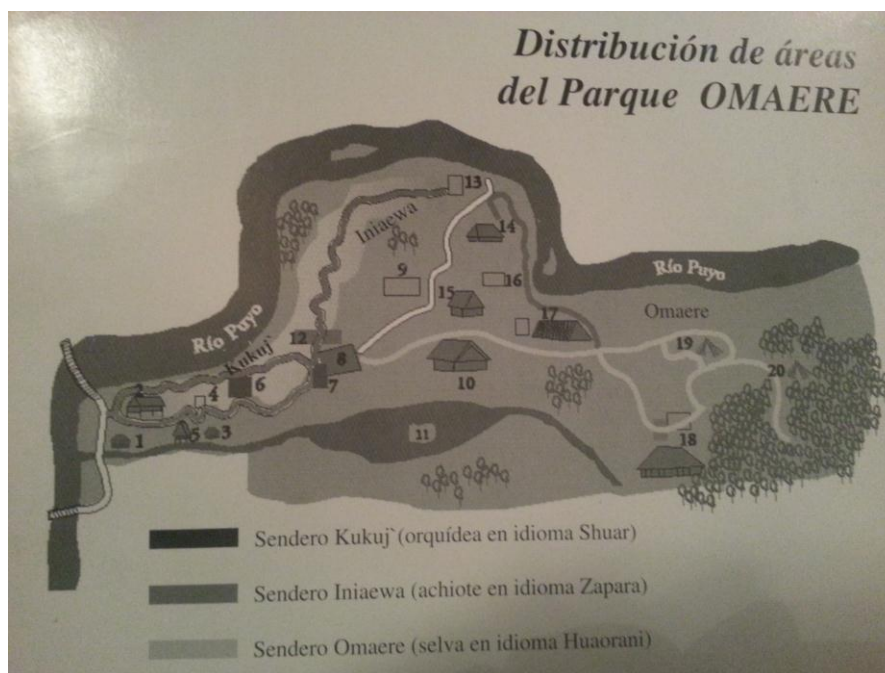


Imagen 15: Mapa de la distribución del Parque Etnobotánico Omaere
 Fuente: Gómez et al., 1998.

1	Choza amazónica	11	Laguna/jardín acuático
2	Información/tienda	12	Orquideario
3	Casa Chicha	13	Casa kichwa
4	Baños	14	Casa y chacra zápara
5	Cabañas	15	Área de niños
6	Centro de documentación y administración	16	Jardín de picaflores
7	Aulas	17	Casa y chacra waorani
8	Viveros	18	Casa y chacra shuar
9	Área de demostración de agroforestería	19	Choza del cazador
10	Sala de reuniones	20	Choza del yachac

Tabla 3: Distribución del Parque Etnobotánico Omaere (Los recuadros marcados en celeste permanecen en proceso de construcción).

Fuente: Gómez et al., 1998.

De esta manera, Teresa relata que las condiciones iniciales del terreno evidenciaban un intenso uso para propósitos de crianza de ganado (EHV10, 2013). Así, Teresa junto a las dos científicas francesas, Laurence y Noemí, se plantearon lineamientos según los que se clasificaron las especies a re-insertarse en los terrenos del Parque (EHV10, 2013), entre ellas encontramos especies: ornamentales, aromáticas, tintóreas, alimentarias, medicinales, artesanales rituales, palmas útiles, frutales y maderables (Gómez et al., 1998). De acuerdo a lo recogido en función de la documentación disponible, el jardín botánico del Parque Omaere se concibió en tres etapas. La primera, un área intervenida por las gestoras del Parque para la recreación de huertas tradicionales y parcelas agroforestales; la segunda, una zona de bosque secundario rico en arbustos, y la tercera, una reducida zona de bosque primario, la cual si bien da signos de una intervención parcial previa, mantiene sus cualidades faunísticas, además de la presencia de sotobosque o arbustos (Gómez et al., 2013).

Dado que el Parque Etnobotánico Omaere se crea alrededor de la motivación por recuperar y revitalizar la flora amazónica ecuatoriana, Teresa comenta que tuvo que realizar varios viajes para recolectar algunas semillas y plantas para el Parque (EHV10, 2013). Hasta el día de hoy, nos comenta, que siempre se encuentra alerta para recoger semillas y plantas que podrían contribuir a la diversidad biocultural del jardín botánico (EHV10, 2013). En consecuencia, Teresa expresa que, si bien se sembraron una diversidad de semillas (ver Anexo No. 5), se procuró contar con las plantas más representativas por cada nacionalidad (EHV10, 2013). En el caso del pueblo Kichwa se visibiliza al /Huituc/, la que pertenece a una especie de planta tintórea utilizada no sólo para fiestas sino también para la tinturación del cabello (EHV10, 2013; Gómez et al., 1998).

Por otro lado, en cuanto al pueblo Zápara, Teresa exalta la calidad guerrera y la sabiduría shamánica de su gente, por lo que se hizo inevitable que en el Parque se siembre la planta sagrada del floripondio, el /ishauna/, entendida como “una bebida muy fuerte que puede provocar un trance que dura de 3 a 5 años” (Gómez et al., 1998: 27). Otro de los pueblos representados en el Parque Etnobotánico Omaere, es el Waorani, para el cual el barbasco cumple una función fundamental al momento de la pesca, ya que, al ser un “veneno ictiotóxico”, al machacar sus hojas o raíz se obtiene una toxina que “modifica temporalmente el equilibrio químico del río y provoca la asfixia de los peces, facilitando su recolección” (Gómez et al., 1998: 29; EHV10, 2013). En una línea similar, el pueblo shuar prepara una bebida alucinógena denominada /natem/ o /ayahuasca/ en kichwa, la misma que es bebida y preparada por “el /uwishin/ [...], para alcanzar estados de supra-consciencia que le permitan comunicarse con lo sobrenatural” (Gómez et al., 1998: 31; EHV10, 2013).

Dentro de este contexto, se había pensado, en un principio, que un ‘guía-jardinero’ de los pueblos Kichwa, Shuar o Waorani realice la guianza por los tres senderos del Parque Etnobotánico Omaere, poniendo en práctica el concepto de la diversidad biocultural (Gómez et al., 1998). En este sentido, el Parque conjuga a los seres humanos y ‘no humanos’ en una misma realidad. Hoy en día la guianza del Parque se encuentra distribuida entre: dos guías de descendencia Shuar (no fijos) y Chris Canaday (miembro de la Fundación Omaere). A parte de los guías mencionados, en ocasiones se da el caso de que los voluntarios o los pasantes aprenden aptitudes básicas de guianza, las cuales son aplicadas, por lo general, con grupos pequeños y tras rendir un examen práctico, ya sea bajo la tutela de Chris Canaday o Janeth Kajekai.

Para propósitos de guianza, el Parque ha desarrollado un guion específico, a partir del que se prepara un paseo corto de 30 a 40 minutos, o la visita completa que bordea la hora y media de duración (ESE9, 2013). El mencionado guion sigue un curso fluido, ya que se pretende conectar al visitante con los pueblos amazónicos a través del relato de historias cortas que evocan valores, prácticas y conocimientos tradicionales (EHV10, 2013). Una de las primeras partes del guion responde a una presentación breve de la historia del Parque, en donde se mencionan a las fundadoras y los objetivos principales para su creación (ESE4, 2013). Una vez presentado el Parque a los visitantes, se procede a hablar sobre la casa waorani, actividad que se realiza, por ahora,

en la casa shuar (ESE4, 2013). Dentro de este marco, al guía le corresponde relatar una historia resumida de los waorani, abordando temas como: la guerra, la caza, la vida familiar, el mundo mágico, entre otros (ESE4, 2013).

Cabe resaltar que cada información entregada a los visitantes se realiza en un ambiente de confianza y relativa cercanía, por lo que se procura una aproximación interactiva con el entorno, brindando al visitante la oportunidad de relacionarse con los seres ‘no humanos’. Como segundo componente del recorrido, se encuentra la explicación de la tipología y usos de las plantas, por lo que el visitante encuentra a su paso una variedad de flora, la que ha sido debidamente etiquetada para una mejor comprensión (ESE4, 2013). Para propósitos didácticos, el visitante es motivado a utilizar sus sentidos para identificar las plantas, un ejemplo es el ajo de monte, el cual si bien no tiene una morfología similar al ajo, el aroma de sus hojas sin duda es muy cercano; para esto, el visitante es invitado a probar la hoja del ajo de monte y valerse de sus sentidos para identificarlo (ESE4, 2013).



Imagen 16: Planta de guayaba etiquetada en el Parque

Fuente: Contreras, 2013

La tercera estancia que se visita es la casa shuar, en donde los visitantes ingresan y se sientan todos en unos pequeños troncos para escuchar información sobre el pueblo Shuar. Dentro de este espacio, se hace alusión a la denominación de ‘jíbaros’, un término peyorativo en alusión a la supuesto salvaje con el que los conquistadores

españoles identificaron a los Shuar; en este punto el guía explica que los Shuar fueron de los pocos pueblos amazónicos que tuvieron contacto con los españoles sin ser conquistados, esto debido a su experticia en el arte de la guerra (ESE4, 2013). Uno de los relatos que se cuentan en este espacio es cómo los visitantes deben presentarse antes de entrar a la casa Shuar. En este sentido, el visitante debe anunciarse desde lo más lejos y sólo acercarse cuando cuentan con la autorización del dueño de casa (ESE4, 2013).

