

**UNIVERSIDAD POLITECNICA SALESIANA
SEDE QUITO**

**CARRERA:
ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de: LICENCIADO EN
ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**TEMA:
ETNOGRAFÍA SOBRE LA VENTA Y COMERCIALIZACIÓN DE CARNE
DE MONTE EN TRES COMUNIDADES WAORANI DEL PARQUE
NACIONAL YASUNÍ**

**AUTOR:
MIGUEL LEONIDAS BARREIROS PADILLA**

**TUTORA:
MARÍA FERNANDA SOLORZANO GRANADA**

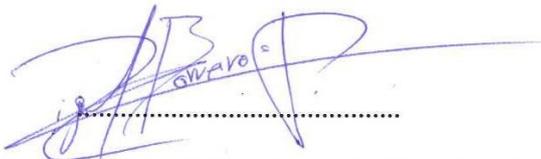
Quito, agosto de 2016

Cesión de derechos de autor

Yo Miguel Leonidas Barreiros Padilla, con documento de identificación N° 1719633859, manifiesto mi voluntad y cedo a la Universidad Politécnica Salesiana la titularidad sobre los derechos patrimoniales en virtud de que soy autor del trabajo de titulación intitulado: “Etnografía sobre la comercialización de carne de monte en tres comunidades Waorani localizadas en la parte noroccidental del Parque Nacional Yasuni”, mismo que ha sido desarrollado para optar por el título de: Licenciado en Antropología Aplicada, en la Universidad Politécnica Salesiana, quedando la Universidad facultada para ejercer plenamente los derechos cedidos anteriormente.

En aplicación a lo determinado en la Ley de Propiedad Intelectual, en mi condición de autor me reservo los derechos morales de la obra antes citada. En concordancia, suscribo este documento en el momento que hago entrega del trabajo final en formato impreso y digital a la Biblioteca de la Universidad Politécnica Salesiana.

(Firma)



Nombre: Miguel Leonidas Barreiros Padilla

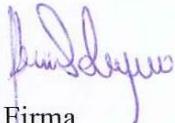
Cédula: 1719633859

Fecha: Mayo de 2016

Declaratoria de coautoría del docente tutor/a

Yo declaro que bajo mi dirección y asesoría fue desarrollado el trabajo de titulación Etnografía sobre la comercialización de carne de monte en tres comunidades Waorani localizadas en la parte noroccidental del Parque Nacional Yasuni realizado por Miguel Leonidas Barreiros Padilla, obteniendo un producto que cumple con todos los requisitos estipulados por la Universidad Politécnica Salesiana para ser considerado como trabajo final de titulación.

Quito, mayo de 2016



Firma

MARIA FERNANDA SOLORZANO GRANADA

Cédula de identidad: 1002248860

Quito, 27 de junio de 2016

Por medio de la presente se certifica que el señor Miguel Leonidas Barreiros Padilla con C.I. 1719633859, estudiante de la carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, participó como investigador en el proyecto “Uso sustentable de fauna silvestre: Dimensiones sociales, económicas, biológicas y políticas de la comercialización de carne de monte en el Parque Nacional Yasuni”. Adicionalmente comunico que puede hacer uso de los audios y transcripciones de entrevistas realizadas a cazadores de la nacionalidad Waorani en las comunidades de Guiyero, Ganketapare y Timpoca, efectuadas en el año 2015.

Cualquier producto generado a partir de este estudio deberá mencionar a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador como su fuente de origen.



Miguel Ángel Rodríguez V.
Director de Planificación y Gestión
Estación Científica Yasuní
Pontificia Universidad Católica del Ecuador



Agradecimientos

No me queda más que agradecer a todos quienes me acompañaron en este largo proceso. Más allá de los requerimientos, me queda la alegría de haber compartido un año de mi vida con la nacionalidad Waorani, sin ellos nada de esto hubiera sido posible; sin sus enseñanzas y perspectivas nunca hubiera podido llegar a ser el crítico del pensamiento occidental que soy ahora, les agradezco infinitamente por haberme permitido conocer más sobre su cultura y su forma de ver el mundo.

Agradezco a mis padres, quienes han sabido respetar cada uno de mis pensamientos como únicos y/o peculiares; pensamientos que me hacen y harán el ser que soy. A Eduardo López, quien me acompañó día y noche y vivió la dureza de la distancia durante mis viajes a la Amazonía, le agradezco por su paciencia, por su apoyo, cariño y presencia que siempre estarán presentes en mi corazón.

A mi amigo Alejandro Saa, compañero de viaje y de vida que siempre ha sabido sacarme una sonrisa hasta en mis momentos más pesimistas. A mi querida amiga y colega Mayra Flores, que ha sido la gestora de sendos malos humores, risas y amores. A mis hermanas, sobrinos y sobrinas que a la distancia comparten conmigo una relación de amor inexplicable. A Andrea Sánchez, Beto Viteri y Gael Viteri, familia que me ha brindado su amistad en todo momento y a quienes les estoy agradecido por llamarme su amigo. A Eloísa Bolaños por su constancia, a Lorena Gallardo por su entusiasmo, a Sofía Yanchapaxi por su pasión, a Kelly Gonzáles, Ewene Ima, entre otras y otros.

A los directores del Museo Etnohistórico de Artesanías del Ecuador Mindalae, Catalina Sosa y Juan Martínez, les agradezco por depositar en mí su confianza y sonrisas. Y finalmente, un agradecimiento especial a la ECY (Estación Científica Yasuni) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y a quienes desarrollaron y participaron en el proyecto “Uso sustentable de fauna silvestre: Dimensiones sociales, económicas, biológicas y políticas de la comercialización de carne de monte en el Parque Nacional Yasuni”.

ÍNDICE

Introducción.....	1
CAPITULO I	
Representaciones Sociales, Perspectivismo y Conflictos Socio – Ambientales: Una aproximación conceptual	
Introducción.....	11
Representaciones Sociales.....	12
Perspectivismo.....	17
Conflicto socioambiental.....	20
CAPITULO II	
Los Waorani y el conflicto de comercialización de carne de monte en el Parque Nacional Yasuni	
Introducción.....	25
Contexto.....	26
Comercialización de carne y vida cotidiana: lo que involucra la comercialización de carne de monte.....	35
Sobre los actores inmersos en el conflicto y la política pública.....	43
CAPITULO III	
Waorani, animales y cacería: representaciones de la comercialización de carne de monte abordadas desde el perspectivismo	
Introducción.....	49
La relación wao – animal: ejemplos de la remanencia del pensamiento mítico tradicional de la nacionalidad Waorani.....	53
Lo que dicen los Waorani sobre el comercio de carne.....	60
Consideraciones finales.....	65
Bibliografía.....	69

Lista de Figuras

Figura 1. Capibaras.....	4
Figura 2. Guatusa.....	4
Figura 3. Carne ahumada.....	5
Figura 4. Carne de guatusa.....	5
Figura 5. Comunidad Guiyero.....	10
Figura 6. Canoa de la comunidad.....	10
Figura 7. Cabeza de mate.....	12
Figura 8. Materiales en la vía Maxus.....	22
Figura 9. NPF.....	23
Figura 10. Plataforma.....	23
Figura 11. Puente sobre río Tiputini.....	24
Figura 12. Dosel amazónico.....	26
Figura 13. Río Tiputini.....	27
Figura 14. Puerto Pompeya.....	29
Figura 15. Gabarra.....	30
Figura 16. Vía Maxus.....	31
Figura 17. Puercoespín.....	33
Figura 18. Bus de la comunidad.....	34
Figura 19. Armadillo.....	35
Figura 20. Carne de monte.....	39
Figura 21. Mercado de comidas típicas El Coca.....	42

Figura 22. Puesto de venta de pescado.....	43
Figura 23. Pecarí de collar.....	46
Figura 24. Mujer Waorani destazando pecarí de labio blanco.....	48
Figura 25. Wao recibiendo dinero.....	53
Figura 26. Cráneo de venado ahumado.....	54
Figura 27. Guacamayo amarillo.....	58
Figura 28. Niña Waorani jugando con cría de guangana.....	60
Figura 29. Lanza y machete.....	64
Figura 30. Dibujo de niña Waorani.....	68

Resumen

Este trabajo busca exponer la realidad de un fenómeno socio ambiental, que es la comercialización de carne de monte; fenómeno que encuentra sus albores en el cambio cultural y en la alteración de las dinámicas socio económicas de la nacionalidad Waorani durante los últimos 50 años, tiempo en el cual la sociedad blanco mestiza ecuatoriana, y el resto del contingente simbólico occidental, han ido creando modificaciones en el tejido social, económico, así como en el sistema de creencias que forma parte de esta nacionalidad, ubicada en el corazón de la región amazónica ecuatoriana.

Partiendo de conceptos como: representación social, perspectivismo y conflicto socioambiental, se busca mostrar las variables que entran en juego cuando hablamos de la comercialización de carne de monte por familias Waorani. Finalmente, la comercialización de carne de monte se divisa como un conflicto de carácter generacional, polícromo y susceptible de ser abordado desde múltiples formas de representación.

Abstract

This work seeks to expose the reality of a social and environmental phenomenon, which is the marketing of bush meat; phenomenon that finds its beginnings in cultural change and altering the economical dynamic of the Waorani nationality for the past 50 years, which the mestizo white society and the rest of the Western symbolic contingent, have been creating changes in the social, economical and the belief system that is part of this nationality located in the heart of the Ecuadorian Amazon region.

Starting from concepts such as social representation, perspectivism and socio-environmental conflict, seeks to show the variables that come into play when we talk about the marketing of bush meat by Waorani families. Finally, the marketing of bush meat can be seen as a generational conflict, polychromatic and likely to be approached from multiple forms of representations.

Introducción

En la actualidad el tema de los conflictos ambientales ha capturado en gran medida el interés de las ciencias. La Ecología, como disciplina encargada de la comprensión de la interacción entre los seres vivos y su entorno, no ha sido la única en prestar atención a dichos conflictos; las ciencias sociales también han volcado su interés a las problemáticas resultantes de distintos fenómenos que nacen a partir de la relación Humano – Naturaleza. Esta relación, es la que condiciona el futuro de la naturaleza de cara a los intereses humanos que buscan servirse de ella en aras del aprovechamiento de recursos y tenencia de la tierra. Por tanto, examinar más de cerca y comprender dichos conflictos se vuelve crucial para las ciencias humanas, ya que entendiendo estos conflictos se podrán elaborar estrategias a corto, mediano y largo plazo, que colaboren con la mitigación de las problemáticas socio ambientales.

La presente etnografía analiza el conflicto en torno a la comercialización de carne de monte en tres comunidades Waorani localizadas en la parte noroccidental del Parque Nacional Yasuni (PNY): Guiyero, Ganketapare y Timpoca, comunidades ubicadas en las cercanías del río Tiputini, y próximas a la denominada vía Maxus. Estas tres comunidades Waorani mantienen contacto con algunos de los actores institucionales presentes en el territorio como es la Estación Científica Yasuni (ECY) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y adicionalmente se encuentran al interior de los márgenes del bloque 16, bloque de extracción hidrocarburífera a cargo de la compañía REPSOL.

La intención de este estudio es efectuar una lectura sobre las representaciones sociales en torno al conflicto de comercialización de carne de monte en, y desde, estas comunidades. Ahora bien, es con la aprobación de la Ley forestal y de conservación de áreas naturales y vida silvestre (Ecuador, 2004) que Ecuador entra

en una nueva dinámica con respecto al manejo de sus áreas protegidas. En el caso de la protección de fauna endémica, el estado Ecuatoriano dio inicio al reconocimiento y patrullaje de áreas protegidas para así cautelar por su biodiversidad. Es a partir de este momento, y con motivo de la aprobación de dicha ley, que las actividades económicas de muchas comunidades rurales o indígenas experimentan un cambio.

Es hasta 2010, con el mejoramiento del sistema vial en la región amazónica ecuatoriana, que los patrullajes del ministerio del ambiente y la policía se intensifican para lograr decomisar especies vivas o muertas que se comercian desde zonas aledañas a las urbes amazónicas, o desde áreas protegidas de donde se suelen extraer especies para ser comercializadas por mano de una amplia gama de actores dentro de este territorio.

El ingreso económico que genera el comercio de carne también representa una ayuda para cubrir muchas de las nuevas necesidades creadas por el sistema de vida imperante. En relación a esto, las comunidades Waorani ubicadas dentro de los márgenes del PNY no son la excepción, ya que muchos de los hogares wao¹ de esta zona aún conservan una economía doméstica basada en la caza; en algunas ocasiones no solamente para el consumo doméstico sino también para la comercialización.

Esta investigación no pretende en forma alguna, criticar las formas de subsistencia de las nacionalidades indígenas amazónicas frente a los cambios que se han impuesto con los años en el proceso que involucra la contemporaneidad, sino entender las dinámicas y las representaciones que se encierran en torno a la comercialización de carne de monte, con el afán de esclarecer los detalles en torno a este conflicto ambiental.

¹ Refiriéndonos al singular del etnónimo de este pueblo. El significado de la palabra *Waorani* es –las personas-. Cuando se haga uso del término *wao* de aquí en adelante, lo entenderemos como una expresión de afecto y confianza hacia las personas de esta nacionalidad.

Según estudios previos como el de Alden Yépez (2009), Anthony Stocks y Danny Espín (2010), Santiago Espinoza (2014), Margaret Franzen (2006, 2007), entre otros, muestra que la zona noroccidental del PNY cuenta con comunidades Waorani que en pleno uso de su derecho, aprovechan los recursos que obtienen de su territorio en función de su economía doméstica. No obstante el cambio cultural, las nuevas políticas gubernamentales² y los nuevos estilos de vida, han provocado que prácticas en antaño consideradas como formas de vida tradicionales se vean malversadas desde varios flancos.

La cacería es una de estas prácticas que invariablemente han mutado para adaptarse a las condiciones actuales del mundo moderno, pero no es la cacería el problema, el problema es la comercialización, y eso también representa una mutación de carácter tecno – económico al interior de muchas comunidades indígenas debido a la incorporación de nuevas armas no tradicionales para sus sistemas de obtención de recursos, como la escopeta y machetes que ahora son usados para estos fines en vez de las tradicionales lanzas y cerbatanas, conocidas mejor en el idioma waoterero³ como: *tapa* y *omena*.

