

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES
CONVOCATORIA 2008-2010**

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

**LOS DILEMAS DE LA COMERCIALIZACIÓN DE RECURSOS BIOLÓGICOS Y
CONOCIMIENTOS TRADICIONALES. EL CONFLICTO ONAHE Y ECO -
GENESIS DEVELOPMENT**

ANGELA REGINA RICCO GRUÑEIRO

SEPTIEMBRE 2011

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES
CONVOCATORIA 2008-2010**

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

**LOS DILEMAS DE LA COMERCIALIZACIÓN DE RECURSOS BIOLÓGICOS Y
CONOCIMIENTOS TRADICIONALES. EL CONFLICTO ONAHE Y ECO -
GENESIS DEVELOPMENT**

ANGELA REGINA RICCO GRUÑEIRO

ASESOR DE TESIS: DRA. ANITA KRAINER

LECTORES/AS: DRA. IVETTE VALLEJO

DR. NICOLÁS CUVI

SEPTIEMBRE 2011

Todos nuestros secretos, que yo tengo aquí (señala cuerpo y mente), los cuidó mi pueblo y yo los protejo (hace una caja con las manos), no los puedo abrir. Cuando descanse en paz abriré mi caja para dejarlos a otra generación. Compartiremos, pero siempre y cuando haiga una regla de cómo protegerlos y como guardarlos de los mismos indígenas, cuando ellos estudien de ser médicos, investigadores, cuando estudiemos la biología, haciendo la medicina, mostrando y enseñando y curando pero apropiando nosotros mismos y apoderándonos de nuestros propios saberes, pero para eso nos falta largo (TS)

Índice

Introducción	7
Justificación	8
Presentación del caso. Un contrato polémico	14
Objetivos	15
Metodología	15
Primera parte	15
Capítulo I	18
Pensar la Naturaleza	18
La naturaleza para “nosotros” y para los “otros”	19
Conocimiento tradicional vs. Conocimiento científico	21
<i>Los actores. “Los Redescubiertos”</i>	24
La Biodiversidad	25
<i>La Biotecnología</i>	29
<i>La Biodiversidad en el mercado</i>	30
<i>La Bioprospección</i>	33
<i>Los actores. “Los Exploradores”</i>	34
Capítulo II	36
Régimen de protección, acceso y comercialización del conocimiento ancestral y los recursos genéticos	36
Biodiversidad y DPI en el concierto internacional	36
Régimen Legal	37
<i>El CDB y la búsqueda de la conservación</i>	38
<i>La CAN y la agenda regional</i>	41
<i>Límites del CDB y la Decisión 391</i>	42

La dificultad de regular la biodiversidad y el conocimiento tradicional	45
<i>DPI y Patentes</i>	45
<i>Algunas dificultades con los DPI. ¿Recurso público o Recurso privado? La lógica comunitaria y la lógica privada</i>	46
<i>El sistema sui generis, una alternativa</i>	49
Aspecto normativo e institucional en el Ecuador	52
Capítulo III	54
Los Waorani. “Los muy otros”	54
Las fronteras reales y simbólicas. Territorio y relaciones multiétnicas	61
<i>Jurisdicciones y fronteras territoriales</i>	62
<i>“El oro negro”. Tesoro del Estado y la Sociedad Ecuatoriana</i>	63
<i>“Bienvenidos al reino de los cielos”</i>	66
Imágenes y discurso sobre “lo Wao”	69
<i>“Los temibles guerreros”</i>	71
Capítulo IV	74
La relación con “los otros”	74
Identidad y mito “los otros y nosotros”	74
<i>Chacras y dinámica social</i>	78
<i>Alimentación y práctica social. Caza y Recolección</i>	80
Conocimientos y percepciones sobre la salud y la enfermedad	82
<i>Salud y Enfermedad</i>	84
<i>Propiedades medicinales de plantas y animales: Saberes</i>	85
<i>¿Qué usan?</i>	86

Transmisión del conocimiento tradicional	88
<i>Situación de aprendizaje: La familia y la vida cotidiana</i>	89
<i>La preocupación por la transmisión</i>	91
<i>Problemas con el aprendizaje formal</i>	92
Derechos sobre los recursos y los conocimientos tradicionales asociados ¿Quién los tiene?	93
Capítulo V	98
El caso ONHAE y Eco-Genesis Development LLC	98
<i>¿Quiénes firman y qué se firma?</i>	100
<i>¿Cómo se llega al acuerdo?</i>	101
Tránsito “De la discordia al conflicto”	104
<i>La Defensoría del Pueblo y las cláusulas de la discordia</i>	108
<i>Se inicia el proceso judicial</i>	111
Conclusiones	116
Lista de Abreviaturas	123
Bibliografía	124
Documentos	132
Páginas web	133
Anexo	134
Entrevistas	137

Introducción

Muchas zonas de alta diversidad biológica están ubicadas en zonas consideradas como subdesarrolladas. Al respecto, Leff se refiere a este proceso de manera crítica e identifica al proceso de subdesarrollo como causa y resultado de:

la división del trabajo, el intercambio desigual de mercancías y la degradación ambiental generados en el proceso de mundialización del capital (...) las diferencias de nivel de desarrollo entre naciones son el resultado de la transferencia de riqueza generada mediante la sobreexplotación de los recursos y la fuerza de trabajo de los países dominados hacia los países dominantes (Leff, 2001:156).

Los países desarrollados y los consorcios buscan explotar esta riqueza y para ello recurren a diferentes prácticas, tales como la bioprospección de recursos genéticos, que según las condiciones en que se las realiza puede devenir en biopiratería y apropiación indebida del conocimiento tradicional. La explotación irracional de los recursos naturales en los países megadiversos, tanto en lo cultural, como en los recursos genéticos, facilitó la acumulación extraordinaria del gran capital financiero y la realización de inversiones de las grandes empresas; esta situación de apropiación existe desde los inicios de la conquista. La naturaleza americana, especialmente las regiones subtropicales, han sido desde su “descubrimiento” productoras de múltiples representaciones y visiones utópicas, además de ocupar un lugar fundamental para el desarrollo de la biología, disciplinas vinculadas a las ciencias naturales y a la industria farmacéutica. Desde los comienzos, el poder colonial explotó la riqueza natural y los saberes locales, el interés por la naturaleza americana fue *in crescendo* en lo sucesivo, además de ser uno de los factores que originariamente impulsó la epopeya, la búsqueda de nuevas rutas para el acceso y la comercialización de especies.

Fueron numerosas las expediciones científicas, primero protagonizadas por cronistas quienes registraban e inventariaban, después por “médicos, farmacéuticos, naturalistas, botánicos y zoólogos enviados por la corona para estudiar y describir las especies junto a dibujantes encargados de ilustrar las especies coleccionadas” (De la Torre et al, 2008:15).

En América, Nueva España, hoy México, se inauguraron las expediciones científicas con la denominada “Comisión de Francisco Hernández”. Llevada a cabo entre 1570 y 1577,

fue la primera organizada con el fin de estudiar la historia natural de las tierras conquistadas por Hernán Cortez (Bueno Gonzales y Rodríguez Nozal, 2000: 6 y 3).

Se realizaron cuantiosas colecciones e ilustraciones de plantas americanas, que fueron descritas según la taxonomía de Linneo. En el S. XVIII Ruiz y Pavón en el Virreinato del Perú, fueron algunos de los expedicionarios que ayudados por botánicos locales recogieron y estudiaron plantas con fines medicinales exclusivamente, realizando gran cantidad de herbarios¹ (Garmendia y Garcia, 2003:7). En Nueva Granada, Celestino Mutis² realizó expediciones asombrosas y son célebres sus estudios sobre la Quina, utilizada posteriormente para combatir la malaria (Renan, 2001: 382,385)

La célebre “expedición geodésica francesa” liderada por La Condamine; las investigaciones etnobotánicas de Dávila, Manzanilla, Tafalla; los trabajos de Humboldt, Bonpland, Spruce y Jameson constituyeron las primeras expediciones realizadas en el Ecuador (De la Torre et al, 2008:15).

El jardín botánico moderno del S. XVIII ha sido históricamente una institución que facilitó la transferencia de recursos genéticos. En la actualidad esto se repite con otra modalidad, por ejemplo la relación del jardín botánico de Missouri y Monsanto (Bravo, 2006:78). En la actualidad son los investigadores y las empresas farmacéuticas los que buscan materias primas y productos donde sea plausible emplear el conocimiento tradicional por la ventaja económica que la actividad de bioprospección reporta. Acceder a estos conocimientos reduce enormemente los costos por la reducción de tiempo y dinero frente a investigaciones realizadas al azar o sin ninguna guía previa (Comunidad Andina: 1996. “Régimen Común sobre Acceso a los Recursos Genéticos”. www.comunidadandina.org Visitado el 07/18/09).

Justificación

Muchos de los recursos que hoy utiliza la industria farmacéutica provienen de las prácticas de domesticación de especies por parte de los pueblos indígenas y los diferentes conocimientos sobre el uso y manejo de los recursos biológicos y genéticos. La recolección, uso, producción, procesamiento y uso comercial de recursos biológicos y los

¹Desde 1778 hasta 1887 exploraron Perú y Chile, publicando en 1807 dos volúmenes “*Flora Peruviana y Flora Chilensis*”(Garmendia y Garcia;2003:7).

²En 1791 publicó la obra botánica *Flora de Bogotá* (Renan,200:385).

conocimientos tradicionales sobre la biodiversidad se realizan con diferentes criterios y éstos pueden favorecer o perjudicar la preservación de la diversidad biocultural. Un caso muy resonante en la región fue el conflicto por la patente de la ayahuasca³, que desató una gran polémica y finalmente se suspendió la patente otorgada. En la región se han patentado otras variedades vegetales de uso ancestral como la uña de gato, sangre de drago, quinina, quinua (COICA: s/f. “Documentos Ayahuasca”.www.coica.org.ec. Visitado el 04/11/10, Pohlenz de Tavira, 2008: 63).

Otro caso testimonial en la zona es el “nuña”, legumbre andina muy nutritiva y que tiene la particularidad de explotar cuando se cocina, también en los EEUU la USTPO (Oficina de Marcas y Patentes de los Estados Unidos) otorgó una patente en 2000 sobre la legumbre a una empresa procesadora de alimentos. La patente se otorgó sobre 33 cruza de la legumbre, 9 de estas cruza se encuentran protegidas bajo la figura jurídica del Acuerdo del Fideicomiso creado por la FAO en 1994, dentro de la colección internacional de leguminosas del CIAT (Centro Internacional para la Agricultura Tropical). Este acuerdo creó colecciones públicas de germoplasma y las protege de futuras restricciones monopólicas. Estos bancos públicos se concretaron con el aporte voluntario de las comunidades campesinas (Ribeiro, 2001: 65).

Otro caso resonante es el del Frijol Enola, cereal de origen mexicano que en 1999 fue patentado por un particular en representación de una empresa semillera de los EEUU. Quedando su germoplasma fuera del dominio público. Los derechos de obtentor otorgado por la patente habilitó a este particular a demandar a agricultores de México y de EE.UU. por comercializar frijoles acusándolos de violar derechos monopólicos (Ribeiro, 2006: 85 y 86).

No sólo los pueblos de América han sido víctimas de la biopiratería: India, Filipinas, Brasil, Gabón y Malasia, por ejemplo, se encuentran entre los países más ricos en diversidad biocultural y más afectados. En estos territorios acontecieron infinidad de casos

³ Se suspendió la patente otorgada a la firma Miller en 1999, al respecto la COICA manifestó “el otorgamiento de esta patente es un grave insulto a más de 400 pueblos indígenas que habitamos en la cuenca amazónica, por cuanto la Ayahuasca es una planta sagrada utilizada para curar nuestros males, limpiar nuestros espíritus y predecir nuestro futuro y que pertenece a todas las comunidades que la usamos y por ello es inadmisibles que un individuo pretenda ser su propietario” (COICA: s/f. “Documentos Ayahuasca”. www.coica.org.ec. Visitado el 04/11/10)

de prelación. El intento de patentar la *Marticaria chamolilla*, conocida vulgarmente como manzanilla o margarita, en 1995 por la farmacéutica alemana Degussa Asta Medica, el avance sobre la cúrcuma hindú en 1998 por parte de la Universidad de Mississippi, la apropiación del arroz basmati hindú por parte de la compañía norteamericana RiceTec en 2001, el uso fungicida del neem por parte de la empresa estadounidense W. R. Grace en 2005, los aceites y proteínas extraídas del Sacha Inchi, semilla peruana por parte de la compañía francesa Grentech en 2009, son sólo una muestra en cuanto a piratería biológica se refiere (Gallant, Daniel (s/f). *La biopiratería y la bioprospección: Una nueva terminología para un problema antiguo*. Disponible en <http://www.rede-verde.org/index.php?> Visitado el 04/22/10).

El Ecuador es un espacio privilegiado de formas de vida que son aprovechadas de diverso modo por la población; es un país biológica y culturalmente megadiverso y cada una de sus regiones, Sierra, Costa, Amazonía, contienen una inmensa riqueza. Representantes de las culturas Afro, Montubia e Indígenas han acumulado un saber ancestral relacionado con el mundo vegetal y animal. Ese saber se ha manifestado, simbólicamente y materialmente, convirtiendo a la región en un espacio *único*. El Ecuador se convierte así en un paraíso para las empresas farmacéutica y alimenticia entre otras, lo que plantea múltiples problemas en cuanto al acceso, uso y control de la biodiversidad.

Siendo el Ecuador uno de los 17 países megadiversos (Mitterier et al, 1997)⁴ de mayor riqueza en especies animales y plantas en el planeta, de una extraordinaria diversidad étnica y cultural, se considera importante indagar sobre experiencias de comercialización de la biodiversidad tales como el contrato realizado entre la ONHAE (Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonia Ecuatoriana), organización del Pueblo Waorani, cazadores - recolectores de la Amazonía ecuatoriana que permanecieron en relativo aislamiento hasta mediados del S. XX -habitando uno de los bosques más biodiversos del mundo- y la empresa Eco-Genesis Development, de capitales estadounidenses y rusos. Analizar este caso nos permite adentrarnos en el debate global y regional sobre la protección de los conocimientos tradicionales, la biodiversidad y los recursos biológicos;

⁴ América latina es un territorio de gran diversidad biológica y cultural, con un sector importante de la población vinculado a la naturaleza por sus prácticas cotidianas (Bolom Ton, 2008: 28). En las zonas tropicales hay alta diversidad lingüística y biológica, lo que algunos autores han denominado "Diversidad Biocultural" (Maffi, 2001 en Bolom Ton, 2008: 33). Los pueblos indígenas, por habitar estas zonas, se convierten en sujetos activos de transformación, conservación y uso, ya que existe una estrecha correspondencia entre áreas indígenas y zonas consideradas de conservación por ser calificadas como "hot spots".

al mismo tiempo nos permite aportar a este debate desde lo social y plantear algunas situaciones dilemáticas tales como cuáles son los límites de los pueblos indígenas para disponer de la biodiversidad en sus territorios, en lo que respecta al acceso de terceros a sus recursos y conocimientos tradicionales asociados, o cuáles son los límites del Estado frente a la autonomía de los pueblos indígenas en lo que respecta a la toma de decisiones sobre los recursos existentes en sus territorios y el manejo de la biodiversidad, incluso cuando éstos contraen relaciones de bioprospección con terceros.

Por otro lado las preguntas que guían esta investigación tienen que ver con el funcionamiento de mecanismos legales y comerciales que ponen en peligro, o no, la integridad de un pueblo, la situación de vulnerabilidad y la relación perjudicial que las organizaciones indígenas establecen con estos mecanismos, los dispositivos que utilizan las empresas y la frágil legitimidad del consentimiento informado logrado en los acuerdos con las comunidades, la efectiva distribución de beneficios, etc. Este conflicto, el contrato entre la nación Huaorani y una empresa de capitales mixtos impensada hace 30 años, es un caso testigo⁵ que nos permite reflexionar e identificar los procesos de protección que los mismos grupos generan y la normativa que existe desde el Estado para frenar mecanismos comerciales que atentan contra la integridad de los pueblos y la soberanía de los recursos, convirtiéndose en un posible instrumento para asentar la defensa de los Derechos Indígenas y los Derechos de la Naturaleza.

Por eso son preguntas claves las siguientes: ¿Cuál es el alcance de los procesos organizativos de los pueblos indígenas y sus mecanismos de toma de decisión para garantizar la protección de los recursos naturales existentes en sus territorios, y los conocimientos tradicionales asociados? Por otro lado indagamos: ¿Qué efectividad tiene la normativa existente a nivel regional y nacional para frenar mecanismos comerciales que atentan contra la integridad y derechos de los pueblos indígenas, en lo que respecta a sus conocimientos tradicionales, territorio y biodiversidad?

⁵ El caso judicial también es significativo en tanto, es la primera vez que se declara a un contrato privado como inconstitucional, marcando un antecedente inédito en lo que respecta al derecho y no sólo a la protección de los derechos colectivos de los pueblos y los derechos la naturaleza .

Por otro lado y en otro orden de preguntas, se busca aproximarse a los conocimientos y percepciones de la nacionalidad Waorani sobre el uso de sus recursos de manera amplia y con fines medicinales específicamente.

Este documento consta de seis capítulos, en la primera parte se presenta el bagaje teórico, se revisa diferentes elementos de análisis para explicar conflictos por bioprospección y comercialización de la biodiversidad, discusiones tanto a nivel teórico como legal que refieren y tienen competencia en los procesos de comercialización de los recursos genéticos y el conocimiento ancestral.

En el capítulo I se explora por un lado la relación naturaleza-cultura, para después problematizar la distancia entre el conocimiento tradicional y el científico y los diversos modos de pensar este binomio; también se aborda la construcción y emergencia del discurso de la biodiversidad y su relación con el proceso de la “capitalización de la naturaleza”; sobre este punto se exploran algunas discusiones sobre la biotecnología y la comercialización de la biodiversidad y los conocimientos asociados.

En el capítulo II, se indaga sobre los principales mecanismos propuestos para proteger los conocimientos tradicionales y los recursos genéticos: el sistema de protección de propiedad intelectual vigente, incorporando algunas variaciones y el sistema *sui generis*. En este capítulo, se abordan los dos sistemas, revisando la legislación internacional regional y nacional, los ámbitos de discusión y decisión institucional a nivel internacional, nacional y regional, junto a las dificultades y contradicciones que cada modelo presenta según la mirada de diferentes actores.

En los capítulos III, IV y V se presenta información relativa al caso de estudio y las problemáticas vinculadas al tema de la investigación. En primera instancia se presenta a los actores que son sujetos de esta investigación: la nacionalidad Waorani en su aspecto cultural, social e histórico, para después explorar su relación con el entorno y el conocimiento tradicional sobre el mismo. Finalmente se expone el conflicto que protagonizó la nacionalidad en torno a la comercialización de los recursos.

En el capítulo III se realiza una presentación etnográfica de la nacionalidad Waorani a través de la investigación bibliográfica sobre la historia, la dinámica cultural y la identidad de la nacionalidad Waorani. En este apartado me refiero a los factores externos que condicionan la actualidad de los Waorani, se destaca principalmente la participación de

dos actores fundamentales e ineludibles para comprender cualquier proceso, hecho o conflicto vinculado al Pueblo Waorani: la presencia de la industria petrolera y la acción de las misiones evangelizadoras. En segunda instancia se exploran las representaciones y discursos que existen sobre “lo Wao”.

En el capítulo IV abordo la particular concepción y perspectiva que el Pueblo Waorani tiene de su entorno, la forma que lo utiliza con diversos fines y el modo en que se transmite el conocimiento tradicional sobre su medio natural, el uso de especies animales y vegetales particularmente de uso medicinal. En segunda instancia me refiero a la concepción que tienen los Waorani sobre la propiedad y derechos de uso y acceso a los recursos y saberes asociados a su uso.

En el capítulo V describo la trayectoria y evolución del conflicto en torno al contrato firmado por la ONAHE y la empresa Eco-Genesis-Development LLC con el fin de conocer el caso y a partir de éste analizar su relación con los procesos de comercialización de la biodiversidad. Para ello se realiza una aproximación al escenario en el cual se desencadenó la contienda, presentando a los actores principales que intervienen en la construcción social y política del conflicto y se presenta una descripción cronológica de los eventos. Con esta finalidad se describe el rol y la trayectoria de las acciones desplegadas por cada uno. En segunda instancia y a la luz del caso estudiado se analizan las políticas llevadas a cabo junto a la legislación global y local relativa al uso, acceso y manejo de la biodiversidad y de los conocimientos tradicionales asociados. Este caso paradigmático se encuentra documentado, ha tenido una amplia cobertura en la prensa y se ha denunciado en diferentes ámbitos.

Finalmente, en el capítulo VI, se presentan las conclusiones y se analiza el trabajo realizado a la luz de las preguntas planteadas que guiaron la investigación, a la vez que se utiliza el caso para poder proyectar soluciones posibles en otras experiencias similares.

Presentación del caso. Un contrato polémico

El 24 de septiembre de 2008 la Primera Sala del Tribunal Constitucional declara contrario a la constitución y a los derechos fundamentales el contrato celebrado el 19 de septiembre del 2005 entre la Organización de la Nacionalidad Waorani de la Amazonía (ONHAE) y la empresa Eco-Genesis Development, dando procedencia al amparo constitucional presentado por el Defensor del Pueblo, que solicitaba la suspensión de los efectos de contrato y los actos preparatorios, además de solicitar la remediación e indemnización al Pueblo Waorani. El objeto de este contrato, hoy declarado inconstitucional, establecía el usufructo de 613.750 hectáreas que fueron adjudicadas al Pueblo Waorani en calidad de tierras comunitarias⁶ a la empresa Eco-Genesis Development. Dicho contrato se calificó como un acto jurídico inconstitucional, ilegal y atentatorio de los derechos de propiedad inalienable e imprescriptible de los Waorani sobre su territorio. Este contrato se expedía sobre bienes que están fuera de comercio, permitía el uso y goce de recursos naturales, habilitaba el desarrollo de productos farmacéuticos y de desarrollos biogénéticos entre otros (Sentencia comentada, 2008: 12).

En la misma resolución⁷ se revocó lo decidido por el Juez Primero Civil de Pastaza⁸, declarando como responsables a los dirigentes de la ONHAE por los perjuicios patrimoniales causados al Pueblo Waorani. Se remitió el caso a las autoridades tradicionales Waorani para que en conformidad con sus reglas juzguen y sancionen a los miembros involucrados; por otro lado, se remitió el expediente al Consejo Nacional de la Judicatura para abrir sumario administrativo y disciplinario al Juez Primero Civil de Pastaza y al Notario Público del Cantón Cuadragésimo de Quito, por permitir celebrar un

⁶ Fueron otorgadas en el año 1983 por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización.

⁷ Según la resolución 1491-06-RA de la Primera Sala del Tribunal Constitucional, este convenio no solo viola una serie de artículos de la Constitución del Ecuador, sino que vulnera directamente el dominio del Estado Ecuatoriano sobre los recursos naturales comprometiendo el usufructo de éstos a favor de una empresa privada, hecho prohibido en el caso de tierras comunitarias adjudicadas a pueblos indígenas. También incurre en la violación del Convenio de Diversidad Biológica, la Decisión Andina 391, las leyes que protegen la biodiversidad en el Ecuador, la Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Vida Silvestre, la Ley de Gestión Ambiental y el Código Civil (Sentencia comentada, 2008: 4).

⁸ El Juez Primero Civil de Pastaza negó el recurso de amparo constitucional el 27 de noviembre de 2007, argumentando que el amparo es inválido en tanto las partes celebrantes del contrato no prestan servicios públicos ni son concesionarias del Estado, aduciendo que un amparo es improcedente en un caso contractual y privado.

contrato inconstitucional que puso en riesgo los derechos colectivos y la supervivencia del Pueblo Waorani.

Objetivo general

Analizar las limitaciones y oportunidades que presenta el marco legal y los procesos organizativos indígenas en la protección de los conocimientos tradicionales en lo que respecta a la comercialización y bioprospección con fines medicinales, a partir del estudio del caso del contrato ONHAE-ECOGENESIS en Ecuador.

Objetivos Específicos

Describir la trayectoria, actores, proceso y evolución del conflicto en torno al contrato firmado por la ONAHE y la empresa Eco-Génesis Development y analizar su relación con los procesos de comercialización de la biodiversidad.

Indagar sobre la influencia que tienen los conocimientos del uso de la flora y la fauna con fines medicinales, la percepción de los derechos de uso sobre los recursos y la influencia de la organización política en la protección de los recursos genéticos y los conocimientos ancestrales en el Pueblo Waorani.

Analizar los alcances y limitaciones de las políticas y normativa legal relativa al uso, acceso y manejo de la biodiversidad y los conocimientos tradicionales asociados, así como su aplicación.

Analizar la visión e interés del Pueblo Waorani, sobre el uso de los recursos biológicos, genéticos y el conocimiento ancestral asociado a ellos, que se ponen en tensión a partir de los procesos de comercialización de la biodiversidad como de la bioprospección.

Metodología

Para alcanzar los objetivos específicos y acercarse al objetivo general de esta investigación, se realizó un estudio de caso. Se hizo uso de una estrategia teórico-metodológica cualitativa, centrada en la triangulación de métodos y datos (Vasilachis, 1992: 33).

Fue un objetivo de esta investigación reconstruir el entramado social que ligó a los diferentes partícipes vinculados al caso y examinar la trayectoria de las prácticas y saberes desplegados por los protagonistas principales, centrándose en la experiencia y su relación conflictiva, o no, con el acuerdo ONHAE - Eco-Genesis Development. Es importante reconstruir este proceso, tanto el modo por el cual la ONHAE procede a firmar el convenio, como el conflicto y la causa judicial que se inicia a posteriori y a raíz de dicho acuerdo. Se buscó dilucidar la trayectoria de este proceso, analizar la participación de los actores y los distintos intereses que se pusieron en juego.

Por otro lado se buscó identificar las representaciones de los actores principales sobre la comercialización de la biodiversidad, sus concepciones relativas al derecho de uso sobre los recursos genéticos, biológicos y los conocimientos tradicionales asociados a ellos. Además se usó fuentes primarias y secundarias para la construcción de datos.

Como fuentes primarias se realizaron entrevistas a informantes claves, en forma abierta y/o semiestructurada. Se realizaron entrevistas a miembros de las O.N.G EcoCiencia, Fundación Pachamama, UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza), institutos y centros de investigación como el SIPAE (Sistema de Investigación de la Problemática del Agro Ecuatoriano) y el CEDA (Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental), miembros de instituciones gubernamentales como el IEPI (Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual), la Defensoría del Pueblo y el MAE (Ministerio del Ambiente), especialistas, actores vinculados a la actividad turística en el territorio Waorani y adyacentes. Los miembros del poder judicial se negaron en varias ocasiones a conceder una entrevista, tanto en el Juzgado de lo Civil de Pastaza como en la Notaría Cuadragésima de Quito. Tampoco se realizaron entrevistas a miembros de Eco-Genesis Development, ya que su titular no reside en el país, ni de la O.N.G. FED (Federación Ecuatoriana de Desarrollo Sustentable).

Otro grupo de entrevistas se realizó con miembros de comunidades indígenas Waorani y de organizaciones indígenas como la NAWA (Nacionalidad Waorani del Ecuador) y la AMWAE (Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana), en este caso se entrevistó a dirigentes y ex dirigentes que tuvieron algún tipo de participación en el conflicto. Para este grupo se consideró prioritario profundizar en temas como la transmisión de los saberes sobre el uso de especies y la percepción sobre los derechos de uso de los mismos. Aunque uso citas textuales, cabe destacar una dificultad que se

presentó a nivel lingüístico; en primer lugar desconozco el idioma wao-tededo, todos los entrevistados Waorani son hispanohablantes, pero no tenían un dominio total del castellano, motivo por el cual en muchas partes del texto se utiliza paráfrasis de lo dicho en las entrevistas; de todos modos esto no significó una dificultad para la comunicación.

El trabajo de campo se cumplió en dos etapas: en un primer momento se realizaron las entrevistas en Quito, la segunda etapa se llevó adelante en Puyo, con miembros de la nacionalidad Waorani residentes en la ciudad. En todo el proceso de investigación se contrastó y controló los datos construidos a partir de entrevistas con documentos oficiales, publicaciones de O.N.G, etc.

Se realizó un proceso de recopilación y revisión de documentos e investigaciones relacionadas a la temática y al Pueblo Waorani. Las fuentes secundarias utilizadas giraron en torno a los instrumentos judiciales, tales como la sentencia y otros documentos del caso, el expediente, el contrato de usufructo, etc. Se realizó también un relevamiento de material bibliográfico pertinente, utilizando documentos de trabajo e investigaciones precedentes del campo de la antropología en el tema de conocimientos tradicionales, la relación naturaleza - cultura y etnografías del Pueblo Waorani, así como investigaciones sobre casos de bioprospección, estudios etnobotánicos y uso de plantas medicinales. También se exploraron los debates teóricos en torno a las prácticas de bioprospección y conservación de la biodiversidad, la legislación internacional y nacional. También se hizo uso de material periodístico, para explorar las repercusiones y cobertura que el caso recibió y las percepciones de los diferentes medios sobre los hechos.

Para cumplir con los objetivos propuestos en esta tesis realicé el siguiente plan de trabajo haciendo uso de la metodología planteada. Toda la información recogida en la primera etapa y el trabajo de campo realizado en Quito fue completado con lecturas sobre otros conflictos protagonizados por la Nacionalidad Waorani en su zona de influencia y en lo atinente a la protección a los conocimientos tradicionales y los recursos naturales, como así también con la asistencia a conversatorios, seminarios y otros encuentros de índole académica.