Otra de las historias interesantes es el trato a los enemigos, en este caso el individuo sólo ingresa a la primera estancia, donde el dueño de casa se sienta en una banca pegada a un poste para proteger su espalda (ESE4, 2013). Acto seguido, el dueño de casa llama a su esposa para que les sirva una bebida, por lo general chicha, la cual debe venir en un solo tazón del que primero bebe la esposa, para demostrar que la chicha no se encuentra envenenada, y luego el dueño de casa y el visitante (ESE4, 2013).

Dentro de este contexto, el recorrido al interior de los senderos del Parque Etnobotánico Omaere conjuga una experiencia altamente vivencial entre seres humanos y ‘no humanos’, en donde los componentes ‘no humanos’ mantienen un vínculo específico con cada pueblo amazónico, de acuerdo al valor y uso otorgado desde cada grupo humano. En este sentido, el Parque ofrece una mirada a la diversidad biocultural de Pastaza, dando a conocer los valores, conocimientos y prácticas de los pueblos amazónicos, así como también algunas de sus historias y relatos tradicionales que forman parte de su cosmovisión.

La concepción de la naturaleza desde la mirada de los niños: grupo focal con niños y niñas entre 9 y 11 años

Uno de los componentes más importantes y enriquecedores de esta tesis fue realizar el trabajo de campo con niños. Para este propósito, se contó con el aval de los padres de niños y niñas.

El objetivo principal de este grupo focal fue recabar, a partir de un trabajo dinámico, información sobre el imaginario y la experiencia vivencial de los niños y niñas en la naturaleza. Por motivos de preservar la privacidad de los niños y niñas que participaron de este grupo focal, utilizaré únicamente iniciales de sus nombres para hacer referencia

a sus valiosos aportes. La composición del grupo focal contó con tres niñas y tres niños entre las edades de 9 y 11 años, residentes en la ciudad de Puyo y en zonas aledañas al Barrio Obrero, donde se localiza el Parque Etnobotánico Omaere.



Imagen 17: Chris Canaday intercambia con los niños los nombres de las plantas del Parque Etnobotánico Omaere
Fuente: Contreras, 2013.

Para promover la generación de un espacio de confianza, se propuso a los niños que introduzcan a sus compañeros⁵⁵ en función de algunos reactivos: nombre, edad, color favorito, pasatiempo, animal favorito, entre otros. Esta dinámica permitió que los niños jugaran a las adivinanzas, lo que generó risas y relajación previa antes de abordar las temáticas de interés.

Una vez culminada la introducción de los participantes, se planteó una serie de reactivos ante el grupo focal. En primer lugar, se les preguntó a los niños y niñas qué es para ellos la naturaleza, las respuesta fueron diversas, pero la opinión del grupo se volcó hacia la concepción de la naturaleza como el bosque y los ríos, en donde viven las especiales animales y las plantas (GP, 2013).

⁵⁵ Los niños y niñas mantenían una relación de amistad estimada de 1 a 2 años.



Imagen 18; Niños participantes del grupo focal compartiendo un momento refrigerio en el Paseo Turístico del río Puyo
Fuente: Contreras, 2013.

Dentro de este tema, se denotó que uno de los participantes relacionó a la naturaleza como “Italia”, debido a que a causa de la migración de sus padres, su recuerdo de naturaleza se vincula a las montañas italianas en donde pasó sus primeros años de vida (GP, 2013).⁵⁶ Adicionalmente, B. comentó que “la naturaleza es una vida muy buena, pero a veces es mala”, haciendo referencia a que en ocasiones la naturaleza puede lastimar al ser humano al no saber cómo utilizar los recursos (GP, 2013).

A raíz de las respuestas vertidas por los niños, se indagó sobre la relación que mantienen con sus abuelos, a lo que J. comentó “mis abuelitos siempre me dicen que debemos cuidar a la naturaleza”, a lo que A. corroboró “a mí también mi mami me ha dicho que la naturaleza tiene muchas medicinas” (GP, 2013). Durante esta pregunta, los niños exclamaron en conjunto “las plantas son buenísimas para curarnos, ¿vamos a conocer plantas hoy?”, lo que denota un especial interés en descubrir el entorno que los rodea (GP, 2013).

Al interior de una de las casas tradicionales del Parque, los niños y niñas conversaron que la naturaleza los hacía sentir sanos, libres y felices, frente a lo que se les preguntó si la naturaleza se limita sólo al bosque, sus respuestas se tornan difusas

⁵⁶ Este sería un rasgo repetitivo en los comentarios y opiniones vertidas por J. durante su participación en el grupo focal.

hasta concluir que, efectivamente, la naturaleza se localiza donde las plantas y los animales están (GP, 2013). En consecuencia, se evidenció que los niños y niñas tenían una visión de la naturaleza separada del ser humano (GP, 2013). Se podría sugerir que esto se debe a la enseñanza compartimentalizada, en donde se separan las ciencias humanas de las ciencias naturales.

Tras ésta breve conversación, pasamos a recorrer los senderos del Parque Etnobotánico Omaere, en donde recibimos la guianza de Chris Canaday y de uno de los niños (A.) quien tenía un vasto conocimiento del Parque. Durante la caminata, Chris Canaday realizó una explicación de las plantas. Entre ellas, se pudo divisar a la /yanchama/ (en Kichwa) o /kamush/ (Shuar), la que es una fibra milenaria que se obtiene de la corteza de un árbol, la misma que tiene diferentes usos tales como: ahuyentar moscas (quemando la corteza); elaboración de vestimenta (Záparos); elaboración de saco para cargar a los bebés (Waoranis) (GP, 2013).

También se identificaron varias plantaciones de cebolla de monte, A.⁵⁷ comentó que es muy utilizada para la picadura de serpiente, “se riega sobre la herida con una hoja y se bebe el sumo por varias semanas” (GP, 2013). Además, nos cruzamos con la “palma caminante”, la que según Chris Canaday puede trasladarse hasta 2 metros en busca de la luz del sol (GP, 2013). Uno de los usos de esta palma es que sirve como rallador de yucas y plátano, recursos que abundan en la zona y que forman parte de la alimentación diaria de sus habitantes (EHV1, 2013). Otras de las plantas que se pueden observar a medida que se avanza en el sendero son: la cúrcuma (utilizada para problemas de respiración, diarrea, problemas de la mujer y de la piel); el ajo de monte (utilizada como especia), y la estrella de panamá (apetecida por los colibríes y mariposas) (GP, 2013). A lo largo de la caminata, los niños y niñas se mostraron emocionados por tocar y probar las plantas, lo que evidencia un proceso cognitivo dinámico a través de la experimentación y del relacionamiento directo con el entorno, a

⁵⁷ A. es hijo de Teresa Shiki y Chris Canaday, quien vive un entorno rico en cultura, teniendo la influencia de su madre, una sabia Shuar y su padre un Biólogo canadiense. A. se presenta como un niño alegre y vivaz lleno de conocimientos, principalmente potenciados por su contacto diario con el entorno y la oportunidad de estar en cercana vinculación con el Parque Etnobotánico Omaere. De esta manera, nuevamente, el modelo relacional se prueba aplicable, ya que en el caso de A., si bien su memoria y herencia genealógica construye su persona, es sin duda su relacionamiento con el espacio habitado lo que le permite configurar e imaginar su entorno y sus diversos componentes.

partir de lo que los niños y niñas expresan preguntas y una elevada curiosidad sobre el la utilidad de las plantas.

Para la realización de la segunda actividad, se ingresó al primer descanso que existe en los terrenos del Parque Etnobotánico Omaere para trabajar en un mapa parlante, Ang. con entusiasmo exclamó “¡qué lindo, dibujemos!” (GP, 2013). Para propósitos de la construcción en conjunto del mapa parlante, cada niña y cada niño recibieron colores para identificar los diferentes símbolos, entre los que se utilizaron:


(x)	lugar de residencia
(✓)	lugar/sitio favorito
Ⓣ	lo “peligroso” ⁵⁸
	“naturaleza”
(!)	escasa la naturaleza
(□)	animales en la zona
(O)	lugares contaminados

Tabla 4: Simbología utilizada para la construcción del mapa parlante (Grupo focal).
Fuente: Contreras, 2013.

En función de esta simbología, los niños y niñas situaron su lugar de residencia, principalmente, en la zona aledaña al Parque, es decir, el barrio Obrero; además algunos niños y niñas también residían en el sector de La Catedral de Puyo (GP, 2013).

Por otro lado, cuando se les pidió a los niños y niñas ubicar su sitio favorito, se recibió una reducida respuesta por el disfrute de los espacios al aire libre, al contrario los participantes manifestaron que su sitio favorito lo identificaban como junto a su televisor o su computadora; sin embargo, su actitud durante la estadía y visita al Parque Etnobotánico Omaere denotó lo contrario a lo expresado durante el mapa parlante (GP, 2013). Uno de los comentarios que se repitió con fuerza fue la manifestación que su lugar menos preferido era la escuela, porque “la escuela es como una cárcel, todas las puertas están cerradas” (GP, 2013).

⁵⁸ Los niños y niñas demostraron la concepción de peligro como la violencia y delincuencia, en lugar de entenderlo como amenazas ambientales.

Otro de los reactivos que se empleó fue preguntar a las niñas y niños: en qué lugar de la parroquia Puyo se sentían inseguros/as o creían que podría ser peligroso. En primer lugar, se evidenció la concepción de “peligro” como la potencialidad de violencia y delincuencia que se podría dar en un determinado espacio. A partir de esta concepción, los niños y niñas manifestaron que la zona aledaña a La Catedral de Puyo tiene un alta presencia de ladrones y calificaron como la más insegura (GP, 2013).