A pesar de la prohibición que hace el estado a través del Ministerio del Ambiente sobre la comercialización y venta de platos elaborados con la llamada “carne de monte”, muchos locales, mercados y personas particulares aún siguen ofertando estos productos; siendo las carnes más comúnmente ofertadas las de: Guanta (Agouti Paca), Guatusa (*Dasyprocta Fuliginosa*), Armadillo (*Dasyprocta novemcinctus*), Pecari de collar o Sahino (Pecari tajacu), Pecari de labio blanco o Wangana, o Huangana (*Tayassu Pecari*), Venado (*Masama Americana*), Tapir (*Tapirus terrestris*), entre otras.

² LEY FORESTAL Y DE CONSERVACION DE AREAS NATURALES Y VIDA SILVESTRE.

³ Idioma de la nacionalidad Waorani.

Figura 1. Capibaras (*Hydrochoerus hydrochaeris*)



Especie proclive de ser cazada.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Figura 2. Guatusa (*Dasyprocta Fuliginosa*)



Especie proclive de ser cazada.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Figura 3. Carne ahumada



Carne de pecarí de labio blanco (Guangana) para el consumo doméstico (y/o para la comercialización), comunidad Guiyero.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Figura 4. Carne de guatusa



Carne preparada para la venta en el mercado de comidas típicas ubicado junto al malecón de El Coca.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Ahora, con respecto a la realidad amazónica, muchos autores nos permiten divisar los cambios que han ocurrido con el pasar de los años en esta zona, por lo que a continuación se describirá un listado de trabajos que nos permitirán comprender las líneas de investigación que se han hilado en relación a la nacionalidad Waorani y su territorio. A pesar de que no todos los trabajos tienen un énfasis exhaustivo en términos ecológicos, nos permiten crear una idea sobre cómo se han ido trabajando las investigaciones en la región amazónica del Ecuador.

Alexandra Almeida y José Proaño (2008), nos muestran cómo el contexto histórico se vincula con una realidad latente; la realidad de que los impactos ambientales están presentes y han generado descontento, insatisfacción y repudio de parte de ciertas comunidades Waorani. Es, sin duda alguna, un antecedente importante el conflicto en torno a la actividad extractiva en la zona, por ello otro de los trabajos que trata este tema es el de Aguirre Milagros (2010); quien nos muestra un amplio panorama sobre los actores que tienen influencia en la parte noroccidental de la provincia de Orellana. Este trabajo es también una denuncia ante políticas inconsistentes que han tenido injerencia en la zona.

“La fascinante historia de los Wao” (2011) y “Boto Waorani Bito Cowuri” (2011) de Patricio Trujillo, nos facilitan más detalles sobre el contexto histórico que envuelve al pueblo Waorani hoy en día. “También el sol muere: cuatro años con los Huaorani” de Tagliani Lino (2004) representa otra de las líneas de trabajo que se han efectuado en relación a la nacionalidad Waorani, ésta última nos muestra una propuesta etnográfica más contemporánea sobre la realidad de los wao en relación a la vida en tiempos de *Coworis*⁴ (“los otros” en el idioma waoterero). A pesar de que

⁴ Haciendo referencia a los tiempos de contacto que precedieron a las primeras misiones evangélicas del ILV (Instituto Lingüístico de Verano, que ingresaron a la foresta tropical amazónica con el afán de contactar a la sociedad Waorani a finales del siglo pasado. El contacto de los Waorani con el mundo occidental data desde inicios de la explotación cauchera en el Ecuador (1880), y se extiende hasta la

las crónicas fueron siempre una fuente importante de información proveniente de la experiencia de la misión religiosa en la zona amazónica, el trabajo de Tagliani muestra información relevante con respecto a las formas de vida tradicionales, las economías domésticas Waorani y la relación wao – cowori que esta nacionalidad conservaba hasta hace 50 años atrás, tema que es otra de las cuestiones que han cambiado a raíz del contacto de la sociedad Waorani con el mundo occidentalizado.

Y claro, como no incluir los esfuerzos locales por plasmar la realidad de los Waorani en función de los conflictos generados por el contacto. “Tagaeri Taromenani: Guerreros de la selva” de Fabian Nenkimo (2013) es uno de los trabajos, sino uno de muy pocos, que cuentan a través de las palabras de un Waorani lo que ha involucrado el contacto con occidente para esta nacionalidad y para los pueblos en aislamiento voluntario⁵. Las vidas que se han sacrificado de lado y lado y los enfrentamientos que hasta la fecha siguen ocurriendo entre Waorani, aislados y colonos.

“Los Huaorani del Cononaco” de Paz Hernán (2007) es otra línea de trabajo muy frecuente hoy en día. El documental fotográfico complementado con texto descriptivo muestra una cara más real, lejos de los discursos elaborados. Lo que intenta este tipo de investigación es mostrar el rostro, el contexto de la vida in situ.

Después de haber hecho un recorrido por algunos de los trabajos que se han realizado en la zona se intentará dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las

influencia que crearon las misiones evangelizadoras en los pueblos, hasta la fecha, no contactados (1970) (Trujillo, Patricio, 2011, pág. 26).

⁵ Es de conocimiento público (gracias a notas, coberturas y reportajes periodísticos sobre el tema de los “pueblos no contactados” durante los últimos años), que aún se encuentran dos clanes o grupos familiares conocidos como *Taraeirís* y *Taromenanis*. Familias que permanecen en aislamiento voluntario y de las cuales se ha escuchado sistemáticamente durante los últimos 10 años debido a las matanzas que han ocurrido tanto de parte del pueblo Waorani hacia aislados, como desde aislados hacia Waorani o población colona. El resultado de estos conflictos se ha debido en gran parte a la presión a la cual han sido sometidos estos pueblos por parte de la progresiva expansión de los sectores de extracción hidrocarburífera, las áreas colonizadas y la maderería ilegal.

representaciones sociales en torno a la comercialización de carne de monte por parte de los actores relacionados con este conflicto?

El objetivo general de esta etnografía es conocer las representaciones sociales que surgen en torno a la comercialización de carne de monte, para lo cual se plantean los objetivos específicos: i) identificar los actores inmersos en el conflicto de comercialización de carne de monte ii) analizar el rol que desempeña la cacería y la comercialización de carne en la vida cotidiana de quienes la practican.

Para lograr los propósitos citados, esta investigación se llevó a cabo tomando en consideración un enfoque etnográfico, desde la reflexividad y algunas técnicas para la apropiada obtención y clasificación de información.

El trabajo de campo es una etapa que no solo se caracteriza por las actividades que en él se llevan a cabo (obtener información de primera mano, administrar encuestas y conversar con la gente), sino fundamentalmente por el modo como abarca los distintos canales y formas de la elaboración intelectual del conocimiento social (Guber, 2008, pág. 86).

Para complementar esta definición de lo que involucra el trabajo de campo antropológico, sumaremos otro de los elementos que Guber describe como fundamentales en la producción de conocimiento contemporáneo, la reflexividad:

La reflexividad en el trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelo explicativo de conexiones tendenciales- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación (Guber, 2008, pág. 87).

Una vez observados los criterios metodológicos puestos en práctica en el transcurso de la investigación, continuemos con las técnicas para la recolección de información que se utilizaron.

1. La participación observante

Consistió en acompañar a las personas de la comunidad en sus labores cotidianas como: trabajos de jornal, cuando se movilizaban a las chacras para cosechar yuca, cuando iban de cacería, cuando hacían mingas en la escuela, en fiestas, al río por las tardes, cuando se movilizaban en el bus de la compañía etc. Con el propósito de generar vínculos con los actores que permitiesen indagar, en la conversación, detalles relativos al estudio en cuestión.

2. Registro en diario de campo

Se efectuó de manera regular cada vez que se visitaban las comunidades, volcando la atención hacia los detalles relativos a la caza, comercialización de carne, estilos de vida de las familias y el cambio cultural.

3. La entrevista semiestructurada

Por medio del uso de un cuestionario⁶ previamente diseñado de alrededor de 20 preguntas relacionadas con la comercialización de carne, la cacería, los cuentos e historias de animales; se lograron realizar 15 entrevistas dirigidas a cazadores Waorani, entre los 18 a 60 años (edad en la que los hombres se dedican regularmente a la cacería), que arrojaron información sobre la comercialización de carne, el cambio en los modos de vida y la relación cazador-presa.

4. La documentación fotográfica.

El registro fotográfico facilitó el proceso descriptivo de hechos relacionados con la comercialización de carne y permitió crear una cronología de hechos desde el inicio hasta el final de la investigación.

⁶ Revisar cuestionario de entrevistas a cazadores en la sección de anexos

Figura 5. Comunidad de Guiyero



Vista del caserío desde la cima de una pequeña elevación cercana.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Figura 6. Canoa de la comunidad



La comunidad de Guillero se ubica a las orillas del río Tiputini.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Capítulo I

Representaciones sociales, Perspectivismo y Conflictos socio – ambientales: Un acercamiento conceptual

Introducción

En el estudio de las antiguas culturas de cazadores, tratase en primer lugar de la relación entre el hombre y el animal, relación que no es en modo alguno de fácil acceso a la comprensión, a partir de nuestra propia vinculación cultural. (JENSEN, 1966, pág. 160).

La relación “Ser Humano – Naturaleza” ha sido uno de los motores principales en el desarrollo del conocimiento. Es por ello que, durante siglos esta relación ha marcado las formas de interacción entre los humanos y el ambiente a través de la historia.

El papel que desarrollan los Waorani del Yasuni en relación a la comercialización de carne de monte, así como las representaciones que el estado, los científicos y la población blanco mestiza crean alrededor de este conflicto, serán nuestros puntos de partida.

Las nociones en las cuales se apoya la presente etnografía son: Representaciones sociales, perspectivismo y conflictos ambientales. Estos conceptos nos permitirán hacer una lectura crítica en torno a los constructos imaginarios que se crean en relación al papel que desempeñan los actores relacionados con el tema de la comercialización de carne de monte, de esta manera podremos analizar cómo se interpreta la comercialización de carne desde varios flancos.

Por un lado, tenemos la forma en la que los especialistas en ecología verán el tema de la comercialización de carne, también podremos observar la forma en la que el estado mira la comercialización de carne, así como la imagen que se construye desde la sociedad blanco – mestiza en función de la comercialización de estos productos. Los waorani del Yasuni también son actores que forman parte de este

conflicto; por lo cual, conocer las distintas perspectivas en torno al rol que ellos cumplen en relación a este conflicto se torna de vital importancia.

Figura 7. Cabeza de mate (Eira barbara) (*okata* en el idioma waoterero)



Presa sometida al fuego para luego pelarse.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Representaciones sociales

El tema de las representaciones sociales ha sido severamente tocado durante los últimos años, ya que ha existido un amplio interés por parte de los científicos sociales por comprender la forma en la que se representan, o imaginan las realidades sociales desde la perspectiva de los propios actores o de aquellos más próximos a una realidad socio-cultural.

En cuanto a las representaciones sociales, podemos encontrar aportes desde autores que tratan temas como la semiología, el desarrollo local, los imaginarios sociales, hasta la comunicación. Ahora bien, intentaremos realizar un recorrido por

estas propuestas teóricas con el afán de enriquecer el concepto de representación social.

Roland Barthes (1968), por ejemplo, es uno de los representantes de la semiología que nos habla sobre lo que él llama “El efecto de realidad”. Si bien es cierto este concepto se aplica más al análisis del discurso que a la comprensión de los roles sociales que desempeñan las personas en tal o cual contexto, no obstante es importante acercarse a la semiología para observar la forma en la que se desarrolla el concepto de representación como descripción/construcción de la realidad.

Los residuos irreductibles del análisis funcional tienen esto en común: denotar lo que corrientemente se llama lo –real concreto- (pequeños gestos, actitudes transitorias, objetos insignificantes, palabras redundantes). La –representación- pura y simple de lo –real- , el relato desnudo de –lo que es- (o ha sido) aparece así como una resistencia al sentido; esta resistencia confirma la gran oposición mítica de lo vivido (de lo viviente) y de lo inteligible; basta recordar que en la ideología de nuestra época, la referencia obsesiva a lo –concreto- (en lo que se exige retóricamente de las ciencias sociales, la literatura, las conductas) está siempre armada como una máquina de guerra contra el sentido, como si, por una exclusión de derecho, lo que vive no pudiera significar (ser significado) y recíprocamente (Barthes, Roland, 1968, pág. 99).

Barthes aborda este concepto con el afán de criticar la noción de verosimilitud que tiene el mundo occidental sobre la realidad. Para Barthes la representación no es otra cosa que la descripción de la realidad, de “lo que es”, de esta manera hace uso del concepto –representación- para referirse a la dicotomía que representa el pensamiento mítico versus la realidad pensada desde el saber occidental.

Para no abandonar de manera abrupta la semiología y el análisis del relato, al cual también hace alusión Barthes, sería conveniente sobrevolar algunas consideraciones que se hace de la –representación- en cuanto propuesta metodológica, para lo cual examinaremos algunos enunciados de Consuelo Yanes Cossío (1990).

Las representaciones tienen una estrecha relación con la manera de pensar y concebir la realidad que caracteriza a un pueblo determinado. Por lo tanto, no se trata de supuestas “imaginaciones” u opiniones sin fundamento que puedan emitirse con respecto a una realidad, cualquiera que ésta sea [...] La comprensión de otras formas o maneras de pensar puede ayudarnos a identificar la causa de comportamientos, aparentemente no explicables, por no haber el conocimiento de otros sistemas culturales (Yáñez Cossío, 1990, pág. 7).

Yáñez Cossío nos muestra la aplicación de las representaciones en función del desarrollo de estrategias vinculadas al trabajo con actores locales. La –Representación- para Cossío involucra el reconocimiento y análisis de la realidad socio-cultural de un pueblo frente a un fenómeno en particular, para así, en conjunto con los actores locales, desarrollar estrategias que les permitan comprender a profundidad un conflicto para luego plantear una forma colectiva de manejarlo. Esta apreciación resulta de gran ayuda para el análisis de las representaciones sociales en torno a la comercialización de carne de monte, no obstante convendría reservar los preceptos de Cossío al momento de generar conclusiones en torno a las estrategias posibles para manejar el tema de la comercialización de carne de monte con los actores involucrados.