Capítulo I

Pensar la naturaleza

La frontera entre la “naturaleza y la cultura”, lo que separa a la humanidad de la animalidad, siempre ha sido objeto de reflexión. La antropología ha hecho de esta frontera, de la continuidad y discontinuidad del binomio, parte constitutiva de sus preocupaciones, el centro de la indagación antropológica. Según Descola siempre se ha buscado privilegiar “una u otra vertiente de la oposición polar: o bien la naturaleza determinaba la cultura, o bien la cultura daba un sentido a la naturaleza” (Descola, 2002: 29). Esta oposición siempre constituyó parte de las narrativas sobre la cultura, que al igual que la naturaleza se construyó en oposición a otros referentes, sobre todo desde el discurso científico.

El binomio Naturaleza-Cultura es una visión muy extendida que define la cultura como todo lo que no es naturaleza. Si bien como toda noción científica cumple con los requisitos de una definición unívoca y un protocolo de observación riguroso, esta noción pierde eficacia operativa y explicativa al pretender abarcar todas las esferas de la vida social (García Canclini, 2004: 26).

Este binomio fue abordado de diversas maneras a lo largo de la historia y ha sido mistificado en todas las culturas. La relación cultura - naturaleza expresa tensión, es una relación conflictiva que se resuelve por diferentes medios y construcciones, como por ejemplo el relato mítico (Eliade, 1999:33). Reaparece en la antropología como un “dispositivo central para el reordenamiento en matrices semánticas de atributos y propiedades contrastantes expresados en discursos mitológicos” (Descola, 2002: 103).

La cultura es la primera construcción que orienta a partir de los saberes transmitidos socialmente, los procesos de adaptación del ser humano frente a su entorno, su medio. En un sentido general, se puede comprender la cultura como una creación simbólica, una construcción social específicamente humana, que permite trascender la herencia biológica. El dotar de significados y significación a las cosas, a los hechos, a la forma de ser y de dar entidad a los elementos del entorno son respuestas culturales a las necesidades del ser humano, a las contingencias del medio en que se encuentran “culturalmente modelados”; el humano, en sociedad, hace del medio un uso selectivo, esencialmente cultural (Guerrero Arias, 2002: 46).

Cada grupo resuelve las tensiones que el entorno plantea para garantizar su reproducción y permanencia (Guerrero Arias, 2002: 40). Esto supone concebir a la cultura como un proceso adaptativo desencadenado por el conocimiento simbólico, socialmente producido y transmitido. Sin embargo, la visión adaptativa de la cultura supone ciertas restricciones. Las representaciones, interpretaciones y prácticas no siempre son adaptaciones. La cultura es arbitraria, de otro modo el humano queda reducido a un animal instintivo, esclavo de las restricciones del medio ambiente (Guerrero Arias, 2002: 56). La concepción adaptativa nos limita para comprender prácticas que, por ejemplo, dañan el ecosistema, desde las prácticas ecodidas⁹ de occidente hasta comportamientos predatorios de diferentes Pueblos Indígenas.

La naturaleza para “nosotros” y para los “otros”

Cada grupo humano construye, define y selecciona determinadas prácticas y representaciones sobre su pueblo, los demás y la realidad del mundo social y natural, estableciendo la frontera entre el propio ser y los otros “tal como se expresa en el tratamiento de humanos y no humanos, conformando así cosmografías y topografías especiales” (Descola, 2002:107). Supone la elaboración colectiva de representaciones e interpretaciones también sobre la naturaleza, esto determina prácticas sociales y diferentes estrategias de acción que regulan los comportamientos individuales y colectivos frente al entorno natural. La clasificación de plantas y animales es un aspecto más de la objetivación social de la naturaleza, proceso por el cual cada grupo elige ciertos elementos del ambiente y determina diferentes modos de relacionarse con él.

Descola menciona cuatro grandes tipos de ontologías, “sistemas de propiedades de los seres existentes, que sirven de punto de anclaje a formas cosmológicas, modelos de vínculo social y teorías de la alteridad (...) que permitiría describir, clasificar y hacer inteligible las relaciones que los humanos mantienen entre ellos y con los no humanos” (Descola, 2002: 35).

⁹ “Perturbación radical del sistema ocasionado por una actividad humana que lleva a la extinción de especies y al deterioro ambiental” (Sarmiento, Fausto: *Diccionario de ecología: Paisaje, conservación y desarrollo sustentable para Latinoamérica*. 2001. www.ensayista.org. Visitado el 04/24/09)

- La concepción occidental de la naturaleza, la mirada “naturalista”¹⁰ es producto de varias tradiciones intelectuales que confluyen en la suposición de que la naturaleza existe independientemente del sujeto. El hombre y la naturaleza aparecen separados, diferenciados. El mundo de la naturaleza es diferente del mundo humano, el orden humano es todo lo que el orden material no es. En términos antropológicos, podemos caracterizar a esta concepción como “antropocéntrica”. El naturalismo es un patrón que permite objetivar la realidad, es un modo de identificación entre otros que abajo mencionamos.
- La “visión animista” supone que la subjetividad de la naturaleza es igual a la humana, pero habita en una esfera propia de existencia. El humano es un orden más en el universo, comparte el alma con otros órdenes, pero no la materia. Por este motivo, los elementos de la naturaleza tienen similares conflictos a los de los seres humanos.
- En la “concepción totemista” no existe división con la naturaleza, ésta es una esfera más del mundo social, los hombres y mujeres se dividen en clanes que se identifican y comparten la identidad con el territorio, plantas, animales y otros elementos del orden natural. El mundo humano está hecho de lo mismo que el natural.
- En la “concepción analógica” existe la idea del “alter ego” que habita en otro ser, que puede ser un animal, una planta, un sitio. Lo que supone conexiones con diferentes esferas de la realidad, diversos órdenes y mundos (entre ellos el natural) que no se ven, pero que se manifiestan en la vida humana.

La separación entre la cultura y la naturaleza es una construcción ideológica occidental que convierte a la naturaleza en un objeto de exploración. La distinción entre ciencias de la naturaleza y la cultura, la división de método y objeto entre ciencias, son procesos que desde el siglo XIX no han dejado de incrementarse. En la visión occidental, la naturaleza es definida negativamente, como esa parte ordenada de la realidad que existe independientemente de la acción humana. Muchos pueblos permanecen indiferentes a esta división, ya que atribuyen a las entidades que nosotros llamamos “naturales”, ciertas características de la vida social: “animales, plantas (...) poseen un alma, es decir una

¹⁰ Al respecto, Descola menciona que “el naturalismo crea un dominio ontológico específico, un lugar de orden y necesidad donde nada ocurre sin razón o una causa, ya sea originada en dios o immanente en el tejido del mundo (...) es nuestro propio modo de identificación y permea tanto nuestro sentido común como nuestra práctica científica” (Descola, 2002: 109).

intencionalidad subjetiva” (Descola, 2002: 30). Muchos pueblos no se entienden necesariamente como enfrentados a la naturaleza, ni siquiera como algo diferenciado, sino como parte de ella, de lo humano, lo natural, lo espiritual, entre otros. Sin embargo, la presencia o ausencia del “esquema dualista” es cuestionado desde las mismas filas de la antropología, no sólo para pensar nuestra sociedad sino “otras”. Descola menciona que estos sistemas no son hegemónicos, pero sí dominantes, aunque cada uno de ellos convive con la expresión discreta de los otros (Descola, 2002: 49).

La idea de que en las sociedades tradicionales el ser humano se concibe como parte de la naturaleza y establece una relación armoniosa con esta, es puesta en jaque por innumerables casos y por diferentes factores; por ejemplo: la presión por los recursos contradice la imagen del “buen salvaje” amigable con la naturaleza, tema que abordaremos detalladamente.

Conocimiento tradicional vs. Conocimiento científico

La categoría “conocimiento tradicional” ha tenido varios usos y conceptualizaciones; en un primer momento se utilizó para referirse a los saberes vinculados a los usos de los recursos biológicos y también se usaba indistintamente para referirse a la medicina tradicional. Si bien podemos encontrarnos con múltiples definiciones realizadas por diversas entidades (Pueblos Indígenas, O.N.G, empresas, organismos nacionales e internacionales), no hay acuerdo acerca de una definición de lo que es el “conocimiento tradicional”. El PNUMA lo define de este modo:

El conocimiento tradicional se refiere al conocimiento, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales de todo el mundo. Concebido a través de la experiencia adquirida a través de los siglos y adaptada a la cultura y al entorno local, el conocimiento tradicional se transmite por vía oral, de generación en generación. Tiende a ser de propiedad colectiva y adquiere la forma de historias, canciones, folklore, refranes, valores culturales, rituales, leyes comunitarias, idioma local y prácticas agrícolas, incluso la evolución de especies vegetales y razas animales. (PNUMA: 2002. *Reunión de Países Megadiversos*. 16 al 18 de Febrero. Cancún, México. www.pnuma.org. Visitado el 11/13/2009).

Cuando se habla de conocimiento tradicional usualmente se refiere al conocimiento que un pueblo desarrolló sobre su territorio en múltiples dimensiones (Vallejo Chávez, 2007:104 en Pohlenz de Tavira, 2008:18), abarcando desde la ecología y la conservación hasta lo medicinal y cultural. Las atribuciones del conocimiento tradicional fundamentales están vinculadas al “desarrollo sostenible”: el ambiente y la satisfacción de las necesidades humanas (López y Espinoza, 2006: 108).

El conocimiento tradicional es colectivo, en su origen y en su forma de transmisión, en este modelo se articula lo sacro con lo profano, lo místico con la vida cotidiana. Se vincula con las prácticas de territorialidad de la comunidad, el aprovechamiento, la disposición y uso del espacio, en síntesis: la producción y reproducción de la vida social, cultural y económica (Pohlenz de Tavira, 2008: 21).

La transmisión del conocimiento tradicional permanece unido a su carácter cultural, con sus formas de transmisión y despliegue de cosmovisiones propias. Se realiza por muchas vías, de generación en generación, por medio de la tradición oral y a través de estructuras colectivas estrechamente ligadas con el entorno en el que se desarrolla. Los protagonistas son todos los miembros de la comunidad, aunque con roles diferenciados, producido por especialistas y el saber de dominio público de la comunidad, el saber de los ancianos, la experiencia de las mujeres que transmiten los primeros saberes, etc., por referirnos tan solo a algunos de los saberes que se dan cita en el conocimiento tradicional (Concheiro y Núñez, 2006: 74). El conocimiento tradicional entiende a la naturaleza como algo integral, que solo podemos separarlo con fines analíticos, para aproximarnos a su comprensión. Se puede segmentar lo sagrado o espiritual, vinculado a “una cosmovisión que da coherencia y equilibrio y que tiene una funcionalidad lógica en la comunidad” (Concheiro y Tarrío, 2006: 20). Esto nos permite afirmar que el conocimiento tradicional tiene existencia en una estructura social determinada, en donde ambos, “sociedad y conocimiento”, se condicionan mutuamente.

El conocimiento tradicional, encierra la falsa dicotomía “tradicional - moderno”, ya que el conocimiento indígena es de la misma naturaleza que el moderno, son sistemas dinámicos abiertos al cambio, no existe “en estado puro sino que son hibridaciones” (García Canclini, 1990: 30) ya que son sistemas sensibles a la incorporación de innovaciones provenientes

de otros ámbitos (Pohlenz de Tavira, 2008: 18). Este conocimiento implica una relación, se trata de un vínculo primario que se establece entre la comunidad, en tanto sujeto, y la naturaleza, es una relación que no es estática, que se da a través de miles de años y de generaciones y de cada día que pasa, sufre cambios de acuerdo a las posibilidades de la sociedad en donde esto sucede (Concheiro y Tarrío, 2006:21), es “un proceso en continuo -en cierto sentido doméstico- en constante movimiento que, sin embargo preserva ciertos equilibrios con la propia naturaleza” (Concheiro y Núñez, 2006: 74).

Hoy el conocimiento tradicional se encuentra amenazado, grandes extensiones de tierra y bosques de los pueblos indígenas están en peligro por la presión de diferentes emprendimientos y actividades extractivas, como en el Parque Nacional Yasuní donde “la presencia de las petroleras (...) modificó la forma de ocupación del espacio y en algunos casos el tejido social mismo, afectaron directamente las formas de uso del territorio por su presencia y también por la contaminación de los ríos” (Martínez, 2009: 71). Este escenario se complejiza por la apropiación de recursos y conocimientos asociados a estos recursos por particulares extraños a las comunidades locales y a los Pueblos Indígenas. Para muchos¹¹ el conocimiento tradicional no puede fragmentarse en saberes privatizables ni en fórmulas de patentes, ni en denominaciones de origen, entre otras formas vinculadas a los Derechos de Propiedad Intelectual (DPI), ya que están “rompiendo las reglas consuetudinarias de compartirlo libremente para el uso colectivo y tratando de confinarlo a modelos de apropiación privada” (López y Espinoza, 2006: 109) como las patentes, denominándolo “propiedad intelectual”, categoría ajena a su cosmovisión. Los DPI sobre las especies imponen una concepción utilitaria de los seres vivos, negando su valor intrínseco propio de la ética de la conservación. Los TRIP¹² del GATT habilitan el control monopolístico de “los seres vivos”, impactando negativamente en la conservación y el contexto cultural donde esta se da (Shiva (b), 2001: 7 y 11).

¹¹ En el Ecuador, las organización indígena CONAIE, junto a la O.N.G. Acción Ecológica se oponen a la aplicación de derechos de propiedad intelectual sobre los conocimientos ancestrales. Por otro lado en la nueva Constitución ecuatoriana el Art. 402 establece: “Se prohíbe el otorgamiento de derechos, incluidos los de propiedad intelectual, sobre productos derivados o sintetizados, obtenidos a partir del conocimiento colectivo asociado a la biodiversidad nacional” (Constitución, 2008).

¹² En el artículo 27.5. (b) es donde se establece que se excluyen a plantas y animales de la patente, excepto los microorganismos y procedimientos esencialmente biológicos para la producción de plantas y animales, pero también establece la protección de obtenciones vegetales mediante patentes, por eso Vandana Shiva asegura que los TRIP afectan la conservación por las interacciones entre especies, por ejemplo los OMG (organismos modificados genéticamente) son susceptibles de patente (Shiva (b), 2001: 7).

Los actores. “Los redescubiertos”

Algunos autores mantienen que las comunidades indígenas tendrían respuestas diferenciadas para enfrentar la crisis ambiental, debido a su sensibilidad, práctica y conocimientos ancestrales (Calavia et al, 2004). Sostienen que los pueblos indígenas tienen una particular relación con la naturaleza, más equilibrada que la que tiene occidente; Carrizosa, por ejemplo, sostiene que las comunidades tradicionales mantuvieron relaciones simbióticas con su medio natural (Carrizosa, 2000: 9). Palerm y Wolf, señalan que la organización social productiva de los pueblos americanos previa a la conquista se desarrollaba “en armonía con las estructuras ecológicas del medio ambiente” (Palerm y Wolf en Leff, 2001: 158). Si bien es un dato de la realidad que los pueblos indígenas y campesinos tienen un saber diferenciado de su entorno, posicionarlos como “guardianes de la selva”, supone concebir a la cultura como algo inmutable, tradicional, ajena a los cambios que se dan en espacio y tiempo; esta consideración es esencialista y conserva el sesgo romántico del “buen salvaje” (Bolom Ton, 2008: 38). Cualquier grupo humano es destructivo cuando se llega a los límites biológicos. Bolom Ton explica que considerar “guardianes” o “destructores” de la naturaleza, constituye una visión simplista, ya que la pérdida de biodiversidad es un fenómeno mucho más complejo y no sólo de escala local. La deforestación, la expansión de la frontera agrícola, la contaminación, el factor demográfico, son en realidad, expresiones de la pobreza creciente (Bolom Ton, 2008: 36).

La pobreza y desigualdad son causas estructurales del deterioro ambiental. El impacto de las poblaciones humanas sobre el ambiente está mediado por fuerzas culturales, políticas y económicas, cuya forma institucionalizada en América Latina genera un acceso extremadamente desigual a los recursos (Durhan, 1995 en Bolom Ton, 2008:38)

Al respecto O’Connor plantea que las comunidades locales están siendo invitadas a convertirse en “guardianes” de los capitales natural y social cuyo manejo sustentable es, en consecuencia, “tanto su responsabilidad como una cuestión de la economía mundial” (O’Connor, 1994: 15,16). Escobar despliega una mirada crítica sobre esta representación de “los guardianes” y vincula estrechamente la emergencia de esta concepción con la conversión de la naturaleza en un bien mercantil, con valor en sí mismo, y afirma

categoricamente que “esta es una de las razones por las cuales las comunidades autóctonas (...) están siendo finalmente reconocidas como dueñas de sus territorios pero solo en la medida en que acepten verlos y verse ellos mismos como reservas del capital” (Escobar, 1996: 106). En la misma sintonía crítica Coronill habla de una nueva era de colonialidad del saber “que en su afán de mercantilización expone a las poblaciones que dependen de su conocimiento tradicional en su intensa relación con la naturaleza” (Coronill en López Bárcenas, 2006: 108). Muchas organizaciones y O.N.G conservacionistas proponen en su discurso “integrar la conservación de la biodiversidad y el alivio de la pobreza como un mismo emprendimiento” (Buitrón, 2007: 30).

La biodiversidad

El concepto de “biodiversidad”, en sentido amplio, es complejo y sintético a la vez. Desde la década de 1980 en adelante se han ensayado múltiples definiciones, en líneas generales la mayoría de los conceptos se refieren a la “variabilidad de los seres vivos que se puede manifestar en los tres niveles de expresión biológica: ecosistemas, especies y genes” (Núñez et al, 2007: 390). El término comienza a utilizarse y difundirse en diferentes eventos académicos relacionados con la conservación y la diversidad biológica. Se le atribuye al célebre Wilson Edward haber acuñado el término por haberlo registrado en las memorias de un foro¹³. Con el nombre de Biodiversidad, dicho evento reunía temáticas vinculadas a aspectos biológicos, origen y extinción de la biodiversidad, hasta ecología, economía, sociología, etc. Después del foro, el término ‘biodiversidad’ se incorporó al vocabulario público y adquirió una centralidad en el ámbito político y científico; ya en 1992 tiene un lugar prioritario en las agendas de los organismos internacionales (Núñez, et al, 2007). En el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) se la entiende como:

la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, entre otras cosas los ecosistemas terrestres, marinos y otros acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte, comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las

¹³ El Foro Nacional sobre BioDiversidad, realizado en Washington DC en 1987, organizado por la Academia Nacional de Ciencias. La memoria del foro fue editada por Wilson en 1988 como “Biodiversidad” (Núñez et al, 2007).

especies y los ecosistemas (ONU: 1992. “Convenio sobre la Diversidad Biológica”. www.cbd.int. Visitado el 07/18/09)

Otras definiciones comprenden a la biodiversidad no como una entidad de los seres vivos o una propiedad, sino como un proceso evolutivo donde la participación humana es considerada clave. La biodiversidad contiene a todos los organismos vivientes y sus genes, incluyendo diferentes grupos étnicos y culturales, porque los genes, ecosistemas y especies se relacionan con la diversidad que la humanidad ha ido desarrollando a lo largo de la historia.

En 1988 Mittermeier acuña la categoría de "países megadiversos". El criterio para clasificar a los países dentro de esta clase es el grado de endemismo¹⁴ vegetal, animal, diversidad de especies, de categorías taxonómicas y diferentes tipos de ecosistemas (Mittermeier et al, 1997). Uno de los ejes alrededor de los que se construye el concepto de “biodiversidad” es el de la “situación de pérdida” en los países megadiversos, no solo de la diversidad biológica, sino también de la cultural¹⁵. Diversos sectores, como las organizaciones indígenas, investigadores, organismos y O.N.G. denuncian la desaparición de un valioso acervo: la “biodiversidad”. La pérdida de la diversidad biológica y cultural de la región es un discurso proclamado tanto por voces oficiales, provenientes del mundo académico, como de las comunidades involucradas. Al respecto mantienen un consenso general acerca de que la preservación de la biodiversidad, no solo debe reglamentar el acceso a los recursos biológicos, sino al conocimiento tradicional, a la protección de los saberes indígenas. Se piensa a la conservación de la “biodiversidad” como una “estrategia de sobrevivencia”, estableciendo una fuerte relación entre la identidad sociocultural y el territorio de los pueblos.

La protección de la “diversidad biocultural” (Maffi, 2001 en Bolom Ton, 2008:33) no depende sólo de territorios o recursos, sino que tiene que ver con el tejido social que

¹⁴ El término endemismo se utiliza para referirse a zonas con especies únicas y restringidas a ese territorio. Son países megadiversos México, Australia, Brasil, China, Colombia, Congo, Ecuador, E.E.U.U., Filipinas, India, Indonesia, Malasia, Madagascar, Perú, Papua-Nueva Guinea, Sudáfrica y Venezuela (Mittermeier et al. 1997).

¹⁵ En los acuerdos como el Art. 14 del 169 OIT, el CDB, en la Decisión 391, y en diferentes documentos de la OMPI existe la idea de que los conocimientos se producen en un contexto cultural, biológico y tienen una base espiritual.

sustenta ese saber y su relación con las futuras generaciones (Calavia y Spadafora, 2004: 15). La protección debe contemplar varios aspectos, hay que proteger a los sujetos portadores de conocimiento y tener como punto de partida la conservación de los territorios “vistos no solo como tejido y comunidades sino de manera integral, con su organización basada en los ecosistemas y con las formas de uso como han sido recreados en agrosistemas que responden a necesidades de un marco de reacción colectiva y comunitaria” (Concheiro Bórquez y Tarrío García, 2006: 34). Existe consenso acerca de que no se puede proteger la diversidad biológica si no se hace lo mismo con la diversidad cultural que la maneja, conserva y produce, protegerla también supone “la afirmación de las culturas locales” (Escobar, 1994 en Yépez Pérez, 1999: 46). El PNUMA se refiere a la importancia de los conocimientos tradicionales y la estrecha relación entre la diversidad cultural, lingüística y biológica al tiempo que denuncia que la pérdida de la diversidad cultural tiene repercusiones directas en la diversidad biológica. Al respecto Vogel advierte sobre el ritmo acelerado de la pérdida de la biodiversidad cultural que, según él, va más rápido que la biológica (Vogel, 1996: 42).

Las políticas destinadas a preservar la biodiversidad han generado una serie de dilemas en América Latina, situaciones de conflictos y cooperación que se inscriben en la dinámica Norte-Sur. En muchos casos las políticas y modelos de consumo de los países industrializados son identificados como causales de pérdida (Escobar, 1994 en Yépez Pérez, 1999: 46). Toro enumera los tópicos problemáticos que están presentes en las negociaciones de la biodiversidad: 1) Apropiación privada de la herencia de la humanidad. 2) Construcción de patrimonio cultural y comunidades que reivindican su saber como parte de su identidad. 3) Construcción de patrimonio nacional de Estados que reclaman soberanía sobre el patrimonio y los recursos genéticos (Toro, 2005: 1).

Es entonces cuando el concepto que se refiere a la variedad de ecosistemas, especies y genes que hay sobre la tierra, construyéndose a partir de un núcleo de características biológicas, comienza a funcionar y a convertirse en una herramienta de impacto político, económico, ético, social y jurídico. El discurso de la biodiversidad debe situarse en un marco más global. La ciencia, en su papel de mediadora entre la naturaleza y la cultura, forma múltiples narrativas y discursos “productores de verdad” (Haraway en Escobar, 1996: 108). Toro, analizando el discurso relativo a la pérdida y conservación de la biodiversidad, identifica tres argumentos estructurantes: 1) El de la seguridad global,

relacionado con la seguridad alimentaria y la salud del planeta 2) El de la ética y conciencia planetaria. 3) El que implica el reconocimiento de que hay sectores hoy marginales que permitieron la diversidad biológica y cultural del planeta, estos sectores son las comunidades indígenas y campesinas (Toro, 2005: 2).

Desde una perspectiva económica, una de las causales de pérdida, son los fallos de los “mercados locales y de los mercados globales”. En el plano local se considera que “el mercado para la biodiversidad no existe, es incompleto o es distorsionado” (Espinel, 2009: 157). Este mercado es incapaz de ser visualizado y por lo tanto de apropiarse de los beneficios locales y nacionales que puede otorgar la conservación de la biodiversidad. A nivel global existe una asimetría en los beneficios y en la información: los países pobres no encuentran incentivos para cuidar los recursos y el conocimiento tradicional asociado a su manejo, por otro lado los propietarios del reservorio genético y del conocimiento ancestral sobre los usos y propiedades de los recursos, muchas veces desconocen el potencial de estos, mientras que las corporaciones y los investigadores le otorgan un gran valor del mercado a los recursos de “libre acceso”¹⁶ que existen en las áreas ricas en biodiversidad de los países pobres, “la conservación de la biodiversidad proporciona beneficios en forma de externalidades positivas a individuos que están fuera de los países que enfrentan el dilema del desarrollo económico versus la conservación de la biodiversidad biológica” (Espinel, 2009: 158).

También se puede identificar, una serie de autores, como Escobar u O’Connor, vinculados al posestructuralismo, que convergen en otra tendencia, que concibe a la biodiversidad más allá de su plano biológico y cultural. Para estos la “biodiversidad” no implica solamente la variedad de especies y organismos con diferente grado de complejidad, tampoco un sistema de conocimiento multicultural ni un aspecto más de la dominación Norte - Sur, sino una construcción de sentido, un discurso que expresa la relación naturaleza y sociedad desde la lógica del capital y la ciencia en un contexto de capitalismo global (Escobar, 1994, en Yépez Pérez, 1999: 45). Investigadores como Escobar, Haraway y O’Connor hablan de la emergencia del discurso de la biodiversidad como un proceso de

¹⁶ En los países pobres, la legislación que protege la biodiversidad y a los saberes autóctonos resulta poco conocida y por lo tanto poco aplicada, lo que se traduce en un problema de asignación de derechos de propiedad asociado al deterioro de la biodiversidad “causada por una extracción discrecional” (Espinel, 2009:152)

“Triple Conquista Semiótica” del territorio, de las comunidades y de los saberes tradicionales, también se refieren al uso de la biología y otras disciplinas afines, como una forma para la “conquista científica de la biodiversidad” y los saberes tradicionales (Escobar, 1996: 106). Esta tendencia identifica en las prácticas de “bioprospección”, los “servicios ambientales” y la emergencia y desarrollo del discurso de la “biodiversidad” un continuum de esta relación de transferencia del “nuevo mundo” al “viejo mundo”. O’Connor califica de “dominación semiótica” al *modus operandi* del capital en su “fase ecológica”¹⁷:

lo que importa es instituir socialmente la idea de que todos son bienes de consumo, de tal forma que se considera como capital a toda la naturaleza (y la naturaleza humana), ipso facto al servicio del capitalismo como forma social legítima (...) apuntan a una conquista semiótica, es decir, la inserción de los elementos y efectos en cuestión dentro de la representación dominante del conjunto de la actividad del sistema capitalista (O’Connor, 1994: 31).

En esta fase, la biodiversidad es incorporada dentro de la lógica de mercado, transformándola en mercancía, “poniéndole un precio para su venta. El capital a lo largo de su historia, va apropiándose de “todo” lo que sea convertible en mercancía” (Concheiro Bórquez et al, 2006: 54).

La biotecnología

Escobar menciona que la dinámica del capital, en la actualidad privilegia las nuevas biotecnologías, “las cuales capitalizan la naturaleza al plantar valor en ella por medio de la investigación científica (...) hasta los genes humanos se convierten en parte de las condiciones de producción, es decir una arena importante para la reproducción del capital” (Escobar, 1999: 111). La biotecnología es presentada como la herramienta técnica y económica que puede aportar a la conservación, a las áreas protegidas, a los servicios ambientales, la sostenibilidad en general; sin embargo, también es denunciada junto al desarrollo de los DPI como un instrumento de concentración de capital (Yépez Pérez,

¹⁷ La “Segunda contradicción del Capitalismo” (O’Connor), está vinculada a lo que muchos autores de tendencia ecosocialista denominan como la “fase ecológica del capitalismo”, proceso que se refiere a la reestructuración del mismo a través de las condiciones de producción en las que “cualquier elemento que se trate como mercancía pero que no se produzca como tal “ en esta fase la naturaleza “es vista como una fuente de valor en sí misma”(Escobar,1993:105)

1999: 46). En este sentido, y retomando a otros autores, propone estudiar la “Historia de la Modernización” como la capitalización progresiva de las condiciones de producción, e identifica a la “capitalización de la naturaleza y la vida humana” como dos instancias de este proceso (Escobar, 1993: 104), posibles por la creciente “artificialización” de la naturaleza, propia de la ciencia y tecnología a partir del S. XVII, donde se comenzó a consolidar “la oposición polar entre naturaleza y sociedad, una episteme dualista” (Descola, 2002: 109).

En el mismo tono, Shiva se refiere al aspecto político de las biotecnologías y señala un desplazamiento progresivo desde lo exterior hacia el interior de “las condiciones de producción”. El influjo de la biotecnología no se limita a pesticidas, semillas, fertilizantes, híbridos, etc., sino que incluye a las farmacéuticas que recogen recursos genéticos para desarrollar productos a partir de plantas con principios medicinales, esto supone una ampliación y desplazamiento de la modalidad colonial a los espacios interiores y al “código genético” de los seres vivos, desde los microbios y las plantas hasta los animales, incluyendo las personas” (Shiva (a). 2001: 21).