Imagen 19: Mapa Parlante utilizado para el grupo focal de niños y niñas.
Fuente: Contreras, 2013.

En esta misma línea, principalmente las niñas, comentaron que el río Puyo es peligroso ya que se pueden caer y ahogar, por lo que sus padres no las dejan acercarse a la rivera sin supervisión (GP, 2013). En contraste, B. comentó con firmeza: “yo me siento seguro en todo Puyo” (GP, 2013).

Adicionalmente, se tocó el tema de la presencia o no “naturaleza” en determinados sitios, a lo que los niños y niñas consensuaron en la idea que el lugar con mayor concentración de bosque es la vía Puyo-Baños o en las montañas en la vía Puyo-Tena (GP, 2013). Vale resaltar que ambas vías presentan una reducida presencia humana en sus laderas y terrenos circundantes, por lo que se pone de manifiesto, nuevamente, una concepción de la naturaleza, donde el ser humano es un intruso y no parte de un todo integral. A penas dos de los participantes manifestaron que el lugar en donde se puede ubicar una concentración significativo de naturaleza es el Parque Etnobotánico Omaere (GP, 2013).

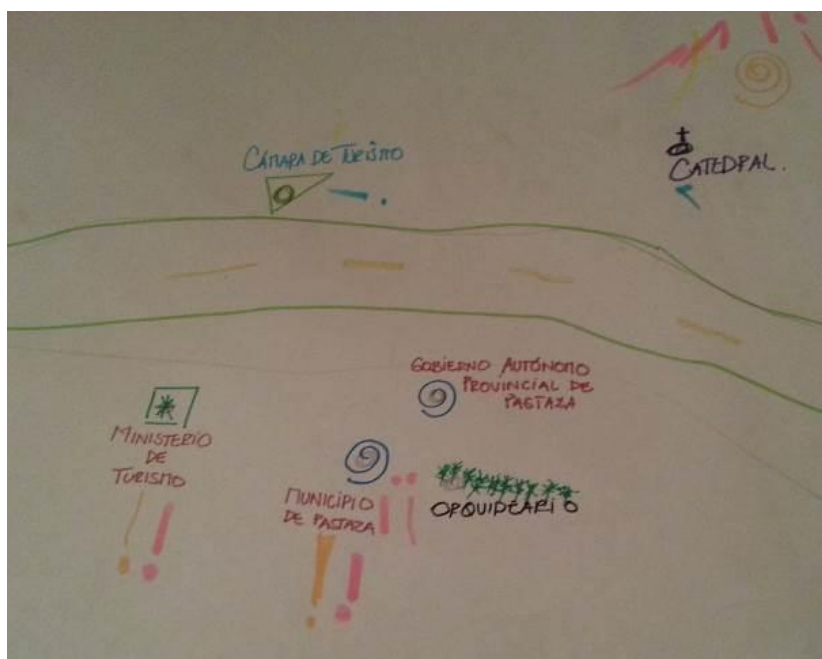


Imagen 20: Extracto de Mapa Parlante visibilizando la zona de La Catedral de Puyo.
Fuente: Contreras, 2013.

En cuanto a la identificación de lugares en dónde hay una escasa presencia de plantas, los niños y niñas fueron muy claros al manifestar que en la zona correspondiente al Municipio, La Catedral y donde están ubicadas algunas dependencias del gobierno central, como también en el espacio ocupado por hoteles y hostales como El Jardín, Flor de Canela y el Pigual -todos vecinos del Parque Etnobotánico Omaere -(GP, 2013). En lo relacionado con el avistamiento de animales propios de la zona, los participantes mencionan que es el Paseo Turístico de Puyo –que colinda con el Parque Etnobotánico Omaere - uno de los sitios en donde se pueden ver algunas aves interesantes (GP, 2013). Sin embargo, algunos niños y niñas comentaron que “no salen mucho de paseo”, por lo que desconocen a los animales que habitan Puyo (GP, 2013). Las respuestas de los niños y niñas ponen de manifiesto un distanciamiento importante del entorno, en el sentido que la naturaleza no sólo se concentra en el bosque o en el río, ya que éstos son representaciones de la misma.



Imagen 21: Extracto de Mapa Parlante visibilizando la zona del Parque Etnobotánico Omaere, el río Puyo, los hoteles y el Paseo Turístico.
Fuente: Contreras, 2013.

Una de las preguntas importantes que se introdujo fue la ubicación de los lugares que presenten mayor contaminación, para lo que se manifestó de forma unánime que el río Puyo es un depósito de contaminación y, por ende, todos los lugares en su rívera como el Paseo Turístico de Puyo, de hecho J. manifestó que “ahí a una niña le crecieron granos en la cara por la contaminación del río Puyo” (GP, 2013). En efecto, una de las mayores preocupaciones en la parroquia Puyo es la contaminación del río Puyo a raíz de las actividades río arriba en Fátima, actividades tales como el lavado de ropa lo que genera manchas aceitosas en el agua una vez que llegan al barrio Obrero (EHV1, 2013).

Como segunda y última actividad, se solicitó a los participantes relajarse y pensar cómo habría sido Puyo hace 10 años y cómo sería en 10 años más.



Imagen 22: Niños y niñas realizando sus imaginarios de pasado y futuro de Puyo.
Fuente: Contreras, 2013.

Entre las representaciones que realizaron los participantes, se resaltan elementos comunes. Por ejemplo, se puede evidenciar que el sol y el agua son símbolos de vida para los niños, quienes los incluyen en sus representaciones como elementos de la naturaleza. Sin embargo, lo que sorprende es que la representación no emula la vegetación o la fauna de la zona, por lo que se podría sugerir que varios de los elementos graficados responden a un modelo estandarizado transmitido en las aulas.

Por otro lado, se puede resaltar que sólo uno de los 6 participantes, representó el imaginario de Puyo hace 10 años como un territorio habitado y con la presencia de una vía, mientras que los demás niños optaron por ríos, árboles y, en uno de los casos, la representación de mariposas.

Esta representación reducida de la fauna y flora de Puyo, pone de manifiesto una considerable desconexión con el territorio que rodea a los participantes, quienes son una muestra de un grupo etario importante de la parroquia Puyo, cuya formación básica podría estar más apegada a cánones occidentales, en lugar de impulsar una enseñanza que genere mayores vínculos de relacionamiento con el entorno circundante. En este sentido, podemos dar cuenta de la existencia de una ruptura en la relación ser humano-naturaleza, donde los niños y niñas no sólo desconocen las características ecosistémicas de la parroquia Puyo, sino que también conciben a lo urbano como un mundo independiente y desconectado del requerimiento de recursos.

Es decir, a partir de la muestra de niños y niñas que participaron en el grupo focal, podemos extraer una problemática importante, la que hace alusión a la concepción de un mundo carente de ciclos vitales, a través de los que los recursos se generan, se procesan y se reinsertan nuevamente.

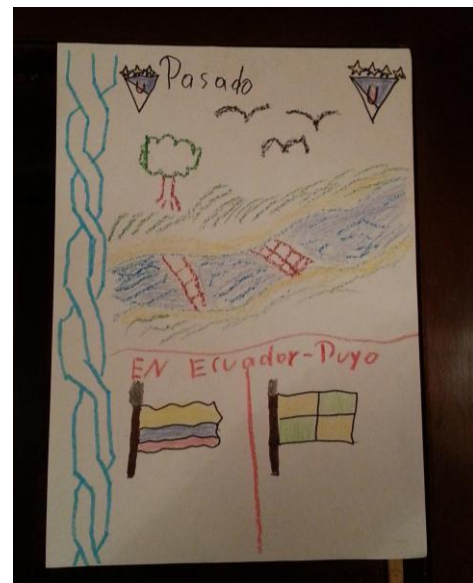
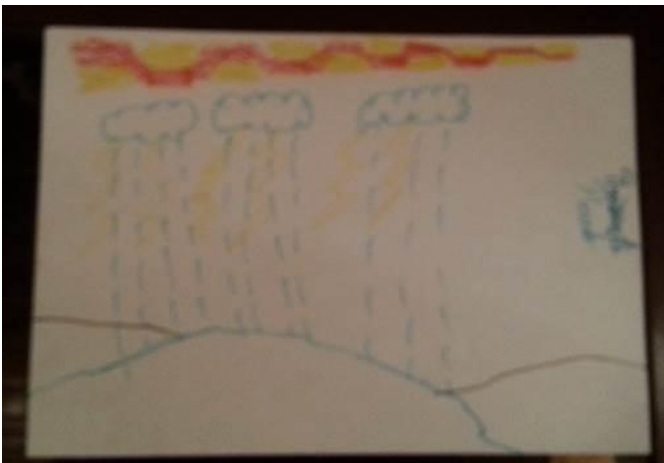


Imagen 23: Representaciones de niñas y niños sobre el Puyo de hace 10 años atrás
Fuente: Contreras, 2013.

En cuanto al ejercicio de representar un imaginario futuro de Puyo después de 10 años, los participantes se mostraron relativamente negativos, optando por representaciones de destrucción y de un territorio futuro no habitado. Sin embargo, el sol y las nubes son representaciones constantes, las que denotan un patrón a partir del cual los participantes

no logran desasociar el sol y las nubes de la representación del paisaje. Uno de los elementos que llama la atención es la representación de un espacio “sin vida” pero con hoteles, lo que denota un nivel de consciencia sobre la disputa de territorio entre lo urbano y los remanentes de bosque. Por último, uno de los dibujos contiene un mensaje que versa “esperados nosotros los humanos queremos el río Puyo limpio”, lo que pone de manifiesto como constante la problemática existente en torno a la contaminación del río.