Como veníamos diciendo el concepto de la representación social ha sido usado en sendas ocasiones por autores que intentan comprender una realidad en

particular. Nos acercaremos ahora a las consideraciones de José Chalá Cruz (2013), quien muestra un ejemplo del concepto de representación, aplicado a la realidad social de un grupo determinado, con el afán de mostrarnos las variables identitarias de esta noción en cuanto a la construcción de la realidad socio-histórico-cultural del pueblo afroecuatoriano.

Las representaciones son realidades dinámicas en tanto son construcciones sociales, culturales e históricas; se definen igual que las identidades, dentro de un campo dialectico de oposiciones entre un “yo/nosotros” y un “ellos/los otros”, de allí que se trate de procesos relacionales. [...] En este marco, las identidades culturales, deben ser entendidas dentro de los fluctuantes procesos políticos, económicos y sociales inscritos en contextos espacio-temporales particulares, que son construidos dentro de dimensiones locales, regionales, nacionales y transnacionales. Las identidades y sus representaciones, son constantemente imaginadas y re-imaginadas, actuadas y re-actuadas, dentro de situaciones específicas, y dentro de contextos socio económicos y políticos que siempre cambian y que proveen sitios por sus negociaciones y re-negociaciones, sus definiciones y re-definiciones (Chalá Cruz, José, 2013, pág. 45).

Chalá nos muestra la relación entre el concepto de la representación social con el de identidades culturales, y basa sus preceptos en aportes de autores como: Le Breton (1990) Raiher (1999) y Hernández (2010). La forma en la que Chala habla de las representaciones sociales involucra una formulación de la realidad en la cual se ven involucradas nociones espacio temporales del ser. Cada grupo se representara así mismo de diversas maneras dependiendo la situación en la que se encuentre, de tal manera, la forma en la que se representarán los afro en relación a los Waorani, por ejemplo, será completamente diferente debido al contexto en el cual se encuentra cada grupo. Es decir, el autor hace un énfasis en la relación entre representación e identidad.

Como vemos, el abordaje del concepto –representación social- va tomando importancia mientras se observan los distintos aportes en los cuales ésta noción es desarrollada. En esta etnografía se propone una comprensión de las representaciones en torno a un conflicto socio ambiental.

Si para Chalá la representación del afroecuatoriano se desarrolla de la mano de los estereotipos de clase social, marginalidad y el deporte; para los wao la representación se ajustará a los modos de vida tradicionales de los pueblos amazónicos, el cambio cultural y, claro, la cuestión no tratada de la “ilegalidad” (percibida desde occidente) de la práctica de la cacería.

Para ir dando fin a la discusión de este concepto, sería de gran utilidad poner sobre la mesa el aporte que Alejandro Reiter (2001), quien, a partir del estudio de la comunicación, nos muestra el rol que cumple la representación social.

Representación refiere en este contexto, a la imagen (mental) que tiene un individuo cualquiera, es decir, un hablante cualquiera de cualquier comunidad lingüística, acerca de alguna cosa, evento, acción, proceso que percibe de alguna manera. Esta representación –en la medida en que es conservada y no remplazada por otra- constituye una creencia (o es elemento de una creencia) y es la base del significado que adquiere cada nuevo estímulo relacionado con esa cosa, evento, acción o proceso (Reiter, Alejandro, 2001, pág.11).

La apreciación que Reiter hace sobre las representaciones sociales se acerca en gran medida a los requerimientos que se propone esta etnografía. El autor hace un énfasis en lo que un actor “ve de sí mismo” o “cree de si mismo”, en ese sentido se hace un énfasis a la opinión o imagen que cada actor tiene y guarda de sus acciones en el mundo; en tal virtud algunos de los cazadores Waorani del Yasuní responderán a que el comercio de la carne de monte se da por cuestiones de “necesidad”, o por el

afán de captar recursos monetarios, lo cual se convierte en una justificación o una representación de la razón por la cual se da la comercialización.

En cuanto a las representaciones entorno a la comercialización de carne de monte, especialmente aquellos que están relacionados con el rol que cumplen los indígenas en este fenómeno, tenemos 3 que sobresalen (a partir de las opiniones que se escucharon a lo largo del trabajo de campo ejecutado): Primero está el constructo del indígena como depredador para quienes tratan los temas de conservación ambiental; también está la imagen del indígena como protector del ambiente y ejemplo de vida sostenible para sí mismo y muchos de los pensamientos verdes contemporáneos, y la del indígena como tesoro patrimonial para el pensamiento occidental.

A pesar de que existe un sinnúmero de representaciones en torno a este conflicto, debido justamente a que la representación se traduce como una creencia, nos serviremos exclusivamente de una de ellas para desarrollar su lectura a partir de otros recursos conceptuales. Esta representación que afirmaremos y refutaremos a la vez (dado que una creencia, como saben, es refutable e irrefutable desde varios flancos) es: la del indígena como protector del ambiente y ejemplo de vida sostenible.

Perspectivismo

Dado que este es un fenómeno multifacético, representado de distintas formas y por parte de distintos actores que se ven inmersos en el mismo, se optó por acoger la postura teórica del perspectivismo; postura que explica cómo un echo puede ser abordado desde distintas aristas.

Eduardo Viveiros de Castro ha realizado sendas investigaciones en la amazonia brasileña, y es uno de los exponentes del Museo Nacional de Río de

Janeiro. Viveiros de Castro construye su propuesta conocida como –perspectivismo– a partir del trabajo de campo y el estudio intensivo de la realidad de algunos pueblos amazónicos del Brasil, es también un ávido seguidor y crítico del trabajo de Claude Levi-Strauss, antropólogo francés, referente de la corriente estructuralista a nivel global.

Examinemos ahora lo que Viveiros de Castro dice sobre el perspectivismo:

Inicialmente, esta reflexión fue motivada por las abundantes referencias en la etnografía amazónica a una concepción indígena según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismo.

Típicamente, en condiciones normales, los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, el hecho de ver a estos seres, normalmente invisibles, es ya un signo seguro de que las “condiciones” no son normales. Los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores (Viveiros de Castro, Eduardo, 2004, pág.38).

En resumidas cuentas, el perspectivismo nos dice que la comprensión del quehacer humano dependerá, en gran medida, desde donde sea visto. Lo que intenta es mostrar que tal dicotomía entre naturaleza y cultura no existe, la cultura es a la naturaleza como la naturaleza a la cultura, siendo estas partes de un todo comprendido como realidad; lo que se pone en juego dentro del análisis perspectivista es más bien el rol que desempeñamos los humanos al momento de relacionarnos con el entorno (comprendido como la suma de entes animales y

vegetales), por lo tanto el pensamiento mítico, así como el chamanismo, por ejemplo, serán formas por las cuales se interpreta el entorno en función de las relaciones concretas entre humano y el ambiente que lo rodea.

El perspectivismo como teoría nos permite ver una realidad facilitándonos posibilidades de angulación, si vemos la cacería desde nuestra perspectiva de mestizos ciudadanos que compran su alimento muerto en los supermercados, seguro pensaremos que no es necesaria debido a que el supermercado ha coartado nuestra relación con la naturaleza; mientras que la cacería para los Waorani resulta ser una práctica, no solo necesaria para obtener los recursos alimenticios, sino que es el momento para cultivar las relaciones sociales con miembros de la familia u otras familias que se encuentren acompañando la cacería.

El ejemplo antes citado es de gran utilidad para comprender la aplicación del perspectivismo en la relación humano - naturaleza; en tal virtud, y desde una noción perspectivista, diríamos que se podrá realizar una lectura de la relación que tienen los Waorani del Yasuni con sus presas basándonos en lo que cuentan sobre la cacería, incluyendo así: mitos o relatos, que también resultan ser elementos presentes cuando de cacería hablamos.

Como se mencionó al inicio del desarrollo del concepto de perspectivismo, existe también otro aporte que nos permite comprender la importancia de volcar los ojos a cuestiones abstractas relacionadas con conflictos ambientales como éste. Veamos ahora lo que tiene que decir Descola sobre las cosmologías amazónicas para así enriquecer las posibilidades que propone el perspectivismo.

Se ha apuntado la idea de que, más allá de los conocimientos técnicos, botánicos agronómicos o etológicos puestos en práctica por los indígenas en sus actividades de subsistencia, era el conjunto de sus creencias religiosas y de su mitología lo que debía considerarse como

una especie de saber ecológico transpuesto, como si se tratara de un modelo metafórico del funcionamiento de su ecosistema y de los equilibrios que deben respetarse para que este ecosistema se mantenga en un estado de homeostasis. Contempladas desde esta perspectiva, las cosmologías amazónicas constituirían transposiciones simbólicas de las propiedades objetivas de un entorno específico (Descola, P. 2004, pág.26)

La dimensión subjetiva de la realidad que involucra la relación entre humanos y naturaleza se manifiesta desde el pensamiento mítico (haciendo alusión a los mitos de la nacionalidad Waorani, de los cuales hablaremos en el último capítulo) en función del aprovechamiento de los recursos del entorno. En el caso de los Waorani y el fenómeno de la comercialización de carne de monte, se podrá decir que es el conjunto de creencias versus el aprovechamiento de recursos lo que dictará la forma en la que los wao se relacionaran hoy con el bosque y sus habitantes.

Conflicto socio ambiental

Debido en parte a la naturaleza conflictiva de lo humano frente al mundo y a sí mismo, el conflicto representa en sí mismo el choque de intereses, nociones, perspectivas, discursos etc.

Partiendo de esto, examinaremos algunas de las definiciones que se hacen con respecto a los conflictos y su naturaleza. La primera de las tres definiciones de conflicto pertenece a Gluckman (1978), quien hace referencia a las tensiones que se dan en el corazón mismo de un sistema social, a las oposiciones provocadas por la estructura misma de la organización social (Gluckman en Guerrero, 1999, pág.37), que muestran que el conflicto viene a ser la problematización de la realidad en función de: un suceso, un fenómeno, una acción etc.

Para Marx, en cambio, la noción de poder es el eje fundamental generador de un conflicto (Marx en Colombres, 1993, pág.284) en donde interactuaran las diferenciaciones sexuales, la estratificación social y el modo de producción de una sociedad. Esto en cuanto a las consideraciones relativas a lo que es e involucra el conflicto. Pero ¿Qué pasa con la dimensión ambiental de un conflicto?

Para tratar esta cuestión resulta apropiado observar lo que Patricio Guerrero Arias (1999) tiene que decir en cuanto a las experiencias y desafíos en torno al tema de los conflictos socio ambientales en América Latina:

Si partimos de la consideración de que el ambiente es el amplio escenario donde se desarrolla la vida humana, donde se articulan los procesos sociales, ecológicos, culturales y políticos, y todos aquellos procesos que se relacionan con la vida humana, no resulta extraño la cada vez más reciente preocupación por los temas socio-ambientales, pues allí se ponen en juego la cuestión de la satisfacción de las necesidades básicas y el nivel y calidad de vida. En consecuencia, el ambiente es también un escenario de conflictos, pues en todas partes del mundo, la búsqueda por el manejo equilibrado y sustentable del ambiente y de los recursos que de este se extraen, inevitablemente conduce a conflictos, pues allí se enfrentan intereses, necesidades y objetivos de actores sociales que pugnan por la apropiación, uso, transformación y control de los recursos naturales (Págs.43-44).

Guerrero nos muestra una concepción Pendzichnista (refiriéndose a Pendzich) de lo que representa un conflicto ambiental, y más claramente un conflicto socio ambiental. Sin duda ésta resultaría ser la definición más pertinente de lo que implica un conflicto ambiental de cara a los intereses que esta etnografía se propone, ya que comprender el rol que desempeñan los Waorani del Yasuni en relación a la venta y comercialización de carne de monte en contraste con las políticas gubernamentales y las perspectivas de diversos actores, se torna de crucial.

En definitiva, se plantea el uso de tres conceptos fundamentales para la descripción etnográfica sobre el fenómeno de la venta y comercialización de carne de monte por parte de los habitantes de tres comunidades Waorani localizadas en la parte noroccidental del Parque Nacional Yasuni. Las representaciones sociales nos permitirán comprender como se construyen las creencias referentes al rol que desempeñan los Waorani dentro de este conflicto, mientras que el perspectivismo en cambio nos permitirá abordar el tema desde la visión de los actores locales, quienes nos hablan del porqué de la comercialización de carne.

(Hablando de conflictos ambientales, ahora algunas imágenes relacionadas con los impactos generados por la explotación hidrocarburífera)

Figura 8. Materiales en la vía Maxus



Materiales destinados para la reparación de ductos ubicados a los costados de la vía.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Figura 9. NPF



Instalaciones de producción de la compañía REPSOL a la cual las familias acuden para coger agua por las mañanas y las tardes.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Figura 10. Plataforma



Vehículo pesado transportando maquinaria por la vía Maxus.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Figura 11. Puente sobre el río Tiputini



A sus costados, ductos transportadores de material relacionado con la extracción hidrocarbúrfera.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Capítulo II

Los Waorani y el conflicto de comercialización de carne de monte en el Parque Nacional Yasuni

Introducción

La fama de los Huaorani dio la vuelta al mundo cuando, en 1965, masacraron a golpe de lanzas a cinco misioneros evangélicos norteamericanos a orillas del río Curaray. Estos habían sido los primeros en intentar un contacto pacífico con estos desconocidos y temidos guerreros de la Amazonía. (Trujillo, Patricio, 2011, pág. 35).

La vida en los entornos tropicales siempre ha demandado un alto nivel de adaptación por parte de cualquier ser que los habite y, claro, el ser humano no es la excepción para ese principio. La vida en la selva representa una constante lucha de sus habitantes por obtener recursos y así sobrevivir. El verdor de la selva tropical en un principio puede ser hipnótico, fácilmente se puede caer presa de la ilusión de abundancia que nos presenta el barroco diseño del dosel amazónico; pero de a poco uno percibe que la lucha por los recursos es el principal discurso que encierra la vida en los trópicos.