Rifkin se refiere a nuestra época como “el siglo de la biotecnología”, en el cual la tecnología se convierte en el epicentro que puede no solo transformar nuestras instituciones sino también el mundo y la vida misma. En la actualidad la biología puede por un lado modificar las posibilidades de la vida en la tierra y clausurar otras posibilidades que existieron a través de la historia de la evolución (Rifkin, 1999: 19).

La biodiversidad en el mercado

El acervo genético del planeta es el nuevo “oro verde” y el dominio sobre éste, según Rifkin, es similar al poder que en la era industrial brindaba el acceso al combustible fósil sobre el mercado mundial. Las patentes son un elemento fundamental en la matriz operativa de nuestra época, el autor compara la trascendencia del desarrollo de las patentes al fenómeno del *enclosures act* de Inglaterra en el S. XVI, proceso que puso en marcha la privatización de las tierras comunales a nivel mundial. Este “cercaamiento” es similar al “cercaamiento” de la vida que implican para Rifkin las patentes. En los dos casos opera un cambio, una nueva concepción en las relaciones humanas, la seguridad económica y la forma de percepción de las relaciones sociales donde, en relación a los *enclosures*,

menciona: "...la tierra no era ya algo a lo que las personas pertenecían sino una mercancía que poseían. Se redujo la tierra a una condición económica medida por su valor de cambio" (Rifkin, 2004: 53), lo mismo podríamos referir con respecto a las prácticas de patentes, a las que considera la última frontera del mundo natural:

La carrera mundial por patentar el acervo génico del planeta constituye la culminación de una odisea de quinientos años que ha perseguido "cercar" comercialmente y privatizar todos los grandes ecosistemas de la biosfera de la tierra (Rifkin, 1999: 51).

Los autores arriba mencionados se refieren como "despojo contemporáneo" al patrón actual de acumulación por el que atraviesa el capital, algunos sugieren que se le denomine también "renovada acumulación originaria", porque la apropiación social tiene como "objetivo los medios de vida y la apropiación y privatización de los recursos como el agua y hasta la vida misma, pero sobre todo el conocimiento tradicional generado por los indígenas y campesinos durante milenios" (Concheiro Bórquez et al, 2006: 40).

La biodiversidad y el conocimiento tradicional asociado a su manejo, adquieren así una importancia comercial estratégica, y el mismo carácter tienen las comunidades locales indígenas, mestizas y campesinas en la búsqueda de opciones para el manejo sustentable de los recursos, la alimentación del futuro y los "servicios ambientales". El conocimiento tradicional facilita la identificación de compuestos, la bioprospección reporta ventajas económicas, el acceso y experimentación con los conocimientos tradicionales reduce los costos de investigación por significar una reducción en el tiempo y el dinero invertido a diferencia de las investigaciones realizadas sin ninguna orientación previa, se puede avanzar sobre diferentes compuestos y saberes en tanto no se hayan convertido en conocimiento de dominio público.

Al respecto se señala que "los territorios de los pueblos indígenas son las últimas áreas preservadas del mundo y mantienen los conocimientos tradicionales para manejar la vida en los ecosistemas bajo otra cosmovisión" (Martínez, 2009: 10).

La valoración económica de la biodiversidad varía en función de su demanda comercial o su relevancia cultural, ya sea por su "valor de mercado" o por sus usos rituales y colectivos (...) hay un claro conflicto de fuerzas "un choque cultural"

entre la tendencia homogenizadora y privatizadora de las grandes corporaciones”
(Concheiro y Tarrío, 2006: 31).

La biología, junto a la hegemonía de la biotecnología, los genes y las patentes sobre la vida, posibilitan la emergencia de una nueva matriz operativa que implica un nuevo conjunto de saberes, la revalorización de los saberes locales, nuevas formas de relaciones comerciales no siempre beneficiosas para ambas partes, junto a “la reorganización de nuestro mundo” (Rifkin, 1999: 19). Buitrón señala la identificación y creación de bioregiones, bajo el disfraz del interés conservacionista, como una necesidad del nuevo patrón de acumulación sobre nuevos paradigmas tecnológicos y económicos (Buitrón, 2007: 16).

Vogel propone, para concretar un reparto equitativo y eficiente la “cartelización” de la biodiversidad, un cartel donde los países megadiversos, oferten su potencial biológico en muestras, fijen una tasa de regalía y el modo de distribución de beneficios; entre otras propuestas, también se refiere a la “cartelización de etnobioprospección” (Vogel, 1996: 42). La oferta del potencial biológico la deberían realizar los países proveedores en “un cartel” a la manera de bloque de países megadiversos que mejoraran la capacidad de negociación de estos. Esta propuesta propone como marco el CDB, contemplando algunas modificaciones como la incorporación de “certificados de origen” y la conversión de “los conocimientos tradicionales en secretos comerciales” (Pohlenz de Tavira, 2008: 56).

Este investigador menciona 6 categorías de valor para la conservación y evitar la pérdida de biodiversidad: 1) Existencia 2) Ecoturismo 3) Servicios ambientales 4) Agricultura sustentable 5) Extractivismo 6) Bioprospección. El autor sostiene que estas categorías solas, rara vez pueden justificar el costo de actividades “aparentemente más rentables que dañarían la diversidad biológica, el reto para la conservación es crear un paquete de actividades sustentables que en total puedan aliviar las presiones económicas y políticas” (Vogel, 1996: 2). Para Vogel, de las 6 categorías mencionadas, la “bioprospección” ocupa el último lugar para generar rentas, ya que ésta plantea muchas dificultades, por ejemplo, las especies y los químicos, no se encuentran en un solo país, ni los segundos en una sola especie, situación que en el marco de la economía actual generará, en un futuro inmediato, que cada país ofrezca cada vez a menor precio su diversidad biológica, lo mismo proyecta el autor, que puede ocurrir con los saberes provenientes de la “etnobioprospección”.

La bioprospección

La bioprospección es una práctica científica que busca recursos bioquímicos y genéticos de valor comercial a través de la investigación y el análisis de la diversidad biológica y el conocimiento tradicional indígena (Maffi en Carrizosa, 2000: 29). Se emplea el término para referirse a prácticas de investigación vinculadas a la búsqueda de estrategias indígenas de manejo de recursos de manera sostenible, búsqueda de plantas útiles con fines comerciales y medicinales, actividad desarrollada tanto por empresas y consorcios como por centros de investigación de universidades públicas y privadas. La situación de las universidades y centros de investigación es bastante particular y plantea una serie de dilemas respecto a la ética en la práctica científica versus el interés legítimo por el conocimiento. Tema poco explorado desde la misma academia por la incomodidad que genera, este tema no es menor y puede ser motivo de trabajos posteriores, pero que en este caso por razones de espacio y fines de la investigación no será tratado.

Las universidades hacen convenios y no es necesario pedir autorizaciones, no es necesario pedir permiso al Estado para acceder al conocimiento ancestral, hubo muchos casos donde están involucradas las universidades directamente, Shaman y la Universidad Victoria de Canadá, la Universidad de San Francisco y el caso de Galápagos, con Craig Verter, quien se llevó algas de Galápagos para producir biocombustibles, el mismo de la oveja Dolly y el genoma humano, el caso Awa con el Jardín Botánico de Nueva York y el Instituto del Cáncer de EE.UU., ellos firmaron convenio por 10 años, en el 78 el caso de la ebipaditina y la Universidad Católica (FF).

Escobar se refiere a la bioprospección, como la exploración, recolección y análisis de especies vegetales, animales y microorganismos con el fin de desarrollar nuevos productos (Escobar, 1994, en Yépez Pérez, 1999: 47). Las prácticas de bioprospección, para Rifkin también se pueden calificar como “biopiratería” o “biocolonialismo”, e identifica en éstas la continuidad de las exploraciones realizadas en el “Nuevo Mundo” que buscaban encontrar nuevas fuentes biológicas, además de alimentos, fibras, medicinas, tintes, oro y plata y nuevos tesoros biológicos que pudieran convertirse en mercancías lucrativas (Rifkin, 1999: 60).

Los avances tecnológicos han creado medios e instrumentos para aprovechar los recursos naturales y genéticos, el desarrollo de la farmacología y la biotecnología han incrementado

muchísimo las posibilidades de obtener compuestos de las plantas y animales generando mayores beneficios para la humanidad, sin embargo la bonanza de los adelantos tecnológicos no se traducen en beneficios para todas las sociedades por igual, y convierten a las prácticas en polémicas, ya que la “bioprospección o búsqueda en materia viva de propiedades medicinales, nutricionales, industriales y farmacológicas y biotecnológicas, tiene implicaciones sociales, jurídicas, económicas y políticas” convirtiéndose en un tema altamente controversial (Carrizosa, 2000: 9). La línea que separa a la bioprospección de la biopiratería es delgada o inexistente. Al margen de que exista distribución equitativa de beneficios y consentimiento previo informado, se cuestiona la aplicación de formas de propiedad intelectual sobre plantas, animales, microorganismos que no han sido creados por nadie y descubiertos sus principios activos por el conocimiento de las comunidades. En estos casos no hay innovación alguna ¿por qué entonces sería legítimo aplicar patentes? Desde esta perspectiva la bioprospección sobre los seres vivos y sus componentes con fines comerciales sería un instrumento de la biopiratería (Bravo, 2006: 71).

Los actores. “Los exploradores”

Durante siglos existió la práctica de transferencia de saber de las comunidades a personas ajenas que documentaron sus conocimientos: “porciones significativas de la diversidad natural han sido registradas, reproducidas y diseñadas ampliamente, con la emergencia de la bioprospección moderna este proceso se incrementa durante los años recientes” (Fernández et al, 2002: 8), pero se intensifica el ritmo a partir de la emergencia del continente americano, llegando a un desarrollo considerable en el S. XIX con múltiples expediciones científicas a regiones específicas de América, tales como la Amazonía.

Carrizosa destaca el papel fundamental que tuvieron las culturas indígenas en el desarrollo de la industria farmacéutica moderna: “el conocimiento tradicional ha contribuido tanto o más que los procedimientos científicos modernos para la generación de curas y medicamentos utilizados por el hombre a lo largo de la historia” (Carrizosa, 2000: 20). Al respecto Fernández, Aldama y López Silva sostienen:

Con el surgimiento de las biotecnologías modernas los recursos genéticos han adquirido un valor económico, científico y comercial (...) el conocimiento tradicional asociado con dichos recursos atrajo la atención renovada y

generalizada de la gran audiencia (...) las diferentes expresiones del folklore han adquirido al mismo tiempo una nueva importancia económica y cultural dentro de la sociedad de información globalizada (Fernández et al, 2002: 8).

Rifkin sostiene que “hoy los recolectores de plantas están dejando paso a los prospectores de genes” (Rifkin, 2004: 173). Según Carrizosa, en América los primeros biopropectores fueron los etnobotánicos y etnofarmacólogos, aunque yo sumaría antropólogos, geógrafos, religiosos, administradores coloniales y todos los “otros” que transitaron por experiencias de contacto a partir del “descubrimiento” de América por occidente. Estos actores, en diferente medida y modo, fueron registrando cuerpos de información sobre la naturaleza y la cultura de las sociedades del nuevo mundo. Este campo se fue consolidando desde los inicios de la historia humana (Carrizosa, 2000: 30). El sistema de aprovechamiento del entorno, que cada grupo desarrolló fue categorizado por la ciencia occidental como “Etnobotánica”; al respecto, Ríos señala

el conocimiento relacionado al reino vegetal fue acumulándose durante generaciones y hoy se manifiesta de manera tangible en lo que se reconoce como etnobotánica de un pueblo indígena, de una comunidad rural e inclusive de una población urbana (Ríos, 2008: 7).

Esta disciplina surge en 1895 como “botánica aborígen”, tal como la catalogó el botánico Harshberger. Desde los comienzos de la Etnobotánica, el énfasis se colocó no solo en lo botánico sino también en lo cultural, la denominación de las plantas, el uso de las mismas y sus significados (Carrizosa, 2000: 10)

El término botánica aborígen fue utilizado por primera vez en 1874 por Power para referirse a las plantas utilizadas por los pueblos aborígenes en calidad de alimentos, medicamentos o para usos prácticos. Más tarde, en 1896 Harshberger acuñó el término etnobotánica para referirse a la disciplina que estudia y evalúa el conocimiento de los pueblos *primitivos* acerca de las plantas, sus relaciones con el hombre y su medio ambiente, así como sus usos de acuerdo a las costumbres o creencias (Instituto Interamericano de Derechos Humanos / Organización Panamericana de la Salud: s/f “Medicina indígena tradicional y Medicina convencional”. www.cepis.ops-oms. Visitado el 03/30/2010).

Capítulo II

Régimen de protección, acceso y comercialización del conocimiento ancestral y los recursos genéticos

Biodiversidad y DPI en el concierto internacional

Hoy existe un debate sobre el modo de regular la biodiversidad. El problema de la misma y las prácticas de bioprospección están inscritas en la dinámica Norte-Sur, esto se observa claramente en las políticas y roles diferenciales en la legislación y los acuerdos entre los países industrializados y los países de origen. Si se realiza un seguimiento de acuerdos, convenciones, tratados y demás acciones desplegadas, se puede identificar dos agendas diferentes: “la del norte y la del sur”, en medio de conflictivas relaciones de cooperación internacional en lo que a este tema concierne.

El régimen de protección, acceso y comercialización del conocimiento ancestral y los recursos genéticos se da en un contexto particular, en una economía global de mercado donde los recursos de los países megadiversos son plausibles de ser apropiados por las empresas a través del desarrollo de biotecnologías mediante la aplicación de DPI (Yépez Pérez, 1999: 39).

Los contratos de bioprospección no son solo un acuerdo de voluntades que supone la venta de recursos genéticos e información a cambio de una compensación. “Estos acuerdos también reflejan una transacción comercial entre países en procesos de desarrollo ricos en biodiversidad y naciones industrializadas ricas en tecnología (Carrizosa, 2000: 41). Espinosa se refiere a la polarización que existe entre los países que buscan el acceso a los recursos genéticos junto a las empresas¹⁸ y los países megadiversos que abogan por garantizar la distribución igualitaria de beneficios (Espinosa, 2004: 16). En la Ronda de Doha¹⁹ diferentes grupos se han posicionado en relación a los conocimientos tradicionales.

¹⁸ La aprobación de acuerdos sobre los aspectos de la propiedad intelectual relacionados con el comercio en la ronda de Uruguay, como el Acuerdo General sobre los Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), que buscaba crear un marco de regulación fue en gran parte moldeado por el comité de propiedad intelectual integrado por compañías tales como Pfizer y Monsanto entre otras (Rifkin, 1999: 53. Shiva(a), 2001: 28).

¹⁹ La Ronda de Doha, organizada por la OMC en Doha en 2001, estaba destinada a liberalizar el comercio. Medaglia separa esquemáticamente las posiciones de los participantes de la siguiente manera (me referiré sintéticamente por cuestiones de espacios) 1) Japón y EEUU se mostraron favorables a mejorar el otorgamiento de patentes, fortalecimiento en leyes de acceso y uso de contratos y no observan contradicción entre CDB y la ADPIC (Acuerdo sobre los Derechos de la Propiedad Intelectual relacionados con el

Los países en vías de desarrollo están casi todos alineados y se convocan alrededor de varios acuerdos: por un lado no permitir que EE.UU. siga subsidiando maíz, soja, algodón y otros cultivos, debido a que esta política va a acabar con la producción agrícola de otros países que tienen que competir con ellos, y por otro lado incluir la revelación de origen como requisito de patentabilidad²⁰.

Otro tema que menciona Espinosa como una dificultad, es la velocidad de negociación y el desfase que se produce entre los acuerdos multilaterales y la capacidad de respuesta de los pueblos, comunidades e incluso Estados para definir posiciones que se ven ampliamente superadas en sus posibilidades organizativas. Otro de los problemas que identifica es la restricción de todo el debate a la comercialización y uso de los recursos y el conocimiento (Espinosa, 2004: 18).

Régimen legal

La necesidad de un desarrollo sostenible, en términos ambientales y económicos, comprometido con la diversidad cultural y social, hizo que la problemática del conocimiento tradicional y su propiedad se hayan instalado como tema. En los “90” se establecieron varios de los acuerdos que hoy regulan el acceso a los recursos biológicos y genéticos. Los documentos y acuerdos para la preservación de la biodiversidad y la protección de los conocimientos ancestrales, están formulados desde el discurso occidental de la biodiversidad, esto es claro en los tratados internacionales como el CDB o la “Agenda 21”; lo mismo ocurre con los acuerdos comerciales como el GATT (Acuerdo General sobre Aranceles y Tarifas del Comercio) y diferentes convenios de la OMC (Organización Mundial del Comercio) con la Comunidad Andina.

Tanto la Organización Mundial sobre la Propiedad Intelectual (OMPI) como la OMC han desarrollado en relación a los conocimientos tradicionales las patentes y los DPI, una variedad de documentos desde la creación del GATT, a mediados de Siglo XX, pero es

comercio de la OMC) 2) Suiza, a favor de una modificación del régimen de patentes 3) Un grupo de países en “desarrollo” que sugieren modificar el acuerdo sobre los derechos de propiedad intelectual relacionados con la ADPIC, ya que argumentan que el patentamiento de recursos biológicos puede generar actos de apropiación indebida en detrimento de la soberanía reconocida por la CBD 4) Noruega y la Unión Europea manifiestan desacuerdos en distintos puntos del régimen actual de patentes y encuentran contradicción en distintos grados entre la APDIC y la OMC (Medaglia, 2006: 40).

²⁰ Del bloque de los países en vía de desarrollo, Brasil, India y Sudáfrica son los más influyentes en las negociaciones internacionales, han ido consolidando y liderando posiciones junto a Bolivia, que es el país que lidera la propuesta de excluir al agua de toda transacción comercial o considerarla como mercadería, para evitar que se privatice o termine regulándose por las leyes del mercado (EF).

recién en la octava Ronda en Uruguay en 1986 (conocida como Ronda de Uruguay) que las transnacionales introducen el tema de los DPI (Vallejo Chávez en Pohlenz de Tavira, 2008: 40). Desde la OMC se impulsaron los ADPIC (Acuerdo sobre los Derechos de la Propiedad Intelectual relacionados con el comercio), también conocidos como TRIPS.

Estos acuerdos definen la política ambiental, concretamente la relativa a la comercialización de la biodiversidad, a nivel internacional y construyen un lugar donde los recursos y el medio ambiente se ubicaron en un lugar central de las negociaciones multilaterales (Espinosa, 2004: 13). En la Cumbre Mundial Sobre el Desarrollo Sostenible²¹, por ejemplo, se reafirmó la importancia de la biodiversidad y el desarrollo sostenible de los recursos biológicos como factor para mitigar la pobreza, convirtiendo a la distribución de los derechos de propiedad intelectual, el conocimiento tradicional y la equidad de género en ejes en la agenda global de la biodiversidad y el desarrollo (Medaglia, 2006: 1). Espinoza señala como “transectoralización” de la agenda ambiental, a la incursión de organismos vinculados a los DD.HH., el comercio y la seguridad para reglamentar el acceso a la biodiversidad y el conocimiento tradicional, posicionándose este en

el centro de las agendas de las agrupaciones indígenas, campesinas y de asociaciones civiles, principalmente las asociaciones ambientalistas, y por el otro, como temas de fuertes debates en organizaciones intergubernamentales como la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Convenio sobre Diversidad Biológica(CDB) y la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación(FAO) (...) y en general todos los acuerdos suscritos por la OMC y el CDB los cuales se respaldan en normas y cláusulas derivadas de acuerdos sobre los derechos de propiedad intelectual relacionado con el comercio (Amin y Houtart en Concheiro y Tarrío, 2006: 18).

El CDB y la búsqueda de la conservación

En la “Cumbre de la Tierra” realizada en Río de Janeiro en 1992, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo además de definir la “Agenda 21”, los Estados parte firmaron dos acuerdos jurídicamente vinculantes para la gobernanza ambiental: la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), primer acuerdo mundial destinado a la

²¹ La Cumbre Mundial Sobre el Desarrollo Sostenible se realizó en Johannesburgo en 2002.

conservación y el uso sostenible de la biodiversidad. Este convenio reconoce y promueve varios elementos claves. La conservación de la diversidad biológica es "una preocupación común de la humanidad" y fundamental para el proceso de desarrollo. El CDB promueve la asociación entre países²² sobre los siguientes temas: cooperación científica y tecnológica, acceso a los recursos genéticos y la transferencia de tecnologías sustentables.

Los objetivos²³ del presente Convenio, que se han de perseguir de conformidad con sus disposiciones pertinentes, son la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos, mediante, entre otras cosas, un acceso adecuado a esos recursos y una transferencia apropiada de las tecnologías pertinentes, teniendo en cuenta todos los derechos sobre esos recursos y a esas tecnologías, así como mediante una financiación apropiada (ONU:1992. "Convenio sobre la Diversidad Biológica". www.cbd.int. Visitado el 07/18/09).

El CDB aborda a la diversidad biológica²⁴ desde un enfoque integral al concebirla en tres dimensiones: genes, ecosistemas y especies. El CDB, puesto en vigencia a partir de 1993, reconoce el aporte del conocimiento tradicional, enfatizando el derecho soberano de los Estados para manejar recursos biológicos y promueve acuerdos bilaterales para el acceso mediante acuerdos entre los Estados, busca el desarrollo de planes para la conservación in situ y ex situ, la investigación, el intercambio de información y cooperación técnica y educación sobre la diversidad, para lograr un uso sostenible de la biodiversidad.

²² 150 Gobiernos firmaron el documento en el marco de la Cumbre en Río de Janeiro. Actualmente 191 países lo han ratificado.

²³ Entre los principales temas que se abordan en el Convenio pueden mencionarse: 1) Conservación *in situ* y *ex situ* 2) Uso sustentable 3) Acceso a los recursos genéticos y distribución de beneficios 4) Acceso a la tecnología y transferencia de tecnología, incluida la biotecnología 5) Evaluación del impacto ambiental 6) Educación y conciencia pública 7) Suministro de recursos financieros 8) Presentación de informes nacionales sobre las medidas para poner en práctica los compromisos asumidos en virtud del tratado 9) Medidas e incentivos para la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica (ONU: 1992. "Convenio sobre la Diversidad Biológica". www.cbd.int. Visitado el 07/18/09).

²⁴ Para el CDB la diversidad biológica es: "la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte; comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las especies y de los ecosistemas" (ONU: 1992. "Convenio sobre la Diversidad Biológica". www.cbd.int. Visitado el 07/18/09).

Los recursos genéticos eran considerados como patrimonio de la humanidad, lo que implicaba el libre acceso a ellos, por lo tanto no existía una compensación, ni para los Estados ni para las comunidades, por el acceso y uso de sus recursos genéticos. Esta concepción permitió a los países industrializados y a las empresas grandes utilidades económicas. En el año 1992 el CDB estableció que los recursos genéticos son de interés para la comunidad internacional, pero reconoció el derecho soberano de los países sobre sus recursos naturales considerándolos como parte del patrimonio nacional y obligándolos también a un manejo sostenible de los mismos, lo que significa un gran avance en la protección patrimonial. Sin embargo, el CDB, para muchos actores involucrados, presenta serias limitaciones que mencionaré más abajo. Esta convención, en líneas generales, establece la conservación, el uso sostenible y distribución justa de los beneficios derivados de la biodiversidad (Carrizosa, 2000: 90), lo que significa un cambio de panorama para las prácticas de bioprospección, al cual las empresas y centros de investigación deben adaptarse junto a la legislación nacional de cada región (Carrizosa, 2000: 19).

Para apoyar la aplicación del CDB se han configurado diferentes órganos, entre ellos la Conferencia de las Partes (CoP), el máximo órgano del Convenio integrado por los representantes de las Partes del Convenio e incluidas las ONGs, las Naciones Unidas con sus organismos especializados, que se reúnen cada dos años. Las funciones de la CoP se reglamentan en el artículo 23 del CDB, entre sus atribuciones puede establecer grupos de trabajo específicos, estos grupos elaboran directrices para implementar las disposiciones en temas específicos, por ejemplo, el Grupo de Trabajo de Acceso a Recursos Genéticos y Distribución de Beneficios²⁵, responsable de la elaboración de las Directrices de Bonn. Estas Directrices²⁶ establecen medidas legislativas, administrativas o de política sobre acceso y participación en los beneficios y/o en la negociación de arreglos contractuales para acceso y participación en los beneficios, haciendo hincapié en la obligación de los

²⁵ Las disposiciones del Convenio asociadas a acceso a recursos genéticos y distribución de beneficios, plasmadas en los Artículos 15, 16, 19 y 22; el Grupo de Trabajo sobre el Artículo 8 (la formulación de modalidades jurídicas y de otro tipo de protección para los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales) y disposiciones conexas y el Grupo de Trabajo sobre la revisión de la implementación del Convenio (de evaluar el progreso alcanzado en la aplicación del Convenio).

²⁶ Éstas también identifican los requisitos fundamentales para los términos acordados mutuamente y definen los principales papeles y responsabilidades de los usuarios y proveedores y destacan la importancia de la implicación de todos los interesados. Además, éstas cubren otros elementos tales como incentivos, responsabilidad, medios para la verificación y solución de controversias.

usuarios de buscar el consentimiento previo de los países proveedores (Grupo de Trabajo en Acceso a Recursos Genéticos y Distribución de Beneficios: 99. “Directrices de Bonn”. www.biodiv.org. Visitado el 07/18/09). En líneas generales, el espíritu de estas directrices²⁷ es garantizar que el valor de los conocimientos tradicionales sean considerados en los contratos de acceso a los recursos genéticos estableciendo certificados de origen de cuáles son las comunidades que detentan este conocimiento (Crespo, 2008: 54).

La CAN (Comunidad Andina de Naciones) y la agenda regional

Los países andinos han desarrollado diferentes aproximaciones regionales para el manejo de la diversidad genética de su región, tales como el Acuerdo de Cartagena²⁸, la resolución 391, conocida como la “Decisión Andina”, aprobada por países miembros del Acuerdo de Cartagena, surge como un intento superador de ciertas dificultades identificadas en el CDB, constituyendo el primer marco jurídico regional²⁹ que regula el acceso a los recursos genéticos y componentes intangibles, incorporando específicamente los derechos de las comunidades a la autodeterminación sobre el uso que se le debe dar al componente intangible (Carrizosa, 2000: 79). La Decisión 391 tiene como antecedente el Régimen Común de Protección a los Derechos de los Obtentores de Variedades Vegetales, también denominado como Decisión 345, siendo la primera disposición de la CAN que hizo referencia directa a aspectos ambientales y en particular al CDB (Estrella, J., R. Manosalvas y J. Mariaca, 2002: 57).

²⁷ El Grupo de Trabajo en Acceso a Recursos Genéticos y Distribución de Beneficios ha realizado las Directrices de Bonn. Si bien en el Artículo 15 del CDB se establecen los términos y condiciones para el acceso a los recursos genéticos y la participación en los beneficios, reconociéndose la soberanía de los Estados y mencionando que los recursos se otorgarán con consentimiento previo de la Parte Contratante proveedora de recursos, basándose en condiciones mutuamente acordadas. El Convenio se firmó en el 92 y entró en vigencia en el 93, pero recién en el 99 se empezó de algún modo a reglamentar en este aspecto a partir de las Directrices de Bonn sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios Provenientes de su Utilización, las que fueron adoptadas finalmente en 2002.

²⁸ La Decisión 391 involucra a la Comunidad Andina de Naciones (CAN), que está integrada por Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Los orígenes de la CAN se remontan a 1966 cuando los presidentes de Colombia, Chile, Ecuador, Perú y Venezuela suscribieron la Declaración de Bogotá, con el objetivo de establecer un mercado común.

²⁹ El ordenamiento jurídico andino es supranacional, las normativas se aplican en forma inmediata y directa, gozando de supremacía sobre el derecho nacional de los Países Miembros.

En el artículo 15 del CDB no está claro desde el punto de vista jurídico si el término “soberanía” implica el concepto de propiedad, tema que desarrolla más específicamente la Decisión 391; ésta se pronuncia sobre la propiedad de los recursos genéticos, en el artículo 5 “los Países Miembros ejercen soberanía sobre sus recursos genéticos y en consecuencia determinan las condiciones para su acceso...”, reafirmando lo establecido en el CDB, calificando expresamente a los recursos genéticos y sus derivados como bien o patrimonio de propiedad de la Nación o del Estado. En su artículo 6, la Decisión califica a los recursos genéticos y sus productos derivados como “...bienes o patrimonio de la Nación o del Estado...” y además agrega que “dichos recursos son inalienables, imprescriptibles e inembargables...”. Otro tema importante es la redefinición del país de origen, a diferencia de los CDB se refiere a los recursos genéticos que habiendo estado en condiciones *in situ* se encuentran ahora en condiciones *ex situ*. Esto se aplica especialmente a los centros de conservación *ex situ*, donde se albergan importantes colecciones de recursos filogenéticos. Esta disposición garantiza que los Países Miembros no pierden su soberanía sobre dichos recursos (Estrella et al, 2002: 62).

La “391”, declara a los recursos genéticos como bienes de uso público, como lo establece la legislación ecuatoriana, “la flora y la fauna silvestre son consideradas como bienes muebles del dominio público del Estado. Por ende, los recursos genéticos contenidos en ellos” (Villacres, 2005: 9).