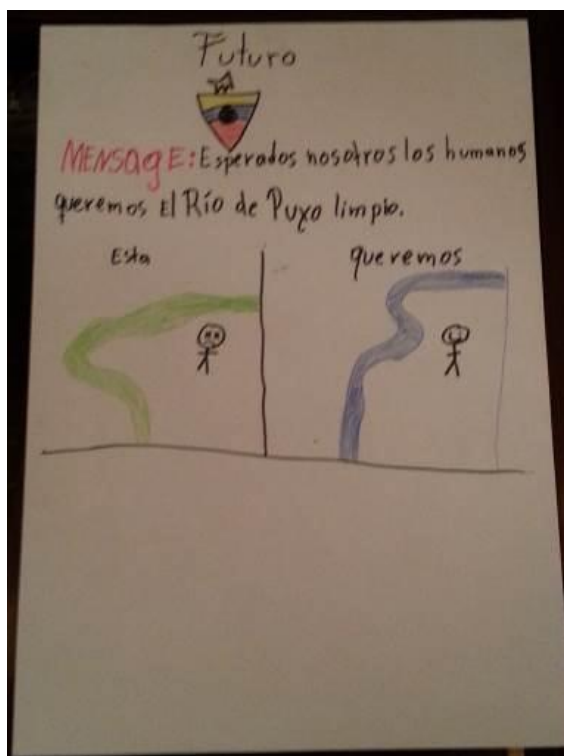




Imagen 24: Representaciones de niñas y niños sobre el Puyo después de 10 años
Fuente: Contreras, 2013.

En términos de conocimiento sobre la diversidad cultural de la ciudad y su provincia, los niños y niñas se mostraron interesados en el aprendizaje de las costumbres y prácticas tradicionales de los pueblos amazónicos. En este sentido, la dinámica de enseñanza manejada al interior del Parque, permite a los niños aprender de una manera didáctica e interactiva sobre su entorno y, de hecho, tender lazos de vinculación y, posterior relacionamiento con los seres humanos y ‘no humanos’ que los rodean. Sin embargo, si esta metodología de enseñanza no rebasa las barreras del Parque, el aprendizaje adquirido carecerá de un sustento en el futuro.

Adicionalmente durante el grupo focal, los participantes manifestaron que les gustaría volver más seguido al Parque Etnobotánico Omaere, expresando que “ahí [en el Parque] es donde se encuentra la naturaleza” (GP, 2013). Pese a que esta aseveración guarda relación con la compartimentalización de la realidad, a su vez, nos permite reflexionar sobre los métodos alternativos de enseñanza, donde la experimentación juega un papel fundamental para el desarrollo fluido de la experiencia educativa.

Siguiendo la misma línea, los participantes demostraron un limitado conocimiento de la fauna y flora a su alrededor. De hecho, durante su visita al Parque, manifestaron una gran emoción al sentir la textura de las plantas y probar el sabor de sus hojas (GP, 2013). En este sentido, algunos de los datos vertidos durante la guianza en el Parque, provocaron sentimientos de asombro entre los niños, quienes a pesar de vivir en lugares aledaños comentaron que se sentían en un verdadero paseo. De esta manera, las actividades que los niños y niñas realizaron se concentran en una observación profunda y guiada de los componentes ecosistémicos de su entorno. Adicionalmente, los niños y niñas de Puyo, tuvieron la oportunidad de participar de pequeños ejercicios de siembra en los huertos del Parque Etnobotánico Omaere, durante esta actividad se aprovechó

para relatar cuentos y ritos tradicionales de los pueblos amazónicos, actividad que motivó a los participantes a aprender más sobre la sabiduría de los pueblos y nacionalidades que habitan la provincia.

En consecuencia, durante su visita al Parque Etnobotánico Omaere, los niños y niñas no sólo aprendieron sobre los pueblos amazónicos, sino que demostraron interés en los diferentes rituales y prácticas tradicionales que dinamizan los espacios (GP, 2013). Uno de los temas que más despertó interés entre los participantes, fue el manejo de la flora en beneficio de salud. (GP, 2013). En este sentido, los niños y niñas se mostraron interesados en la capacidad que ser humano para transformar su entorno y en tanto contribuir a la revitalización de espacios, a través de la aplicación de valores, prácticas y conocimientos concretos que median la relación entre lo humano y lo ‘no humano’.

CAPÍTULO VI CONCLUSIONES

A partir de los supuestos planteados al inicio de este trabajo investigativo, la principal pregunta que motivó a la presente tesis fue la influencia y aplicabilidad de los conocimientos tradicionales para la conservación y revitalización de los espacios (Zent, 2009). Para estos propósitos, uno de los primeros pasos fue analizar los aproximamientos teóricos de la concepción de la naturaleza, la misma que determina, en suma, el tipo de relacionamiento entre ser humano y su entorno. En este sentido, se optó por seguir el abordaje teórico propuesto por Ingold (2000), quien cuestiona que la relación ser humano-naturaleza sea “predeterminada” por cuestiones de herencia, memoria, genética, entre otros factores, inherentes al individuo en razón de su descendencia vinculada a los “primeros pobladores”. Esta visión esencializadora de los pueblos y nacionalidades, a pesar de que si bien es cierto que el territorio juega un rol crucial en el relacionamiento ser humano-naturaleza, el modelo relacional brinda mayor crédito a la agencia del ser humano para tomar el acervo de conocimientos –ya sean transmitidos por sus antecesores o adquiridos a través de una experiencia vivencial.

De esta manera, los grupos humanos no son concebidos como entes estáticos con valores, prácticas y conocimientos predeterminados por su descendencia; sin embargo, cabe resaltar que el modelo relacional no pretende reducir el valor de la herencia a un elemento sin impacto alguno, pero como lo concibe como una fuente importante a través de la que el ser humano entiende su mundo y se adapta a él.

De acuerdo a Maffi (2007), se reconoce la existencia de un “vínculo inextricable” entre la diversidad biológica y la diversidad cultural, al concebir al mundo de manera integral y holística, en donde las expresiones de la cultura –valores, prácticas cotidianas, entre otras- revitalizan y dinamizan los espacios. Es así como la concepción tradicional de la conservación se valió del establecimiento de ‘zonas de excepción’, es decir, de ‘territorios sin gente’ (UICN, 2011). En síntesis, podríamos convenir que el ser humano, desde una visión general, asigna valor al territorio en función de: servicios y utilidad; significado ecológico más allá de los aportes inmediatos a la vida del individuo, y existe una ‘función’ cultural y espiritual” (McNeely, 2005). En consecuencia, se visibiliza, nuevamente, aquel ‘vínculo inextricable’ entre la diversidad

biológica y cultural, lo que ha generado debate entre los expertos acerca de la concepción de una diversidad biocultural (Maffi, 2007; Krainer, 2012).

En este sentido, la iniciativa trabajada por la Fundación Omaere al concebir y desarrollar el Parque Etnobotánico Omaere, demuestra la construcción de un espacio intercultural, en donde se integra la idea de un jardín botánico así como el establecimiento de un espacio intercultural donde los grupos humanos, especialmente los sabios de los pueblos y nacionalidades indígenas se reúnan periódicamente. Lamentablemente, ésta fue una actividad que no se ha mantenido a través del tiempo.

Al analizar los objetivos y principios del Parque Etnobotánico Omaere, podemos identificar su compromiso con la educación ambiental y con el turismo sostenible. Es así como la idea de jardín botánico implementada en el Parque Etnobotánico Omaere, el componente más fuerte y constante en el tiempo, es la reproducción de un espacio que fomente el diálogo de saberes, la interculturalidad crítica, la revitalización y conservación de bosques primarios y secundarios existentes dentro de las 15 hectáreas que integran el Parque Etnobotánico Omaere.

La concepción de los jardines botánicos como “espacios de interacción entre humanos y plantas” (Heyd, 2010: 60). Conceptualización que pone en escena una serie de relacionamientos entre ser humano y su entorno, concibiendo a las plantas como ‘seres no humanos’, quienes cuentan con agencia propia, por lo que tanto seres humanos como ‘seres no humanos’ coexisten en una suerte de espacio cohabitado, en donde ambos disputan el territorio a la vez que lo nutren con sus acciones colaborativas (Heyd, 2010).

Tras el breve análisis de los aportes teóricos más representativos contenidos en la presente tesis, podemos concluir que el Parque Etnobotánico Omaere, efectivamente, se perfila como una iniciativa innovadora, de hecho hace 20 años el Parque Etnobotánico Omaere era reconocido como uno de los primeros en establecerse en América Latina (ESE9, 2013). En esta línea, el Parque Etnobotánico Omaere ha cumplido con uno de sus objetivos más importantes que es la regeneración de los espacios a través de la aplicación sostenida de conocimientos tradicionales, los que en diálogo con los conocimientos científicos han permitido una eficiente y consistente revitalización de los bosques primarios y secundarios parte del Parque Etnobotánico Omaere. A raíz de esta iniciativa, se puede extraer la experiencia positiva de la puesta

en valor de los conocimientos tradicionales como elementos fundamentales para la revitalización y, posterior, conservación de la naturaleza, resaltando, nuevamente, la importancia de los seres humanos y ‘no humanos’ para la dinamización de los espacios y lograr así una diversidad biocultural (Maffi, 2007) (Krainer, 2012).