A pesar de que la modernidad nos presenta una Amazonía soñada por medio de publicidades y cómodos planes de alojamiento en la selva, cuando conocemos su cara más real (menos maquillada) veremos que la cuestión no siempre está encaminada a “conservar”, sino también en aprovechar para sobrevivir. La vida en la selva es como la vida para todos: llena de obstáculos por superar, y es por ello que intentaré, con el relato de mi experiencia con los wao, describir el comercio de carne de monte en el Yasuní y sus repercusiones en los modos de vida tradicionales de esta nacionalidad indígena localizada en el corazón de la Amazonía ecuatoriana.

Figura 12. Doseal amazónico



Imagen vista desde la torre de observación de la Estación Científica Yasuní ubicada en las inmediaciones de la comunidad de Timpoca.

Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Contexto

El territorio Waorani tradicional, antes del contacto era de aproximadamente 2 millones de hectáreas, y estaba ubicado entre el Rio Napo (límite norte) y el rio Curaray (límite sur). En esta época, se había reportado que grupos Waorani aislados estaban viviendo en las cabeceras del rio Curaray y sus tributarios. También se reportó que otros grupos estaban cerca de Coca y del río Payamino, en las cabeceras de los ríos Tivacuno y Yasuní, y a lo largo de lo que hoy en día es la vía Auca (Trujillo, Patricio, 2011, pág. 26).

Con el afán de contextualizar el tipo de ecosistema que encontramos en el Yasuni, contrastaré algunas de las definiciones básicas que tratan varios autores: Hidrovo (2013), Almeida y Proaño (2008), Ministerio del Ambiente (2011).

El PNY se encuentra localizado en las provincias de Orellana y Pastaza, entre los ríos Napo al norte y Curaray al Sur.

Figura 13. Río Tiputini

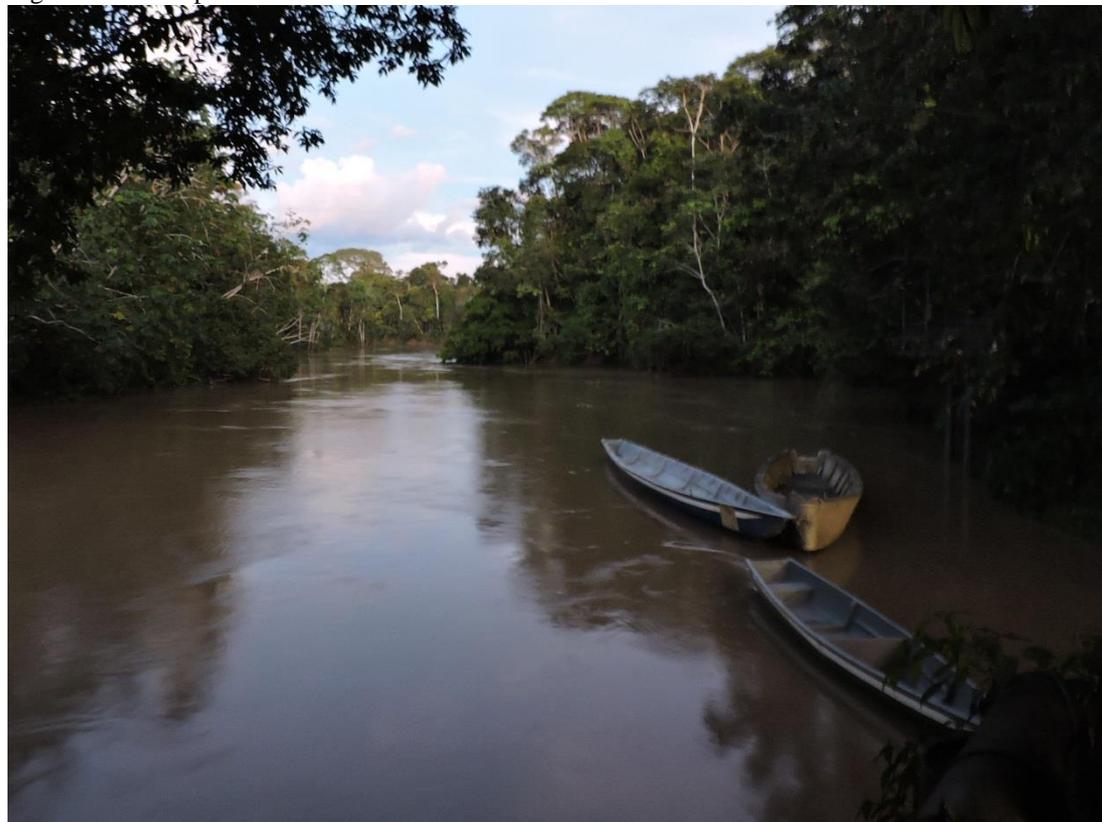


Imagen captada a las orillas de la Estación Científica Yasuní.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Tiene un rango de elevación de entre los 190 a 400 msnm y una extensión de 1.022.736 Ha (Ministerio del Ambiente, 2011). Esta área protegida cuenta con alrededor de 2244 especies de árboles y arbustos donde viven alrededor del 40% de especies de mamíferos de la cuenca amazónica, alrededor de 567 especies de aves, 105 de anfibios, 83 de reptiles, 382 de peces y más de mil especies de insectos por hectárea (Hidrovo, 2013); la humedad no está nunca debajo del 80% a causa, sobre todo, de las continuas y abundantes precipitaciones (Tagliani, 2004). En 1989 es declarado como Reserva de Biosfera por la UNESCO (Hidrovo, 2013). Y finalmente fue uno de los temas geopolíticos de mayor relevancia en el ámbito nacional ecuatoriano durante los años 2007 a 2013, debido a la iniciativa patrocinada por el

gobierno de Rafael Correa (correspondiente a las fechas señaladas) conocida como “Iniciativa Yasuni-ITT⁷”.

Ahora, para continuar con la descripción contextual, describiré, desde una perspectiva de movilidad, la ruta (en horas) que se debe seguir para tener acceso a las comunidades de Guiyero, Ganketapare y Timpoca.

El viaje obviamente inicia en la ciudad de Quito, y digo –obviamente- porque es mi condición de quiteño la que me hace pensar todo trayecto desde mi lugar de origen, situación por la cual pido disculpas ya que entiendo que Quito no es el centro del mundo a pesar de que esté a escasos kilómetros de la línea ecuatorial.

Existen varias formas de alcanzar los bajos de la amazonia ecuatoriana, la forma más sencilla es en avión. Se puede tomar un vuelo hasta la ciudad de Puerto Francisco de Orellana, mejor conocida como: EL Coca. El vuelo puede tomar entre 20 a 25 minutos partiendo de la ciudad de Quito, o se puede tomar un bus que podría tardar entre 5 a 6 horas de recorrido. Una vez en la ciudad de El Coca es necesario tomar un bus con dirección a Lago Agrio, a una hora de viaje desde la ciudad de Coca con destino Lago Agrio, es necesario descender del bus en Joya de los Sachas, una pequeña zona urbana donde se toma otro transporte hasta el Puerto de Pompeya; la distancia a recorrer entre La joya de los Sachas (o Sacha) y Puerto Pompeya es de aproximadamente 1 hora y 30 minutos (en ocasiones más si no hay transportes, o si ha acontecido algún daño en la vía, o si la constante circulación de camiones, volquetas, plataformas y vehículos pesados al servicio de las compañías petroleras cercanas no ha causado congestión vehicular).

⁷ La iniciativa Yasuní ITT fue desarrollada por el gobierno ecuatoriano desde 2007 a 2013, consistía en dos planes. Plan A: Contar con el apoyo económico de las naciones extranjeras para que el estado evite la extracción de crudo de los campos Ishpingo, Tambococha y Tiputini, campos de extracción hidrocarburifera ubicados en la parte nor oriente del Parque Nacional Yasuní. Plan B: De no contar con el apoyo financiero de las naciones extranjeras el estado ecuatoriano procedería con la extracción de crudo de los campos antes mencionados (Aguirre, Milagros. 2010). Después del fracaso de esta iniciativa los trabajos previos a la extracción de crudo empezaron en 2013 y continúan hasta 2016.

Figura 14. Puerto Pompeya



Imagen del “mercado ecológico de Pompeya” visto desde la canoa.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Supongamos ahora que el recorrido se ha hecho por tierra. Si ese es el caso, saliendo a las 7 de la mañana de Quito es posible llegar a Puerto Pompeya, máximo, a las 4 de la tarde. Es en este punto en el que realmente empieza la odisea, y no necesariamente por que uno se adentre en los meandros del río Napo, ni por que tenga uno que lidiar con las “feroces bestias” del bosque tropical. La verdadera odisea es lidiar con los tiempos y trabajadores de la compañía REPSOL, quienes son los únicos que pueden permitir el ingreso a esta zona mejor conocida como Bloque 16.

La única forma de ingresar a la vía Maxus es con el consentimiento de la compañía, quien está a cargo del mantenimiento de la misma en función de sus actividades en la zona; y es esta vía la que, paradigmáticamente, conecta la esencia de occidente con la espesa selva de los waorani. Es necesario tomar una gabarra para

lograr el cometido de cruzar el Napo, y para ello es importante acatar los protocolos de la compañía, protocolos como: llegar en los horarios de cruce de gabarra, usar chaleco salvavidas en los botes de transporte de personal, no ingresar bebidas alcohólicas a la zona etc. Acertados o no, protocolos que uno debe acatar para transitar dentro de este territorio.

Figura 15
Gabarra



Trasporte que permite el paso de los vehículos a la vía Maxus.
Fuente: Miguel Barreiros

Aquí, necesito aclarar que durante mi estancia en el PNY y Bloque 16 jamás recibí malos tratos por parte de los trabajadores de la petrolera (salvo ciertas ocasiones), ni jamás fui víctima de ninguna forma de atropello (salvo otras ocasiones); es más, podría decir que incluso congenié con algunos de los coloquialmente llamados “petroleros”, personas que realizan trabajos pesados en un entorno que no siempre les es familiar, alejados de sus familias y seres queridos.

Pero retomando las líneas anteriores, es en Pompeya en donde empieza el viaje, ya que no existe una carretera o puente que se adentre en el PNY, como dije, es necesario tomar uno de los botes de la compañía REPSOL, botes que constantemente

transportan a indígenas y trabajadores desde Pompeya Norte a Pompeya Sur, y viceversa. Si uno va en auto (como ocurría cuando se usaba el transporte de la Estación Científica Yasuni de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador) la cosa es más espectacular todavía, ya que es necesario usar la gabarra de la compañía para cruzar de un lado a otro; no obstante no quiero que vayan a pensar que éste es un ejercicio en extremo fácil, o algo que uno haría a diario (exceptuando el caso de los indígenas que obviamente tendrán que movilizarse desde los adentros de la selva hasta las zonas urbanas con la intención de vender y comprar cosas). Para un mestizo común y silvestre como yo, era necesario solicitar acceso al Bloque 16 ya que no es posible ingresar sin un permiso o razón relevante alguna.

Figura 16. Vía Maxus



Única vía carrozable que conecta a las comunidades Waorani de la parte noroccidental del PNY.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

La razón por la que se me permitía el acceso a esta zona era porque me encontraba trabajando como asistente de investigación en la Estación Científica Yasuni (ECY) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) la cual se encontraba realizando una investigación sobre: “el uso sustentable de fauna silvestre”, y mi labor era atender las dimensiones sociales relativas a la comercialización de carne de monte, es esta labor y cercanía que experimenté con los Waorani, y sobre este tema, lo que inspiró la realización de este trabajo.

Pero volviendo al viaje en el que nos encontrábamos. Habiendo cruzado el esplendoroso río Napo, a escasos minutos de las instalaciones de REPSOL está el poblado de Pompeya. Buena parte del recorrido inicial selva adentro se pueden divisar caseríos de la nacionalidad Kichwas amazónica, que es la nacionalidad que comparte territorio con los Waorani. Cabe mencionar que la nacionalidad Kichwa es la más numerosa en relación a otras nacionalidades indígenas de esa área, y es también importante mencionar que los Kichwas han tenido años de contacto con la sociedad occidental por lo que tienen una forma de vida mucho muy diferente a algunas comunidades Waorani. Los Kichwa por ejemplo manejan el monocultivo, hombres y mujeres de esta nacionalidad trabajan en amplios ámbitos en las zonas urbanas amazónicas, y es común que tengan matrimonios con personas que no necesariamente pertenezcan a su etnia. Este tipo de situaciones han permitido que la, más o menos reciente, costumbre de los matrimonios inter-étnicos favorezcan a los Kichwas en la obtención de recursos y tenencia de la tierra; en parte también por su organización social y sus modelos de parentesco ritual o compadrazgo, que atribuye ciertos derechos al individuo sobre los recursos de los que dispone su “compadre”.