Límites del CDB y la Decisión 391

Son varios los cuestionamientos que se hacen al CDB y a la Decisión 391, Martínez Alier señala que si bien el Convenio puso en evidencia la situación de “expolio de conocimientos y materias primas biológicas” estableciendo la soberanía de los Estados sobre los recursos, también fue el modo de legitimar la puesta en venta de recursos que deberían mantenerse fuera de la comercialización (Vicente, 2002: 20); al contrario, el CDB permite instrumentalizar la puesta en mercado de los elementos que conforman la biodiversidad: genes, especies y ecosistemas (Bravo, 2006: 75). Dicho acuerdo se inscribiría dentro de la práctica de transferencia de recursos en una sola dirección continuando con la tradición de las colecciones y museos bajo control científico de los países colonialistas (Merson, 2000), produciendo información inaccesible para los pueblos con cuya ayuda se obtuvieron esos recursos. Entonces, “bien está, pero ¿qué ha ocurrido?

que los contratos de bioprospección se convierten en otra forma de biopiratería” menciona Martínez Alier (Vicente, 2002: 21).

En otro orden se señala que tanto el CDB como el artículo 27 del GATT, referido a los ADPIC, y la CAN establecen las directrices para la legislación a partir del modelo de innovación de occidente. Los ADPIC plantean a los DPI como derecho privado, pero no lo permite de manera comunal e informal donde los miembros de un pueblo seleccionan, producen y mejoran las especies para darles diferentes usos. De esta manera los ADPIC coartan “la posibilidad a los derechos colectivos y la propiedad comunal” (Crespo, 2008: 54. Pohlenz de Tavira, 2008: 42).

En el caso del CDB se establecen derechos soberanos de los Estados sobre los recursos naturales, sin embargo no se hace mención sobre la propiedad de los recursos genéticos. Es la Decisión 391 del Régimen Común de la CAN (desarrollado abajo) sobre acceso a los recursos genéticos, la que propone a los recursos genéticos y sus derivados como bienes del Estado, estableciendo entonces que es el Estado el órgano competente que permite o niega el acceso a los recursos (Villacrés, 2005: 8).

Lo anterior es señalado como una dificultad por varios motivos, por un lado, el enfoque fuertemente estadista, de subordinar todo a la ley nacional, mientras que no existe “capacidad de acción y control real” (De la Cruz et al, 1999: 37). En relación al acceso a los recursos genéticos, el acuerdo entre partes supone la participación del Estado y la parte solicitante, pero no del pueblo indígena, mientras que en este acuerdo debería primar “una posición con criterio independiente acorde a los intereses y el pensamiento del Pueblo Indígena” (De la Cruz, 1999: 41).

Por otro lado, el problema reside en la ausencia de participación real de los Pueblos Indígenas. Si bien en lo que respecta a los conocimientos tradicionales, el convenio reconoce la importancia de las comunidades indígenas y a la necesidad de estas de la participación en los beneficios derivados, falta aclarar qué medidas se tomarán para garantizar esto, ¿quiénes participaran?, ¿en qué medida es posible garantizar el conocimiento previo informado?, ¿es posible? El caso que analizamos muestra que las dificultades no residen solo en los lineamientos establecidos por el CDB, sino también en la dinámica organizacional de lo pueblos indígenas, el modo en que se toman las decisiones, etc. (esta situación la analizaremos en detalle en el capítulo V).

Las organizaciones indígenas tienen sus planteos a este modelo, es entendido como una limitación a decidir sobre sus recursos naturales³⁰, ya que el Estado es quien negocia con el solicitante y el pueblo involucrado sólo interviene cuando se trata de “recursos genéticos o sus derivados con un componente intangible” (Villacrés, 2005: 8) afectando de múltiples maneras los derechos colectivos indígenas.

Siempre será el Estado el que pone las reglas del juego para acceder a los recursos genéticos, nosotros como poblaciones indígenas poco podemos decir acerca de quién, cómo y bajo qué condiciones accederán a nuestros recursos genéticos a pesar de que ellos se encuentran en nuestro territorio o que estos se hallen en los recursos biológicos que hemos desarrollado, domesticado y seleccionado a través de generaciones (Villacrés, 2005: 8).

Parte del problema radica en que las decisiones en términos legales sobre diferentes aspectos relativos a los recursos y al manejo del entorno siempre estuvieron en otras manos, sin la participación directa de los implicados, pueblos y comunidades.

La mayor dificultad reside en que por un lado los recursos genéticos son propiedad soberana del Estado y los conocimientos tradicionales son propiedad colectiva de las comunidades indígenas y locales. Ahora, ¿cómo disociar lo uno y lo otro? Lo que tiene implicancias directas también en el tema de reparto de beneficios ¿quiénes y cómo se distribuyen los beneficios? La monopolización y privatización de los recursos biológicos, genéticos y del conocimiento tradicional mediante patentes, muchas veces desconoce a los propietarios legítimos, ya que “en muchos casos no participan de los beneficios derivados de su uso científico o industrial” (Concheiro y Tarrío, 2006: 24).

No somos tomados en cuenta en el momento de realizar las negociaciones (...) una vez que se han acordado los términos y condiciones del acceso, se suscribe el contrato de acceso, que se lo hace solo entre el Estado y el interesado, nosotros no intervenimos (...) nosotros los pueblos indígenas no hemos tenido un papel preponderante en la definición del marco jurídico sobre acceso a los recursos genéticos (...) la normativa jurídica internacional, regional y nacional (...) no ha sido comprendida del todo por nuestras comunidades locales (Villacrés, 2005: 11)

³⁰ El artículo 6 de la Decisión 391.

El CDB reconoce la soberanía del Estado sobre la biodiversidad, pero “¿qué pasa con las poblaciones indígenas que han generado, conservado y utilizado la biodiversidad? La legislación ecuatoriana además de tratados como el Convenio 169 de la OIT reconoce los derechos de las nacionalidades a decidir ellos sobre el modo de explotar sus recursos y la biodiversidad (Bravo, 2006: 81). Sin embargo, tanto en Ecuador como en la gran mayoría de los países, las minorías étnicas enfrentan el racismo y la desigualdad en la aplicación de la ley (Bravo, 2006: 76). La garantía que establece la soberanía de los recursos depende del Estado y de las relaciones que mantenga al interior con las comunidades. Es diferente un Estado que organiza el acceso de las transnacionales a los recursos a un Estado que defiende la soberanía para garantizar los derechos colectivos de las comunidades, la conservación de los recursos, entre otros (Bravo, 2006: 81)

La dificultad de regular la biodiversidad y el conocimiento tradicional DPI y patentes

Los DPI son las normas que protegen las creaciones intelectuales de las personas confiriéndoles un derecho exclusivo respecto al uso, comercialización y explotación de su creación o invención con el fin de crear incentivos económicos para la investigación y creación humana (Salazar Hernández, 1999 en Crespo, 2008: 53). Para poder proteger a una planta mediante el DPI se la debe presentar como “creación novedosa”, producto del esfuerzo intelectual. Esto se relaciona con la propiedad privada del inventor y no cubre la propiedad intelectual del conocimiento colectivo (Crespo, 2008: 54. Pohlenz de Tavira, 2008: 42).

Los derechos de aplicación de propiedad intelectual son: los *derechos de autor* sobre obras del intelecto y el arte, más los *derechos industriales*, que incluye las patentes y las marcas. Estas figuras otorgan el derecho exclusivo de explotación económica y control sobre una obra, sobre una invención, sobre un descubrimiento. Los requisitos para lograr una patente radican en que sea una novedad, *que no sea conocido, que sea algo nuevo*, que permita la aplicación industrial, “que sea susceptible de comercialización” y que trascienda la técnica conocida, “algo que no existe en el estado de la ciencia” (OMPI:s/f: *Qué es una patente* www.wipo.int Visitado el 04/15/10). También existen los “derechos de obtenciones vegetales” (Acta UPOV 78, Acta UPOV 91), que se otorga a quien obtiene una nueva variedad vegetal, estable y homogénea, esto significa que no haya sido registrada, que

todas las semillas tengan la característica por la que es registrada y que esta característica transmita la herencia (Bravo, 2008: 8 y 9). Los DPI sobre las obtenciones vegetales son un sistema institucional que concede derechos ilimitados a los individuos y corporaciones para monopolizar innovaciones y descubrimientos sobre la biodiversidad.

Algunas dificultades con los DPI

¿Recurso público o recurso privado? La lógica comunitaria y la lógica privada

Muchos investigadores afirman que existe una relación conflictiva entre los diversos marcos regulatorios y la propiedad intelectual como herramienta para proteger y preservar el patrimonio de las comunidades.

La aplicación de patentes u obtenciones vegetales supone muchos problemas, como ocurre con el conocimiento de amplio alcance: ¿quién es el dueño cuando el uso medicinal de una planta es conocido por todas las comunidades, kichwa o waorani del oriente?, ¿a quién hay que darle la regalía de los beneficios por el uso de los conocimientos? Espinel explica que la apropiación de los recursos genéticos induce a un comportamiento rentista, ya que esta se produce en “forma monopolística” cuando los recursos “son convertidos en escasos a través de derechos de propiedad establecidos en forma de patente” (Espinel, 2009: 162). Para EF los DPI encubren una falacia, “es una contradicción, es una política liberal donde se habla de “la mano invisible” y la libertad, pero al final, lo único que garantiza es el monopolio” (EF). Espinosa se refiere a la tensión existente en lógicas contradictorias entre las bases de los recursos genéticos, el conocimiento tradicional y la propiedad intelectual. Esto está estrechamente vinculado a las dificultades que plantean los efectos sobre la mercantilización de recursos y saberes. La investigadora explica que por lo general no se toma en cuenta que estos saberes son parte de un complejo sistema cultural y no elementos discretos a los que se les puede aplicar sin dificultad las categorías del derecho privado de la propiedad intelectual. El sujeto productor del conocimiento tradicional es un colectivo, su uso es comunal, abierto y comunicable. Esta situación dificulta su apropiación vía patente, pues gran parte de él ya es de dominio público por costumbre de sus poseedores, “está basado en prácticas comunicativas, solidarias y de favores” (Concheiro y Tarrío, 2006: 34).

Por otro lado, la patente o el derecho sobre algo otorga el poder exclusivo de comercializar o no algo, a las comunidades indígenas “no les interesa tener el monopolio económico de algo para tener el derecho exclusivo de explotación comercial. No hablamos de creaciones individuales sino colectivas” (EF).

Uno de los problemas es que tratamos de entender y aprender lo relacionado con las implicaciones del conocimiento ancestral³¹ en función de nuestra perspectiva, de nuestra estructura epistemológica, de nuestro paradigma de la sociedad occidental (...) Entonces es un problema porque se quiere regular desde una perspectiva que no es la adecuada para regular lo que se quiere regular (EF).

Es una situación dilemática, ya que la aplicación de los DPI supone imponer a los pueblos la necesidad de plegarse a derechos de propiedad privada que responden a una lógica ajena a su cosmovisión, pero el gran problema reside en que existe una estructura que ya funciona de acuerdo a determinadas reglas de juego que están claramente definidas (EF) y a las que no se puede hacer caso omiso o desconocer.

Somos nosotros quienes a través de nuestros conocimientos tradicionales, durante muchos años, hemos descubierto y desarrollado las propiedades curativas, alimenticias, de vestuario, de los recursos que están en nuestro territorio, por tanto somos nosotros lo que debemos autorizar o no el acceso a los recursos genéticos y no el Estado. Sin embargo de aquello, la realidad legal y jurídica es otra y debemos regirnos por lo que está señalado en el CDB y otros instrumentos regionales y nacionales (Villacrés, 2005: 12).

Espinosa alerta sobre la incompatibilidad de lógicas y la posible desconexión que esto podría causar, ya que los DPI cambian la naturaleza y violentan el derecho y las prácticas de las comunidades (Espinosa, 2004: 18).

En muchos pueblos la propiedad privada no es conocida ni aplicada en sus relaciones sociales y económicas ni aún en sus relaciones con el mercado. Subsisten sistemas de reciclaje social y económico, formas de intercambio de

³¹ Un ejemplo claro son los dibujos indígenas “no son arbitrios, son símbolos”, por ejemplo los dibujos de los otavaleños, “los ángulos diferentes que presentan tienen que ver necesariamente con el sol, y el sol tiene que ver necesariamente con todo lo demás, porque todo es parte de una misma cosa” (EF).

trabajo por trabajo, distribución de excedentes, trueque de elementos, reciprocidad de servicios, materiales y objetos de uso (COICA: s/f. *Documentos Ayahuasca*. www.coica.org.ec Visitado el 04/11/10).

Shiva describe a los DPI como orientados al “monocultivo de pensamiento”, a diferencia de Espinoza, quien habla de incompatibilidad. La pensadora hindú habla directamente de negación y menosprecio de las jurisprudencias locales, señala que “conocimiento y creatividad han sido definidos tan mezquinamente en el contexto de los DPI, que la creatividad de la naturaleza y los sistemas de conocimiento no han sido tenidos en cuenta” (Shiva (a), 2001: 27). Al respecto Rifkin, menciona que la aplicación de patentes, lejos de constituir una fuerza progresiva, altera el libre intercambio de información incluso al interior de las comunidades, generando un efecto indeseado en la preservación del patrimonio sobre saberes y recursos (Rifkin, 1999: 170).

En relación a la protección hay más de una postura, sin embargo en el campo de las organizaciones sociales existe unanimidad acerca del rechazo a los DPI. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), junto a la O.N.G. Acción Ecológica se oponen a la aplicación de derechos de propiedad intelectual sobre los conocimientos ancestrales, están en contra de cualquier tipo de propiedad intelectual: “Las patentes fueron creadas para premiar a un inventor, hoy, se usan para excluir a otros su uso y para monopolizar” (Bravo, 2008:19). La Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) manifiesta total oposición en relación al otorgamiento de patentes “sobre componentes activos cuando para la identificación de los mismos se hayan utilizado los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales de las comunidades indígenas” (COICA: s/f. *Documentos Ayahuasca*. www.coica.org.ec Visitado el 04/11/10).

Por otro lado, en la Constitución del Ecuador de 2008, el artículo 402 establece que “se prohíbe el otorgamiento de derechos, incluidos los de propiedad intelectual, sobre productos derivados o sintetizados, obtenidos a partir del conocimiento colectivo asociado a la biodiversidad nacional”.

Al margen de lo anterior, existe un problema en tanto que EE.UU. no se ha adscrito a una serie de convenios, lo que implica que pueden aceptar y gestionar patentes en su territorio sin exigir certificados de origen, ni considerar otras normativas establecidas por los

convenios supra estatales, regionales y nacionales, atentando contra la soberanía de los Estados y los derechos de los pueblos en lo atinente a su patrimonio tangible e intangible. En 1980, en EE.UU. las patentes se extendieron sobre los productos de la ingeniería genética, permitiendo plantas, semillas, cultivos, microorganismos (incluyendo, virus, hongos, bacterias) e inventos biotecnológicos ampliando así la cobertura no solo para objetos sino también para la vida misma (Bravo, 2008: 20). Esto permite entonces patentar los recursos genéticos, la frecuencia de aminoácidos del ADN de un organismo vivo, este procedimiento no se puede hacer en ningún país de la CAN, según los establece la Decisión 486.

Una vez que identificaste la frecuencia puedes patentarla, tú no inventaste la frecuencia de ADN, pero consideran que los descubrimientos también son invenciones o pueden por un procedimiento juntar un gen con otro gen y te sale tal cosa, y por otro procedimiento puedes llegar a una píldora, ...o sea son tres tipos de patente. Si patentas la píldora, no patentas la hoja pero vos llegaste a esta invención a partir del conocimiento que tú tienes (EF).

Nuevamente el debate norte-sur se hace presente, ocurre que la mayoría de los países megadiversos no disponen de tecnología, sumado a que los pueblos que preservaron y sistematizaron sus recursos y conocimientos no disponen de los elementos para acceder a ésta, por lo tanto no está al alcance de las comunidades indígenas y campesinas (EF).

Nosotros tenemos los recursos, no tenemos ni hemos tenido tecnología, siempre nos explotaron recursos ¿cuál es la diferencia entre explotar el petróleo, el brócoli o los recursos genéticos de una planta?, finalmente tienes un recursos natural, un proceso tecnológico, un commodity y un producto? (EF).

EE.UU. impulsa en el Tratado de Libre Comercio una serie de reformas en las cuales las patentes son uno de los puntos más cuestionados en las negociaciones, este tratado propone cambios en la legislación de patentes y relativa a los productos farmacéuticos que promueven una mayor concentración en el mercado monopolístico farmacéutico, tema fundamental pero que por varias razones no se tratará en este documento.

El sistema sui géneris, una alternativa

Ante estas dificultades se intenta avanzar en sistemas de protección que brinden seguridad jurídica a los pueblos poseedores de los territorios, los recursos y el conocimiento

tradicional asociado a su manejo, ante el interés de las corporaciones, la industria farmacéutica y el emergente y polémico mercado de los servicios ambientales.

Existen alternativas a los DPI y tienen que ver con los modelos denominados *sui géneris*. El régimen *sui géneris*, si bien está basado de alguna forma en el sistema imperante, parte del reconocimiento de que el sistema de propiedad intelectual no es apropiado para la protección de recursos y conocimientos por varios motivos, principalmente porque el objeto de propiedad intelectual es una herramienta de explotación comercial que habilita y viabiliza monopolios económicos, y esto significaría la pérdida del derecho a utilizarlo por parte de los creadores, es decir los miembros de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas.

El régimen *sui géneris* parte de los anteriores, pero también significa nuevo, atípico, circunstancial, depende de ti, de lo que entiendes por lo *sui géneris*, está sujeto a la determinación de cada Estado, no existe un formato (EF).

El sistema de derechos denominados *sui géneris* ha sido reconocido en el derecho internacional y en varias constituciones nacionales, estos promueven “tipos especiales de propiedad colectiva, inalienable, indivisible, inembargable, imprescriptible” (Concheiro y Tarrío, 2006: 23). Es un régimen que garantizaría los derechos colectivos de las comunidades sobre el producto de su trabajo intelectual, basado en conocimiento, innovaciones y prácticas que existen al margen que la información sea de dominio público (Tobin, 1999: 8).

Las dinámicas sociales de las nacionalidades son de por sí *sui géneris*; ya que existen con sus instituciones y formas jurídicas en modo distinto al sistema occidental. Por eso la forma de protección de recursos y saberes debe realizarse respetando las prácticas consuetudinarias, para que se respeten los derechos. En varios ámbitos existe consenso sobre la necesidad de un sistema *sui géneris*. Por ejemplo en el régimen internacional en el seno del Comité Intergubernamental (ICC) de la OMPI, en los últimos años se han dado discusiones que llevaron al consenso sobre la necesidad de este tipo de protección (EF).

Los conocimientos tradicionales sean protegidos mediante un sistema diferente, un sistema *sui géneris*, por considerar que el uno difiere sustancialmente del otro, en la medida en que las patentes, derechos de autor, certificados de origen, diseños industriales, por ejemplo, protegen derechos individuales y tienen fines

exclusivamente comerciales, frenan la innovación al pasar a un monopolio controlado por el inventor; en cambio, al ser los conocimientos tradicionales de carácter colectivo, los mecanismos de protección deben proteger derechos colectivos y en muchas de las veces no pueden tener necesariamente fines comerciales, como el mecanismo de intercambio o trueque de bienes y servicios entre comunidades indígenas (COICA: s/f. *Documentos Ayahuasca* www.coica.org.ec Visitado el 04/11/10)

La CAN establece que es necesario un régimen común de protección sui generis, esta postura es retomada por la COICA, junto a la demanda del derecho a la consulta y participación, consentimiento previo e informado, distribución equitativa y directa de los beneficio, respeto a la autonomía de los pueblos y plena participación en los acuerdos implementados y en la ejecución de políticas.

Los pueblos indígenas, y en particular la COICA, proponen que las políticas y la legislación deben considerar que: 1) El conocimiento tradicional está vinculado estrechamente a la territorialidad, entonces para garantizar su protección primero hay que garantizar los territorios, 2) Proteger los conocimientos mediante los DPI es "antagónico e incomprensible para el pensamiento indígena", 3) El conocimiento sobre el uso de los recursos no se puede vender y "cada generación está obligada a guardar para la siguiente", 4) Las patentes y otros DPI sobre la vida "no son aceptables para los pueblos indígenas" (COICA: s/f. *Documentos Ayahuasca* www.coica.org.ec Visitado el 04/11/10).

Las nacionalidades indígenas reunidas en la COICA proponen una "Estrategia Regional sobre Biodiversidad", donde se sientan las bases para la protección de los conocimientos tradicionales. Los elementos de la propuesta buscan: 1) El derecho a la libre determinación en cuanto al uso de conocimiento y recursos, 2) Reconocimiento del carácter colectivo del conocimiento, 3) Reconocimiento de que la innovación es un proceso acumulativo, 4) Propiedad sobre los territorios indígenas y la biodiversidad que en ellos existe, 5) Respetar las instituciones y formas organizativas, 6) Establecimiento de "registro interno de conocimientos, innovaciones y prácticas", 7) Derecho a impulsar el intercambio no comercial, 8) Derecho a veto y nulidad de cualquier investigación o transacción que atente contra el derechos de los Pueblos, 9) Custodia y administración de los conocimientos tradicionales, 10) Garantizar el consentimiento previo informado, 11) Un contrato de

acceso a los recursos genéticos no supone necesariamente un permiso para utilizar los conocimientos, 12) Participación en la distribución equitativa de beneficios.

Las nacionalidades y muchos especialistas sostienen que los recursos genéticos, biológicos y los conocimientos tradicionales deben ser considerados como patrimonio colectivo de los pueblos indígenas, y como tal deberían ser gestionados y administrados por la misma nacionalidad. Por eso la COICA y la AMWAE demandan y apelan a un modelo *sui géneris* que contemple el reconocimiento y aplicación de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169-OIT, en particular las disposiciones del artículo 31 de la Declaración y los artículos 6 y 7 del Convenio.

El modelo *sui géneris* no es ideal porque piensa que los pueblos indígenas no deben pagar derecho a nadie, pero en este mundo este modelo es el menos inapropiado, si somos consecuentes con el discurso deberíamos considerar que los pueblos indígenas son nacionalidades independientes que no deben rendir cuentas a ningún Estado, con el que no tuvieron interacción (RC).

Aspecto normativo e institucional en el Ecuador

En materia de legislación nacional, la Constitución de 2008 (ver anexo) constituye un avance en lo que respecta al acceso, uso y manejo de los recursos genético y los conocimientos asociados. En muchos apartados de esa Constitución se establece la protección de los conocimientos ancestrales y de la biodiversidad, por ejemplo, en los “Derechos de la Naturaleza” que reconocen a ésta como sujeto de derecho (Título II, en el capítulo VII). En primera instancia, en el Preámbulo de la Nueva Constitución se celebra a la naturaleza, a la “Pachamama”, y se apela a la sabiduría de todas las culturas al tiempo que se señala “una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”³².

³² “Sumak Kawsay” se refiere al Régimen del Buen Vivir y es parte de la cosmovisión andina. A través de la lucha del movimiento indígena junto a otros sectores, está reconocido en la Constitución ecuatoriana de 2008, e implica el reconocimiento de la condición plurinacional, intercultural y multiétnica del país. El “Sumak Kawsay” busca convertirse en un referente en las políticas públicas, instituciones, normas y programas del Estado ecuatoriano.

El problema es que en Ecuador existen varias leyes, normas y reglamentos que carecen de una adecuada integración, se contraponen entre sí, y no cumplen con sus objetivos por falta de actualización y por las numerosas dificultades operativas que supone aplicarlas. En el TULASMA (ver anexo) se intenta reunir muchos de estos reglamentos. En el Libro IV, De la Biodiversidad, del Texto unificado de Legislación Ambiental, se establece la normativa a seguir y se menciona el marco institucional del ámbito de aplicación. Allí se establece la conformación del Grupo Nacional de Trabajo sobre Biodiversidad (GNTB), encargado de brindar asesoramiento, los lineamientos básicos sobre políticas nacionales y el apoyo en la elaboración de la “Estrategia Nacional sobre Biodiversidad” y en la elaboración de un Plan de Acción.

La Ley de Propiedad Intelectual del Ecuador protege los objetivos del CDB. En sus artículos 120, 121 y 126 se establece que las patentes (se denomina patente a la protección que se da sobre una invención) no pueden afectar el derecho soberano de los países dueños. En el artículo 126 se excluye de la patentabilidad expresamente de: a) Las invenciones cuya explotación comercial deba impedirse necesariamente para proteger el orden público o la moralidad, inclusive para proteger la salud o la vida de las personas o de los animales o para preservar los vegetales o para evitar daños graves al medio ambiente o ecosistema; b) Las plantas y las razas animales, así como los procedimientos esencialmente biológicos para obtenciones de plantas o animales.

Esta ley (Registro Oficial N° 320) se refiere a varios temas: a) Se pronuncia sobre los poseedores de derechos en tanto autores, inventores y obtentores, estableciendo derechos y restricciones; del mismo modo alude a la herencias de estos derechos en las tres categorías mencionadas; b) Se refiere al uso en la creación y después de la creación (tiempos, usos, distribución, difusión); c) Se refiere a los procedimientos y requisitos para el otorgamiento de patentes a partir del establecimiento de tasas y multas; d) El establecimiento de sanciones. A nivel institucional establece el funcionamiento y estructura del IEPI³³ (Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual) como órgano competente.

³³ Donde funciona un consejo directivo organizado en tres áreas a) Propiedad Intelectual b) Propiedad Industrial c) Derechos sobre Obtenciones Vegetales. Es en la Corte Suprema de Justicia, en su sala especializada en Propiedad Intelectual, más precisamente, donde se realizan acciones y sanciones en el orden del derecho administrativo, civil y penal. El Art. 368 establece tasas por los siguientes actos y servicios: a) La presentación de solicitudes de registro, inscripción o concesión de derechos; d) Los certificados de concesión o

Capítulo III

Los Waorani, “los muy otros”³⁴

No es posible pensar la cultura Waorani como una “totalidad uniforme”, es difícil hablar de “los Wao” en forma genérica. El conflicto interno es parte de su dinámica cultural, no es posible pensarlos como una unidad (Rival, 1994 en Rivas y Lara, 2001: 64). Se puede pensar en “culturas familiares”, un grupo, un clan, una familia. Cada grupo tiene historias diferentes, sus experiencias siempre se dieron en modo independiente hasta el contacto con las misiones. Son más un conjunto de clanes que un pueblo en sentido estricto (Cabodevilla, 2008: 43), deberíamos diferenciar cada zona y analizar de cerca “cada grupo en su frontera de relación” (Fuentes, 1997:38) desarrollada con las otras etnias presentes en la Amazonía. El pueblo Wao siempre ha estado en relación con otros pueblos vecinos, el contacto fue amistoso o en plan de guerra, con relaciones de intercambio o de robo (Cabodevilla, 2008: 27). Se entiende que las relaciones de los Wao con otras etnias antes del contacto³⁵, fueron exclusivamente con grupos fluviales. Con los Zaparoanis y en menor medida con los “Encabellados”³⁶, pero con ninguno se ha establecido que hayan mantenido relaciones comerciales de ningún tipo. También se debe considerar la relación con los colonos, con la sociedad mestiza, con las empresas petroleras y madereras, con los turistas, los misioneros y con el estado ecuatoriano. Así y todo encontramos elementos que

registro de derechos; f) El otorgamiento de certificados de búsquedas oficiales solicitados al IEPI; g) Los exámenes previos a la concesión de patentes de invención o modelos de utilidad y al registro de obtenciones vegetales.

³⁴ Utilizo el término Waorani, en vez de Huaorani, ya que se estableció que en “wao-tededo” no existe el vocablo (letra) “u” ni la “h” (EE).

³⁵ Existen registros posteriores a la conquista, en los que consta que 100 años previos a la llegada de los españoles, los incas comerciaban con los indígenas de Quijos, lo que supone relaciones pacíficas, aunque también hay indicios de relaciones conflictivas (Naranjo et al, 1994: 23).

³⁶ “*Encabellados* es una palabra común empleada por los primeros españoles para designar a una larga serie de tribus que dominaron, a partir de la bocana del Aguarico, todo el Napo hasta el Amazonas (...). En el Siglo XI distintos indígenas invaden las riberas del Napo, en el Siglo XVI son los omaguas los que ocupan la zona sufriendo el impacto de “todo el peso primero de la conquista desarrollada en los ríos principales (...) a mediados del S. XVII se desocupan estas tierras permitiendo a los pueblos del interior acceder a sus orillas” (Cabodevilla, 1994:73). También se usa este término para referirse a los Sionas, Secoyas y Cofanes.

nos permiten hablar de “los Waorani”, por eso nos remitiremos a esta unidad cultural, formada por clanes, como un colectivo.

Los Waorani son la última etnia en ser contactada en Ecuador, son un grupo cazador – recolector seminómada de organización tribal³⁷ de amplia territorialidad y baja densidad demográfica (Cuesta Zapata, 1999: 28). En el Diagnóstico de la Nacionalidad Waorani 1999, se indica que la población supera las 2.200 personas³⁸ y menciona la existencia de 35 comunidades³⁹ (KA). Actualmente la población Waorani habita en 4240 asentamientos (KA) ubicados en territorios de los antiguos clanes, otros habitan en comunidades resultado de las reducciones del ILV (Instituto Lingüístico de Verano), las carreteras y los asentamientos petroleros. También existen grupos que permanecen en aislamiento voluntario.