En este sentido, el Parque Etnobotánico Omaere debería constituirse como una experiencia a ser reproducida en diferentes espacios, no sólo de la provincia de Pastaza sino a nivel nacional, con el potencial de fomentar un intercambio de conocimientos y experiencias con áreas protegidas, privadas o públicas, y demás actores en favor de la conservación de la diversidad biocultural. El aporte clave del Parque Etnobotánico Omaere es generar debate en torno a la reconceptualización de la relación ser humano-naturaleza, expresando la necesidad urgente de superar una visión dividida del mundo, es decir, procurando el entendimiento del ser humano como parte integral de la naturaleza; así como también captar la atención del gobierno central en razón del aporte de los conocimientos tradicionales como fuente fundamental para revitalización y dinamización de los espacios (Zent, 2009).

En consecuencia, tras analizar el proceso de creación, desarrollo, gestión y mantenimiento del Parque Etnobotánico Omaere, podemos concluir que el Parque nació como una iniciativa intercultural crítica, promoviendo un involucramiento estructural de los pueblos y nacionalidades, despegándose del carácter utilitario o comercial que se le ha dado a la cultura en otras iniciativas⁵⁹, ya que el objetivo primordial del Parque Etnobotánico Omaere fue construir un espacio intercultural que fomente el diálogo entre las diferentes culturas, pueblos, nacionalidad y público en general, con el afán de compartir conocimientos y generar un aproximación hacia la interculturalidad crítica.

Durante el trabajo de campo, se compartió de cerca con Teresa Shiki su historia de vida y su vinculación al Parque Etnobotánico Omaere, proceso que contó con un fuerte componente de los conocimientos ecológicos tradicionales de Teresa en conjunto con los valiosos aportes científicos de las francesas, Laurence Lebrun y Noemí Paymal, dando lugar a un diálogo de saberes sustancial y enriquecedor, el mismo que se ve reflejado en los logros del Parque Etnobotánico Omaere. Sin embargo, uno de los vacíos importantes del Parque Etnobotánico Omaere es su falta de vinculación y, posterior,

⁵⁹ Cabe resaltar que en la parroquia Puyo existen varias iniciativas de “turismo sostenible”, muchas de ellas únicamente se valen de la denominación “ecológico” o “sostenible” para atraer turistas, sin ni siquiera conocer a profundidad las implicaciones de tal aseveración.

coordinación con los gobiernos autónomos descentralizados (GADs) de Pastaza. Dentro de este tema, Teresa Shiki nos ha comentado, en repetidas ocasiones, que durante los 90s el Parque Etnobotánico Omaere contó con apoyo del Municipio de Puyo, esencialmente, en términos de difusión de la iniciativa (EHV3, 2013). Sin embargo, durante la última administración del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del cantón Pastaza, a cargo de Germán Flores (actual) Alcalde de Puyo, quien a pesar de incluir dentro de sus objetivos estratégicos “contribuir al fortalecimiento del desarrollo sostenible”, poca o inexistente es la vinculación del Parque Etnobotánico Omaere con el Municipio de Puyo (GAD Municipal de Pastaza, 2014). De hecho, en el mapa turístico publicado por el Municipio de Puyo, el Parque Etnobotánico Omaere ha quedado abiertamente omitido⁶⁰ (GAD Municipal de Pastaza, 2014).

En este sentido, en vista del inminente cambio de administración en mayo de 2014, se ha recomendado a la Fundación Omaere ejercer labores de acercamiento con el nuevo/a Alcalde, permitiendo así la coordinación de actividades conjuntas, en términos de: educación ambiental, desarrollo sostenible y el reposicionamiento del Parque Etnobotánico Omaere como una de los sitios de importancia en Puyo, no sólo en términos turísticos sino educacionales.

Otro de los componentes fundamentales de este esfuerzo investigativo fue recoger las diversas concepciones de la naturaleza de actores vinculados con el Parque Etnobotánico Omaere. Se pudo constatar que los actores como Teresa Shiki, Janeth Kajekai, Chris Canaday presentan una posición frente a la concepción de la naturaleza como un todo y al ser humano como un agente de cambio y dinamizador del espacio (Berkes, 1995); en contraste en la muestra de niños y niñas de 9 a 11 años, pudimos identificar un sentimiento de curiosidad y deseo de aprender sobre la fauna y flora de la zona –característica de niños y niñas de su edad-; sin embargo, su formación básica denota un fuerte componente de la educación tradicional construida en función de cánones occidentales que separan naturaleza y cultura y que los distancian de la realidad de su territorio. En consecuencia, se hace imperante el repensar los contenidos curriculares de formación en las provincias amazónicas para que la educación genere una mayor integralidad, la que aproxime a los sujetos al entorno natural del que son

⁶⁰ Sin embargo, el Parque Etnobotánico Omaere si se encuentra ligeramente ubicado en el mapa urbano de Puyo.

parte. De esta manera, se identifica la necesidad de trabajar en favor de una relación más holística, ya que a partir de lo investigado, la interculturalidad aparece como una gran ausente en los ámbitos educativos. Es decir, se precisa promover un estado de consciencia que conciba un mundo integral, en donde la naturaleza no sea entendida desde una perspectiva reduccionista y compartamentalizada.

Retomando el caso del Parque Etnobotánico Omaere, las iniciativas privadas en favor de la revitalización de los espacios, aparecen como una nueva propuesta frente a las tradicionales áreas protegidas, sean éstas privadas o públicas, las que si bien si han ido adaptando en el tiempo pasando de una concepción monolítica de un ‘territorio sin gente’ a comprender la importancia de la presencia humano como agente dinamizador del entorno, el aporte de las iniciativas privadas o comunitarias resalta por su vinculación con los grupos humanos locales, generando así una suerte de relacionamiento directo entre los interlocutores y su audiencia en general. Adicionalmente, iniciativas como las del Parque Etnobotánico Omaere, procuran la generación de información vivencial, la misma que se encuentra contenida no sólo en la historicidad del Parque sino que también en cada uno de los lugares tales como: senderos, huertos, entre otros, los que son una expresión directa de la implementación y puesta en valor de los conocimientos tradicionales y prácticas cotidianas de sus gestores. En consecuencia, iniciativas como la presentada por el Parque Etnobotánico Omaere propende la generación de espacios para el fomento de una interculturalidad crítica, la que permite un diálogo de saberes, el mismo que no está limitado a los pueblos y nacionalidades ni tampoco a los seres humanos, sino a todos los actores que intervienen en el entorno natural, donde los seres humano y ‘no humanos’ aportan a la regeneración constante de los componentes de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes teóricas

Agarwal, Bina (2004). “El debate sobre género y ambiente: lecciones de la India”. En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. Verónica Vásquez García y Margarita Velásquez Gutiérrez (comp.). México: UNAM, Pp. 239-285.

Berkes, Fikret et al. (1995). “Traditional Ecological Knowledge, Biodiversity, Resilience and Sustainability”. Disponible en <http://ces.iisc.ernet.in/hpg/envis/mg/pdfs/mg138.pdf>, visitado agosto 26 2012.

Campos, Felipe (2013). “Diagnóstico de la situación y el potencial de la biodiversidad Amazónica”. Quito: Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano. Pp. 130.

Clavijo, Jorge. (2011). “Las áreas protegidas: ¿un modelo ecológicamente viable?”. *Fundación Ecuador Libre*. Disponible en http://www.ecuadorlibre.com/index.php?option=com_content&view=article&id=820:ac-e-no-207-qlas-areas-protegidas-i-un-modelo-ecologicamente-viableq&catid=2: analisis-de-coyuntura-economica&Itemid=11, visitado julio 20 2012.

Comboni, S., J. Juárez (2013). Las interculturalidad-es, identidad-es y el diálogo de saberes. *Reencuentro*, (66), 10-23. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

De Souza Minayo, María Cecilia (1992). *O Desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. Sao Paulo: Huacitec-Abrasco. Pp. 1 – 35

Descola, Philippe (2013). “The Ecology of Others”. Chicago: Prickly Paradigm Press. Pp. 1-91.

(2002). *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Ifea.

(1987). *La Selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala. Pp.1-468.

Fontaine, Guillaume (2006). “La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina”. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*. Num.25, Quito, mayo 2006. Pp. 25-36.

Gómez, D.; L. Lebrun; L.G. Flores (1998). *Un paseo cultural y botánico en el Parque OMAERE. Conservar y educar hacia el futuro: nuestra selva, nuestra cultura y nuestra vida*. Quito: Fundación Omaere. Pp.1-82.

Heyd, Thomas (2010). “Jardines botánicos y conciencia medioambiental”. En *Enrahonar*. Disponible en <http://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn45p51.pdf>, visitado febrero 10 2014.

Hunn, E. (1993). “What is Traditional Ecological Knowledge?”. En N. Williams y G. Baines, eds. *Traditional Ecological Knowledge: Wisdom for Sustainable Development*. Canberra: Centre for Resource and Environmental Studies, National Australian University. Pp. 13-30.

Inglis, Julian (1993). “Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases”. Disponible en <http://www.idrc.ca/EN/Resources/Publications/Pages/IDRCBookDetails.aspx?PublicationID=306>, visitado agosto 26 2012.

Ingold, Tim (2000). “The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill”. Disponible en <http://taskscape.files.wordpress.com/2011/03/the-perception-of-the-environment.pdf>, visitado diciembre 10 2012.

Instituto Geográfico Militar (1999). *Mapa de la República del Ecuador*. Disponible en <http://ecuadorecuatoriano.blogspot.com/2012/05/mapa-de-ecuador.html>, visitado febrero 10 2014.