Figura 17. Puercoespín (Coendou prehensilis)



Familias Kichwa compadres de Waorani ahumando carne.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

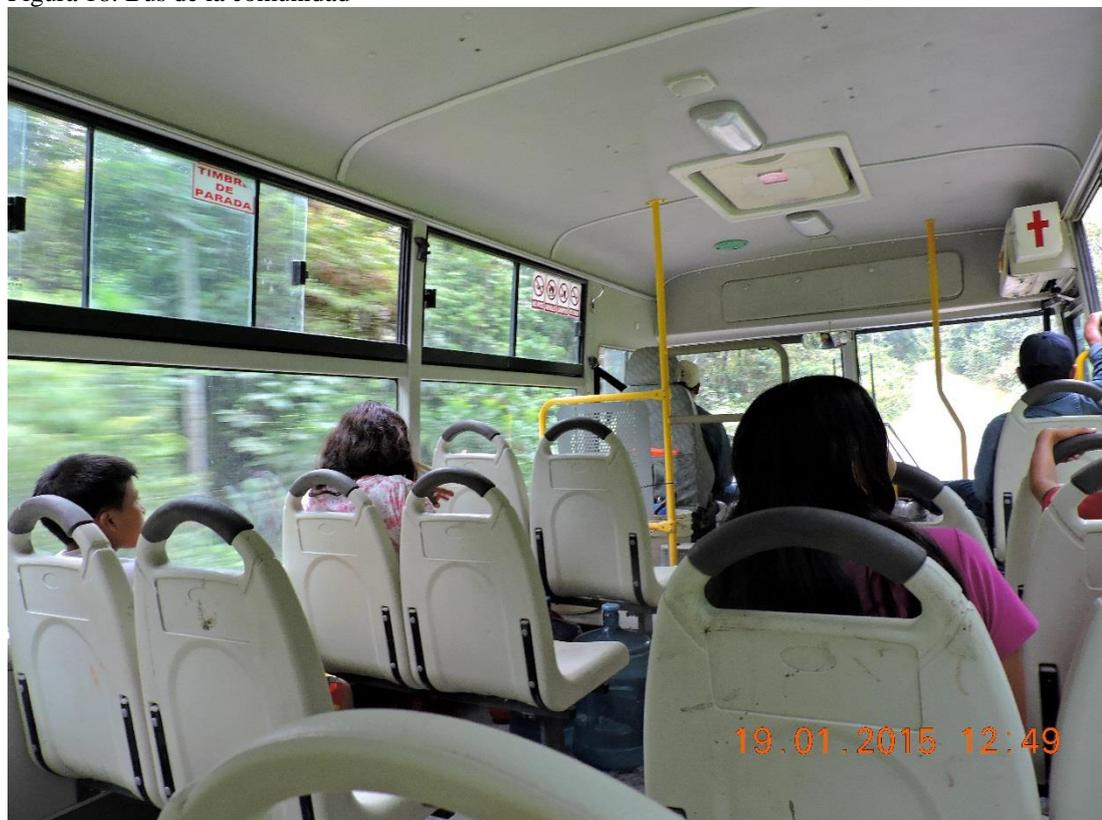
Ahora, y con el afán de terminar esta contextualización a modo de relato, continuemos. Después de pasar Pompeya es necesario recorrer 32 kilómetros selva adentro para llegar a la primera comunidad Waorani que uno encuentra en el PNY. Siguiendo las líneas marcadas por las tuberías que transportan gases, aguas de formación⁸ y crudo resultantes del proceso de extracción, en compañía de la espesura de la selva, el verdor insaciable que devora los sentidos con la ayuda de los miles de sonidos provenientes de cientos de insectos, y después de una hora de viaje, se llega hasta el puente que cruza el río Tiputini. La comunidad de Guiyero está ubicada en el kilómetro 32 de la vía Maxus, a escasos minutos se pasa frente al caserío de Ganketapare, ubicado en el kilómetro 36 de la misma vía.

⁸ Agua contaminada proveniente del subsuelo que acompaña a los yacimientos de petróleo (Almeida y Proaño, 2008)

Siguiendo esta vía se encontrarán algunos desvíos, entre los más importantes está aquel que dirige al sur en el km 42 que llega a las comunidades de Peneno, Dicaro, Yarentaro y Gabaro. Luego de pasar este cruce, y mientras el transporte avanza, se empiezan a escuchar los bramidos de NPF, la North Producción Factory o central de producción Norte de REPSOL, equipada con maquinaria de última tecnología, es aquí donde se procesa y bombea el crudo desde los pozos hacia el exterior.

Siguiendo por la vía finalmente se encuentra la Estación Científica Yasuni de la PUCE, y junto a la estación, la comunidad de Timpoca a las orillas del río Tiputini. En definitiva, el viaje representa unas 12 horas en total, eso si no se presentaron inconvenientes en el camino: derrumbes, congestionamientos, choques, atrasos de gabarra, mal cálculos de tiempo etc.

Figura 18. Bus de la comunidad



Transporte contratado por la petrolera para el transporte de los wao entre comunidades.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Comercialización de carne y vida cotidiana: Descripción de lo que involucra la comercialización de carne de monte

Antes de entrar en detalle sobre lo que involucra la comercialización de carne de monte creo que resulta conveniente desarrollar de mejor manera este particular concepto. Entiéndase como carne de monte a todo tipo de carne que provenga de animales salvajes, no solo del bosque tropical amazónico sino también de cualquier tipo de ecosistema. La comercialización de carne de monte resulta ser la comercialización de carne de especies nativas o endémicas de una zona por parte de los actores locales, comerciantes, intermediarios etc. Lo que se destaca en la utilización de este concepto es la particularidad de la fuente de proteína comercializada, eso significa que lo que aquí llama la atención, nuevamente, es que este producto proviene de especies nativas.

Figura 19. Armadillo (Dasypodidae)



Extremidad superior para la venta.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Una vez entendido este punto podemos comprender lo que involucra la comercialización de carne de monte en la Amazonía ecuatoriana. Cabe recalcar que el tema de la comercialización de la carne de monte o carne silvestre es uno de los múltiples conflictos socio ambientales que se pueden identificar en la Amazonía ecuatoriana.

La explotación petrolera encabeza la lista de conflictos socioambientales que podemos identificar en esta zona. Resultado de políticas públicas basadas en discursos extractivistas, la extracción petrolera se presenta como el pilar de la obtención de recursos, casi a nivel global, y Ecuador no es la excepción para ello. Existen diversas compañías petroleras que tienen concesiones en territorio ecuatoriano, y de ser necesario recomiendo echarle un ojo al trabajo de José Proaño y Alexandra Almeida, “Tigre, Águila y Waorani: Una sola selva, una sola lucha.” (2010), que nos muestra de una manera muy concreta los efectos de las actividades extractivas en territorio Waorani o en sus cercanías; no obstante tomaré como referencia una de las empresas hidrocarburíferas ubicadas en la Amazonía ecuatoriana que tiene un alto grado de injerencia en las comunidades Waorani ubicadas en el Parque Nacional Yasuni (PNY).

REPSOL YPF, es un consorcio que tiene a su cargo el Bloque 16 (a parte de otras zonas que también administra), bloque localizado al interior del PNY. Las comunidades de Guiyero, Ganketapare y Timpoca son algunas de las comunidades Waorani (ya que también podemos nominar algunas que son de la nacionalidad Kichwa amazónica) que se encuentran dentro de este bloque.

La comercialización de especies silvestres vivas, así como la tala ilegal de bosque son otras de las actividades ilícitas a las cuales acuden colonos o indígenas en la constante búsqueda de recursos. Estas actividades, sin lugar a duda, repercuten en

la biodiversidad de la zona, por lo que será común escuchar que el conflicto de la comercialización de carne de monte se trate de manera cercana a los fenómenos ambientales mencionados.

Debido a que organismos del estado ecuatoriano como el Ministerio de Ambiente (MAE) han desarrollado políticas gubernamentales que prohíben estas actividades para ciertos sectores de la población y en diferentes medidas, se han generado respuestas de parte de la población que reinciden en las actividades ilícitas con el único fin de acceder a los recursos o mejores condiciones de vida. Por ejemplo, muchos de quienes comercian carne evitan los días de control para así poder cumplir con su cometido de obtener algo de dinero para comprar comida y bebidas para sí o su hogar, y así es como continúa el comercio de carne de monte.

En cuanto a las rutas de comercialización de la carne es muy probable que el comercio use las vías principales, carreteras o caminos vecinales de primer y segundo orden; probablemente también se usa transporte fluvial, no obstante distinguir este tipo de comercialización involucraría un acercamiento a los propios intermediarios del producto, por lo cual me baso en meras especulaciones sobre el tráfico de carne por esta vía. A pesar de ello los testimonios y las primeras impresiones sobre este conflicto muestran que en su gran mayoría la carne se transporta por tierra, aunque no se descartarían otras formas de comercio dadas las condiciones ilegales en las cuales ocurre este proceso⁹.

El bus que lleva a los habitantes de las comunidades a la feria inicia su recorrido en la comunidad de Timpoca a las 6 de la mañana y continúa su recorrido recogiendo a la gente de las demás comunidades.

⁹Se reconoce como antecedente fundamental la participación en el proyecto dirigido por la Estación Científica Yasuni llamado “Uso sustentable de fauna silvestre: Dimensiones sociales, económicas, biológicas y políticas de la comercialización de carne de monte en el Parque Nacional Yasuni”. Estudio en el cual se lograron recoger diversas impresiones sobre este conflicto.

Alrededor de las 9 de la mañana el bus arriba a Pompeya sur (Puerto de Repsol donde inicia la vía Maxus) para cruzar a Pompeya norte, lugar donde se realiza la feria todos los sábados.

Apenas se cruza el río Napo en lancha y se alcanza la otra orilla, se divisa desde el bote otras lanchas aglomeradas en la orilla intentando dejar pasajeros y sus productos a las orillas de la feria. Algunos llevan cosas para vender como cacao, o carne de monte que es transportada entre sacos de productos agrícolas o mochilas. Cerca del lugar de desembarco se concentran comerciantes que compran los productos que venden los Kichwas o los Waorani; de seguro también compran carne de monte de cuando en cuando... (Nota de campo, 03/05/15)

Uno de los puntos más importantes al hablar del comercio de carne es Pompeya. Como se muestra en la cita del registro de campo, la feria de Pompeya que se realiza todos los sábados y representa la oportunidad de sacar carne de animales cazados a la venta. Normalmente, en la mayoría de los casos, se conserva la mitad de la presa y se vende la otra mitad; en ocasiones los clientes de los wao resultan ser los Kichwas, quienes en condición de compadrazgo, a veces, ni siquiera pagan por el producto, por ejemplo, en el caso de festividades.

En ocasiones, los compadres Kichwa se benefician de sus lazos de parentesco ritual llegando a las comunidades Waorani con el objetivo de cazar y acumular carne para matrimonios o eventos sociales que se realizan en sus comunidades de origen; dichas comunidades no suelen estar muy lejos, pero obviamente se encuentran cruzando la gran barrera natural generada por el río Napo.

Figura 20. Carne de monte



Carne de distintos animales del bosque siendo ahumada por compadre Kichwa.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Los Waorani no tienen muchas alternativas para sobrevivir. O se ven como trabajadores de la petrolera o se dedican a la cacería. El trabajo asalariado genera tedio debido a las variables de poder y clase que entran en juego con él, y a pesar que la cacería podría resultar más peligrosa ésta bien podría ser más divertida, cosa que la convertiría en una forma de obtención de recursos más llamativa. Pero la realidad no se muestra así, ya que muchos jóvenes dependen de sus salarios para acceder al entretenimiento o a productos varios provenientes de las zonas urbanas más cercanas.

No obstante aún se encuentran cazadores que no lo piensan dos veces al momento de aprovechar presas casuales.

Mientras íbamos recorriendo la vía en dirección a la ECY, Bahinca alcanzó a divisar un caimán. La camioneta en la que viajábamos se detuvo y todos descendimos para poder ver al animal de cerca. Bahinca se disponía a cazar el animal por lo que después de

brindarnos unos minutos para tomarle unas fotos se preparó para darle fin.

El animal no huía, y al ver al cazador y a su esposa listos para matarlo se desplazó unos metros hacia la selva. Bahinca y su esposa siguieron al caimán un par de metros selva adentro acompañados de un tronco con el que planeaban noquearlo.

Desde la carretera se escuchaba el golpeteo, en ese momento el animal había encontrado ya su suerte. Luego Bahinca salió de la selva con el tronco en las manos, y detrás suyo venía su esposa arrastrando el cuerpo semi paralizado del caimán moribundo, al cual se disponía depositar en el cajón de la camioneta (Nota de campo, 20/04/15).

La cacería es una de las principales actividades de los hombres al interior de la comunidad, por lo que ésta se traduce como una actividad económicamente activa y viable para muchos de los hogares Waorani de la zona. Está más que claro que el acceso a nuevas tecnologías para la cacería como machetes y escopetas, ha facilitado la obtención de recursos a tal grado que, cuando existen excedentes, se intercambian por productos o por dinero. Comparemos este enunciado con lo que Patricio Trujillo nos cuenta sobre la economía doméstica Waorani de hace 40 años.

Los Waorani, no tienen una producción agrícola de importancia, puesto su lógica productiva fue esencialmente de grupos cazadores-recolectores. Los “kewenkore” fueron itinerantes, y eran básicamente sembríos de yuca y ocasionalmente plátano, fue mucho más importante la recolección de frutos de la selva y especialmente de frutos de chonta y morete, los mismos que eran cultivados en diferentes sitios de su territorio o área de acción, a los que siempre regresaban debido a que la fruta en su etapa de maduración atrae a diferentes animales (monos especialmente) que son muy apetecidos por los cazadores. Se conoce que los Waorani regresaban a un mismo asentamiento luego de varios años (en un tiempo aproximado de 5-10 años). Este tipo de asentamientos tradicionales son denominados

como “durani bai kewenkore” y permitían la regeneración temporal de las áreas de cultivo de yuca además del crecimiento de palmas de chonta (Trujillo, Patricio, 2011, pág. 42).

Se podría decir que ahora, tanto la horticultura como la cacería, formas tradicionales de obtención de recursos, se han acoplado simultáneamente al sistema monetario occidental. Probablemente muchos Waorani mayores o *piquenans* no están del todo familiarizados con conceptos como los de -oferta y demanda- o -valor de cambio y valor de uso- como estamos los mestizos que vivimos en el mundo occidentalizado, pero muchos jóvenes están ya muy afines a esas nociones, lo cual quiere decir que en más de 60 años de contacto la nacionalidad Waorani progresivamente ha empezado a fetichizar el dinero en función de su estilo de vida en tiempos de occidentalización, es por ello que algunos de los wao venden o cambian productos para la generación de capital, dinero.

El simple ejercicio de la especulación resulta difícil para algunos adultos mayores Waorani, quienes en el momento de ponerle precio a la carne de monte que comercian entran en dilemas al comparar el costo de los productos que les gustan para así asignarle un valor a la pieza de carne que se encuentran vendiendo. Es por ello que ahora son algunos jóvenes los que realizan el ejercicio de la venta, para así no caer presas de los abusos de intermediarios que normalmente compran la carne para venderla en ciudades como: El Coca, Loreto, Tena, Lago Agrio, Joya de los Sachas o en sus cercanías.