Los diferentes clanes Wao están distribuidos en las provincias amazónicas de Pastaza, Orellana y Napo. Existe una importante migración a ciudades como Puyo⁴¹ y el Coca, contando con mayor presencia en esta última. Esta migración resulta de la desarticulación de su sistema social, económico y ecológico⁴², causado sobre todo por la presencia de

³⁷ Se explica que esta organización fue una reacción al contacto, dejando de lado formas preexistentes como la “jefatura” o “grupo étnico-comunidad” (Fuentes, 1997: 67).

³⁸ Al momento del contacto, según Yost, existían 4 grupos repartidos en 20.000 Km.: los Guikitairis, Wepeiris, Bahuiris, Piyemoiris (Trujillo Montalvo, 1999: 24). En 1958 había 500 Huaoranis, en 1996 había, según Rival, unos 1200 (Rival, 1994: 16). Cabodevilla sostiene que el territorio original era de unas 2.000.000 de hectáreas cuando eran 500 pobladores, resultando una densidad poblacional de 0,02 habitantes por Km. cuadrado (Cabodevilla, 1999 en Rivas y Lara, 2001: 35). En 1990 eran aproximadamente 1500 individuos (Rivas, Lara, 2001: 35). En 1999 se estima una población de 1200 (Trujillo Montalvo, 1999: 20 y 21). Según Méndez la población era en 1999 de 1500 (Cuesta Zapata, 1999: 28). Cifras según diferentes autores y estudios en distintos años: Rival en 1990: 1157; Smith en 1993: 1308; Maxus en 1993: 1234; ONHAE en 1996: 1495. (Rivas, Lara, 2001: 123). En 1992 (Rival, 2004: 99) y en 1996, según Rival, son 1200 los Wao que habitan entre los ríos Napo y Curaray (Rival, 1994: 16).

³⁹ Por lo mencionado arriba, su organización en clanes y amplia territorialidad, podría llevarnos a cuestionar el uso del concepto de comunidad para referirnos a la dinámica Waorani. Si bien no hay continuidad espacial, y esto es importante en el concepto de comunidad, hago énfasis en lo relacional más que en lo espacial. Existe en los Waoranis, por su organización tradicional y también por la actividad de sus recientes organizaciones políticas, relaciones con gente de otros clanes o familias. Por otro lado, sí existe una relación con el suelo-territorio ubicado en un espacio geográfico determinado.

⁴⁰ Algunas de estas comunidades son: Toñampare, Gareno, Kihuario, Akaro, Enkerido, Dayuma, Tihueno, Tiguino, Apaika, Nenkepari, Quihuaro, Quemperi, Bameno, Quehueriono, Huantaro, Dayuno, Kahuimeno, Dícaro, Ñoneno, Giyero, Timpoka, Peneno, Yanentaro, Gabaron, Boanamo, Bataboro, Dikapari, Tobeta, Mihua 1, Kakataro, Zapino, Wuamono, Damuintaro, Quenahueno y Nemopari, (Aguirre, 2003; Rivas y Lara, 2001, Alvarez, 2010: 12). La mayoría de las comunidades Huaorani están dentro de los límites del Parque Nacional Yasuní (Rivas & Lara, 2001: 36).

⁴¹ En la ciudad del Puyo, muchos habitan en el barrio El Dorado (TS).

⁴² En algunas comunidades, las petroleras han transformado el régimen de reproducción social creando una fuerte dependencia del sistema salarial (Gallardo, 2006: 11,16).

actividades extractivas, carreteras, colonos y otros actores en su territorio tradicional (Gallardo, 2006: 11,16).

El territorio Waorani está circunscripto por los ríos Napo al norte y Curacay al sur, entre las subcuencas de los ríos Napo y Pastaza. A nivel hidrográfico su territorio incluye importantes subcuencas como las del río Tiputini, Yasuní, Tivacuno, Shiripuno, Tiguino, Nashiño y Cononaco; fuera del protectorado⁴³ y dentro, los ríos Nushiño, Tzapiño, Tihueno y Manderoyacu. En su territorio se encuentran ríos de aguas negras, aguas blancas⁴⁴, hay ríos rojos y amarillos (Tagliani 2004: 108).

Según crónicas misioneras, a principios del S. XX eran una sociedad interribereña⁴⁵, los Wao estaban confinados al interior mientras que las riberas de los ríos eran ocupadas por los zaparoanis y los abijiras o aushiris quienes fueron exterminados en la “época del caucho” (Naranjo et al 1994: 11, Cabodevilla: 1994: 136, 137, 138, 143). Una vez que los záparos son diezmados (100 años aproximadamente), los wao bajan de las lomas hacia los ríos ocupando su territorio y empieza el contacto con los blancos, mestizos y kichwas (Naranjo et al, 1994: 29).

En la actualidad, por diferentes presiones se asentaron en las riberas de los ríos (Cabodevilla, 1999: 122, Rival, 1996: 143, Naranjo et al, 1994:19). Habitaban en la cima de las colinas⁴⁶, sus movimientos tenían que ver con las actividades de caza (siguiendo animales) y el agotamiento de las chacras. Hoy viven en las riberas, comen pescado, navegan y, hasta hace poco, explotaban precariamente el recurso piscícola (Yost, 1991, 1992 en Cabodevilla, 1999: 50). Tampoco está presente en las crónicas históricas el uso de estos recursos. “En cuanto a las canoas, aprendieron la construcción de sus vecinos quichuas a mediados de este siglo, todavía hoy no la emplean los grupos mas aislados” (Cabodevilla, 1999: 50, Rival, 1996: 61).

⁴³ El protectorado fue la base de la misión del ILV, establecida sobre el río Tihueno, se inicio en los años “70” y fue la primera conglomeración en un mismo espacio físico para miembros de clanes Waorani provenientes de diversos lugares.

⁴⁴ A los ríos de aguas negras, el color se lo otorga la presencia de ácido húmico y en los de aguas blancas se da por el sedimento y el contenido de nutrientes, estos vienen de la montaña y transportan sedimentos arcillosos (Smith, 1993: 7-8 en Naranjo et al., 1994: 15, Tagliani 2004: 108).

⁴⁵ Habitando desde las colinas de la cordillera oriental hasta las tierras bajas amazónicas (Rivas y Lara, 2001:14).

⁴⁶ Yost menciona (1986) que en la tradición oral wao no hay referencias a migraciones recientes sino que “solo conservan la memoria de que hace mucho tiempo migraron remontando el río” (Cabodevilla, 1994: 30).

De todas maneras los desplazamientos nómadas no han desaparecido por completo, algunos grupos son muy móviles, y ahora los movimientos se dan en su mayoría hacia las instalaciones petroleras (Fuentes, 1997: 14). Flora Lu sostiene que existen migraciones temporales y visitas largas a otros sitios que no tienen que ver exclusivamente con la actividad petrolera sino que responden a patrones de la movilidad tradicional vinculados al sedentarismo estacional (Lu, 2001 en Álvarez, 2010: 16). Muchos de los asentamientos son permanentes, cercanos a petroleras y carreteras. Las viviendas están ubicadas alrededor de la escuela, de una vía o la pista de aterrizaje.

En relación a su origen⁴⁷ hay varias hipótesis, para algunos como Taylor (Taylor, 1992 en Cabodevilla, 1999: 80) son descendientes de los aushiris o abijiras, presentes en las crónicas misioneras, los asocia a estos por una continuidad en la ferocidad de su comportamiento, ubicación y razones lingüísticas. Para Fuentes los “abijiras son los antecesores de los actuales wao”, establece esta continuidad en función de datos etnohistóricos de diferentes épocas. Parte de 1686, donde estos inician la huida de blancos y otras etnias, manteniéndose por siglos como “una sociedad interfluvial, cazadora – recolectora, seminómada no horticultora” en fuga permanente de esclavistas, misioneros, caucheros, madereros, petroleros hasta ser pacificados en 1960 por el ILV a excepción de los clanes que hoy siguen aislados (Fuentes, 1997: 94). Según Cabodevilla, los wao pueden resultar de una división de no hace menos de 100 años de los taromenani, lo que puede haber favorecido la actitud beligerante y el aislamiento (Cabodevilla, 1999: 87). En un lapso mayor, Rival y Cabodevilla, suponen que éstos son resultante de migraciones internas⁴⁸ venidas de la Amazonía Brasileña (Rival, s/f: 33 y Tagliani, 2004: 22). Es posible que tanto los waorani como los “arianas, záparos, naporunas, maijunas o los sionas (...) sean etnias constituidas por distintos grupos que luego formaron una unidad” (Zerries, 1982 en Cipolletti, 2002:s/n; Cabodevilla, 2007: 34, 43, 116 y 128 en Álvarez, 2010: 9).

Su cultura simbólica y material resulta bien particular, la poca interacción y el carácter guerrero, hizo de los waorani un grupo aislado. Su alimentación, los saberes sobre la selva, la organización en forma de banda, el aislamiento y la actitud bélica los hace muy

⁴⁷ Se data el poblamiento de la amazonía ecuatoriana entre unos 10.000 y 14.000 años A.C. (Naranjo et al., 1994: 20).

⁴⁸ Estas migraciones internas fueron las protagonizadas por los Tupi, Tapuyas, Omaguas quienes con sus desplazamientos y ocupaciones presionaron a otras etnias hasta las estribaciones andinas (Cabodevilla, 2007: 34 y Tagliani, 2004: 22).

diferente, incluso a otros grupos amazónicos. Esta especificidad se configuró a partir del aislamiento social y topográfico en que se desarrollaron hasta el contacto. Los zaparoanis, los canelos, los naporunas y otros indígenas asimilados o no, operaron como la “frontera de la civilización”, también las haciendas cumplieron esta función. En el caso de los kichwas, como en otras ocasiones y por circunstancias históricas propias de un contacto más temprano, actuaron como intermediarios entre la sociedad blanca y la wao (Fuentes, 1997: 13).

No hay registros de que hayan entablado relaciones comerciales con ningún grupo, la forma de adquirir objetos o recursos siempre se dio en condiciones de autonomía: caza, pesca, recolección y en algunos casos mediante el robo. Recién a partir de 1930 comienzan a utilizar elementos de metal, reemplazando en algunos casos a herramientas de piedra y de fibra natural como el bambú, que se utilizaban para desbrozar el bosque, trabajar sus huertos e instalar sus viviendas (Rival, 2004: 109).

Naranjo, Moya, Cabodevilla hablan de “isla cultural” que recibe influencias externas recién a partir de la época del caucho. Comparten características con otros pueblos selváticos pero nada que permita emparentarlos con otros grupos (Naranjo et al, 1994: 29; Moya, A., 1999: 133-143, Cabodevilla, 1999: 29).

Waoorani en wao tededo quiere decir “verdaderos humanos”, wao “hombre” y tededo “lengua”. El idioma de los waoorani es una lengua aislada, sin vínculos o similitudes con otras lenguas conocidas, tampoco se lo ha podido clasificar como idioma. Rival habla de dos dialectos, “quizá tres” (Rival, 1996: 94). Según Greene se registran al menos cuatro subdialectos (Greene, 2010: 58), mientras que Cabodevilla sostiene que hay tantos dialectos como clanes (Cabodevilla, 2007: 146 y 150).

Los waoorani representan un caso sorprendente. En lo único que todos los lingüistas y estudiosos de su caso concuerdan es en describir su lengua como aislada y eso hasta el punto que no se le reconocen débitos importantes con ninguna del área. Por otro lado, los lingüistas consideran probable que estos pueblos – islas (por cierto, según el mapa lingüístico se podría hablar de un archipiélago a los pies de los andes) continúan geográficamente cercanos al lugar de su origen (Cabodevilla, 1994: 29).

El *nanicabo*, la casa comunitaria o clan de parientes, funcionaba como unidad básica de la organización social de los waorani, como “unidad residencial” del grupo doméstico, en wao-tededo significa “grupo” o “conjunto”⁴⁹. La forma de referirse al nanicabo, es usando el nombre del líder, que puede ser del miembro casado/a más viejo o el nombre del miembro que produce una escisión en el grupo, este miembro que nombra al clan doméstico es, a su vez, el líder (por ejemplo “los Tagaeiri” son el clan de Taga); “o también el nombre del río sobre el que viven: somos del Cononaco, del Yasuní, del Shiripuno” (Tagliani 2004: 108). El modelo de residencia es uxorilocal⁵⁰. El nanicabo está estrechamente vinculado a la endogamia, a pocos días de camino se ubican nanicabos en los que los miembros tienen relaciones de consanguinidad, ya que los matrimonios se realizaban entre primos cruzados (Rival, 1996: 138,139, Tagliani, 2004: 148). Actualmente viven en familias nucleares en casa construidas con otros patrones⁵¹, resultado de la evangelización, obra de reducción del ILV y la Misión Capuchina, las empresas petroleras y el matrimonio con kichwas entre otros factores.

Su economía estaba basada en la caza y recolección y en menor grado en la agricultura, utilizando como muchos pueblos amazónicos el sistema de tala y quemado, “roza y quema”. Los waorani no son horticultores “completos”⁵², la horticultora waorani es incipiente y poco desarrollada, conocen poca variedad de algunas especies, no realizan preparativos complejos para los huertos, que además son de tamaño reducido. (Rival, 2004: 109). Se especula sobre los motivos del mínimo desarrollo de lo agrícola, en algunos casos se sostiene que se debe a la dificultad de los suelos amazónicos⁵³ para desarrollar la agricultura (Rival, 1996: 15), otros mencionan que sólo en tiempos pacíficos

⁴⁹ Naranjo señala que en wao –terero , significa “entre ellos” (Naranjo et al.,1994:39)

⁵⁰ Los hijos se casan y no viven con los padres, si permanecen las hijas (Rival, 1996: 104, 107, 143).

⁵¹ Hasta el contacto, las viviendas eran construidas en las lomas, por lo general se ubicaban al centro de plantaciones de banano y yuca, con distancias de horas entra casa y dentro de un territorio de cacería considerado como propio. (Cabodevilla, 1994: 271 l).

⁵² Sus huertos de mandioca, por ejemplo, no son para consumo diario sino para las celebraciones, su cultivo no supone grandes modificaciones al bosque. En el caso del chontaduro “tienen su origen en relaciones simbióticas perpetuadas por el consumo y no son plantados” (Rival, 2004: 114). Los Waorani no cultivan a éstas por medios tradicionales, ya que la domesticación requiere control, intervención y planificación, algo acorde con su concepción de abundancia y de medio donante (Rival, 2004:114)

⁵³ El territorio que se encuentra fuera del protectorado es fértil, si bien los wao no han desarrollado intensamente la agricultura, la riqueza de este suelo “es una variable fundamental para la reproducción de la vida de la biomasa, tradicionalmente fuente principal de obtención de recursos del pueblo Huaorani (Naranjo et al, 1994: 17).

prosperaba la actividad agrícola (Naranjo et al., 1994: 42), señalando que es el comportamiento guerrero y evasivo lo que impidió el desarrollo de ésta y todos los elementos que el desarrollo agrícola trae aparejado. Así como se suceden las estaciones y sus productos temporales, “dicen los waorani que a los períodos de paz y crecimiento siguen siempre otros de destrucción y casi extinción” (Rival, 2004: 113). Los tiempos de paz se dan cuando se mantienen altos niveles de endogamia a través de parejas de “hermanos y hermanas casados entre sí” (Rival, 2004: 100). Los tiempos de guerra que pueden impactar reduciendo los niveles de población e incluso exterminar clanes enteros se dan cuando hay dificultad o desacuerdos para establecer parejas, lo que obliga a relacionarse con “otros” waorani (Rival, 2004: 100).

Rival sostiene que en la economía wao siempre fue más importante el intercambio y la distribución colectiva que la esfera de la producción (Rival, 1996: 200). El intercambio se realizaba entre los familiares directos del nanicabo y los parientes de las unidades asociadas “waomoni” (Rival, 1996: 225). En la actualidad el sistema de intercambio y distribución ha sido modificado y están presentes nuevas prácticas y modos de compartir (Rival, 1996: 217 y 218). Hoy la economía waorani está inserta de modo marginal en la economía de mercado. Realizan acciones tradicionales como la cacería, la pesca, la recolección y cultivos como la yuca, que es la planta más importante en su alimentación, el plátano y el maíz. Las actividades relacionadas con el modo de subsistencia tradicional se relacionan en diferente medida al mercado, en el caso de comercialización, la excepción es la agricultura, que es exclusivamente para consumo interno. Paralelamente realizan tareas vinculadas directamente al mercado como las actividades petroleras, madereras, turísticas y artesanales (Rivas y Lara, 2001: 89). La prevalencia de un modo u otro varía en cada comunidad. De las actividades vinculadas al mercado, la actividad petrolera es la que más fuerza de trabajo waorani ocupa, y junto a la maderera generan innumerables conflictos, sobre todo la madera ilegal.

Se caracteriza a la organización política tradicional waorani como autárquica (Rival, 1996: 98). Los jefes clánicos se designaban temporalmente, no existía la herencia de las jefaturas, “jefes nacidos en puestos de poder” (KA). Siguiendo a Clastres (1977), podemos hablar de “un sistema político de liderazgo situacional” (Cuesta, en Trujillo, 1999: 43). El liderazgo o ideal de autoridad, está relacionado con la reciprocidad, “el dar y compartir” y también con la situación de abundancia en la selva (Fuentes, 1994: 214). Naranjo

menciona el tránsito de jefes, en que el poder situacional (la fuente de poder) ya no radica en “la destreza para dominar la naturaleza o para enfrentar peligros externos, sino en la capacidad para comunicarse con el mundo exterior, para la acumulación de bienes materiales” (Naranjo et al., 1994: 49). Varias etnografías se refieren a ellos como un grupo “acéfalo” (Rival, 1996: 99, Cabodevilla, 1999: 178). Existía la figura del *awuene*, “los grandes hombres y mujeres” que cumplían un rol pacificador y social importante dentro de la comunidad, y cultivaban el arte de cómo arreglar conflictos sin recurrir a la guerra y la potestad de realizar fiestas, entre otras atribuciones (Rival, 1996: 81,82).

Naranjo, quien también se refiere a la idea del “poder situacional”, menciona que si bien es un rasgo muchas veces presente en las sociedades de cazadores - recolectores, no se puede sostener la ausencia total de liderazgo, concentración y ejercicio del poder, menos al interior de los grupos familiares (Naranjo et al, 1994: 48).

Las fronteras reales y simbólicas. Territorio y relaciones multiétnicas

Jurisdicciones y fronteras territoriales

En lo que respecta al reconocimiento de territorio, en 1969 el Estado reconoce una zona de protectorado evangélico de 16.000 ha. llamado “Reserva” en la zona de protectorado waorani (Narváez, 1999: 55 en Rivas y Lara, 2001: 35). En 1977 la Prefectura Apostólica de Aguarico solicitó la ampliación de la zona de protección waorani para incluir grupos no incorporados por el ILV. En 1979 se creó la “Reserva de Protección Faunística Cuyabeno” y el “Parque Nacional Yasuní”⁵⁴, al cual en 1989 la UNESCO declara como “Reserva de la Biosfera” (Rivas, Lara, 2001: 39). Recién en 1983 se declara para el Pueblo Waorani una reserva de 66.570 ha. (Cabodevilla, 2008: 194) con el nombre de “Protectorado Waorani” (Almeida y Proaño, 2008: 30).

El Parque Nacional Yasuní se creó en 1979, inicialmente son 679.000 ha., superponiéndose en parte al territorio ancestral wao; actualmente son 982.000 ha. Es una parte significativa del bosque húmedo tropical, con un rango altitudinal de 200 a 600

⁵⁴ Se crea el 26 de julio de 1979, por acuerdo interministerial N° 322, el parque nacional más grande de Ecuador, se aprobó con 679.000 ha. y actualmente cuenta con 982.000 ha. Ubicado en las provincias de Pastaza y Orellana, entre los ríos Napo y Curacay, se extiende en las cuencas del río Yasuní, Cononaco, Nashiño y Tiputini, y alberga complejos lacustres como Jatuncocha, Garzacochoa y Lagarcocha (Almeida y Proaño, 2008: 35).

m.s.n.m., su biodiversidad y endemismo son extraordinarios y es considerada la mayor reserva de diversidad genética de la cuenca amazónica.

En 1990 se reconoce un título legal de 612.560 ha. que se suma a lo ya reconocido, sumando unos 678.000 ha., marcando un hito en lo que respecta a la entrega de territorio a una minoría étnica (Rivas y Lara, 2001: 35). Se reconoce bajo la forma jurídica de providencia de adjudicación extendida por el entonces IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) donde se establece que el subsuelo de este territorio será administrado por el Estado (Almeida y Proaño, 2008: 30). El 2 de abril se modifican los límites del parque, para dejar fuera las actividades hidrocarburíferas (parte del bloque 16). Esta área al día siguiente, el 3 de abril, pasó al status de territorio waorani, esto significa que se excluye parte del bloque 16 del área correspondiente al PNY, para incorporarla a parte del territorio waorani con una condición (Rivas y Lara, 2001:45).

Los adjudicatarios no podrán impedir o dificultar los trabajos de exploración y / o explotación minera e hidrocarburífera que realice el gobierno nacional y/o personas naturales o jurídicas legalmente autorizadas (Rivas y Lara, 2001 en Almeida y Proaño 2008: 36).

Este no es un tema menor, ya que queda definitivamente habilitada la explotación petrolera y minera en el área por parte del Estado, permitiendo actividades extractivas en áreas protegidas. Esto constituye una violación a la legislación nacional e internacional, predominando la lógica extractivista por encima de la biodiversidad y los derechos colectivos (Rivas y Lara, 2001: 44,78; Narváez 1996, 1999) y el pueblo wao no tiene más que aceptar como legítimo un territorio que además es tres veces menor al dominio antiguo (Rival, 1996: 16). Los waorani sólo son dueños de la superficie, no tienen control legal ni del subsuelo ni del espacio aéreo, estos son propiedad del Estado (Rivas, Lara, 2001: 37). Bajo el argumento de que lo que hay que garantizar es su medio de vida, “el bosque húmedo tropical” (...) se reconoce la ancestralidad de la etnia y sus derechos sobre la tierra, pero al mismo tiempo se habilita una actividad que no permite la autonomía en la administración y “altera procesos culturales e identitarios autónomos” (Rivas y Lara, 2001: 50). Cuando se crea el PNY se asume a los waorani como un valor “natural” sin contemplar lo cultural ni la necesidad de que estos sean los administradores/gestores del área (Rivas y Lara, 2001: 105). Cuando se iniciaron las gestiones para la creación del

parque, se realizaron estudios biológicos financiado por la FAO, pero ninguno social o etnográfico.

La “zona intangible”, considerada “zona roja” donde la actividad petrolera queda totalmente restringida (Trujillo Montalvo, 1999: 19), se concreta en 1988 por un acuerdo entre el gobierno y la misión capuchina para restringir el acceso al territorio tagaeri. En 1999⁵⁵ el decreto ejecutivo N° 551 y 552, declara “zona intangible”⁵⁶ (protegidas a perpetuidad de actividades como la petrolera, maderera, minera y de colonización) a las áreas de Cuyabeno - Imuya y al territorio waorani de los grupos tagaeri-taromenani en el núcleo del Parque Nacional Yasuní.

En 2007 el decreto N° 2187 delimita la zona intangible “a 8 años de su creación”. En abril del mismo año se hace público el documento “Políticas de Protección a los Pueblos en Aislamiento Voluntario”. En 2008 se instaló una estación de monitoreo con presencia militar y policial en la “zona intangible” (Cabodevilla, 2008: 197).

“El oro negro”. Tesoro del Estado y la sociedad ecuatoriana

Para aproximarse a las relaciones entre los waorani y la sociedad ecuatoriana, debe tenerse en cuenta la actividad petrolera, ya que en este marco se configura “su realidad étnica actual” (Rivas y Lara, 2001: 49). Para el Estado ecuatoriano, la amazonía carecía de interés (Cabodevilla, 1999: 284), por muchos años la administración de la zona se delegó a otros actores, como el sector petrolero (Toscano Morales, 1999: 61, Cabodevilla, 1999: 412, Rivas y Lara, 2001: 51), limitando el papel de los agentes estatales en la cuenca amazónica a una función policial (Cuesta Zapata, 1999: 36). Hasta los años 60, las tierras que eran dominio exclusivo de los wao no habían sido visibilizadas como parte del tesoro nacional. Para el Estado y la sociedad nacional, de “tierra baldía sin dueño” pasa rápidamente a ser la “tierra prometida y prometedora del desarrollo nacional” (Toscano,

⁵⁵ Ya existía un antecedente en 1988, donde después de la muerte de Monseñor Labaka y otros religiosos, se declaró territorio vedado a la explotación petrolera una área de 40.000 ha. entre el curso medio y bajo de los ríos Tiguino y Cuchiyacu (Almeida y Proaño, 2008: 31).

⁵⁶ La zona intangible es una zonificación realizada por el Ministerio del Ambiente siguiendo los lineamientos de la reserva de biósfera, la ZI constituiría el núcleo de la reserva de biósfera (Rivas y Lara, 2001: 76 y 77). Buscó ser una solución; lejos de lograrlo, se convirtió en un conflicto aun mayor (Cabodevilla, 2008: 14). Cabodevilla prefirió llamarla “zona inmanejable”, ya que por diversas razones se producen muertes y contactos incontrolados (Cabodevilla, 2008: 20).

1999: 76), es entonces cuando se convierte en una fuente inagotable de recursos y sus habitantes, “los temerarios indígenas”, pasan a ser negados o vistos como “un estorbo para el desarrollo” (Trujillo, 1999: 19).

Desde el Estado se comienza a promocionar el oriente como un espacio deshabitado y a promover la creación de ciudades como el Coca en 1958, junto al asentamiento de colonos en lo que se infiere que era su frontera, hecho que generó incidentes violentos con los wao (Naranjo et al, 1994: 27). A 10 años del emblemático contacto se crea la primera reducción en Tihueno mediante operaciones del ILV, el Estado, instituciones militares, Texaco y la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE), liberando el territorio para la explotación petrolera y los sucesivos procesos de colonización que se implementarían de ahí en adelante (Cabodevilla, 2008: 44), iniciando una verdadera alianza entre operaciones petroleras y procesos de colonización (Cabodevilla, 1999: 286). La estrategia de incorporación de la Amazonía al espacio nacional se evidencia en las palabras de Velasco Ibarra.

La nueva política orientalista que hemos planteado, resuelta e inmediata, tiene que contar con el esfuerzo probado y conocedor de los militares, misioneros y colonos. El concurso de los tres acelerará el objetivo de incorporar al resto de la vida nacional la inmensidad de nuestra amazonía (en Cabodevilla, 1994: 297).

La Reforma Agraria de 1964 ofrecía “tierra sin gente para gente sin tierra” (Narváez, 1996 en Toscano Morales, 1999: 61). Ya en 1970, Rodríguez Lara, quien concede los primeros permisos, señala “que se tumba la selva, [y] se siembre petróleo, que será la fuente de riqueza del país y que la selva se convierta en pastizales o en zonas productivas agrícolas” (Trujillo, 1999: 24).

La primera compañía en explorar el oriente fue Leonard Exploration Company en 1921, en 1937 la Anglo Saxon, en 1948 la Standar Oil Esso se une a la Shell Oil Company⁵⁷, y terminan la exploración en 1950. El avance de Perú sobre territorio amazónico motiva la reacción del ejército a realizar una ocupación efectiva de Amazonía (Cabodevilla, 1999:

⁵⁷ La primera empresa en realizar actividades es la Shell del 37 al 50, luego ingresa la Texaco – Gulf en 1963, muy cuestionada por desarrollar una política etnocida y severos perjuicios al bosque húmedo tropical. Posteriormente ingresa la CEPE. Texaco ingresa en la década del 80, mediante la construcción de la Vía Auca, facilitando la actividad extractiva y los procesos de colonización (Trujillo Montalvo, 1999: 17). Actualmente operan en la Amazonía ecuatoriana varias empresas (Almeida y Proaño, 2008: 56).

284,296). Shell comienza las operaciones con protección del ejército, fuerza policial de la compañía y los obreros armados, la construcción de cada instalación petrolera era acompañada por la construcción de una base militar (Cabodevilla, 1999: 285,293).

La extracción en la amazonía está caracterizada por una alta conflictividad (Cuesta, 1999: 35). En esta época se registran los primeros enfrentamientos entre petroleros, soldados y waoranis, y por este motivo se detienen los estudios de prospección (Trujillo, 1999: 24). Los indígenas shuar, kichwas, achuar y záparos cumplieron una doble tarea, proporcionaron mano de obra (Cabodevilla, 1999:288) y fueron protagonistas de conflictos étnicos, muchas veces fomentados por la empresa explotando antiguas rivalidades (Almeida y Proaño, 2008:56).

En 1980 se inician los primeros planes comunitarios por parte de las petroleras: la estrategia implementada por la petrolera Maxus supone una nueva forma de manejar el problema del petróleo y las relaciones con los waorani (Trujillo, 1999: 20). El plan de desarrollo socio-económico y socio comunitario waorani a cargo de sociólogos, antropólogos y filósofos (Narváez, 1996: 65 en Rivas y Lara, 2001: 53) ya no evita a los wao sino que los incorporan como sus trabajadores e instalan el “modelo asistencialista”, que desde entonces rige las relaciones petroleras - waorani (Rivas y Lara, 2001: 51, 53, 55).