Krainer, Anita (2012.). “Sensibilización Intercultural”. En *Educación, interculturalidad y ambiente. Experiencias prácticas en centros educativos en Ecuador*. Krainer, Anita (coord.). FLACSO Sede Ecuador, Quito, Ecuador. Pp. 27-45.

Leff, Enrique (2004). “Ecofeminismo: el género del ambiente”. En *Revista Académica Bolivariana 009*. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/305/30500905.pdf>, visitado diciembre 21 2011.

Maffi, Luisa (2007). *Biocultural diversity and Sustainability*. Disponible en <http://www.terralingua.org/wp-content/uploads/downloads/2011/01/18-Pretty-Ch18.pdf>, visitado febrero 10 2014.

Martínez Flores, Alexandra (2002). *La vida cotidiana en Pindal: lecciones de un proyecto de conservación de recursos naturales en el Ecuador*. Quito: Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo (SNV). Pp. 11-38. 139-146.

McNeely, Jeffrey (2005). *Protected Areas in 2023: Scenarios for an Uncertain Future*. Disponible en <http://www.georgewright.org/221mcneely.pdf>, visitado julio 20 2012.

Milton, Kay (2002). *Loving Nature: Towards an ecology of emotion*. New York: Routledge. Cap 3. Pp. 40-55.

Moya, Alba y Ruth Moya (2004). *Derivas de la interculturalidad, Procesos y desafíos en América Latina*. Quito: CAFOLIS-FUNADES. Pp. 115-171.

Orellana, René (1999). “Aproximaciones a un marco teórico para la comprensión y el manejo de los conflictos socioambientales”. En: Pablo Ortiz (editor) *Comunidades y conflictos socioambientales: experiencias y desafíos en América Latina*. Pp. 89-108.

Salinas, Paulina; Cárdenas, Manuel (2009). Métodos de investigación social. *Intiyan*. Quito: Ediciones CIESPAL. Pp 313 -351; 365-373

Shiva, Vandana (2004). “La mujer en el bosque”. En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. Verónica Vásquez García y Margarita Velásquez Gutiérrez (comp.). México: UNAM, Pp. 128-167.

Silva, Erika (2008). *Género y ambiente en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala. Pp. 474.

Sobrevila, Claudia (2008). *The Role of Indigenous Peoples in Biodiversity Conservation*. Disponible en <http://siteresources.worldbank.org/INTBIODIVERSITY/Resources/RoleofIndigenousPeoplesinBiodiversityConservation.pdf>, visitado febrero 10 2014.

Tarrés, María Luisa (2001). “Lo cualitativo como tradición”. En Tarrés, María Luisa (comp.) *Observar, Escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* COLMEX-FLACSO-Porrúa: México. Pp. 35-60.

Toledo, Víctor (1999). *Indigenous peoples and Biodiversity*. Disponible en http://www.edtech.ku.edu/new/lessons/english/conservation/media/Indigenous_people_and_biodiversity.pdf, visitado febrero 10 2014.

Walsh, Catherine (2008). “Interculturalidad crítica. Pedagogía de-colonial”. En *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional: Secretaría de Gobierno: Secretaría de Cultura Recreación y Deporte. P.p 44-63.

Zent, Stanford (2009). *Traditional Ecological Knowledge (TEK) and Biocultural Diversity: A Close-Up Look at Linkages, Delearning Trends and Changing Patterns of Transmission*. Disponible en [http://www.academia.edu/184359/Traditional ecological knowledge TEK and biocultural diversity a close-up look at linkages delearning trends and changing patterns of transmission](http://www.academia.edu/184359/Traditional_ecological_knowledge_TEK_and_biocultural_diversity_a_close-up_look_at_linkages_delearning_trends_and_changing_patterns_of_transmission), visitado febrero 10 2014.

Fuentes de consulta y referencia

Aguirre, Jannete (2007). “Strategies for Open and Permanent Access to Scientific Information in Latin America: Health and Environmental Information for Sustainable Development”. Disponible en https://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=9&cad=rja&ved=0CGgQFjAI&url=http%3A%2F%2Fwww.cria.org.br%2Feventos%2Fcodata2007%2Fapresentacao%2FPresentations_0905%2FSession7%2Fpanel7.1%2Fjaguirre.ppt&ei=SCrpUuX_HuzFsAS2goHgDQ&usq=AFOjCNGN5umDRc84iVc2T5ji5nX-jniJw&sig2=bFFyGC2KOjyK3gQP3stfkQ&bvm=bv.60157871,d.cWc, visitado enero 5 2014.

Barbecho, Verónica et al. (2008). “Estudio de prefactibilidad de tratamiento de aguas residuales del colector norte en la ciudad de Puyo: proyecto previo a la obtención del título de ingeniero ambiental”. Disponible en <http://bibdigital.epn.edu.ec/bitstream/15000/992/1/CD-1294.pdf>, visitado febrero 10 2014.

Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental. (CEDA) (2010). “Análisis de la aplicación del derecho ambiental en la Amazonía ecuatoriana y el rol de las fiscalías ambientales”. Quito: CEDA. Pp. 95

Comisión para el Desarrollo y el Medio Ambiente de la Amazonía et al. (1992). *Amazonía sin Mitos*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.

Diario Hoy (1998). “El Conflicto del Cenepa”. Disponible <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/el-conflicto-del-cenepa-98044.html>, visitado febrero 10 2014.

Elbers, Jorg (ed.) (2011). *Las áreas protegidas de América Latina: situación actual y perspectivas para el futuro*. Quito: UICN. Pp. 1- 227.

ECORAE (2010). “Plan de Ordenamiento Territorial de la provincia de Pastaza 2025”. Disponible en http://www.pastaza.gob.ec/leytransparencia/k/plan_ordenamiento_territorial_pastaza.pdf, visitado enero 5 2014.

EcoAmazónico (2013). “Comenzarán los trabajos para descontaminar el río Puyo”. Disponible en: <http://www.ecoamazonico.org/index.php/oculto/271-comenzaran-los-trabajos-para-descontaminar-el-rio-puyo>, visitado febrero 10 2014.

Freeman, Milton (s/a). “The Nature and Utility of Traditional Knowledge”. Disponible en <http://www.carc.org/pubs/v20no1/utility.htm>, visitado agosto 26 2012.

Freire, Carlos (2007). “Historia de las misiones en Ecuador”. Disponible en https://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=9&cad=rja&ved=0CG4QFjAI&url=http%3A%2F%2Fwww.fides.org%2Fspa%2Fdocuments%2Fhistoria_misiones_en_ecuador_oct_2007.doc&ei=na_qUv6mM4SrKQersIDwCg&usg=AFQjCNEFE8_TFiOHLZYCQb656IU2N0PX6Q&sig2=LzFeIeJzP_bkbxymT_Mqug&bvm=bv.60444564,d.cWc, visitado enero 5 2014.

García, Lorenzo (1999). “Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana”. Disponible en <http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/11750/Historiadelasmisionesenlaamazonia.pdf?sequence=1>, visitado enero 5 2014.

Ghiso, Alfredo (2000). Potenciando la diversidad, una práctica hermenéutica colectiva. Disponible en http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/colecciones/documentos/potenciando_diversidad.pdf, visitado febrero 10 2014.

Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Pastaza (2014). “Aspectos demográficos de Puyo”. Disponible en <http://www.puyo.gob.ec/2014/index.php/ciudad/demografia.html>, visitado febrero 13 2014.

(2014). “Planes del Gobierno local”. Disponible en <http://www.puyo.gob.ec/2014/index.php/municipalidad/planes-de-gobierno-local.html>, visitado febrero 14 2014.

Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza (2011). *Plan de Ordenamiento Territorial de la Provincia de Pastaza 2025*. Disponible en http://www.pastaza.gob.ec/leytransparencia/k/plan_ordenamiento_territorial_pastaza.pdf, visitado noviembre 30 2012.

(2011). *Mapas de la provincia de Pastaza*. Disponible en <http://www.pastaza.gob.ec/obras-y-proyectos/mapas>, visitado febrero 13 2014.

(2014). *Parroquia Puyo*. Disponible en <http://www.pastaza.gob.ec/pastaza/puyo>, visitado febrero 13 2014.

Grenier, Louise (1998). *Working with Indigenous Knowledge: A Guide for Researchers*. Disponible en http://hdrnet.org/214/1/Working_with_indigenous_knowledge.pdf, visitado febrero 10 2014.

Griffiths, Thomas (2005). "Indigenous peoples, land tenure and land policy in Latin America". Disponible en <http://www.fao.org/docrep/007/y5407t/y5407t0a.htm>, visitado febrero 10 2014.

Haen, Nora (et al.) (ed.) (2006). *The Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. New York: New York University Press. Pp.504.

Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC) (2010). *Fascículo provincial Pastaza*. Quito: INEC. Pp. 1-8.

(2010). *Población, Superficie (km²), Densidad Poblacional a nivel Parroquial*. Disponible en https://www.google.com.ec/search?q=inec+puyo+poblacion+censo+2010&rlz=1C1SNNT_enUS384US384&oq=inec+puyo+poblacion+censo+2010&aqs=chrome..69i57.8757j0j4&sourceid=chrome&espv=210&es_sm=93&ie=UTF-8, visitado febrero 13 2014.

(2010). "Mapa Puyo – provincia de Pastaza". Disponible en http://www.inec.gob.ec/inec/index.php?option=com_remository&Itemid&func=fileinfo&id=44&lang=es, visitado febrero 13 2014.

Ledesma, Óscar (2004). *Pastaza una provincia que apasiona*. Riobamba: Pedagógica Freire.