Figura 21. Mercado de comidas típicas ciudad El Coca



Sitio en donde usualmente se comercia carne de monte.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Sobre los actores inmersos en el conflicto y la política pública

Dentro de este conflicto se divisa la presencia de varios actores que inciden al momento de la comercialización de especies nativas. En la región amazónica por ejemplo, se ve activamente la presencia de colonos quienes lucran con la comercialización de especies vivas o muertas.

Figura 22. Puestos de venta de pescado



Lugares donde ocasionalmente se puede comprar carne de monte en las ciudades amazónicas. Los intermediarios mestizos compran la carne a los indígenas de la zona para revenderla.

Foto: Miguel Barreiros, 2015.

El cambio cultural y los nuevos modelos económicos basados en el extractivismo han estimulado el hábito del consumo entre los grupos originarios, cosa que necesariamente involucra la capitalización de las economías locales en función de la satisfacción de aquellas nuevas necesidades creadas por el sistema imperante; la naturaleza de la ilegalidad de este fenómeno surge cuando muchas poblaciones indígenas se ven obligadas a comerciar con la carne de monte para así satisfacer aquellas necesidades de las que hablamos, necesidades traducidas en:

cerveza, alimentos enlatados, arroz, azúcar y artículos varios, todos ellos introducidos desde el mundo occidental.

El bus que lleva a los habitantes de las comunidades a la feria inicia su recorrido en la comunidad de Timpoca a las 6 de la mañana y continúa su recorrido recogiendo a la gente de las demás comunidades.

Alrededor de las 9 de la mañana el bus arriba a Pompeya sur (Puerto de Repsol donde inicia la vía Maxus) para cruzar a Pompeya norte, lugar donde se realiza la feria todos los sábados.

Apenas se cruza el río Napo en lancha y se alcanza la otra orilla, se divisa desde el bote otras lanchas aglomeradas en la orilla intentando dejar pasajeros y sus productos a las orillas de la feria. Algunos llevan cosas para vender como cacao, o carne de monte que es transportada entre sacos de productos agrícolas o mochilas.

Uno de los elementos que no se escapan a la vista son los camiones de gas, colas y cerveza que llegan a Pompeya a expender productos. La gente hace largas filas para poder acceder a los tanques de gas y jvas de cerveza.

Después de las compras respectivas que la gente hace se percibe como algunas de las personas mayores que se encuentran en ese momento en la feria se van acomodando bajo techos improvisados con cañas y plásticos donde se sientan a beber cerveza desde las 9 am, hasta las 2 o 4 pm, ya que a estas horas regresan los últimos buses desde Pompeya Sur hacia las distintas comunidades Waorani (Guillero, Ganketapare, Timpoca, Peneno, Dicaro, Yarentaro y Gabaro) y Kichwa (Indillama) ubicadas a lo largo de la vía Maxus (Nota de campo, 25/04/15).

Como revela la información recopilada en el diario de campo, el cambio cultural se vive de una forma muy notable en la cotidianidad de las comunidades Waorani ubicadas en el PNY. No solo los wao, sino también los Kichwas viven estos

cambios de forma constante; pero a pesar de ello aún se siguen escuchando historias que explican la realidad, o historias sobre la cacería y los animales del bosque.

Los remanentes de pensamiento mítico tradicional Waorani (del cual hablaremos más durante el siguiente capítulo), quiera que no, aún están vigentes en la actualidad, y muchos Waorani no necesariamente vierten un tinte negativo frente a la comercialización de carne; lo cual quiere decir que desde el propio pensamiento tradicional de esta nacionalidad, ya sea por razones míticas o por cuestiones tecno económicas, la cacería sigue siendo parte fundamental de la vida cotidiana de estos pueblos.

La comercialización de la carne del monte es vista por muchos Waorani como parte del proceso de cacería en donde cambiar la carne por dinero representaría la forma de recuperar el esfuerzo invertido en la obtención de la presa.

Una vez maté una guangana grandota por allá por el Capiron, por estar pescando cogí una shikra llena de pescados y eso cargaba la Isabel y yo la guangana. A las ocho de la noche salí a la vía, así oscuro no sabía por dónde caminar, me metí en huecos y espinos que me espinaban y de ahí escuche el ruido del carro y dije -vamos por ahí recto-; salí a la vía pero cayéndome, casi me quiebro la costilla y pisé un raíz y me caí contra la raíz cargado la guangana. Salí a las ocho de la noche en la vía, aquí estuve a las nueve y de ahí por suerte estaban esos trabajadores, estaban ahí y me ayudaron a quemar la guangana; ayudaron a cocinar pescado, yo solito no podía, ya espantado de que iba a dormir en medio monte (Entrevista Ramiro Nantip, 2015).

La cacería no es en lo absoluto un ejercicio sencillo, es necesario tener cierto dominio sobre las formas correctas de orientación en la selva y el manejo de herramientas que el cazador lleva consigo, para así garantizar el éxito en la obtención de la presa. Es por ello que la cacería tiene un profundo significado para los hombres

en particular, quienes se adentran en la selva, en ocasiones en compañía de sus compañeras, para lograr conseguir alimentos para su familia.

Figura 23. Pecarí de collar (Pecarí tajacu)



Animal cazado con lanza para el consumo doméstico (trueque por productos o venta).
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Es necesario comprender que la cacería representa una actividad económicamente importante, que sostiene los hogares y nutre los cuerpos de quienes dependen de ella. Como nos cuenta Ramito, las peripecias que encierran los viajes de cacería son varias, por lo que la obtención de carne garantiza la recuperación de la energía invertida al momento de obtenerla. Ahora, para comprender un poco más sobre como ocurre la venta, retornaremos a uno de los lugares importantes que tienen relación con la comercialización de carne, la feria de Pompeya.

Después de dar un par de vueltas y reconocer el área en donde ocurre la feria de Pompeya nos encontramos con un cazador de la comunidad de Guillero, quien nos comentó algunos detalles sobre la comercialización de carne de monte.

Cuando la carne se saca se sabe sacar los días que no hay patrullaje. Yo no sé sacar porque me da vergüenza andar cargando eso para vender (el animal muerto). Yo cazo y le doy a (...) ¹⁰ para que él de vendiendo.

Él sabe ir a vender donde una comunidad Kichwa. De ahí, él regresa con billete y con cartucho y vamos a medias (Testimonio informante anónimo. Nota de campo, 5/05/15).

Así como se mencionó en anteriores ocasiones, la cacería de subsistencia está permitida para los pueblos originarios, el conflicto nace cuando esta carne es comerciada. Ahora veamos que dice la política pública en función del auto consumo, y contrastemos lo escrito con la realidad.

Art. 87.- - Quien cace, pesque o capture especies animales sin autorización o utilizando medios proscritos como explosivos, sustancias venenosas y otras prohibidas por normas especiales, será sancionado administrativamente con una multa equivalente a entre quinientos y mil salarios mínimos vitales generales. Se exceptúa de esta norma el uso de sistemas tradicionales para la pesca de subsistencia por parte de pueblos indígenas, negros o afro ecuatorianos. Si la caza, pesca o captura se efectúan en áreas protegidas, zonas de reserva o en períodos de veda, la sanción pecuniaria administrativa se agravará en un tercio (Ecuador, 2004).

¹⁰ Por cuestiones de ética se han eliminado los nombres de los compañeros Waorani vinculados con el tema de la comercialización de carne. Como se dijo al inicio de este escrito, aquí la intención no es revelar información que comprometa a los actores locales en su proceso de obtención de recursos para la economía doméstica de sus hogares. Si el cambio cultural y las nuevas dinámicas de vida del mundo occidental son las que han contribuido a que el tema de la comercialización de carne de monte frutifique, pues el objetivo que se intentara alcanzar es crear propuestas que beneficien a la los actores involucrados en lugar de empeorar su situación. Es por ello que me reservo por completo el registro de Nombres o Lugares que considere puedan afectar de un modo u otro a los actores locales con los cuales se ha venido trabajando.

Figura 24. Mujer Waorani destazando pecarí de labio blanco (Tayassu pecarí)



Comunidad de Guiyero.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Capítulo III

Waorani, animales y cacería: Representaciones sociales de la comercialización de carne de monte abordadas desde el perspectivismo

Introducción

Este capítulo tendrá como objetivo fundamental, usar algunas de las definiciones conceptuales que se trataron en el primer apartado de esta etnografía con el afán de analizar el tema de las representaciones sociales en torno a la comercialización de carne de monte por los Waorani del Yasuni, así como también, analizar la relación que los wao tienen con sus presas; para lo cual se usarán elementos del perspectivismo y una definición sobre pensamiento mítico que nos permitirán observar como estos elementos se cruzan cuando definamos el sentido y propósito de la relación cazador – presa.

Se intentará complementar el análisis de la representación social con un elemento de mayor profundidad, contrastaremos la relación wao - presa apoyándonos en el perspectivismo con el fin de comprender de mejor manera la forma en la que los cazadores Waorani entienden el aprovechamiento de los recursos y, de paso, examinaremos si aún existen ciertos remanentes del pensamiento mítico Waorani tradicional¹¹ en relación a la forma de entender el entorno y aprovechar los recursos del mismo.

Lo que dicen los agentes externos, no siempre está de acuerdo con lo que dicen y piensan los campesinos o los indígenas o, poniéndolo al revés, las opiniones de los campesinos y de los indígenas no siempre coinciden con las de los agentes externos.

¿Quién tiene la razón? Posiblemente, las dos partes y cada una desde su propio punto de vista y de acuerdo con su propia realidad. Porque

¹¹ Refiriéndonos a los esquemas mentales de la sociedad Waorani previo a su contacto con el mundo occidental.

cada uno ve, percibe y comprende las cosas desde su propio lugar, desde su propia experiencia, desde sus propias perspectivas (Cossío Yanes, Consuelo, 1990, pág. 10).

En síntesis, la representación social conlleva el ejercicio de la alteridad llevado a un nivel metodológico por medio del manejo de la información plasmada en el testimonio o la entrevista, que será donde se registrará la forma en la que una persona interpreta lo que hace o lo que vive a un nivel social, económico e ideológico.

Siendo la representación social una creencia de/o sobre algo material o abstracto, cada cazador que comercia carne poseerá una creencia u opinión sobre sus propios actos; no obstante los juicios de los ojos occidentalizados olvidan que un evento posee múltiples abordajes y es ahí donde entra el Perspectivismo.

Si el perspectivismo nos dice que cualquier hecho será percibido dependiendo de donde sea visto, entonces occidente olvida lo que representa la cacería para los Waorani. La cacería representa alegría, es un espacio temporal en donde ocurren múltiples formas de relaciones sociales entre los miembros del grupo, y claro, el excedente de carne genera capital cuando es vendida; dinero con el cual los Waorani dan placer a los sentidos comprando recursos provenientes del mundo occidentalizado.

La representación del –indígena como protector de la naturaleza y ejemplo de vida sustentable- se rompen y se afianzan a la vez cuando los Waorani cuentan que comercian carne por necesidad, y también cuando afirman que con los años se ha vuelto complicada la cacería.

Este análisis perspectivo¹² nos permite observar que el tratado de los conflictos ambientales olvida que existen creencias constitutivas del sentido común de cada conglomerado humano que le permiten justificar sus acciones en función de su realidad; pero realidades existen muchas, así como existen representaciones de ellas.

Antes de abandonar esta sección convendría desarrollar este esperado concepto de –pensamiento mítico-. Se mencionó mucho desde el inicio de la etnografía, no obstante no se hizo un alto exhaustivo sobre él debido a que resulta ser más un recurso teórico de soporte para introducirnos en el tema de los mitos de la nacionalidad Waorani y su relación con la práctica de la cacería sobre todo.

El mito, en la visión mito poética de los pueblos originarios, es una creación artística imaginaria que permite confrontar las contradicciones de la vida con los ideales estéticos y éticos permanentes. Con el mito se trata de entender la realidad presente, adentrarse en la esfera de la verdad y encontrar respuestas a las eternas preguntas que se hacen los seres humanos: ¿Quién creo el universo?, ¿Quién creo al hombre?, ¿Cuál es la relación del hombre con su creador?, ¿Qué es el espacio tiempo? (Almeida, Ileana, 2015, pág. 11).

Lo que nos dice Almeida sobre el mito, y subsecuentemente sobre el pensamiento mítico, es que el mito se expresa como la forma de explicar el mundo; no obstante yo añadiría un par de elementos a esta definición. Sin duda alguna el mito posee una dimensión narrativa y estética, incalculable, pero también encuentra su razón de ser en las necesidades de los pueblos por establecer normas, prohibiciones y dotar así de ciertos esquemas mentales a las personas que forman parte de un sistema cultural, religioso o de creencias. Pero el mito no es únicamente

¹² Haciendo alusión al perspectivismo.

una forma de explicar la realidad, es también la forma por la cual se manifiesta la realidad, y la realidad se manifiesta en: vida, muerte, guerras, animales, plantas etc.

Dentro de las 15 entrevistas que se sostuvieron con cazadores Waorani en el año 2015, durante la ejecución del proyecto: “Uso sustentable de fauna silvestre”, dirigido por la Estación Científica Yasuni (ECY) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), muchos de los cazadores Waorani entrevistados, aparte de brindar información sobre la frecuencia de cacería y los animales predilectos para la misma (objetivo que buscaba alcanzar la investigación sobre el “Uso sustentable de fauna silvestre” de la ECY), justificaron la comercialización de carne de monte debido a la idea del aprovechamiento del recurso en función de la cantidad de esfuerzo invertido en la cacería; podríamos traducir esto de la siguiente manera: Dado el ritmo de vida que nos impone y presenta la sociedad actual, muchos de los cazadores complementan su economía doméstica con la comercialización de carne; comercialización que los entrevistados definieron como ocasional o por motivos de alguna necesidad.

Yo a veces vendo en Pompeya no más, los Kichwas venden barato, \$1.50 vendo allá (comunidad Kichwa de Pompeya), \$2.75 ahí en Pompeya (feria). A veces el sábado nos quita el ministerio, a veces nos quitan la carne, a veces yo no llevo; yo vendo solo \$2.50 como sale, ahumada no más. Yo a veces mato y llevo carne el sábado. Cada mes no más, cuando no tengo que bajar ahí dejamos para comer aquí en la casa (Entrevista Elias, 2015).