Desde 1985 en adelante se han realizado 20 concesiones de las cuales funcionan 14, administradas por 11 consorcios petroleros de lo cuales 10 son consorcios trasnacionales. En todo Ecuador la actividad petrolera afecta a “9 áreas protegidas y 9 pueblos indígenas” (Almeida y Proaño, 2008: 47). En el territorio wao las siguientes compañías: el bloque 14, Petroriental; el 16, Repsol – YPF; el 17, operado por Petroriental; el 21, por PERENCO, actualmente por Petroamazonas; el bloque 31, Petrobrás; y el 10, con Agip, el bloque Tigüino por Pacifpeptrol, el ITT/bloque 43 por Petroecuador (Almeida y Proaño, 2008: 48, 49, 50).

También funcionaron el Campo Auca (Texaco, Petroecuador), Campos Pindo, Palanda, Yuca Sur (Texaco, Petroecuador, Petróleos Sudamericanos, PetroRiva S.A.) y Campo Culebra (Texaco-Petroecuador). Algunos de estos bloques se encuentran en el Parque Nacional Yasuní y la zona intangible, como el 10, 14, 15, 16, 17, 21, 31, Palanda, Yuca Sur, Tigüino, ITT/Bloque 43 (Almeida y Proaño, 2008: 79,80; Rivas y Lara, 2001: 126).

Actualmente existe una polémica muy fuerte por la supuesta puesta en operación de los campos de Armadillo y la solicitud de licencia ambiental para la explotación de ITT, desestimando la propuesta ITT Yasuní, lanzada en junio de 2006 (s/a. *Mas disputas por el campo Armadillo*. El Comercio. 05/07/10).

“Bienvenidos al reino de los cielos”

A partir del S. XVII comienzan las iniciativas religiosas para contactar y evangelizar a los grupos de la amazonía, en la mayoría de los casos las experiencias son con grupos fluviales (se reparten los grupos y territorios entre Franciscanos, Dominicos, Carmelitas y Jesuitas). Este proceso se inicia hace más de 300 años y en su haber hay varios episodios de creación de reducciones y vuelta a territorios ancestrales (Naranjo et al, 1994: 24).

Aunque la relación con los religiosos fue investigada exhaustivamente, no podemos dejar de mencionar los episodios que configuran la relación con el ILV (Instituto Lingüístico de Verano) y la Misión Capuchina, ya que son fundamentales⁵⁸ para comprender muchos de los cambios que sufrió la sociedad wao.

Desde los inicios de la acción evangelizadora se condujo al pueblo wao a un proceso de acelerado cambio cultural que ha modificado sus patrones de sociabilidad y parentesco (Rival, 1996: 15). Desde aquí en adelante emerge un nuevo patrón de relaciones, y transitan de la base ideológica del aislamiento y la no relación al acercamiento, a la sedentarización y la agricultura, la eliminación de la guerra, la medicina y la brujería (Naranjo et al, 1994: 34, 143, 144).

Tanto las órdenes católicas como las evangelistas⁵⁹ propiciaron grandes cambios sociales, políticos, culturales y económicos. Los evangelistas lograron en menos de dos décadas “cambiar el sentido de la historia wao” e incorporarlos a la historia nacional. El ILV planeó y ejecutó su ocupación, “detrás de ella, presionándoles, estaban las fuerzas económicas y políticas ligadas al fenómeno petrolero que iba a transformar el país” (Cabodevilla, 1994: 394). El poder político y especialmente los militares supieron

⁵⁸ Órdenes que mantienen entre sí relaciones tirantes (Cabodevilla, 1994: 354). Tanto católicos como evangélicos tienen “sus mártires” (Cuesta Zapata, 1999: 30). *Mártires civilizatorios* (Toscano Morales, 1999: 62).

⁵⁹ La influencia religiosa se divide en dos zonas, la influencia evangélica operó en la parte occidental, el protectorado y los católicos en la nororiental al sur de la ribera del Napo (Cuesta Zapata, 1999:41).

aprovechar la utilidad del proyecto del ILV para reducir al pueblo waorani (Cabodevilla, 1994: 389, 392).

Los sucesivos gobiernos buscaron incorporar el oriente al “progreso” (Trujillo, 1981: 22). El ILV logró que los waoranis abandonaran el sur del alto Napo, librando el territorio y dejándolo “en manos de la colonización blanca” (Cabodevilla, 1994: 394). Muchas son las versiones que especulan con las razones últimas de esta incursión⁶⁰, afirmando que el motivo real era liberar la zona para la actividad petrolera.

En 1950, con el fin de evangelizar a “los salvajes”, llega el ILV, durante el gobierno de Velasco Ibarra. Aunque recién se oficializa su presencia en 1953 en el gobierno de Galo Plaza. Luego de varios intentos de contacto que fracasaron⁶¹, recién en 1958 los wao tuvieron los primeros contactos pacíficos con el ILV. Es por demás conocida la estrategia utilizada y el papel clave que cumplieron la misionera R. Saint, E. Eliot y la mujer waorani Dayuma en el proceso de pacificación⁶² (Trujillo, 1999: 23, Cabodevilla, 1999: 237, 344, 345; Rivas y Lara, 2001: 29).

En 1968 el ILV establece una estación misionera en los márgenes del Río Tihueno⁶³, donde se reúnen alrededor de 600 waoranis en el “Protectorado”, la primera comunidad controlada por el ILV; desde aquí cooptaron a los grupos que faltaban reducir, aun en contra de la opinión de los wao cristianizados (Cabodevilla, 1994: 392, 393). Rival se

⁶⁰ En el caso del ILV (Instituto Lingüístico de Verano) incluso se especula con diferentes tipos de vínculos con las petroleras, por ejemplo tuvieron un papel activo en ocupar laboralmente a los indígenas en las empresas. Según algunos autores tiene conexión específicamente con Texaco. Cabodevilla también confirma relación cuando ILV colabora para el acuerdo con MAXUS firmado en Kihuaró en 1993 “Acuerdo de Amistad, Respeto y Apoyo Mutuo” por la empresa y la ONHAE (Perkins 2004 en Almeida y Proaño, 2008: 27). Naranjo no establece un vínculo directo pero sugiere “oportunos entendimientos” y “sincronización” con los intereses petroleros. (Naranjo et al ,1994:145, Rivas y Lara, 2001:32) Mientras que otros investigadores desestiman todo tipo de vínculo directo (IV).

⁶¹ Uno de los más célebres es el encuentro de 1956 en Playa de Palma, sobre el río Curacay, en la denominada “Operación Auca”, donde resultaron muertos 5 evangelizadores norteamericanos (Cabodevilla, 1999: 319 al 322).

⁶² Rachel Saint contacta a Dayuma mientras trabajaba en condiciones casi de esclavitud en una hacienda del alto Curaray. Esta muchacha wao había huido de su clan por las guerras interétnicas. Dayuma es evangelizada, regresa a su comunidad y logra persuadir a sus pares de la bondad de los misioneros y de su carácter de aliados. La estrategia utilizada es casi fabulosa, suben a Dayuma en una avioneta con altoparlantes, sobrevolando las comunidades “desde el cielo”, pidiéndoles que se dirijan hacia un área que en el futuro se convertiría en el Protectorado Waorani (Greene, 2010: 54). En 1967 se utiliza la misma estrategia: Oncaye, una muchacha wao secuestrada por los Kichwas, es utilizada por los misioneros como señuelo para atraer a sus parientes (Rival, 1996: 23).

⁶³ Contaban en su equipo con antropólogos, lingüistas y comunicadores (Trujillo Montalvo, 1999: 16).

extiende sobre el proceso de creación de dicho asentamiento (Rival, 1996: 19 a 23). Para 1983, logran legalizar como área protegida 66.570 ha.

Tras el contacto en 1958 con las misioneras del ILV se mantuvo un trato de exclusividad, asumiendo el rol de protectores, dadores de bienes e interlocutores oficiales entre los waorani y el mundo externo (Rivas y Lara, 2001: 25). En el “70” los evangelistas pierden el “monopolio simbólico” por diferentes motivos, y entran en acción otros actores, como la Misión Capuchina, diferentes agencias del Estado, empresas, etc. (Cabodevilla, 2008: 45). Por otro lado la primera reducción fue abandonada y algunos clanes dejaron las aldeas “artificiales” para volver a sus territorios originales y crear poblados independientes. Diferentes sectores inician una campaña contra el ILV, que culmina con su salida en 1981 (Cabodevilla, 1994: 421) mediante un decreto del entonces presidente Jaime Roldós. En 1982 el instituto es obligado a abandonar el país⁶⁴, aunque muchos de sus miembros obtuvieron autorización para permanecer en el país realizando diferentes actividades hasta 1992 (Cabodevilla, 1999: 426).

El ingreso de la Misión Capuchina, orden católica, es de origen tardío (Cabodevilla, 1999: 351, 352, 353). En sus inicios, a finales de 1970, sólo desarrollaban vínculos con los grupos del Yasuní; a diferencia de los evangelistas, desarrollaron relaciones menos intensas y si bien no han evitado la nuclearización y sedentarización, no la han promovido activamente (Naranjo et al 1994: 37). Monseñor Labaka entra en contacto con un grupo en 1976 y según Cabodevilla, es el primero que considera que estos “raros humanos” también son ciudadanos, sujetos de derechos (Cabodevilla, 2008: 55).

Tanto el ILV como los Capuchinos generaron varios cambios, entre estos se destaca el establecimiento de una fuerte dependencia de terceros, situación que hoy se repite con las petroleras, madereros, investigadores, agentes de turismo, trabajadores de diferentes O.N.G, funcionarios (Fuentes, 1997: 13) y otros actores que aparecen en escena con mayor o menor éxito.

Por otro lado, los dos grupos religiosos contribuyeron fuertemente al reconocimiento e “integración” del pueblo wao a la realidad nacional, este reconocimiento contribuyó a la

⁶⁴ La salida del ILV es resultante de la articulación de intereses de diversos sectores sociales y políticos en una nueva coyuntura y visión “de la cuestión indígena” (Fuentes, 1994: 149-181).

visibilización y la transformación de los wao en un problema nacional, ya que sus derechos están en claro conflicto con los del Estado nacional y las empresas que tienen intereses en la zona (Cabodevilla, 2008: 55).

Imágenes y discurso sobre “lo Wao”

Las fronteras entre “ellos” y “nosotros” no es ambigua. Si bien a partir de 1958 el “célebre e histórico” contacto que realizan las dos misioneras del ILV opera como un proceso de humanización, ya que de “salvajes” pasan a personas, la visión general “sobre lo wao” no se modificó sustancialmente. La visibilidad de los wao se basa en los siguientes hechos: ser uno de los últimos pueblos contactados por occidente y haber asesinado a misioneros en 1956 y 1987, a colonos y empleados petroleros en 1970 y en 1994 (Rivas y Lara, 2001: 69), la matanza de 2003 y el episodio del Coca en 2009. Estos hechos son constitutivos del imaginario construido alrededor de este grupo étnico, “la idea de violentos guerreros que se oponen a la civilización” (Trujillo, 1999: 13 y 19). También adquirieron visibilidad en los “90”, con los reclamos de la CONAIE y CONFENAIE frente a la petrolera MAXUS.

Roto el monopolio del ILV, vuelven ser noticia nacional ya no como “salvajes que habitan el infierno verde”, sino como salvadores de la humanidad, pasan a ser “los últimos indios libres”, “dueños ancestrales del oriente”, “con derecho a vivir su vida aislada” (Cabodevilla, 1999: 420, Troncoso, 1999: 102). Asociados y pensados más como un elemento del bosque que como poseedores de una cultura, “capaces de dominar y transformar la naturaleza” (Cuesta, 1999: 49), en esta representación hay una asimilación de lo cultural y de “los valores de la biodiversidad”, equiparando a las diferentes especies y a los waoranis en el mismo nivel, dejando de lado la cultura wao (Rivas y Lara, 2001: 41).

De todos modos, y a pesar de los cambios, sigue vigente la representación y consideración de lo “bárbaro”⁶⁵, hecho que los convierte en sujetos carentes de derechos, casi inhumanos, “feroces” cuya única aspiración es eliminar a sus congéneres (Naranjo et al, 2004: 6),

⁶⁵ Según Tagliani, para referirse a la población amazónica se homogenizaba a la población total indígena en dos categorías: “indios” y “salvajes o aucas”. Existen registros de los primeros misioneros y viajeros que se referían a los posibles waorani y a otros grupos amazónicos como “aucas”. Este término es Kichwa y lo empleaban los incas para referirse a los grupos que se oponían a su autoridad, luego se fue desplazando a salvajes, infieles, etc. y fue adoptado por diferentes actores (Tagliani, 2004: 19). Son muchos los testimonios del miedo a los aucas en “la memoria de los habitantes del Coca”. Las culturas andinas siempre valoraron a las amazónicas como “salvajes” (Cuesta, 1999: 33,46).

aunque en algunos discursos dejan de ser “enemigos públicos”, “obstáculo para el desarrollo” para pasar a “sujetos privilegiados de intervención” (Toscano, 1999: 58): han sido fotografiados, intervenidos, censados, registrados y escolarizados; al igual que ocurre con los grupos identificados como “pueblos no contactados”, se los piensa así, y a pesar de que hay registro de todo tipo de vecindad⁶⁶, tanto pacífica como violenta, los contactos se han sucedido uno tras otro. Por eso Cabodevilla prefiere llamarlos “ocultos”, “ocultados”, encubiertos para los occidentales y, prosigue, “no son asimilados” pero si contactados e incluso “desparecidos, lo son en cuanto podemos hacerlo” (Cabodevilla, 2008: 31).

Alrededor de este pueblo persisten varios tabúes que construyen las representaciones “sobre lo wao”, por ejemplo la idea del “indio auténtico”, del “buen salvaje”; estas representaciones acompañan la idea de la “selva virgen”. Esta idea que niega la biodiversidad de la selva actual, es un hecho cultural, social; como todos los ecosistemas, tiene todos los síntomas de la intervención humana, por el solo hecho de haber sido habitada por muchos siglos (Cabodevilla, 2008: 23, Cuesta, 1999: 32).

La historia del contacto ha sido relatada desde una visión paternalista que maniqueamente oscila entre el “buen salvaje” o “mal salvaje”. Cabodevilla habla de “apropiación” por parte de la sociedad ecuatoriana a partir del contacto con el ILV (Cabodevilla, 2008: 55). El autor habla de “asimilación” pero no de “absorción”, ya que se mantiene como un grupo cultural bien diferenciado, inclusive del resto del universo indígena. Existe la mirada indulgente de “el indio auténtico”, que no está contaminado, se los presenta como sujetos fuera de la historia, lo que permite, arbitrariamente, convertirlos en objetos de consumo. Cabodevilla se refiere al uso de imágenes, fotografías y un discurso estereotipado sobre “lo wao” incluso en el ámbito académico (Cabodevilla, 2008: 24, Cuesta, 1999: 37).

Ubicados en la periferia de los intereses nacionales, relegados e insertos en una dinámica de poder que recrea y reconfigura su identidad, fueron víctimas de políticas deliberadas de ocultamiento y diversos modos de insistir en su inexistencia de manera consciente por los

⁶⁶ Por ejemplo, el caso de la Shell de Arajuno, que fue vigilada y atacada por los wao en su fase de construcción, también es una evidencia que cuando se los contacta oficialmente por primera vez en 1958, se encuentran productos agrícolas robados de chacras Kichwas (Cabodevilla, 2008: 29).

misioneros, por el Estado y por las empresas⁶⁷ (Rivas y Lara, 2001: 103; Cabodevilla, 2008: 57), e inconsciente por parte de campesinos y mestizos que ocultan lo conocido sobre los wao, como una estrategia por legitimar su ocupación de antiguo territorio wao (Cuesta , 1999: 45).

“Los temibles guerreros”

Estos pueblos han vigilado su frontera selvática (Cabodevilla, 2008: 27): Tagaeri, Taromenani y Waorani fueron protagonistas de diferentes ataques a colonos, madereros, religiosos y petroleros desde los “70” en adelante, su historia está repleta de rumores y episodios de muerte⁶⁸. Por eso merece un apartado especial el tema de la “guerra” y la “ferocidad” de los wao, ya que es una de las ideas centrales que configuran “lo wao” tanto para ellos como para los otros, es parte del núcleo central de su identidad. Casi todos los investigadores que abordan al pueblo waorani, indagan sobre la violencia, el origen y los factores que hacen que se intensifique en determinados momentos. Cabodevilla registra un relato donde se explica el origen de la violencia externa e interna, “según sus recuerdos los wao fueron un pueblo pacífico cuyo jefe fue muerto por extraños, a partir de ahí se inician las represalias y agresiones hacia fuera y en el mismo interior del grupo” (Cabodevilla, 1999: 98). Algunos atribuyen la belicosidad de su comportamiento a una actitud reactiva al abuso y usurpación que se produjo en la “época del caucho” y a otras situaciones de violencia tales como las capturas perpetradas por jesuitas, comerciantes de esclavos y hacendados a los que fueron sometidos (Cabodevilla, 1994: 192, 214, 245; Tagliani, 2004: 25 a 28). Otro elemento a considerar es la relación con sus vecinos, siempre han estado rodeado de grupos záparos, belicosos hasta en los últimos tiempos, siempre vivieron entre grupos donde la guerra ha sido un recurso permanente (Cabodevilla, 1999: 277). Según

⁶⁷ También desde las empresas se han realizado políticas de ocultamiento con el fin de no obstaculizar la explotación tanto a nivel general como con sus propios trabajadores. Los lanceamientos, de los cuales hubo muchos casos, son tratados como “cosa de la selva”, igual que una picadura de serpiente (Cabodevilla, 2008: 57).

⁶⁸ El episodio que le da muerte a Monseñor Labaka en 1987 es vinculado al grupo de “Taga”. Ataques después del contacto a Quichuas, colonos, peones, etc.: 1 en 1968, 1 en 1960, 2 en 1961, 2 en 1962, 5 en 1964, 1 en 1965, 2 en 1967, 1 en 1977. (Ortiz de Villalba, 1980 en Fuentes, 1997: 245). En 2003 ocurre la matanza de mujeres y niños en la zona intangible, en 2005 un maderero muere en un enfrentamiento con un grupo oculto, en 2006 dos madereros son atacados por un grupo oculto, uno muere, en 2008 hay rumores de muertes y enfrentamientos, muerte de motosierrista; en 2009 ocurre el caso de los lanceados en pleno Coca, donde mueren dos niños y la madre de una familia colona, en 2010 también circulan rumores de ataques y muertos aún sin confirmar.

Yost, Robarchek y Rival son factores culturales las causas de la violencia, “la obligación de la venganza, la gran autonomía individual del wao, su carencia de mecanismos religiosos o sociales para la resolución grupal de conflictos, etc.” (Cabodevilla, 1999: 278). Rival menciona que las matanzas por guerra y venganza cumplen una función reguladora intra e interétnica, si bien son un elemento de disrupción, a la vez son recreadoras del orden social, porque esta práctica le permite a la sociedad wao tener “control sobre los procesos de la vida y de la muerte” (Rival, 1996: 100, Cuesta Zapata, 1999: 27).

Con los únicos que iniciaron relaciones no beligerantes, fue con los misioneros y mestizos luego del contacto del 58 (con ciertas intermitencias). Naranjo advierte que en este caso, los wao, cuando actúan con grupos que no disputan abiertamente su territorio, pueden ser conducidos a la asimilación (Naranjo et al, 1994: 30), que es lo que parece haber facilitado las distintas experiencias misioneras. Una forma de explicar la transformación en el tipo de contacto “de bélico a pacífico”, reside en las nuevas necesidades de los wao. Se sostiene que en el momento que llegaron los misioneros, estaban ávidos de elementos de afuera como hachas, machetes y otros artículos (Cabodevilla, 2007: 278; Cabodevilla, 1994: 218, y Tagliani, 2004: 30 y 31). De este modo se explica porque los encuentros después de 1956, de la “Operación Auca”, que termina con los misioneros muertos, fueran menos violentos que otras situaciones de contacto.

Otra conjetura para explicar la predisposición al contacto pacífico, reside en el hecho que muchos investigadores atribuyen a la dinámica interna del grupo, ya que al momento del encuentro se encontraban “agotados” por estar en un momento final de una serie de enfrentamientos (Naranjo et al, 1994: 32, Rival, 1996: 89). Cabodevilla explica que cuando el pueblo estaba “demasiado agotado, casi al borde de la aniquilación, surgía un “awene” u otra circunstancia que transaba una paz suficiente para multiplicarse y sobrevivir. Todo parece indicar que los misioneros llegaron en ese tiempo de crisis” (Cabodevilla, 1999: 396). El fin de la violencia en un grupo tan guerrero, recibe varias explicaciones, la más aceptada tiene que ver con la decisión consciente de dejar de hacer la guerra.

...fue un acto consciente wao (...) los Waorani no fueron conquistados, ni obligados a dejar la guerra (...) la mayoría de los grupos estaba deseosos de cesar las incursiones si los otros hacían lo propio (...) sólo que no existían mecanismos sociales (Cabodevilla, 1994:193).

Capítulo IV

La relación con los otros

En ese capítulo se explora cómo los individuos Waoranis son socializados en un ámbito tradicional, es decir cómo se expresa, se transmite y construye mediante la transmisión del conocimiento tradicional el “aprender a ser wao”, de manera tal que se permita la reproducción social, cultural y material de la cultura wao. Para eso abordaré el modo en que se piensan, la forma en que conciben a “los otros”, las relaciones que establecen con su entorno y recursos a través de las formas de comprenderlo, percibirlo, conocerlo y valorarlo.

Identidad y mito. “Los otros y nosotros”

La identidad se configura en la frontera simbólica y física con otro grupo (Barth, 1976 en Rivas y Lara, 2001: 67), en la oposición, en los límites sociales de “nosotros” y los “otros”⁶⁹, todos potenciales enemigos en diferente grado. La peligrosidad se establece en función de la distancia. Las categorías que se utilizan para organizar la “alteridad” se da en primera instancia entre los *waorani* (gente) y los *cowudi* (caníbales). En segunda instancia con los *warani*, gente con la que comparten lengua y costumbres pero no tienen un ancestro común, viven separados y su contacto se considera peligroso (Rival, 1996: 94, Tagliani, 2004: 146 y 147). Los grupos locales asociados son denominados *waomoni* “nosotros el grupo” o “nosotros humanos”, con estos se comparte el territorio y los senderos de caza, se celebran fiestas y se realizan visitas regularmente (Fuentes, 1994: 215, Rival, 1996:95, 96, 97), entre estos grupos locales se busca mantener la endogamia y la autarquía a través de la hostilidad hacia los grupos *warani* (Rival, 2004: 98). Luego está la categoría de *Guirinani*, para referirse a parientes consanguíneos con los cuales no se comparte vivienda, ni territorio de caza. Yost agrega la categoría de *arorani* para referirse a los parientes con los cuales se realizan alianzas matrimoniales entre “malocas” (Yost, 1982 en Rival, 1996:127).

⁶⁹ Al margen del discurso mítico, existe otra visión muy presente en el discurso sobre “los otros” y es la representación de estos como “la selva proveedora”, esta idea se refiere a la relación de dependencia y el flujo de recursos que se mantiene entre las comunidades y organizaciones y sectores como las agencias de cooperación, las petroleras y en menor medida otros actores como el estado y las órdenes religiosas. Este tema no será tratado en esta tesis por motivos de espacio.

En todas las culturas existe una especulación frente al “otro”, frente a lo desconocido, al diferente y alrededor de esto se desarrollan narrativas de mitos. Según Fuentes, los wao mitologizaron la presencia de los blancos como “cowudi”, como “caníbales”.

La gente blanca eran los “cowudi”...porque eran comidos vivos... mucho antes de esto habían vivido juntos, los aucas junto con los cowudi...pero los cowudi los persiguieron y los agarraron a otros más... se los llevaron a la casa y al tener hambre se los comieron (Traducción del ILV, 1964 en Fuentes, 1997: 17).

Tagliani registra otros relatos sobre la diferencia y el origen de los “más otros”, “los blancos”.

Hace mucho tiempo, todos vivían juntos y en paz (...) un día unos caníbales comenzaron a entrar en la tierra de los waorani, y después de haberlos matado, comían su carne (...) los waoranis saltaron fuera de sus escondites y con lanzas mataron a todos los caníbales que pudieron (...) los caníbales ya no molestaron más a los waorani (...) decidió (decidieron) trasladarse muy lejos y volvió (volvieron) a remontar el río en búsqueda de un lugar tranquilo donde vivir en paz (Tagliani, 2004: 23).

Para los wao existen “espíritus caníbales” que cuando se presentan lo hacen con “destrucción, sangre y violencia”. En la historia del contacto, estos espíritus malignos fueron asumidos por diferentes personajes como caucheros, hacendados, traficantes, invasores, etc. Otro relato que recoge Tagliani ilustra lo anterior, se narra que dos jaguares vivían en el cuerpo de *Care*, el cual revelaba el futuro al pueblo, éste advertía: “vendrá un día en que llegarán unos *cowudi* y les robarán sus tierras (...) si ustedes no los combaten, se apoderarán de toda la tierra y ustedes morirán. Tengan valor, empuñen las lanzas, defiendan su gente y su tierra” (Tagliani, 2004: 24).

Uno de los mitos waorani que registra Alba Moya explica, aunque de manera fragmentaria, el origen de los *cowudi* y el tipo de relación que los wao tienen con ellos. Según la tradición oral wao el mundo está compuesto de tres mundos: “el subterráneo, el celestial (tiene varios niveles) y el terrenal”. En el orden subterráneo vivían “los boca cerrada” y también los *cowudi*. En el primer encuentro, según el relato los *cowudi*, los hombres salían del mismo hueco que muchos animales de la selva, es decir que comparten

el mismo origen, el *cowudi* es un animal que se humaniza al salir de la tierra. Estos sujetos explican que fueron asesinados por un grupo de waoranis, llamados *nawaica* pero que habían regresado como *cowudi*. En lo sucesivo, los wao siguieron matando a los *cowudi*, quienes revivían y volvían a ser asesinados hasta arrojarlos al río, donde se volvieron a convertir en animales que habitan en este medio, tales como el pez eléctrico, las rayas, los lagartos y las tortugas (Moya, 1999: 147).

Cabodevilla registra el siguiente relato:

...en ese momento le cortaron la cabeza con un machete y huyeron. Los jóvenes entrenado por Ñama atacaron a su vez a los *cowudi*, y desde el momento comenzó la enemistad con ellos, que ha durado hasta hoy mismo. Hasta entonces habían vivido respetándose, pero después de esa muerte no han dejado de pelear (Cabodevilla, 1999: 95).

Si bien los relatos míticos mencionados tienen sus variantes, hay una estructura que se mantiene y le dan unidad a través del lenguaje metafórico y la narración paradigmática. El mensaje se transmite de diversa forma, lo que hay que desentrañar es su significado (Moya, 1999: 147). En este caso, el origen de los *cowudi* es diferente, pero en los relatos hay una constante, siempre hay una separación, un cambio de estado y a partir de este cambio, surge un patrón de comportamiento común: “la agresión, la guerra, el canibalismo”, para relacionarse con “los otros”.

La relación con la naturaleza

La sociedad waorani evidencia una relación estrecha con la selva, los animales, los árboles y la naturaleza en general. La apropiación de la naturaleza por parte de los humanos no parece ser problemática: “No solo el cuidado, pero el cuidado no es para nada, sino para vivirla, para aprovecharla, en nuestra cosmovisión es siempre para aprovechar, equitativamente, para aprovechar” (EE).

El vínculo no problemático se manifiesta en la constante intervención del waorani con su entorno, “pero con una visión no de destrucción, sino de utilización del medio, es parte de su vida y el criterio de conservación se halla implícito en su actividad” (Naranjo et al, 1994: 122). Algunos entrevistados mostraron un vínculo afectivo con su medio: “Yo nací ahí, mi sangre tiene que estar ahí, donde mi sangre cayó, esa es mi tierra” (MI), y manifestaron una relación particular con el entorno al sostener que “la tierra es bosque,

animales, como una persona que uno quiere” (O). Existe una idea, en la sociedad en general, entre los mismos waorani y algunos académicos, acerca de la convivencia armoniosa con la naturaleza y la conducta conservacionista *per se*, que divide las aguas.

Mira cómo hacemos nosotros: matamos lo necesario y no arrojamos nada. Derribamos algún árbol para sembrar nuestras chacras donde sembramos la yuca, algún bananero y otros árboles útiles para fabricar nuestros utensilios. Si desaparecen los árboles, también desaparecen los animales, se secan nuestros ríos y al final desapareceremos también nosotros (Huepe en Tagliani, 2004: 176).

el territorio es muy grande, tratamos de cuidarlo, pescar y cazar poco, tumar pocos árboles, nuestro espacio es limpio y natural (GT).

...más que todos los jóvenes sabemos que hay que cuidar la madera primaria (...), si no la próxima generación lo va a ver sólo en dibujos, no van a saber y nosotros como nacionalidad vamos a tener la culpa por haber destruido el bosque, ahora estamos pensando en mantener, más que en destruir, estamos pensando en que esté bajo control, en Meñenpare es zona de protectorado, en esa área no podemos vender ni animales ni nada, ha habido gente que ha intentado hacer negocios, pero como comunidad estamos pensando cómo fortalecer que en esa área sea totalmente prohibida para la comercialización de todo (O).

Mientras algunos investigadores y entrevistados sostienen que los waorani tienen un comportamiento conservacionista otros cuestionan (DG, PL, NG, IV) fuertemente este concepto (ver capítulo I). También se piensa a la actitud conservacionista vinculada al género, esta idea apareció en varias entrevistas, tema sobre el que no me explayaré en este trabajo por motivos de espacio y de enfoque.