Ley de Gestión Ambiental (2004). *Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental*. Disponible en http://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CFwQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ceda.org.ec%2Fdescargas%2Fbiblioteca%2FLey%2520de%2520Gestion%2520Ambienta%2520Codificacion.doc&ei=2DTAT-LaL4-e8gSdiuHDCw&usq=AFQjCNGR5giCZJfD_2oTP9FzrRg2UwT0bw, visitado mayo 20 2012.

Little, Paul (2013). Megaproyectos en la Amazonía: Un análisis geopolítico y socioambiental con propuestas de mejor gobierno para la Amazonía. Disponible en <http://raisg.socioambiental.org/system/files/Megaproyectos%20Amazon%C3%ADa%20Paul%20Little.pdf>, visitado febrero 14 2014.

Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizado (2012). “Código Orgánico Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización”. Disponible en http://www.ame.gov.ec/pdf/cootad_2012.pdf, visitado mayo 20 2012.

Ministerio del Ambiente (MAE) (2009). *Incorporación de Subsistemas de Áreas Protegidas Privadas, Comunitarias, Indígenas y Afroecuatorianas y de Gobiernos Seccionales al Sistema Nacional de Áreas Protegidas*. Disponible en [http://www.ceda.org.ec/descargas/biblioteca/Incorporacion de Subsistemas de areas Protegidas ministerio ambiente.pdf](http://www.ceda.org.ec/descargas/biblioteca/Incorporacion%20de%20Subsistemas%20de%20areas%20Protegidas%20ministerio%20ambiente.pdf), visitado noviembre 30 2012.

(2012). *Áreas Protegidas*. Disponible en <http://www.ambiente.gob.ec/?q=node/59>, visitado julio 20 2012.

(2012). *Se unen para conservar Reserva Biológica El Quimi*. Disponible en <http://www.ambiente.gob.ec/se-unen-para-conservar-la-reserva-biologica-el-quimi/>, visitado noviembre 30 2012.

(2010). *Mapa del Patrimonio Natural del Estado*. Disponible en <http://lexmanzano1.blogspot.com/2010/10/ingreso-21-areas-protegidas-en-ecuador.html>, visitado febrero 10 2014.

(2007). *Guía del Patrimonio de Áreas Naturales Protegidas del Ecuador*. Quito: ECOFUND, FAN, DarwinNet, IGM.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. Disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf#page=10>, visitado febrero 10 2014.

Organización de las Naciones Unidas, Asamblea General (1992). *Convenio sobre la Diversidad Biológica*. Disponible en <http://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>, visitado febrero 10 2014.

PNUMA GEO Ecuador (2008). *Informe sobre el Estado del Medio Ambiente*. Quito: PNUMA.

Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada (RAISG) (2012). *Amazonía bajo presión*. São Paulo: Institución Socioambiental. Pp. 65.

Rivera, Edgar (2005). *El Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador – SNAP*. Disponible en <file:///C:/Users/Owner/Desktop/EdgarriveraEcuador.pdf>, visitado mayo 23 2013.

Schmink, Marianne (1999). *Manejo de ecosistemas y recursos con énfasis en género (MERGE)*. Disponible en <http://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CE0QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.flacsoandes.org%2Fbiblio%2Fcatalog%2FresGet.php%3FresId%3D7499&ei=odXIT4H8AoGE8ATz4MCNDw&usg=AFQjCNEKCyWHI-Y4vxSWV3W6hF1gztHw3Q>, visitado mayo 20 2012.

Sinchi Sacha (2014). “Fundación Sinchi Sacha”. Disponible en <http://www.sinchisacha.org/sinchisacha.php>, visitado febrero 10 2014.

Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). (2011). *Grupos Humanos y conservación de áreas protegidas: Hacia un nuevo equilibrio*. Disponible en http://www.portalces.org/index.php?option=com_content&view=article&id=37%3Agrupos-humanos-y-conservacion-de-areas-protegidas-hacia-un-nuevo-equilibrio&catid=23%3Asimposium-4&Itemid=100000052&showall=1, visitado julio 20 2012.

Villacís B., Carrillo D. (2012). “País atrevido: la nueva cara sociodemográfica del Ecuador”. *Edición especial Revista Analitika*. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos. Pp. 1 – 89.

Vovides, Andrew et al. (2013). “Los jardines botánicos y la crisis de la biodiversidad”. Disponible en http://www.concyteq.edu.mx/amjb/repositorio/documentos/publ_esp/2_Vovides_91_3_239_250.pdf, visitado febrero 20 2014.

ENCUESTA

Encuesta Estudiantes Universidad Técnica de Machala (EC01), julio 04 2013.

GRUPO FOCAL

Grupo Focal (GP), julio 24 2013.

ANEXOS

Anexo No.1.- Guía de encuesta para grupos de estudiantes que visiten el Parque Etnobotánico Omaere

- a) **Objetivo:** realizar una tipificación del visitante promedio al PAO, además de dilucidar cuáles son los conocimientos del sujeto previos a la visita al parque.
- b) **Duración:** sesiones permanentes dependiendo de la frecuencia y con el número de visitantes que acudan al Parque Etnobotánico Omaere.
- c) **Momentos del grupo focal, ejes y variables:**

Ejes	Variables	Tiempo
Concepción de la naturaleza	¿Qué es naturaleza?: - Imaginario de naturaleza - Sentimiento hacia la naturaleza ¿Qué significa el bosque?: ¿Qué servicios/contribuciones y beneficios nos brinda la naturaleza?	5 min
Biodiversidad cultural e interculturalidad	Naturaleza y Cultura -Vínculo entre naturaleza y ambiente -Cultura y modos de vida -Percepciones de la influencia de la cultura en el entorno -Auto-identificación e identificación de pueblos y nacionalidades Percepciones previas y post a la visita al PAO -Motivo de la visita -Frecuencia de la visita -Interés principal	

a) Preguntas generales

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Lugar de residencia:

Institución Educativa:

Concepción de la naturaleza

1. Qué es la naturaleza? Marque una de las respuestas

__ Un espacio de tierra

- Las plantas y los animales
- Es un todo, plantas, animales y seres humanos
- Otro: (especifique) _____

2. ¿La naturaleza sólo está en el bosque?

- Sí
- No

3. ¿Cómo se sienten cuando están en la naturaleza? Marque 1 o más opciones

- Igual que siempre
- Tranquilo
- Indiferente
- Sano
- Enfermo
- No me gusta salir a la naturaleza
- Otros: _____

4. ¿Qué actividades realiza en la naturaleza? Marque 1 de las opciones

- Deporte
- Siembra y Cosecha
- Otros: _____

Concepción y Percepción de las Áreas Protegidas

5. ¿Qué es un área protegida? Marque 1 de las opciones

- Un espacio sin gente
- Un espacio manejado por el gobierno central
- Un espacio para las personas, animales y plantas
- Un espacio que necesita de cuidados especiales
- Otros: _____

6. ¿**Percepción del Parque Etnobotánico Omaere**

7. ¿Es su primera vez en el Parque?

- Sí
- No: cuándo fue la última vez? _____

8. La visita al Parque se la realiza con:

- Familia
- Institución educativa
- Amigos
- Solo/a

9. ¿Qué actividades te gustaron más: Marca la que más te gusto

- Paseo interactivo
 Aprendizaje sobre plantas y animales
 Aprendizaje sobre las culturas Shuar y Waorani
 Otros: _____
 10. ¿Qué opinión tienen sobre el Parque Etnobotánico Omaere?

Recomendaciones

11. ¿Qué podrían recomendar al Parque para brindar una mejor experiencia para los visitantes locales, nacionales y de otros países?

12. ¿Quisieras volver?
 Sí
 No

Anexo No.2.- Listado de actores entrevistados durante el trabajo de campo junio-agosto, 2013.

Actores entrevistados Parque Etnobotánico Omaere					
Código	Número de entrevista	Fecha de elaboración	Entrevistado/a	Cargo	Tema
EHV	1	14 de junio de 2013	Teresa Shiki	Fundadora y miembro PEO/Médica Shuar	-Crianza -Ninez -Vida salesiana -Educación -Relación familia -Marido -Escape -Encuentro francesas -Vida en Puyo
EHV	2	15 de junio de 2013	Teresa Shiki	Fundadora y miembro PEO/Médica Shuar	-Herboristería -Manejo de plantas
EHV	3	24 de junio de 2013	Teresa Shiki	Fundadora y miembro PEO/Médica Shuar	-Herboristería -Transmisión de conocimientos -Relación abuela-madre -Interacción con padre salesiano
ESE	4	25 de junio de 2013	Chris Canaday	Miembro y Guía PEO/ Ornitólogo canadiense	-Cronología del PAE -Breve historia de vida -Adaptación al Puyo