Figura 25. Waorani recibiendo dinero



Foto: Miguel Barreiros, 2015.

La relación wao – animal: ejemplos de la remanencia del pensamiento mítico tradicional de la nacionalidad Waorani

El venado antes pasaba cerca de la casa cuando había yuca. La historia dice que han bajado y encuentran el venado, dicen que ha sido como persona: -Usted está cerca de la casa, ¿porque no te vas lejos?-, (y el venado responde) -me voy a comer yendo lejos allá más frutos.

El venado viene a molestar cerca de la casa comiendo hoja de yuca. Dice que ha mandado hablando al venado; estando cerca de la casa le mandan hablando pero como se fueron dice que ha subido a la casa, sube y dice que ha cogido chicha, no sé cómo pudo, y ha estado tomando y el dueño viene y le escucha caminando y golpeando ollas y dice que el venado está conversando, a lo que el venado responde - como me dijo, cuando yo no estoy cuide mi casa; por eso estoy cuidando- había dicho el venado. Escucha el dueño de lejos, y se

pregunta -¿con quién estará conversando? Entra y solo el venado sale corriendo de la casa, sale corriendo y que ha sacado chicha y que ha puesto agua; no sé cómo prepararía la chicha; ha dejado regando agua y ha pisado, las huellas se ven clarito. A lo que escucha el venado se va saliendo. El dueño asustado dice que han dejado una trampa pero no sabe qué mismo pasará, mejor traeré un shaman, dice, porque solo molesta en mi casa y en casa de los otros no. Tal vez fue un familiar.

El venado que ha andado molestando y disque ha sido familiar del que ha muerto, así es que ha dicho el shaman: -por eso está cerca como aun cuando ha vivido, como cuando ha estado viviendo; disque ha sido el más querido familiar- (Entrevista Roque Alvarado, 16/08/16).

Figura 26. Cráneo de venado ahumado



Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Roque Alvarado es un hombre de padre Kichwa y madre Waorani, él nos habla sobre la relación que existe entre los ancestros y ciertos animales. No es de extrañarse que en tiempos previos al contacto con la sociedad occidental, existiesen

ciertos animales cuyo consumo hubiese estado prohibido; el venado es un ejemplo de ello, y como se muestra, algunas familias aún siguen respetando ese tabú debido a una posible parentalidad existente entre ciertos animales -no animales- (que contienen alguna esencia que les da la cualidad de ancestros o seres mitológicos) y humanos. No obstante el venado también es, irónicamente, una de las presas que normalmente se comercializan, lo cual querría decir que los tabúes de antaño poco a poco se han ido quebrantando gracias a la influencia del sistema occidental dominante. Existen también historias que justifican el tabú del consumo de ciertos animales más bien debido a una transmisión de sustancias o características, del animal hacia quien consuma su carne; ese es el caso del perezoso (*Bradypus Tridactylus*) o *enkara* en waoterero.

Encara, esos que saben estar en las ramas, perezoso, eso no debería comer porque te vuelve vago, no puedes trabajar, no puedes hacer nada te vuelves un vago no eres nada (Wemane Ahua, 2015).

Existe una amplia lista de animales cuya carne no se podía consumir. Las historias que relatan los cazadores¹³ wao dicen que entre los animales que tradicionalmente no se consumían están: el venado, el tapir, el perezoso, el hormiguero gigante, entre otros. No obstante algunas de estas creencias se han roto, el caso del venado es un ejemplo; por otra parte el perezoso aún sigue siendo conservado como un tabú, debido, tal vez, al desagradable olor que emana este animal, según cuentan los cazadores Waorani.

¹³ Debido al volumen de historias relacionadas con el tabú del consumo de ciertos animales, no se las ha podido incluir completas en este trabajo ya que muchas de ellas se encuentran transcritas en un español poco entendible. Es necesario aclarar que aún se perciben ciertos choques lingüísticos entre el waoterero y el español, lo que genera cierta dificultad para la comprensión escrita de ciertas historias, no obstante me limitaré a seleccionar las más representativas, y aquellas que se han logrado transcribir de forma comprensible al lector.

De todos los relatos sobre animales, hay uno de gran relevancia para comprender la relación wao-presa; el cuento del hombre guangana¹⁴. Este cuento nos habla sobre el parentesco que existe entre la guangana (Pecarí de labio blanco) y los Waorani. Este cuento, por ejemplo, nos muestra una expresión del pensamiento mítico de la nacionalidad Waorani en relación al aprovechamiento de los recursos del bosque.

Este hombre transformado en guangana (relato analizado a partir del perspectivismo que muestra la multiplicidad de dimensiones vinculadas con el pensamiento mítico, en este caso, con el pueblo Waorani), resulta ser la justificación de la cacería de este animal, no obstante hoy en día este relato se encuentra en condición de folklore, debido a que la relación que los cazadores tienen con sus presas ha cambiado en gran medida. Los cazadores adultos dicen que los jóvenes ya

¹⁴ Guangana (pecarí de labio blanco) cogió a él y entonces él se iba. Mi abuelo me contó que se iba lejos... por el pantano para que no lo encuentren, entonces guangana se metía en una montaña que había, y han cruzado en río Napo me dijo. Más abajo, -Amazonas me parece que había sido ya-, y se ha ido; entonces antiguos cazadores se iban para matar a guangana, se perdían no más, entonces asomaba la huella, lo que él dejaba pisado no más.

Y se entraba al agua y cruzaba al otro lado, cosa que era grande, hasta ahí ellos se habían regresado, y después de tres años había tenido dos hijos de guangana, mujer y varón. Hembra y macho, o sea él se iba hecho guangana ya, poco a poco él había cambiado, y había regresado de tres años otra vez; entonces ya había muerto padre, había regresado solamente donde la hermana, entonces la hermana había sido media veteranita.

Entonces él llegaba cerca de la casa, había llegado como humano, él pensaba -ya estoy llegando cerca de la casa-, entonces ahí también hay guangana, tipo otra raza de guangana, otro tipo de guangana, pero hay como chancho dice, -es otro- dice, -es otra raza de guangana-; entonces él ha dejado amarrado dos wanganas al monte, -justo en pambil deje amarrando- dice, él llegaba a las cinco, "tuc tuc tuc" sonaba, ruidos de guangana eran, golpear así era bienvenida para llegar, o sea para que se puedan dar cuenta.

Él ya tenía bastante barba, entonces ya estaba queriendo ser guangana ya tenía bastante, entonces la gente quedaba viendo ahí, y entonces él había preguntado -¿y mi mamá?-, -ya se murió-, -¿y mi papá? -Ya se murió-, habían dicho. Ya habían muerto todos, -¿yo con quien voy a vivir?- había dicho, -voy a ir otra vez regresando entonces-, la hermana había dicho que no, que no se vaya, -yo también estoy solita, ¿con quién crees que vivo?- había dicho la hermana; -es que yo ya cambie la vida, yo solo vine a visitar a mamá y a papá, si es que no están ellos entonces yo ya me voy- había dicho él.

Había dicho -si cogen guangana traen para ver, cría pequeño, sí es mi hijo no matarán, si es otro matan no más-.

A lo que se va había dicho -si me voy por la mano derecha ahí hay razas mucho más peligrosas, si yo vivo en la mano izquierda son solo buenas razas-, de ahí cuando él se metió se quedó guangana con dos crías, entonces la hermana se quedó viendo y se ha desmayado ahí viendo (Enrique Kaiga, 2015).

no cantan las canciones¹⁵ que se cantaban antes, canciones que hablaban sobre la cacería, sobre cómo se encuentra a los animales y sobre cuales se cazar y cuáles no.

La inserción de la escopeta y su uso, en cambio, es un ejemplo de como las condiciones tecno – económicas del pueblo Waorani también han cambiado, y si dichas condiciones cambian necesariamente tendrá que haber un cambio en la praxis de la cacería; es probable que gracias a esta herramienta se haya empezado a dar muerte a animales que antes era difícil de conseguir debido a su tamaño o velocidad.

Antes había más, ahora es menos ya (refiriéndose a la cantidad de presas disponibles en su territorio). En cinco años ya desaparece mucho monte, antes se conseguía cacería por acá cerca, como tener unas crías, pasaban wanganas, sajino; ahora se van huyendo y más el ruido del carro y a más de la escopeta todo eso hace bulla y los animales se van más para adentro (Entrevista Ahua German, 4/06/15).

El hecho es que la comercialización de carne es el resultado de la fractura cultural que vivió la nacionalidad Waorani en relación a su contacto con el sistema occidental. Las formas de vida han cambiado, y con ellas la forma de pensar de muchos jóvenes, sobre todo. Solo algunos adultos recuerdan cuentos e historias que siguen considerándolos como parte de su historia, no solo reducidas a la condición de folklore, sino como muestra fehaciente de la vida de sus ancestros.

Existe una hermosa anécdota que da cuenta de cómo se pensaba antes de los tiempos del contacto. Durante mi permanencia en el Yasuni, Wemane, un cazador *piquenani* (Adulto Mayor), había capturado un gallinazo rey (*Sarcoranphus Papa*); él decía que en la cultura Waorani siempre se ha tenido gallinazos o águilas de mascota, a la par de que son símbolos importantes relacionados con el prestigio.

¹⁵ La canción para los Waorani representa una forma de comunicación sincrónica e historia oral. Las canciones hablan de las hazañas de los ancestros, cuentan como sembrar la yuca, como preparar la cerbatana. Cuentan los cuentos y enseñanzas que se transfieren a los niños, y hasta hablan de los acontecimientos recientes: los conflictos, las fiestas, los nacimientos y las muertes.

Después de que el cazador capturó al ave, la mantuvo en su casa por varios días; era sin duda un animal imponente, pero de pronto un día el animal ya no estuvo más.

Figura 27. Guacamayo amarillo (*Ara ararauna*)



Animal conservado como mascota en casa Waorani.

Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Le gente decía que la esposa de Wemane, Mementoke, había liberado al ave ya que ésta le había hablado y le había pedido que le dejase libre. Después de lo acontecido, curiosamente, vino a mi mente otro cuento Waorani que había escuchado sobre la travesía de una mujer al escapar de la casa de un murciélago hecho persona, la historia dice que en un punto la mujer se encuentra con un gallinazo rey que le ayuda a escapar del peligro. Esta historia me llevó a pensar que ese animal en particular, el gallinazo rey, forma parte importante de la historia de la nacionalidad Waorani, e intuyo que tal vez por esa razón tenía cierta representatividad para la mujer quien lo dejó en libertad.

Tal vez la forma de ver la realidad que tiene occidente aún no está en la capacidad de comprender las dimensiones de lo que involucra realmente el pensamiento mítico para ciertas sociedades. Este ejemplo es una muestra de cómo el pensamiento mítico de esta nacionalidad aún se hace presente hasta la actualidad. Lo más dramático de todo esto es que es muy probable que occidente jamás entienda estas forma de pensar, es probable que desde la academia se aborden, se documenten e incluso se rescaten expresiones míticas como éstas, pero eso sí, se torna difícil que sean asimiladas al 100% por esquemas mentales occidentalizados.

Es tan hermoso el hecho que acabo de describir, que ni animo tengo de interpretarlo más allá de lo que ya se ha dicho, debido a que en mi esquema mental, como mestizo occidentalizado que soy, no logro imaginar cómo es que un ave le puede hablar a una persona; no obstante esa comunicación existió entre Mementoke y el gallinazo rey, y asumo que fue tan real para ella como lo es para mí el fenómeno de la comercialización de carne o la resurrección de un profeta.

Hemos visto anteriormente la relevancia del pensamiento mítico en función de la relación humano y naturaleza, por lo que culminaremos con una definición que considero más apropiada para dimensionar todo lo que se ha venido diciendo.

De ahí la cultura de la praxis de la caza. Tim Ingold escribe sobre los cazadores-recolectores en general.

La caza misma llega a ser vista, no como una manipulación técnica del mundo natural sino como una especie de dialogo interpersonal, integral para el proceso conjunto de la vida social, en el que tanto las personas humanas como las animales están constituidos por identidades y propósitos particulares. La caza es una relación social entre personas humanas y animales, llevada a cabo en términos y actos que indican, entre otras formas de sociabilidad, respeto, reciprocidad, propiciación, comprensión, tabú, seducción, sacrificio, coacción,

reconocimiento, compasión, dominación, tentación, entrega y varias combinaciones de las mismas. Es una sociología transespecífica, configurada por la cultura (Sahlins Marshall, 2011, pág. 107).

Figura 28. Niña Waorani jugando con cría de guangana en casa comunal construida por la petrolera



Después de dar muerte a su presa, algunos cazadores Waorani retornan con las crías de los animales a los que dieron muerte, para criarlas como mascotas que forman parte de la casa.

Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Lo que dicen los Waorani sobre el comercio de carne: creencias sobre la comercialización de carne de monte

Uno a veces por la necesidad tocaba matar para ir a vender, ahora nosotros también nos dimos cuenta que si seguimos comercializando no iba a haber para después y decidimos parar porque no nos gustaba sacar y seguir matando animales (Entrevista Ahua German, 04/06/15).

Historias como ésta son frecuentes en el Yasuní. Los cazadores Waorani están conscientes de los cambios que han ocurrido a través de los años, así como también son conscientes de los daños al medio ambiente que se generan gracias a la presencia

de la vía, de los vehículos pesados que la transitan, el uso de las escopetas, la cacería indiscriminada, etc.

Si bien es cierto que la comercialización de carne del Yasuni en general es comprendida como un impacto, no obstante en las comunidades Waorani de Guiyero, Ganketa y Timpoca la comercialización de carne no alcanza el volumen que tiene la comercialización en otras zonas (como se alcanza a ver el comercio de carne en las urbes amazónicas que es mayor, y que seguro está abastecido por áreas periféricas como el Yasuní). Haciendo un estimado de las libras de carne que se comercian, podríamos decir que esta suma no excede las 300 libras de carne al mes, aproximadamente¹⁶.

Ahora, y para continuar con el tema de la representación social y su importancia al momento de mostrar la perspectiva de los cazadores wao frente a la cacería y comercialización de carne, valdría la pena retomar algo de lo que nos dice Alejandro Reiter (2001) sobre lo que conlleva una representación social para abordar de mejor manera los testimonios Waorani.