Rival se refiere a la experiencia material que tienen con la selva, como un espacio conocido y seguro, que provee alimentos y otros recursos (Rival, 2004: 98, 115). Existe un entendimiento profundo del bosque húmedo, del comportamiento de los animales y la relación de interdependencia entre plantas, árboles, animales e insectos. “Tienen mucho conocimiento de lo que se puede usar en la selva y que cosas no, por su cultura ancestral” (PL).

Otorgan particular atención a los procesos relacionados con el crecimiento, la maduración y la reproducción y en función de estos identifican a diferentes tipos de árboles que

relacionan con el crecimiento humano⁷⁰ (Rival, 2004: 100). Exploran el bosque en busca de recursos potenciales observando particularmente la maduración de los frutos, “el número de monas preñadas o de nidos de aves”. Este interés no reside solamente en lo vinculado a la obtención de recursos, sino “al deleite estético que experimentan al contemplar la vida vegetal” (Rival, 2004: 99) en particular lo relativo al crecimiento, que es asociado al crecimiento humano. “El desarrollo fisiológico de los seres humanos obedece a la misma energía vital que hay en las hojas, los brotes y las plantas”⁷¹(Rival, 2004: 105).

Chacras y dinámica social

Existe un fuerte lazo entre el orden social y el natural. “La dinámica del grupo social se conceptualiza en relación con los huertos del bosque” (Rival, 2004: 99). Rival lo expone claramente al estudiar la función social de ciertas especies vegetales como el chontaduro (también conocida como palmera de chonta) y la mandioca (también conocida como yuca).

El chontaduro es un alimento de primer orden y su fruto representa el vínculo entre generaciones, el bosque se convierte así en “medio donante”, los vivos reciben gracias a las generaciones pasadas y garantizan la alimentación a las generaciones futuras, el huerto de chontaduro es “signo material y concreto de la continuidad” (Rival, 2004: 106), los antepasados abastecen con abundancia a los actuales y a través de éstos a los futuros.

Los huertos recuerdan a los fallecidos, por lo general están ubicados alrededor de hogares que están abandonados hace bastante tiempo, por lo tanto hay vestigios de que “los abuelos” vivieron allí. Los desplazamientos se realizan siguiendo dónde se plantó la chonta “antes” para después vivir cerca (MI, GT).

La palmera de chonta cumple una función importante en la preservación de la identidad étnica y la continuidad de los grupos, estos huertos que son visitados anualmente están asociados a determinados grupos *waomoni* y son asociados explícitamente a los

⁷⁰ Clasifican los árboles de tres formas: los más altos, los de madera blanda y ciertas palmeras (Rival, 2004: 100).

⁷¹ Explican el crecimiento humano asociando la energía vital que existe en “hojas y brotes y al proceso de envejecimiento, al marchitamiento de las plantas. La abundante energía de las plantas de crecimiento rápido se emplea para estimular el desarrollo fisiológico de los niños que empiezan a andar” (Rival, 2004: 102).

antepasados, los huertos indican donde se ubicaban los asentamientos, asociándose a familias determinadas (MI, Rival, 2004: 106; Tagliani, 2004: 88) representan la continuidad social de “nexos endógamos centrados en la pareja de hermanos y hermanas casados entre sí” (Rival, 2004: 111).

Existe un nexo entre la regeneración de los huertos de palmeras de chontaduro y la dinámica social de los grupos huaomoni, relación entre el crecimiento lento, la madera dura de chontaduro y la continuidad de generaciones (Rival, 2004: 105).

El calendario waorani divide el año en tres estaciones, que se establecen alrededor del grado de maduración y ciclo del chontaduro, la movilidad de los grupos waomoni también depende de la maduración de los huertos de chontaduro (Rival, 2004: 106). Además de ser utilizado ritualmente y para elaborar herramientas de defensa, el huerto de chontaduro alimenta de una generación a otra, atrae animales y permite la reproducción de diferentes especies, como por ejemplo los monos (Rival, 2004:108, 112; MI; GT).

El uso de plantas también permite cierto registro del contacto cultural, con el transcurso del tiempo los wao fueron incorporando diferentes especies. La chonta, como señalamos, parece ser crucial no sólo en lo relativo a la alimentación, sin embargo, en una entrevista se cuestionó la antigüedad de algunas especies. Con respecto a la chonta nos dicen: “es reciente que ellos cultivaron, porque antes no había en la selva eso, es nuevo y se hace como que siempre han tenido pero después fueron con otras culturas” (TS). Mientras otros informantes afirman que “siempre hubo chonta, yuca y plátano” (GT). Lo mismo nos señala que ocurre con otras especies como la mandioca:

Yo hablé con ellos, dicen que hace muchos años ellos no tenían ni el plátano, ni la yuca, ni la chonta, pero ellos vienen evolucionando, encontrándose con culturas ellos aprendieron, antes comían sólo tubérculos de la selva y hablan de que había una especie de yuca solamente para ellos (TS).

La mandioca o yuca también tiene relevancia social; si bien “no crean una simbiosis entre seres humanos, animales y plantas”, como en el caso del chontaduro (Rival, 2004: 111), los huertos de mandioca se asocian a etapas de estabilidad, paz y abundancia, donde las familias “enemigas” se juntan a festejar y celebrar matrimonios. Por eso, para Rival, indican mayor sociabilidad y crecimiento de la prole mediante la expansión de nuevas

alianzas fuera de los límites del waomoni. La mandioca dulce “facilita la integración social, satisface una pasión cultural por la abundancia y la plenitud”⁷²(Rival, 2004: 111).

Alimentación y práctica social. Caza y recolección

Tradicionalmente la caza, la pesca y los productos de la chacra y la recolección son la fuente de ingesta vital para la subsistencia. Los productos para alimentarse en la dieta tradicional provienen en menor medida de las chacras familiares, donde se planta yuca, plátano, piña, maní y otras especies; también se utilizan animales provenientes de la cacería, productos provenientes de la pesca realizada con barbasco y de la recolección (IN, PM). Es objeto de recolección todo lo comestible, lo que tenga propiedades medicinales o sirva para realizar herramientas, armas u otros como “venenos, tintura, cera” (Tagliani 2004: 87).

Hoy no es posible hacer referencia directa a un tipo de dieta como una conducta alimenticia uniforme, los porcentajes de la fuente de alimentación son muy variados, aunque se puede generalizar y sostener que la dieta diaria tradicional se basa en proteínas de origen animal (Naranjo et al, 1994: 69). Los alimentos producidos en la comunidad o traídos desde afuera, tradicionales o consumidos a partir del contacto, tienen mayor o menor importancia según los asentamientos. Las pautas de alimentación fueron modificadas, por varios motivos, a partir del contacto. Según la precepción de un entrevistado “en la comunidad está entrando otra comida, se está variando la alimentación, los que salimos a la ciudad comemos otras cosas” (O). Situaciones como la cercanía con las vías, carreteras también son mencionadas como factor decisivo para el cambio en los patrones de alimentación.

Las agrupaciones tradicionales se nuclean en “asentamientos semi-sedentarios de cultivos rotativos” (Naranjo et al, 1994: 65). Llamam *omaere* a la selva, “a la tierra llena de plantas, hojas, lianas, animales, senderos, y espíritus”; llaman *core* a la tierra de su huerto, que es la que conecta la casa y la selva (Tagliani 2004: 82). Las chacras son sembradas una vez, luego se abandonan pero siguen dando frutos (MI), se realizan en los alrededores de las casas y también en territorios de caza (GT, PM, IN), también “se habla de una yuca que cultivaban en lugares no abiertos, sino en la selva, era una yuca dulce” (TS). Rival habla de cierta planificación para procurarse alimentos, menciona la presencia de especies semi-

⁷² Ver también Tagliani 2004: 83.

cultivadas en el bosque, para disponer de estos recursos durante los recorridos: “vides para envenenar a los peces en las orillas de los riachuelos, árboles frutales en determinadas pistas de caza, y bananos y plátanos en los claros naturales que sirven de base para las cacerías” (Rival, 2004: 109).

La caza es una de las actividades sociales más importantes, se realiza de manera solitaria y en grupo, se les enseña desde pequeños a los niños (GT, O) y parte del status que tengan en su vida adulta depende de la destreza que tengan en la cacería.

Este ámbito es uno de los que está siendo más afectado. El aumento de la población, el carácter semi-nómade adquirido después del contacto, implica mayor presión sobre el ecosistema, particularmente sobre los animales, hecho que es considerado un problema

Se necesitan más animales, hay que buscar estrategias para proteger a los peces y animales, a través de proyectos productivos para no cazar (...) buscar una alternativa y buscar un financiamiento para recursos productivos y que la misma comunidad haga algo antes de ir a la selva a buscar los animales (O).

Este interés por evitar mayor presión sobre los recursos, sea por razones culturales o por preocupaciones más recientes vinculadas al deterioro de los recursos, entra en abierto conflicto con las prácticas de cacería waorani, marcando una brecha entre los comportamientos y percepciones de los jóvenes y los ancianos.

El problema es con los abuelitos, ellos no se acostumbran, los ancianos (a comer otras cosas que no sea carne de monte), ellos no pueden cambiar, ellos necesitan sus animales, las frutas del monte, de la selva, piensan de otra manera, no es ese el problema que tenemos, pero estamos tratando de arreglar, ese es el problema con los ancianos, y la juventud se sigue desarrollando (O).

Rival menciona ciertos reparos en la relación con los animales, con éstos existe una relación de competencia por los productos de la selva. Los animales y los humanos comen el mismo alimento. “La caza y la recolección no se pueden separar debido a esta asociación” (Rival, 1996: 210). Se acusa a los animales de robar los frutos y poner en riesgo las semillas y la continuidad de los huertos (Rival, 1996: 210; 2004: 107). Por otro lado, existe una diferencia entre cazar y matar: a algunos animales se los caza y a otros se los mata. No se sacrifica, ni se comen las crías de las monas cazadas, sino que son cuidadas como mascotas (Rival, 2004: 107). Rival explica que no existe oposición entre

espacios “domesticados” y “salvajes”, ni entre los animales del bosque y los “habitantes de la vivienda”, los animales no son domesticados, sino “adoptados y, como tales, reciben el mismo trato que los miembros de la familia” (Rival, 2004: 108).

Conocimientos y percepciones sobre la salud y la enfermedad

Las plantas y animales, además de ser utilizados para la alimentación, son utilizados para procurarse salud física y espiritual. El uso de plantas medicinales está inserto en la vida cotidiana. Sin embargo, el campo de la salud y la medicina también han sido uno de los más afectados, ya que a partir del contacto se fue imponiendo progresivamente la medicina occidental sobre las prácticas médicas tradicionales (Rival, 1996: 34; Naranjo et al, 1994: 143 y 144). Después del contacto, la medicina tradicional waorani se mostró ineficaz contra las enfermedades nuevas, actualmente “casi todos lo waorani están vacunados contra la poliomielitis, el sarampión, la fiebre amarilla, el tétano, la tos ferina, la difteria y la tuberculosis” (Almeida y Proaño, 2008: 23). Así y todo, la medicina occidental no pudo resolver situaciones epidemiológicas de gravedad derivadas del contacto, el estado de salud wao ha sido afectado, por epidemias y enfermedades resultantes de la vecindad con occidente, con graves secuelas para la población, incluida la muerte. Hoy la salud es asistida por la medicina de las petroleras y, en menor medida, por las dependencias del Ministerio de Salud (DA)⁷³, resultando el establecimiento de dependencias con la consecuente pérdida de autonomía que les proveía su estrecho y vasto conocimiento del medio.

En el campo de la salud se manifiesta una situación ambigua, por un lado la resistencia, y por otro una alta aceptación y hasta curiosidad por la medicina occidental: “a veces alguien se finge enfermo para poder tragar alguna píldora” (Tagliani, 2004: 187; DA). Mientras me encontraba realizando trabajo de campo, se dio el traslado en avioneta y atención en Puyo de un paciente, “un viejito, un abuelo antiguo y bravo”, morador de un asentamiento cercano a Bameno. El anciano había sido picado por una serpiente y los entrevistados que se refirieron a este hecho (GT, IN, PM) destacaron la dificultad del paciente para adaptarse y la importancia de poder tratarlo de manera eficaz y rápida.

⁷³ Ver también Almeida y Proaño, 2008: 23.

En todas las entrevistas realizadas, cuando se preguntó acerca de quienes “curaban”, hicieron referencia inmediata a la actividad y presencia de los promotores comunitarios (GT, O, PM, IN).

Ya no se aplica tanto la “medicina natural”, más que todo hay una persona formada que atiende a las personas que están mal de salud, son los promotores comunitarios de la comunidad misma (O).

Se han formado para problemas de gripe, diarrea, cuando es más grave se junta la documentación y traemos a la ciudad (GT).

Hay un problema generacional, los jóvenes nos hemos alejado y esto es un problema para la nacionalidad, la medicina propia ya no se practica, la practicaban hombres y mujeres, cuando hay problemas de salud se recurre a promotores de salud, muy poco al uso de plantas (O).

El conocimiento tradicional medicinal fue fuertemente impactado por la cultura exterior, muchas prácticas fueron perseguidas y combatidas por la acción evangélica, especialmente se hostigaron a “los brujos”, con el consecuente ocultamiento (Naranjo et al., 1994: 105) y pérdida de saberes: “irregularmente se practica...no se practica mucho, se ha perdido la forma de hacer las curaciones” (O). En algunos casos, estas prácticas están asociadas a lo antiguo: “La familia a la que le hacían la maldad tenía que destruir y así seguía, por eso la juventud de hoy no busca eso, hoy va avanzando la tecnología, el conocimiento para enfrentar las situaciones y las enfermedades” (O).

Naranjo no habla de pérdida de conocimiento, sino de pérdida gradual de la legitimidad de algunas prácticas (Naranjo et al, 1994: 104). Cada saber ocupa un espacio diferente, se sigue recurriendo a las prácticas de la medicina tradicional y percepción de la salud y la enfermedad por un lado, y por otro se siguen mechando con las nuevas concepciones, ya que la pérdida de credibilidad sobre la medicina tradicional no es total, aunque a veces el conocimiento sobre plantas y medicina tradicional sea ocultado.

Iguiquita murió a los 115 años, estaba joven, se toma medicina natural, caminan, hacen recorridos, por la tarde se coge agua y se baña con las hojas y se toman, mi papa tiene 110 años y todavía es joven, sólo usa la medicina natural (EE).

Una chica que trabajó en Toñampare, de Ambato, dice que la tía había tenido cáncer, pero no había con que curar, llevó dentro del monte y la hizo curar, tomó

con eso, uña de gato, y santo remedio, curó el cáncer, también con ajo de monte se cura el cáncer (PM).

Las enfermedades son tratadas de diferente modo: por el brujo, por los agentes de salud comunitarios o saliendo a la ciudad, dependiendo la solución del origen y la gravedad de la dolencia. Cuando la enfermedad no se elimina a la manera occidental se vuelve al brujo (Naranjo et al, 1994: 105, 106). Hoy uno de los motivos por lo que los wao recurren a su medicina tradicional es la falta de acceso a los medicamentos y al sistema oficial de salud (IM, GT).

Cuando no tienen medicina de afuera, ya tienen de todo, por ejemplo ajo de monte. El ajo de monte lo cocinan y lo hacen bañar, también es para el dolor del cuerpo, se toma cocinada y así les pasa, si tiene gripe, flema, cocinando y tomando dos tres veces al día ya se pasa (PM).

Depende, mi hermana cuando no tiene nada que dar se va al monte y viene trayendo y va cocinando con eso y eso no demora como medicamento de afuera, da 8 días, 15 días y todavía sigue, con lo de dentro se pasa dos, tres días, rapidito se cura, ella dice tengo más fe en las plantas (IN).

Salud y enfermedad

Existe un enfoque mágico religioso de la enfermedad, hay enfermedades de “los blancos” y enfermedades “de la selva” (MI, GT, O) causadas y curadas por el brujo (Naranjo et al, 1994:105). Para los Waorani hay dos tipos de enfermedades de la selva, una es llamada *ononque*, de ninguna importancia y toda persona adulta sabe cómo y dónde encontrar las plantas para curarse. La otra, llamada *huene*, es maléfica, peligrosa y se debe al influjo de un brujo enemigo. Esta última puede ser curada solamente por el *iro* (Tagliani, 2004: 187). Estas no siempre tienen un origen orgánico y fisiológico, sino que son causados por poderes sobrenaturales, por acción de los brujos y por situaciones de guerra, entre otros motivos (Naranjo et al, 1994: 108; O).

Había lo que dicen ahora el shamanismo, pero había gente mala también (...) por el momento la juventud no ha hecho la práctica de estas cosas, para mantener la cultura de la nacionalidad es bueno, para mantener, pero hay casos que eran muy malos, había problemas con la cultura, la gente se enfermaba y después se

vengaban las familias, había problemas entre familias, más que nada enfrentamientos (O).

En relación a las enfermedades “causadas por el blanco”, algunos informante creen que antes el nomadismo los protegía de la enfermedad, “no podía entrar a la casa” (Naranjo et al, 1994: 104). El petróleo y la “presencia cowudi” fueron señalados directamente como factores importantes en el incremento de las enfermedades (IM, MI).

Propiedades medicinales de plantas y animales: saberes

El saber sobre las propiedades medicinales de plantas y animales es diferente al saber hacer uso de ello, el conocimiento sobre el poder curativo de ciertas plantas es diferente a curar, hay formas de socialización y distribución de lo primero, pero no de lo segundo. El conocer las plantas no supone saber usarlas para curar: “por un lado el saber y por otro el poder que los brujos poseen” (Naranjo et al, 1994: 104, 105). Va por otro lado “lo que saben todos” (JC).

No todos conocen el uso de las plantas, no todos conocen, no todos tienen el conocimiento ancestral (PL).

Las plantas eran usadas por los abuelos, los antiguos que todavía siguen usando esa medicina, muy pocos jóvenes, no todos los antiguos saben curar y algunos jóvenes saben (O).

Para curar no todos saben lo mismo, para curar con la naturaleza los waorani saben de la naturaleza, antiguamente cuando picaba culebra se usaba planta medicinal, ahora ponen inyecciones, tantas cosas (PM).

Todos conocemos las propiedades curativas que tienen las plantas de la selva, pero solamente el brujo puede comunicarse con los espíritus de la selva, atormentarlos o tranquilizarlos (en Tagliani, 2004: 183).

Entre los waorani existe la figura del brujo, es llamado *piaje* o *piai* y tiene un profundo saber botánico (Tagliani, 2004: 181, 188, 190). También existe en algunas comunidades el hechicero, llamado *iro*, sobre el cual existe una mirada negativa, puede ser considerado peligroso: “se les atribuye tanto la salud como las desgracias y las enfermedades graves” (Tagliani, 2004: 182). Naranjo señala que existen registros de familias de brujos (Naranjo et al, 1994: 104), sin embargo, todos los informantes se negaron a dar un nombre sobre la

persona que tiene estos poderes; no obstante, mencionaron que “hay una persona que cura en nuestra comunidad” (IM) al margen de los promotores de salud. “Si hay, pero por ahora hay poquísimos, antes había más, pero había mucha gente mala” (O). La mirada sobre los brujos es dual “son buenos y malos”, pueden curar, pero también enfermar y matar: “en la provincia de Orellana hay brujos, los llaman *huaquerea*, algunos curan y otros matan” (GT). El poder del brujo radica en que conoce la naturaleza para fines buenos y malos, no tienen un estatus distinto, sino que cumple un rol diferente y que cambia circunstancialmente, éste sale de cacería igual que todos, el ser brujo no lo exime de la exigencia de ser un buen cazador (Naranjo et al, 1994: 109).

¿Qué usan?

Sobre los conocimientos etnobotánicos de los waorani se han hecho pocos estudios⁷⁴. El uso medicinal de diferentes especies entre los waorani es bien amplio, sin embargo las categorías de mayor uso son combustibles, alimenticias y usos relacionados con la construcción, mientras que la categoría medicina es menor que en otros grupos (De la Torre et al, 2008: 111). Según Davis y Yost (1983) “el mayor número de plantas útiles en la amazonia, según estudios individuales, se ha registrado para los wao” (De la Torre et al, 2008: 23). Son los que utilizan mayor cantidad de palmeras y mayor promedio de uso por especie de palma (Macías, 2004 en De la Torre et al., 2008: 24), por ejemplo, de la palma de indios usan su totalidad, ésta es una base importante para la alimentación y parte compositiva de su farmacopea (Tagliani, 2004: 63).

Según Almeida y Proaño, conocían entre 4 y 6 usos distintos para cada planta conocida, “en la sociedad tradicional cada persona llegaba a conocer alrededor de 150 especies de lianas, por lo menos unas 80 especies distintas de hongos y unas 20 plantas medicinales” (Almeida y Proaño, 2008: 23). *Estudios de Etnobotánica* de Carlos Cerón (1998) registra el estudio realizado en Quehueiri-ono sobre el uso del entorno, especialmente las plantas y su conexión con el mundo animal, que comprende a insectos y animales. Cerón explica que la gente de esta comunidad identifica “625 especies vegetales de las cuales 402 pertenecen al bosque aluvial, 302 al bosque de colinas, 38 a las chacras, 27 al bosque

⁷⁴ Se han realizado 4 estudios de etnobotánica: Davis y Yost (a), 1983; Cerón y Montalvo, 1998; Macías et al, 2001, y Cerón y Montalvo 2002(b)), más una monografía de Mendoza, realizada en 1994 (De la Torre et al., 2008: 24).

secundario, 11 al borde del río”. Según sus trabajos, los wao conocen más especies que los cofanes, y de las especies que recogió en este trabajo, los cofanes usaban un 98% mientras que los wao la totalidad de especies. En el mismo trabajo explican cómo cada familia tiene entre dos o tres chacras que están a diferente distancia de la casa y con cultivos también diferenciados.

Tagliani se extiende sobre el uso medicinal de diferentes especies vegetales y animales (Tagliani, 2004: 65, 66, 67, 109, 110 111). Los waorani reconocen en plantas y animales diferentes tipos de veneno como el curare, el barbasco, el huanto, el huassacu y el murure entre otros de alta toxicidad que son usadas para la guerra, la pesca y la caza (Tagliani, 2004: 167, 168). Según Tagliani, conocen más de 20 especies de ranas y sapos venenosos, pero no todas son utilizadas, quizá por motivos tabú. De treinta especies de serpientes que conocen, sólo reconocen que 10 de estas son mortales (Tagliani, 2004: 168).

El curare y el barbasco son dos venenos utilizados para cazar y pescar por varios grupos amazónicos, se pueden obtener de diferentes plantas, cada grupo lo hace a su modo y con diferentes especies. El curare posee un alcaloide conocido como “d-tubocurarina”, inyectado a los enfermos como miorelajante en intervenciones quirúrgicas en la garganta, abdomen y ciertas enfermedades musculares (Tagliani 2004: 160, 161).

El barbasco es un veneno vegetal que se utiliza en pequeños ríos y puede ser usado por la mujer, el alcaloide del barbasco tiene como principio activo al rotentote (conocido como Rotenona) que es usado como insecticida biodegradable. Su alcaloide se oxida en contacto con el oxígeno, y produce el asfixiamiento de los peces que emergen a la superficie sin ser envenenados (Tagliani, 2004: 167). Según lo relatado, también puede tener uso medicinal, “el barbasco no es medicina, pero esas hojas nomás, se queman, se cocinan y se hace bien negro y con eso se va al río, también esa hoja se usa cuando tiene mal aire, se usa y se va yéndose” (PM).

Con respecto al uso de plantas alucinógenas, según los informantes, entre los Waorani se desconoce su uso: “no hay plantas como la ayahausca” (GT). No pude averiguar sobre uso de psicotrópicos en situaciones rituales u de otro tipo. “yo creo que no, con los waorani yo he consultado y ellos no saben de plantas alucinógenas, ellos tienen miedo, no conocen floripondio, no conocen la ayahuasca, ellos usan otro tipo de plantas” (TS).

El uso de determinadas especies animales y vegetales está vinculado a la necesidad de tratamiento de diferentes síntomas concretos (dolor, fiebre, diarrea, afecciones cutáneas), asociado a la prevención y el tratamiento de diversas enfermedades y estados. Son de uso habitual, por ejemplo, la ortiga, para el dolor de cabeza; la uva silvestre para bañarse, la sangre de drago para las heridas, “cuatro, cinco días curan con la aplicación” (IN); existe una hierba que se usa como medicina para los dientes, para el dolor de estómago y las picadura de serpientes y de rayas, esta planta se toma en infusión o se usa como apósito, “se encuentra siempre afuera de la casa, es rápido”(GT). Estos saberes no sólo se utilizan para curar males, sino que se usan para determinados estados como el embarazo⁷⁵ o el parto y también de manera preventiva (Naranjo et al, 1994: 104; DA; IN)

Cuando el bebé no viene rápido se soba “así” el seno o si no pueden dar a luz rápido se da el rabo de raya y se toma para que salga rápido, se usan hierbas cuando está dentro, no afuera, cuando se hinchan los pies (IN).

Eso me hizo tomar mi mami, para que no me hinche y en un mes, dos semanas, ya entré caminando a Toñampare (IN).

Para no quedar embarazada rápidamente, se usa una hierba como el capulí, así, pero no es capulí, está en el monte, otra se cocina la cáscara con plátano seco (PM).

Transmisión del conocimiento tradicional

La socialización en el ámbito tradicional se da por un proceso de educación no formal en contextos familiares, de padres a hijos, de abuelos a nietos, en esta relación se transmiten valores y saberes sobre el entorno natural, sus recursos y la dinámica social y cultural del saber ancestral.

Desde el nacimiento, el waorani va recibiendo información vital para su existencia, se prepara para las funciones que deberá asumir y los problemas que deberá resolver en su vida adulta. Tagliani recoge un testimonio donde lo explican: “nosotros practicamos lo que

⁷⁵ En la entrevista, nuestra informante nos cuenta sobre su parto “Trabaje en AMWAE hasta el último día, salió bien no salió complicado, tuve así “a la cultura waorani”, se tiene en la hamaca, nadie lo agarra, hay que dejar hojas abajo y le corte yo misma y le hice bañar yo misma, y estuve 5 días y de vuelta a trabajar (...) mis otros hijos me dijo mi mami, me iba a la casa y me fue explicando cómo era, mi mami se fue a dormir y yo estaba en la hamaca con mi hermana, los varones a veces ayudan (IM). Ver etnografía realizada por Dayuma Alban sobre el parto y el embarazo entre los Waorani (Alban, 2010).

nos han transmitido nuestros abuelos, hay plantas sin las cuales no podríamos vivir, la yuca (...), la chonta (...), el mii” (Tagliani 2004: 84). La independencia es un valor promovido y estimado dentro de la sociedad waorani (Rival, 2004: 103; Naranjo et al, 1994: 147, KA). Rival explica: “Una vez superada la fragilidad de la nueva vida humana, la mayor preocupación de los padres consiste en acelerar el proceso de crecimiento de sus hijos (...) los niños waorani son sumamente independientes y autosuficientes, y la autoridad brilla por su ausencia en las relaciones entre adultos y niños. Los adultos no tienen ningún sentido de superioridad jerárquica ni son excesivamente protectores” (Rival, 2004: 103). Con respecto a la existencia o no de la autoridad, Naranjo sostiene que sí existen relaciones de autoridad, sobre todo de adultos a niños (Naranjo et al, 1994: 47). Es la madre quien guía al niño en sus primeros años (MI) siempre y cuando no deba atender un nuevo niño, cuando éste se puede valer por sí mismo, sale de la casa (Naranjo et al, 1994: 47). Si un adulto no aprendió “es una tristeza, la madre se pone triste”, el niño debe aprender de los padres, así, si el padre está ausente, el niño no corre ningún riesgo (MI). Otro testimonio también apoya la importancia del aprendizaje no solo para sobrevivir, sino también para la valoración social del individuo “Si uno no aprende, para los antiguos uno no vale nada” (GT).

Los niños están presentes en las actividades de subsistencia, participan bajo la supervisión de los adultos, van al “bosque en grupos, y los de más edad enseñan y vigilan a los más pequeños. La siguiente fase importante de maduración para ambos sexos se alcanza cuando están listos para “ser independientes”, esto es, cuando se los considera bastante maduros para casarse y tener descendencia” (Rival, 2004: 103). Naranjo menciona que el único rito de transición de temporalidad que se ha podido identificar es la perforación de orejas, hoy en desuso (Naranjo et al, 1994: 47).

Situación de aprendizaje: la familia y la vida cotidiana

Como otros pueblos amazónicos la transmisión del saber “no requería un espacio cerrado, ni un horario, es la actividad cotidiana en la selva y la casa la que ha permitido a lo waorani mantener y transmitir su cultura” (Naranjo et al, 1994: 147). El “saber” supone conocer la selva, desplazarse, conocer los árboles, “los animales y sus comportamientos, las plantas y sus efectos, saber hacer lanzas y cerbatanas, preparar el curare y poder seguir una pista” (Naranjo et al, 1994: 147).

Yo he aprendido yendo en la selva en cacería, yendo en la pesca, he aprendido en la huerta sembrando, he aprendido limpiando, aprendido en la selva colectando la semilla, aprendido en la selva con las plantas (TS).

Yo he aprendido a través de mi papá, él me enseñaba cómo se llamaban los pájaros, las plantas, los árboles; pocas veces nos acompañaba mi mamá a la selva, mi padre como se iba de cacería, yo le acompañaba y [él] explicaba cómo se llamaban las cosas, de esa manera cómo se llamaba cada planta y también en qué momento se podía cazar, qué animales se podían comer, hay animales que no se comen, no se puede, a través de mi padre tuve este conocimiento (EE).