ESE	4.1	25 de junio de 2013	Chris Canaday	Miembro y Guía PEO/ Ornitólogo canadiense	
ESE	5	26 de junio de 2013	Chris Canaday	Miembro y Guía PEO/ Ornitólogo canadiense	-Información CORPOPASTAZA -Información hoteles y hostales
ESE	5.1	26 de junio de 2013	Chris Canaday	Miembro y Guía PEO/ Ornitólogo canadiense	Inodoros ecológicos
ESE	6	26 de junio de 2013	Janeth Kajekai	Presidenta y miembro PEO	-Niñez, adolescencia y vida adulta -Vinculación PAE
ESE	6.1	26 de junio de 2013	Janeth Kajekai	Presidenta y miembro PEO	
ESE	6.2	26 de junio de 2013	Janeth Kajekai	Presidenta y miembro PEO	
EHV	7	01 de julio de 2013	Teresa Shiki	Fundadora y miembro PEO/Médica Shuar	-Relación francesas
EHV	8	01 de julio de 2013	Teresa Shiki	Fundadora y miembro PEO/Médica Shuar	- Toma del PEO
ESE	9	02 de julio de 2013	Janeth Kajekai	Presidenta y miembro PEO	-Estimados de visitantes -Tipología del visitante -Voluntarios: nacionalidad y permanencia, actividades -Universidades, colegios y escuelas -Posibilidad de establecer convenios
ENCUESTA VISITANTES	26	04 de julio de 2013	Universidad Técnica de Machala	Tipología estudiantes universitarios entre 18-24 (carrera Ingeniería de Turismo)	Basado en reactivos y batería de preguntas en anexo .
ESE	10	09 de julio de 2013	Teresa Shiki	Fundadora y miembro PEO/Médica Shuar	-Revitalización de espacios -Cómo escoger el suelo -Épocas de siembra -Tratamiento de la tierra -Ritos
ESE	11	09 de julio de 2013	El Colibrí	Propietaria Susana	Relacionamiento con el PEO
ESE	12	09 de julio de 2013	El Jardín	Propietario (no se incluye su nombre)	Relacionamiento con el PEO
GP	GP	24 de julio de 2013	Niños	6 niños y niñas entre las edades de 9 y 11 años de edad de establecimientos de Puyo	-Concepción de la naturaleza -Mapeo de amenazas en Puyo -Imaginario de la naturaleza

Anexo No. 3.- Inventario de plantas existentes en el Parque Etnobotánico Omaere

Fuente: Gómez et al., 1998.

Nombre científico	(e) español; (k) kichwa
Familia	(w) waorani; (s) shuar
Nombre comunes	

Especies ornamentales - Sendero Kujuj'	
Aechmea tillandsioides (Mart. Ex Schultes f.) Baker Bromeliaceae Quiruyuc quil tica (k); kuji kuish (s)	Heliconia stricta Huber Heliconiaceae Platanillo (e); cuhuan (k); winchu (s)
Anthurium formosum Schott Araceae Anturio (e); allpa taca chipu (k), micha eep (s)	Pepinia carnososepala (Rauh & E. Gross) H. Luther Bromeliaceae Sacha runduma (k); kachap (s)
Anthurium harlingianum Croat Araceae Anturio (e); palu quiru (k); kankur (s)	Philodendron pastazanum K. Krause Araceae Filodendrón (e); huasca mama (k); kachaniak (s)
Begonia parviflora Poepp. & Endl. Begoniaceae Begonia gigante (e); charapa panga (k), urik kuntut (s)	Sobralia rosea Poepp. & Endl. Orchidaceae Zukus (s)
Brunfelsia grandiflora D. Don Solanaceae Chiri caspi (k); parapra (s)	Spathiphyllum cannaefolium (Dryand.) Scott Araceae Lluchuna panga (k); katirpas (s)
Calathea ecuadoriana H.A. Kenn Marantaceae Puma panga (k); numpapumpu (s)	Lophosoria quadripinnata (J. F. Gmel.) C. Chr. Cyatheaceae Helecho (e); atzac (k); nashiship nuca (s)
Drymonia hopii (Mansf.) Wiehler Gesneriaceae Atalla agallas (k); nujankam karakish (s)	Piper aff. Obtusilimum C.DC. Piperaceae Tulumba panga (k); unkuch (s)
Erythrina amazonica Krukoff Fabaceae Chucu (k); shuke (s); pantano (w)	
Guzmania vanvolxemii (André) André ex Mez Bromeliaceae Allpa quil tica (k); nunkañakuish (s)	

Especies Aromáticas - Sendero Omaere	
Cymbopogon citratus (DC.) Stapf Poaceae Hierba luisa (e); chirichiri muka (s)	Protium nodulosum Swart Burseraceae Capoal (e); cupal (k); kunchai (s)
Hedychium coronarium J. Koenig Zingiberaceae Kamputim ajej (s)	Vanilla planifolia Andrews Orchidaceae Vainilla (e); vainilla (k); sekut (s)

Hex guayusa Loes. Aquifoliaceae Guayusa (e); huayusa (k); wais (s); emonteibiquime (w)	Zingiber officinale Roscoe. Zingiberaceae Jengibre (e); ajirini (k); ajeje (s)
Ocotea quixos (Lam.) Korsterm. Lauraceae Canela (e); ishpingu (k); inshping (s)	

Especies Tintóreas	
Bixa Orellana L. (Sendero Kujuj') Bixaceae Achiote (e); maduru (k); ipiak (s); caca (w)	Palicourea nigricans K. Krause (Sendero Kujuj') Rubiaceae Lápiz de pintar (e); rupai sisa (k); wamputs (s)
Genipa americana L. (Sendero Iniaewa) Rubiaceae Huituc (k); suwa (s); minka (w)	

Especies Alimentarias - Sendero Omaere	
Ananas comosus (L.) Merr Bromeliaceae Piña (e); shihuilla (k); chiu (s)	Maranta ruizana Koern Marantaceae Chiki (s)
Colocasia esculenta (L.) Schott & Endl. Araceae Papa china (e); papachinia (s)	Manihot esculenta Crantz Euphorbiaceae Yuca (e); lumu (k); yurumak (s); caenae (w)
Dioscorea trifida L.f. Dioscoreaceae Papa jíbara (e); runa papa (k); kenke (s)	Saccharum officinarum L. Poaceae Caña de azúcar (e); huiru (k); paat (s)
Ipomea batatas L.Lam. Convolvulaceae Camote (e); cumal (k); inchi (s); akage (w)	

Especies Medicinals - Sendero Omaere e Iniaewa	
Aristolochia guentheri O.C.Schmidt Aristolochiaceae Saragosa (e); lagartu angu (k); tuitui naek (s)	Grias neuberthii J.F. Macbr Lecythidaceae Pitón (e); pitun (k); apai (s); wingaca (w)
Croton gossipifolius Vahl Euphorbiaceae Sandre de drago (e); lan (k); uruchmas (s)	Uncaria tomentosa (Willd. Ex Roem. & Schult.) DC. Rubiaceae Uña de gato (e); rinricasha (k); kenkuk (s)
Cyclantus bipartitus Poit. Ex A. Rich Cyclanthaceae Papangu (k); tinki (s)	Urera caracasana (Jacq.) Gaudich. Ex Griseb Urticaceae Ortiga (e); chini (k); nara (s); weento (w)
Ficus insipida Willd Moraceae Leche de oje (e); ila (k); wampu (s)	

Especies Artesanales - Sendero Iniaewa, Kujuj' y Omaere	
Aechmea strobilacea L.B. Sm. Bromeliaceae Pita (e); pitaya (k); chawar (s)	Crescentia cujete L. Bignoniaceae Calabaza (e); pilchi (k); tsapa (s); owewe (w)
Bambusa guadua Humb. & Bonpl. Poaceae Guadúa (e); huamac (k); kenku (s); numekare (w)	Gynerium sagittatum (Aubl.) O. Beauv. Poaceae Corrizo (e); pinduc (k); paat (s)
Carludovica palmata Ruiz & Pav. Cyclanthaceae Paja toquilla (e); lisan (k); pumpuna (s); pangoman (w)	Lonchocarpus nicour (Aubl.) DC. Fabaceae Barbasco (e); barbasco (k); timiu (s)
Ceiba pentandra (L.) Gaert Bombacaceae Ceibo (e); putu (k); wanpuish (s), bobewe (w)	

Especies rituales - Senderos Omaere y Kujuj'	
Banisteriopsis caapi (Spruce ex Griseb.) Morton Malpighiaceae Ayahuasca (k); natem (s)	Nicotinia tabacum L. Solanaceae Tabaco (e); tahuacu (k); tsaank (s)
Brugmansia x insignis (Barb. Rodr.) Lockwood ex Daris Solanaceae Floripondio (e); huanduc (k); maikiua (s)	Pariana radciflora Sagot ex Doell Poaceae llu panga (k); shishiu (s)
Duroia hirsuta (Poepp & Endl.) K. Schum. Rubiaceae Uchulumbas (k); shakashak yais (s)	

Especies frutales - Senderos Omaere, Iniaewa y Kujuj'	
Artocarpus altilis (Parkinson) Fosberg Moraceae Frutipan (e); paparahua (k); unpitiu (s)	Pouteria caimito (Ruiz & Pav.) Radlk Sapotaceae Caimito (e); apiu (k); yaas (s); meñigka (w)
Caryodendron orinocense H. Karst. Euphorbiaceae Maní de árbol (e); huachansi (k); nampi (s); queguino (w)	Pourouma tomentosa Miq. Susp tomentosa Cecropiaceae Uvilla (e); uwillas (k); suu (s)
Herrania balaensis Preuss Sterculiaceae Cacao del monte (e); cañun cambi (k); kushinkiap (s)	Psidium guajava L. Myrtaceae Guayaba (e); guayagas (k); yuranwayap (s)
Inga edulis Colla Fabaceae Guaba bejuco (e); tarpu pacai (k); wampa (s); sampi (w)	Solanum quitoense Lam. Solanaceae Naranjilla (e); laranca (k); apach kukuch (s); daboka (w)
Musa acuminata Colla Musaceae Orito (e); guinia (k); mejech (s); nompan (w)	Theobroma bicolor Humb. & Bonpl. Sterculiaceae Cacao blanco (e); quila (k); wakamp (s)