Es por medio del lenguaje que las representaciones no están limitadas a ser de algún modo un reflejo del mundo que los rodea, sino que pueden ser algo hasta cierto punto diferente del mundo que los rodea: en las representaciones los seres humanos “completan” el mundo o le agregan elementos. Esto puede observarse de un modo sencillo con un ejemplo: es más o menos fácil entender cómo puede formarse (representarse) algo así como el concepto de “árbol”, pues existen esos elementos en la naturaleza, pero no es fácil explicar por el mismo mecanismo como se formó el concepto de “canoa”, el de “bondad” o el de “ética” los cuales no son elementos que estén o hayan estado

¹⁶Dado que esta etnografía ha volcado sus ojos sobre cuestiones de carácter menos cuantitativo, la cifra que se ha dado está inspirada en la participación observante llevada a cabo durante la investigación: “Uso sustentable de fauna silvestre” de la ECY. Si es del interés de lector complementar estos datos se sugiere revisar el trabajo de Espinoza Santiago (2014)

presentes en el hábitat de la especie antes de ser creados por la especie misma (Raiter Alejandro, 2002, pág. 16).

La representación es una forma de definir algo como es. En el caso de un hecho la representación se manifiesta como la connotación de lo que ocurre, resumiéndose en la forma de interpretar algo. La comercialización de carne se interpreta de varias maneras, es vista como la forma de obtención de recurso monetario por necesidad, -no enriquecimiento-, en el caso de los cazadores Waorani, y también como un fenómeno que afecta a la biodiversidad de la zona en el caso en el que los cazadores reconocen que la cacería excesiva provoca paulatinamente el aminoramiento de los recursos faunísticos, traducidos como recursos alimenticios.

Vendemos carne de la guangana o del sajino también \$2,50, en cambio la guanta ese si no he vendido, una vez cogí guanta me fui a vender donde [...], le quise vender la libra por \$3,30 pero no me quiso comprar me compró por \$2,50 la libra de guangana mismo, ya pues que más tocaba la necesidad, le vendí no más en Shushufindi. El [...] me dijo que en el Shushufindi venden guantas así cuando van llevando matando, venden por \$4,00 la libra (Entrevista a Ramiro Nantip, septiembre 2015).

La venta de carne de monte genera un ingreso estimado de 50 hasta 200 dólares mensuales para ciertos hogares. Todo depende si se logra obtener la presa, cosa que no es nada sencilla, como habíamos visto, ya que en ocasiones los viajes de cacería pueden resultar infructíferos. Casi todos los cazadores de la zona, con la excepción de uno de ellos que es reconocido como el que más carne comercia, venden alrededor de 30 a 60 libras al mes en el mejor de los casos.

Al mes no sé, depende también que matemos. A veces si nos vamos entre bastantes mata uno una guangana y que más toca, toca repartir entre todos; a veces cojo una pierna, otra vez yo maté dos guanganas con cartuchos, con dos cartuchos y ya pues con el Yuca no mataron,

dispararon pero no mataron y ahí que más tocó repartirnos y yo cogí una guangana entera y a ese man le regalé una guangana y ahí se repartieron. Así es la huevada verá, la otra vez también me fui, nos fuimos mi persona, mi suegro Nambai, la esposa, la Isabel, el hermano, el Yuca, entre seis nos fuimos cuatro hombres y ya pues no cazaron. De los tres no cogió el Nambai, el Wuemane ni el Yuca, yo no más cogí uno de suerte , una hembra, y ellos no mataron; que más tocó darle medio, me tocó repartirle y ese fue el cartucho que me dieron un nativo que le dé cazando y ahí no más les repartí para que no me digan que soy mezquino (Entrevista a Ramiro Nantip, septiembre 2015).

Como ya se vio en el apartado sobre la relación hombre-animal, es necesario recordar que la cacería es una expresión que involucra relaciones sociales, tanto entre animales como entre seres humanos y seres míticos, por lo cual no es de extrañarse que la cacería también sea cooperativa y recíproca para quienes participaron de ella. Es por ello que no siempre se vende una presa completa. En el caso de las presas que son obsequiadas a compadres, esas serán clasificadas como carne compartida a familiares; siendo el compadrazgo una forma de parentesco ritual, el “dar cazando” carne para un compadre representara obtener un recurso con el afán de afianzar las relaciones sociales y parentales.

Para finalizar, recapitulemos un poco sobre el tema de las representaciones sociales en torno a la cacería y comercialización de carne. No cabe duda de que existe un quiebre en cuanto a las dinámicas tradicionales de obtención de recursos en función de la economía doméstica de los wao del Yasuni; las entrevistas dan cuenta de ello al mostrarnos que la cacería está invariablemente ligada, hoy en día, con el comercio de carne y subsecuentemente con la pérdida de la biodiversidad del territorio en el que se asientan estas comunidades. La comercialización por necesidad y la preocupación de los cazadores por la pérdida de las presas favoritas es una

contradicción que nos muestra la malversación de los sistemas tradicionales de economía doméstica que se han visto trastocados por el modelo capitalista contemporáneo.

Figura 29. Lanza y machete



El machete y la lanza representan dos herramientas venidas de dos mundos distintos. Con el cambio de los tiempos fenómenos como el de la comercialización de carne del monte representan el momento para la reflexión sobre a donde vamos y que es lo que deseamos para las nuevas generaciones.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Consideraciones finales

La educación escolarizada, el trabajo asalariado, la explotación hidrocarburífera, la luz, la televisión, la cerveza etc. Son todos elementos introducidos por el mundo occidental, por tanto solo los Waorani, como pueblo y nacionalidad, tienen la capacidad de aceptarlos o no, en su realidad. No obstante, y ya entrados en tiempos de globalización, el trabajo colectivo y la cooperación podrían mostrarnos un mejor panorama siempre y cuando estemos, todos, dispuestos a comprender que existen diversas formas de ver el mundo; de esta manera nos aseguramos romper la reproducción de la idea del desarrollo occidental para prestar atención a los que los pueblos originarios tienen que decir con respecto al desarrollo.

La capacidad de autodeterminación de los pueblos, o bien nos puede unir o bien separar en función de lo que consideremos mejor para el futuro, y como sabemos, el futuro es un campo incierto para todos. La comercialización de carne es solo uno de los múltiples aspectos que nos revela que la Amazonía ecuatoriana se encuentra aún, y se encontrará siempre, en disputa. Tanto el estado ecuatoriano, como las instituciones privadas, organizaciones y personas en general, vierten sobre este territorio sus expectativas de: conservación, rescate cultural, desarrollo local, sustentabilidad, rentabilidad, deseo etc. No obstante es necesario aclarar que por más políticas gubernamentales o acuerdos institucionales, el Yasuni conforma parte del territorio ancestral Waorani.

No es el afán de este trabajo desmerecer los esfuerzos de las personas y los actores presentes en la zona, no obstante es importante reconocer que los Waorani estuvieron mucho antes en el territorio y es por ello que se hace una consideración especial a la importantísima noción de territorialidad de un grupo.

Ahora, y después de haber realizado un extenso recorrido sobre el problema de la comercialización de carne de monte. En esta investigación se divisaron tres elementos de suma importancia. El primero corresponde a las representaciones o creencias en torno a la comercialización de carne. Basándonos en los testimonios y entrevistas recolectadas, muchos Waorani reconocen que la progresiva explotación de los recursos agotará la abundancia de la selva, no obstante, muchos de estos cazadores se contradecían debido a que, a pesar de reconocer la progresiva pérdida de la abundancia, muchos continuaban cazando para la comercialización. La piedra angular de esto se hace presente cuando en la mayoría de los casos los cazadores mencionaban que vendían carne por cuestiones de “alguna necesidad”, lo cual nos lleva a concluir que estas creencias están ligadas a la idea de acumulación del capital en función de la satisfacción de aquellas nuevas necesidades creadas por el sistema en el que vivimos.

Aparentemente el fenómeno de la comercialización de carne de monte también se muestra como un fenómeno generacional, debido a que muchos de los jóvenes ya no suelen ir de cacería o desconocen tradiciones relacionadas a la misma (así como lo mostraron las entrevistas), es por ello que incluir estrategias como las de cuotas de cacería¹⁷, por ejemplo, consistentes en un porcentaje de carne al mes permitido para la venta, podrían liberar asperezas con los operativos de control dirigidos por el MAE que cautelan la conservación de las áreas silvestres, y a su vez generar recursos para las familias Waorani que aún conservan la cacería como forma tradicional de obtención de recursos; familias que, como dicen los informantes, venden carne de vez en cuando por cuestión de necesidad.

¹⁷ Una de las principales propuestas del estudio “Uso sustentable de fauna silvestre: Dimensiones sociales, económicas, biológicas y políticas de la comercialización de carne de monte en el Parque Nacional Yasuni” desarrollado por la ECY en 2015.

En cuanto a los actores relacionados con este conflicto, podemos encontrar que no solo los wao, sino otras nacionalidades indígenas vecinas como los Kichwas, también forman parte del tejido en torno a la comercialización de carne de monte, y para ello hemos visto que existen también estrategias de carácter ritual, como el compadrazgo, que colaboran la extracción del recurso del bosque para su dispersión en las zonas cercanas al PNY. Es posible que este hecho genere consecuencias a futuro como la progresiva colonización del Yasuní por familias Kichwa que al contraer matrimonios con Waorani expandirán su territorio, haciendo así necesario el aumento de la cacería debido al crecimiento demográfico que ocurriría en la zona.

Otros actores también se hacen presentes, entre los que constan instituciones educativas como la PUCE, el estado, la petrolera, y organismos varios que actúan en o sobre el Yasuní. Todos ellos con distintos propósitos y, claro, distintos discursos en torno a la conservación natural y cultural de la zona. No entraremos en detalle sobre aquellos discursos ya que el tratarlos no ha sido parte de los objetivos de este estudio, no obstante se recalca la multiplicidad de perspectivas en la zona que dan cuenta de la disputa de intereses que se presenta en el territorio; hecho que se ha venido mencionado durante este trabajo.

Finalmente, se destaca el potencial del pensamiento mítico (concepto usado tangencialmente para la demostración de las remanencias de pensamiento mítico dentro de los relatos y respuestas a las entrevistas realizadas a los cazadores de las tres comunidades) de la nacionalidad Waorani para el desarrollo e implementación de modelos de educación ambiental inclusivos que tomen en consideración la perspectiva de los actores locales, su cosmovisión y el cumulo de saberes que a través de la historia este pueblo han ido construyendo con el entorno que les rodea; estos saberes podrían ser usados para la elaboración de textos educativos o técnicas

de enseñanza basadas en la tradición oral de este pueblo en pro de la conservación ambiental.

Figura 30. Dibujo de niña Waorani



Una niña dibuja, pinta y pega elementos que reconoce en las inmediaciones de su casa.
Foto: Miguel Barreiros, 2015.

Bibliografía

- Aguirre, Milagros. (2010). *La selva de Papel: ITT, políticas, leyes y decretos en favor de los aislados*. Ecuador: Editorial CICAME.
- Almeida, Alexandra y Proaño, José. (2008). Tigre, Águila y Waorani: Una sola selva, una sola lucha. Quito, Ecuador: Acción Ecológica.
- Almeida, Ileana. (2014). Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas en Ecuador. Quito, Ecuador: Editorial ABYA YALA.
- Anthony Stocks y Danny Espín. (2010). Mapeo Participativo y zonificación de las comunidades de Guiyedo, Timpoka y Ganketa en el Parque Nacional Yasuni. Informe Técnico #19. WCS-NAWE-ECUADOR.
- Barthes, Roland. (1968). El efecto de realidad. [Archivo PDF].
- Chalá, José. (2013). Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano. Quito, Ecuador: Editorial ABYA YALA.
- Ecuador. (10 de septiembre de 2004). Ley forestal y de conservación de áreas naturales y vida silvestre. Registro Oficial (418) [Archivo PDF].
- Espinoza, Santiago. (2014). Road Development and the Geography of Hunting by an Amazonian Indigenous Group: Consequence for Wildlife Conservation. PLOS ONE/DOI.1371/journal.pone.0114916.
- Franzen, Margaret. (2006). Evaluating the sustainability of hunting: a comparison of harvest profiles across three Huaorani communities. *Environmental conservation* 33 (1), 36 – 45. Foundation of Environmental Conservation.
- Guber, Rosana. (2008). El salvaje metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

- Guerrero, Patricio. (1999). Aproximaciones conceptuales y metodológicas al conflicto social. Quito, Ecuador: Editorial ABYA YALA.
- Hidrovo, David. (2013). Identidades masculinas entre los Waorani y practicas económicas en los últimos 50 años. Antropología: Cuaderno de investigación #12 (PUCE). Quito.
- Jensen. Adolf. E. (1966). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ministerio del Ambiente. (2011). Plan de manejo del parque nacional Yasuni. Quito, Ecuador.
- Paz, Hernán. (2007). Los Huaorani del Cononaco. Quito, Ecuador: Editorial ABYA YALA.
- Raiter, Alejandro. (2002). Representaciones Sociales. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Sahlins, Marshall. (2011). La Ilusión Occidental de la Naturaleza Humana. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Tagliani, Lino. (2004). También el sol muere: Cuatro años con los Huaorani. Quito, Ecuador: Editorial CICAME.
- Trujillo, Patricio. (2011). Boto Waorani, Bito Cowori: La fascinante historia de los Wao. Quito, Ecuador: FIAAM.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2004). Perspectivismo y Multiculturalismo en la América Indígena. Lima, Perú: IWGIA.
- Yanes Cossío, Consuelo. (1990). Representaciones y conceptos estructurantes: Un aporte al método. Quito, Ecuador: Editorial ABYA YALA.

Yépez, Alden. (2009). *Diagnostico sociocultural de cuatro “Comunidades” Huaorani de la región Noroccidental del Parque Nacional Yasuni*. Bonn: Universidad de Bonn.

Entrevistas

Entrevista Roque Alvarado, 2015

Entrevista Wemane, 2015

Entrevista German Ahua, 2015

Entrevista Ramiro Nantip, 2015

Entrevista Enrique Caiga, 2015