Mi mamá sabe de artesanía, también de plantas, como otros mayores, ella enseña a los hijos, a los nietos: “eso tienen que hacer, no tienen que olvidar así, cómo se hace”, a ella le enseñaron sus abuelos (PM).

La enseñanza se da a través de una red de nexos sociales entre las tres generaciones, la familia tiene un papel fundamental en la transmisión de valores y reproducción; mientras el niño es pequeño, su rol es casi exclusivo. En una entrevista nos señalan: “lo que sé sobre las plantas, lo aprendí de mi madre y mi abuela y ellas de mi bisabuela” (JC); otro entrevistado relata que aprendió cuándo y cómo se caza por las enseñanzas de sus abuelos, y menciona que su abuela le enseñaba en el monte qué plantas se usaban para curar “el diente, la serpiente, la raya” (GT).

Yo aprendí de mi abuela, primero conociendo la tierra, viviéndolo y después cultivando la semilla, recolectando, sacando de estacas, sembrando (...) tener toda esa base de experiencia puede ser un buen maestro, si no tienes experiencias, no tienes base en nuestra cultura, que enseñamos de generación en generación, directamente estando en el bosque, conociendo su propia tierra, sus propias plantas (TS).

El modo de transmisión se realiza de manera oral y práctica, los niños de ambos sexos aprenden “los nombres y la utilidad de los frutos e insectos comestibles” *in situ* (Tagliani 2004: 87). La situación de aprendizaje se da en la vida cotidiana, en todos los testimonios se cuenta que la transmisión de los saberes relativos al uso de los recursos, se daba en los recorridos por la selva, acompañados de un adulto, quien enseñaba el nombre de las cosas y su utilidad.

¿Cómo enseñaban?, nos mostraban las plantas, esto se prepara así, esto se hace así, esto es esto, esto es esto, esto se toma así, esta, hija, es esto, y así aprendes con la historia, es una etapa, un proceso en el que tú entras en la selva, donde tú vas a ver las plantas (TS).

Hay una persona que sabe, una abuelita, mi mamá sabe mucho de medicina, mucho más que mí, que ella (se ríe) cuando se va al monte enseña, esa es para tomar, eso es para curar cuando hay fiebre, cuando hay dolor de cabeza, con esa planta se cura, así se enseña (PM).

Yo he aprendido con mi papá, todo, yo sé todo de las medicinas, mi papá me llevaba cada día al monte y me enseñaba uno por uno, mientras yo cargaba los monos que mi papá mataba, decía mijo siéntala, descánsala, mira, esta es una medicina buena, agárrala, usa cuatro hojas, bájala, llévala y tómala (EE).

Las costumbres, historias y técnicas que les permiten vivir en su medio eran y son aprendidas participando de la vida del grupo (Naranjo et al, 1994: 147) y mediante prácticas de memoria oral sobre diferentes temas como “los guerreros”, “los brujos”, “las fiestas, enfrentamiento y matanzas” (Naranjo et al, 1994: 104; Cabodevilla, 1999: 95). Los cantos, las alabanzas guerreras, la participación en los eventos rituales, las cacerías y recorridos son elementos y momentos en los cuales se transmite el conocimiento material y simbólico, en un “sistema informal gradual y continuado” (Naranjo et al, 1994: 148). En los asentamientos, en las casas después de un día de trabajo, de recorridos por la selva, al llegar al hogar “los abuelos les sacaban los piojos a los nietos e hijos y con historias, así se enseñaba, así se caza, así se mataba, así se hacía” (GT). Se enseña a través de contar las experiencias en el bosque, de cazar, de pescar, de las plantas, del río, de vivir (MI).

La preocupación por la transmisión

Constituye una preocupación en el actual contexto de cambio el cómo ellos van a transmitir estos saberes: ¿A quién le van a transmitir este conocimiento?, ¿cómo se va a seguir transmitiendo ese saber? En los testimonios de los entrevistados se manifiesta una preocupación por algunos cambios que son considerados como pérdidas “hoy los cowudi pueden enseñarles a los wao, pero los wao no tienen que enseñar, se perdió lo que sabían los antiguos, los jóvenes no saben mucho” (GT). En algunos casos se plantean alternativas para la recuperación de saberes y el ejercicio consciente de la transmisión.

Nosotros le vamos a enseñar a nuestros hijos, es principal. Teníamos una voluntaria, una chica de la india que quería hacer libro para que no hagamos pérdida de esas plantas medicinales, para investigar que se haga libro y se use en centro educativo en la escuela, para no perder ese conocimiento, pero la voluntaria ya se fue (IN) .

Yo le enseño a mis hijos, yo siempre digo, después de muerto te toca a vos y vos tiene que enseñarle a sus hijos, para después no decir no sé esa medicina, no sé, pues ahora los jóvenes dicen no sé, hoy le preguntas cómo se llama esa planta de la medicina, dicen no sé, cuando a los jóvenes se le pregunta porque no habla su idioma dice no sé (EE).

Todos los entrevistados identificaron a “la cultura” con los *Pikenani*, “los abuelos”. La totalidad se refirió a ellos como los sujetos que tienen “los saberes”, “ellos son las personas con más conocimientos, con más sabiduría” (PM).

Los viejos son muy importante para enseñar a los jóvenes lo malo, es que los jóvenes no nos empeñamos en aprender eso, ni queremos, sólo algunos, sólo los viejos guerreros saben la medicina, ahora hombres y mujeres, ahora la sociedad para mí es una pena, se pierde, no sabe de la medicina y les dicen ohh... te vamos a botar de estas tierras, tenemos que tumbarla, se tiene otra mentalidad, pero los viejos sufren, se pierde todo, también la medicina natural (EE).

Problemas con el aprendizaje formal

Como en todos los ámbitos de la vida, a partir del contacto, la transmisión del conocimiento experimentó modificaciones en la cultura waorani y en este campo se incorporaron experiencias de aprendizaje diferentes. Las instituciones escolares funcionan en territorio waorani desde 1976. Para Rival, quien estudia profundamente este aspecto, “la escolarización” junto a la familia nuclear es un factor fundamental, profundo y permanente de transformación de la organización social y también económica, en tanto contribuyen a la dependencia de productos occidentales y al sedentarismo (Rival, 1996: 42). En este orden la escuela tuvo un rol fundamental como institución para legitimar la intromisión de “la sociedad nacional”.

En el ámbito de la educación, comunicación y socialización el impacto también es desestructurante, tanto a nivel simbólico como material; la escuela incidió en la separación de tareas por sexo y edad (Fuentes, 1997: 14, Rival, 1996: 23). En el tránsito de una cultura oral a “una cultura occidental extremadamente visual” (Greene, 2010: 62), son muchas las tensiones que se crean entre el modo tradicional de transmitir el conocimiento y la propuesta de aprendizaje de la institución escolar.

Ahora en las escuelas han puesto en cuatro paredes los letreros, pero no están pisando la realidad, ellos dividen ciencias naturales por acá, historia por acá, matemática por acá, pero no saben que todo es lo mismo, solo confunden así; en mi cultura, ahí mismo se aprende matemática, ciencias naturales, historia, geografía (TS).

El waorani que va al colegio, que está en la selva y no entiende bien español, dime qué hace, dice que hay que estudiar todos los días, un waorani está para cazar, no para estudiar todos los días, ellos están en la escuela (...) hay otra forma de pensar, el estudio para ellos no es tan interesante, lo interesante para ellos está en su vida cotidiana (JC).

El conflicto está presente, no sólo en las estrategias que se proponen, en la didáctica y los contenidos, sino también en lo que respecta a la formación de los educadores.

En mi cultura un profesor, un maestro, no puede responder porqué la cultura no es estar 4, 5, 6 años hasta que cumpla los años de estar en la oficina, está preparado pero sufre por el dinero, pero no hace lo que él desea hacer(...) es una obligación, porque sino no me pagan o me botan, es una restricción, se está apesadado, son profesores, pasan un año y ya, se cansan y me voy, la costumbre es estar andando, en la selva, afuera, en la naturaleza (TS).

Derechos sobre los recursos y los conocimientos tradicionales asociados ¿Quién los tiene?

¿Quién tiene derecho sobre los recursos?, ¿y sobre los saberes? Los recursos que hay en la selva son asumidos por los Waorani como propios, “son de ellos” y muchos manifestaron la idea de que “los waoranis están preparados para no dejar ingresar a los *cowudi* a su territorio” para “que nadie se lleve los conocimientos”. Según un testimonio, “ahora no cualquiera puede entrar y decir voy a investigar estas plantas...los wao van aprendiendo

cada vez mas cómo asumir ese rol, ya no es como antes, que iban al territorio y hacían lo que bien les parecía, tal vez a través de ayudas o convenios” (PL).

Sin embargo, otros testimonios connotan falta de claridad o posición respecto a este tema e incluso asocian a los miembros de las mismas nacionalidades con estas conductas: “algunos indígenas ahora están haciendo como una burla con las plantas sagradas, ahora están siendo usadas” (JC). Estos indígenas son identificados como facilitadores y responsables de la entrega de los conocimientos tradicionales.

Hay personas que dicen “yo sé de esta planta, tú págame esta plata yo te doy la información” y el investigador quién sabe como va a usar la información, eso es un robo, como decir más que matar y robar (...) yo comulgo con las plantas, las respeto, y hago respetar su valor con cinco sentidos, porque soy humano, persona que debo pensar bien lo que voy a hacer (TS).

Sobre el uso que otros pueden darle al conocimiento ancestral, hay visiones encontradas, mientras que para la mayoría no se reconoce como problemática la apropiación de conocimientos o el uso de sus recursos por los *cowudi*, “se puede compartir, somos hermanos y se puede compartir, somos hermanos y esa es nuestra intención” (EE). En algunos casos la percepción sobre las experiencias de investigación, o de programas de recuperación del saber, son vistos de manera positiva: “estamos pensando que es buenísimo que se investiguen plantas y se apliquen, siempre estamos esperando sólo de afuera” (IM).

La Universidad San Francisco y la Católica van a realizar trabajos de investigación (sobre estos temas) en Yeyero (a 32 Km. de Pompeya. Repsol-YPF. Bloque 16). No se vende la naturaleza, ni se roban los conocimientos...van con sus cuadernos (GT).

En otro caso se identifica claramente como responsables de la apropiación a los investigadores y técnicos de O.N.G. sobre los que existe una mirada negativa, también se cuestiona los fines y la metodología de trabajo al caracterizarla como “engañoso”.

Hay personas que trabajan de esa manera, hay que ver para quién trabajan. Talleres, seminarios, charlas (...) hay indígena que dicen sí, les dan plata y yo le voy a dar toda la información sobre como uso el achiote, yo sé para qué nomás se

preparan y de esa manera algunas fundaciones trabajan, y quién sabe para que están trabajando, es complicado, las fundaciones cogen los dirigentes (TS).

Cabe destacar que esta precepción tan crítica sobre la práctica científica y la figura del investigador, junto al trabajo de las fundaciones, sólo estuvo presente en uno de los testimonios.

Un científico quiere investigar las plantas, eso ya no es una manera de trabajar, es una manera de ser egoísta, “sólo yo quiero ser el más grande, el descubridor, el más sabio, el más alto y más poderoso de todos”, ese cerebro tienen los científicos, investigan cada vez (...) “yo voy a investigar esta planta, para investigar esta hoja yo voy a invertir en la investigación, voy a invertir en esto y estos materiales y cuánto dinero necesito y tengo que invertir, tráeme unos 40, 60 millones y yo tengo investigado, estoy la farmacia, me paga porque yo tengo investigado y me cuesta tanto y me vas a dar el doble”, pero nosotros tenemos otra manera de pensar (TS).

Es clara en este caso la tensión que existe entre la relación y el significado para “los pobladores del bosque” y los “bioprospectores”. Escobar explica que la relación para el poblador no es abstracta, como sí lo es para el investigador, sino que está en su práctica diaria, tiene que ver con su historia, con su identidad, y está incorporada en sus hábitos y relaciones sociales concretas (Escobar, 1994 en Yépez Pérez: 1999: 42).

Pero no todas las culturas estamos iguales, porque si yo te enseño tu vas querer hacer de otra manera, tu le vas a dar mal uso, igual los científicos, le enseñamos la medicina y tu usas para tus fines y aprovechas solamente para ti, pero no, la naturaleza es para todos, para un beneficio de todos, porque es el aire, la vida, la generación está ahí para nosotros (TS).

Acerca del conocimiento sobre cómo usar el monte, no se identificó un discurso unánime, mientras que en el caso del uso de los animales, la madera, el territorio y el petróleo, sobre todo el último, existe una visión compartida. Acerca del petróleo se ha instaurado un discurso uniforme que refleja una visión negativa que identifica a la actividad hidrocarburífera realizada en territorio waorani como un “acto de apropiación” injusto.

En nuestro territorio waorani hay petróleo bastante, pero ni ayuda, esa es una preocupación, porque hay baja en salud, en educación, si de abajo del territorio

waorani sacan para fuera y nosotros de adentro tenemos baja, tenemos problemas de diferente manera, contaminan medio ambiente, el agua, el bosque (IN).

...por eso nosotros queremos que la petrolera haga un convenio bueno con los waoranis, buena educación, buena salud y los caminos (...) en Orellana sacan miles pero miles de barriles pero en las comunidades no ayuda, no llevan medicamentos, educación, nada; son los que contaminan y causan enfermedades y a mí me da pena eso a mí (PM) (Almeida y Proaño, 2008: 23)

La percepción sobre la actividad hidrocarburífera es negativa en todos los casos, es vista como la responsable del deterioro del medio y de la pérdida del modo tradicional de vida waorani (ver capítulo III). Desde el comienzo de la extracción petrolera “las comunidades están en las mismas condiciones, no han cambiado, nada ha mejorado” (EE). Es el Estado quien aparece como el responsable de la usurpación, y del alto costo social que sufre la nacionalidad waorani por el impacto de esta actividad. Existe una propuesta de la NAWE de “compartir el petróleo en condiciones de igualdad” (EE) para administrar sin tutela los recursos petroleros que se hallan en su territorio (PL, IV, AA). “No queremos perforar más, sino tener lo que ya está perforado, queremos quedarnos a nuestro cargo” (EE).

Sabemos que es nuestro territorio, pero viendo al nivel del país, ya pasa a manos del Estado, pero como es nuestro territorio el gobierno tiene que respetar lo nuestro, pero eso está a otro nivel(O).

Lo de abajo es de los waoranis, madera y plantas, todo lo que está encima de la tierra es nuestro, como también lo que está en el subsuelo, decimos que es nuestro pero el Estado se lo lleva, nosotros casi no recibimos del petróleo (O).

Considero que en el caso de la concepción sobre el derecho al uso de los recursos genéticos y los conocimientos tradicionales asociados, si bien hay preocupación por la transmisión y cierto reclamo, este tiene que ver más con la exigencia de un trato recíproco más que de respeto por la propiedad de los recursos genéticos y sus saberes, ya que estos no son dimensionados como una “riqueza”.

En las comunidades, ellos preguntan como para qué es eso (...) sería bueno que apoyen a las promotoras de salud, eso sería importante, que con esos hagan medicamentos propios que se sacan de las comunidades, si hacen medicamentos que sacan de las comunidades tienen que devolver (IN).

Nosotros tenemos derecho, que vivimos de adentro, si ellos quieren las medicinas, por eso podemos hacer un acuerdo, un intercambio, eso pensamos, para mí si quieren sacar algo, sería de ayudar a las comunidades. (PM).

En la mayoría de los testimonios noté que se los percibe como elementos que carecen de valor, excepto en el testimonio de TS, que fue considerado, porque es una visión muy ilustrativa y nos permite ver aún más la carencia de una mirada crítica sobre la apropiación de recursos entre los entrevistados. A pesar de que la AMWAE junto a la O.N.G. Ecolex realizaron un documento para establecer lineamientos básicos para el acceso a los recursos genéticos en 2005⁷⁶, se puede inferir que los recursos genéticos se piensan de un modo y otra muy distinta es la concepción que existe sobre el petróleo. Si bien en la totalidad de entrevistas utilizan y aluden al concepto “biodiversidad”⁷⁷, y del “conocimiento ancestral”, estos no parecen ser visualizados como un recurso potencial, como una riqueza o recurso en riesgo. En los testimonios no se identifican a las prácticas de bioprospección como un riesgo latente de la biopiratería.

⁷⁶ “Nuestros derechos deben ser tomados en cuenta (...) desde el instante en que se establecen las regulaciones para el proceso de acceso y sus distintos momentos: obtención del consentimiento, fundamentado previo, negociación de las condiciones mutuamente acordadas y reparto equitativo de beneficios derivados del uso de los recursos genéticos (Villacrés, 2005: 11).

⁷⁷ Curiosamente muchos entrevistados no tenían un manejo completo del castellano, sin embargo son muchos los términos técnicos referentes al léxico de la conservación que usaron en las entrevistas. Esta situación es digna de análisis, sin embargo, la incorporación de estas categorías al discurso cotidiano, no será analizado en esta investigación.

Capítulo IV

El caso ONHAE y Eco-Genesis Development

El 19 de septiembre de 2005 se celebró un contrato de usufructo entre la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía (ONHAE)⁷⁸ y el señor Daniel Roscom, representante legal y director ejecutivo de la Empresa Eco-Genesis Development. Dicho acuerdo establecía mediante escritura pública el otorgamiento de usufructo sobre 613.750 hectáreas de tierras comunitarias del pueblo waorani al particular.

Desde la firma de dicho acuerdo pasaron tres años y el 24 de septiembre de 2008, en la ciudad de Quito, la Primera Sala del Tribunal Constitucional⁷⁹ declaró procedente el amparo realizado por la Defensoría del Pueblo para dejar sin efecto el contrato y para proteger los derechos de la nacionalidad waorani. En la resolución 1491-06-RA se establece:

1. Responsabilizar civil y penalmente a quienes firmaron el contrato, se pide que se los sancione bajo las normas del derecho consuetudinario indígena. El caso se remite a las autoridades de justicia waorani, al “BIYE”⁸⁰, para que de acuerdo a sus propias normas y procedimientos juzguen y sancionen a toda la directiva que firmó en ese momento el contrato de usufructo. Esto implica un reconocimiento expreso del sistema de justicia indígena ya que desde un tribunal constitucional, a través de un fallo, se genera un antecedente de reconocimiento de su sistema de justicia.
2. Se pide que se abran sumarios administrativos y disciplinarios a diferentes actores judiciales implicados, tanto al Notario Cuadragésimo del Cantón Quito por celebrar contratos de esta naturaleza, con sus implicancias, en una notaría pública, como al Juez Primero de lo Civil de Pastaza por su eventual responsabilidad en el caso.
3. En el Considerando 1º se acepta el amparo para proteger el territorio.

⁷⁸ En la actualidad la organización Waorani se llama NAWA; el cambio de nombre responde al escándalo que generó el conflicto con Eco-Genesis. Este caso detonó una crisis total de credibilidad institucional que venía construyendo la ONHAE, debido a una serie de denuncias de corrupción. En 2007 se cambió el nombre mediante una asamblea general en Toñampare, para “enterrar el nombre de la ONHAE” (GT, PL, IV).

⁷⁹ El Magistrado Ponente fue el Dr. Patricio Pazmiño Freire.

⁸⁰ El BIYE es una institución de la Nacionalidad Waorani integrada por ancianos.

El punto 3 es muy significativo en tanto es el primer caso dentro de la administración de justicia en que se protege directamente el territorio de la nacionalidad waorani. Contribuyendo así con la resolución del máximo tribunal de justicia ecuatoriano que reconoce esas tierras como un territorio colectivo.

En el proceso de investigación, muchos testimonios (SR, GC) destacaron que en este caso, el juicio y el dictamen son únicos por varios motivos. Las resoluciones del caso marcan un referente y abren camino en varios terrenos sentando antecedentes importantes para la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas y la Naturaleza (ver capítulo VI). El conflicto librado alrededor de este contrato tuvo implicaciones en muchos ámbitos, no sólo a nivel legal, sino también en el ámbito político. En dicho espacio, contribuyó al aprendizaje de las organizaciones de la nacionalidad, a su “madurez política” y constituyó un aporte para el crecimiento. Si bien este episodio provocó procesos de fragmentación al interior de las organizaciones, al crear internas y enfrentamientos, también marcó un punto de inflexión y sirvió para establecer de manera clara criterios de acción y trabajo. Este episodio generó el cambio de nombre de ONHAE por la NAWE y el cambio de toda la dirigencia: “después de Eco Génesis cambiaron los dirigentes porque ya no valían” (GT). Este hecho contribuyó al descrédito en que la organización waorani estaba sumida por escándalos de corrupción (PL, IV, AA, DA). Después de esta experiencia se avanzó en un consenso sobre los criterios que deben primar en el establecimiento de alianzas. Según relatos de entrevistados, este conflicto contribuyó a desarrollar un comportamiento de mayor cautela para la aceptación (PL) y realización de “proyectos de a poco, que sean buenos” (MI), refiriéndose a proyectos pequeños, ahora cuando evalúan proyectos “se tiene que saber de dónde viene la plata, averiguar, estar más atentos (MI).

En este capítulo describo el camino realizado desde la firma del contrato hasta llegar a la resolución que lo declara nulo, con el fin de comprender la dinámica del conflicto que llevó a cierto sector de la dirigencia waorani a firmar un acuerdo que los perjudicara tan decididamente y comprender las estrategias de protección desplegadas posteriormente en defensa de sus derechos vulnerados. Para esto mencionaré brevemente las implicancias del contrato y las obligaciones de las partes, para después analizar cada una de las cláusulas cuestionadas en el proceso judicial que se libró posteriormente. Paralelamente presentaré la visión de los protagonistas sobre los hechos acontecidos.

¿Quiénes firman y qué se firmó?

En septiembre de 2005 se celebró el acuerdo entre ONHAE y Eco Genesis Development. La ONHAE es una entidad de derecho privado que se formó a partir de varios centros “nani keweñomo”. En el año 1990 surgió⁸¹ como organización formal de representación política. La ONHAE fue la primera organización waorani, ha sido miembro de la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). La NAWE (Organización de Nacionalidades Waorani del Ecuador) es la continuidad de la ONAHE.

En su estatuto se establecen las atribuciones y competencia tanto del presidente como de la organización en relación al pueblo waorani y sus recursos. El artículo 13 establece que “la tierra de propiedad de los waorani no podrá venderse, arrendarse y/ o pasar a manos de los *cowode*, siempre deberá estar en manos waorani” (Sentencia comentada, 2008: 3). También establece que “el BIYE es el máximo organismo del Pueblo Waorani, respecto de los recursos naturales renovables, se señala que estos son propiedad del pueblo Waorani y serán administrados por la ONHAE, según resoluciones que el BIYE de sobre ellas” (Sentencia comentada, 2008:3).

Eco-Genesis Development LLC es una compañía que se constituyó bajo las leyes del Estado de Delaware, EE.UU., representada por el señor Daniel Roscom, de nacionalidad estadounidense (contrato de usufructo, 2005: 2). El socio único de Eco-Genesis Development LLC es Eco-Genesis Development, una corporación organizada bajo las leyes de las Islas Vírgenes Británicas. Eco-Genesis se presenta como una “compañía de financiamiento y desarrollo de proyectos, comprometida en asistir a la ONHAE en la consecución de sus objetivos de desarrollo, atrayendo inversión en áreas tales como el desarrollo farmacéutico, desarrollo forestal sostenible, biodiversidad, turismo ecológico y otros sectores” (Contrato de usufructo, 2005: 5).

⁸¹ En cada comunidad existe un presidente, un vice-presidente, un secretario y un tesorero, en las escuelas por lo general están presentes las mujeres a través de la AMWAE. También funcionan asociaciones locales como la Asociación Waorani del Shiripuno, la Asociación Waorani de Gareno o la asociación de la Nacionalidad Waorani del Napo que integran la NAWE y están constituidas legalmente en el CODENPE (Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) (Almeida y Proaño, 2008: 34). Tiene personería jurídica y sus estatutos fueron aprobados por el Ministerio de Bienestar Social (16 de mayo de 1994).

El usufructo firmado implicaba la potestad amplia y general por parte de Eco-Genesis LLC para acceder a los recursos naturales que se hallasen en el territorio y desarrollar las siguientes actividades: “desarrollo forestal sostenible, el desarrollo de productos farmacéuticos, el ecoturismo, el comercio de emisiones de gases con efecto invernadero y otras actividades” (CIII. Constitución de usufructo, 2005: 6). En este contrato la ONHAE entregaba derechos exclusivos por 30 años, en compensación de lo otorgado, la empresa entregaría una suma de dinero anual que no se establece en el contrato, sino que se suscribe en un “acuerdo de compensación” por fuera del documento notariado. Eco-Genesis LLC también otorgaría becas de estudio para los más jóvenes, dinero para la organización y fondos para los dirigentes a cambio de acceder a los derechos sobre el territorio. La organización debía cooperar en los planes y la administración del usufructo, no tomar acciones que perjudiquen a la empresa o sus concesionarios, exonerar a la empresa de realizar tareas de “caución, conservación o restitución” entre otras. Por su parte Eco-Génesis LLC debía realizar proyectos en el territorio y “maximizar su potencial de inversión”, devolver las tierras en iguales o mejores condiciones, proteger a la nacionalidad waorani de impactos ambientales y sociales derivados de la explotación de recursos. Tanto la ONHAE como Eco-Génesis, administrarían un fideicomiso, el cual tendría vigencia mientras existiesen fondos, si estos se acabaran, también se acabaría el fideicomiso, aunque no el usufructo sobre el territorio waorani; en el caso de logros biogénéticos se preservaría la patente para la empresa (Bravo (b), 2008: 11). En caso de disputa se sometería el litigio a la Cámara Ecuatoriana Americana, la sentencia sería de carácter inapelable, privando del derecho de acudir a cortes nacionales como mecanismo de arbitraje.

¿Cómo se llega al acuerdo?

La firma del convenio implicó un proceso de reuniones con dirigentes, algunas comunidades y una serie de promesas y ofrecimientos, no fue un acuerdo firmado de la noche a la mañana. Según el dirigente Armando Boya había sido decidido en una asamblea durante su administración (*El Comercio*, 3/28/2006)⁸². Un miembro de la AMWAE, relata cómo la propuesta de Eco-Genesis LLC llega en la gestión de Armando Boya (tuvo dos gestiones de dos y tres años respectivamente), en este período fueron

⁸² *El Comercio: El dinero divide al pueblo Waorani*. 3/28/2006.

muchos los proyectos que llegaron a las comunidades a través de la ONHAE. El mismo Juan Enomenga, en ese entonces presidente de la ONHAE, declararía a la prensa sus planes de viajar a Ucrania para entablar acuerdos que involucraban un millón de dólares anuales a cambio de “la comercialización de plantas, medicinas y conocimientos ancestrales con una empresa de ese país”. Además, aclararía que firmó un “convenio macro con Genesis Ecosystem LLC, empresa registrada en los Estados Unidos. El objetivo es cuidar el bosque primario de su territorio y no permitir la explotación de sus recursos” (*El Comercio*, 3/30/2005).

En el 2005 uno de los ambientalistas por el protocolo de Kioto (fueron a la conferencia), la gente que hacía ese trabajo, hicieron contacto con la ONHAE, trajeron proyectos, el de Eco-Genesis, ese proyecto era el manejo y conservación de la biodiversidad, eran medio dudosos sus principios de Eco-Genesis, tenía un proyecto sobre los genéticos (recursos), la cosa era conservar el bosque waorani (EE).

Son dos los convenios firmados: Daniel Roscom logra firmar un primer documento que luego es anulado, en este primer contrato también se cedía el usufructo de las 613.750 Ha.

Daniel Roscom fue al territorio waorani con un proyecto bueno, él hablaba pero había un traductor, nosotros decíamos sí, la idea era buena, pero después había cláusula que hablaban de otras cosas (...) había ecuatorianos en el proyecto y cambió la idea del proyecto mismo, entre los ecuatorianos que hicieron contacto con Roscom, los ecuatorianos, eran FED. Roscom habló con el pueblo waorani, todo eso, más tarde los de FED se movían, le cogía a uno, le cogía al otro y después al otro y así sospechamos qué irá a pasar de todo esto (EE).

El Fondo Ecuatoriano de Desarrollo Sustentable (FED) al que alude nuestro entrevistado es la O.N.G que realizó tareas de intermediario entre Eco-Genesis LLC y los representantes wao. Este contrato se dio con la mediación del FED, una entidad sin fines de lucro, de responsabilidad civil⁸³, asociada a la Compañía Genesis Eurasia, a la O.N.G Pact Inc y a la oficina de abogados Pulls & Door. Fue la fundación la que patrocinó el desarrollo de acuerdo al “Marco de Cooperación Técnica Económica 2004 con Ecogénesis Desarrollo y la ONHAE para administrar el proceso de desarrollo de la gente waorani”

⁸³ Por acuerdo Ministerial N° 045 del 24 de abril de 2002 (Buitrón, 2007: 90).

(Buitrón, 2007: 90). Esto implicaba recepción de fondos de gestión, el usufructo de los recursos, renovables o no, del bosque waorani (Buitrón, 2007: 90). Según el primer contrato⁸⁴ y al momento de firmarlo, los representantes del FED “aducen tener un contrato por treinta años para el usufructo de los recursos naturales en territorio waorani” (ONHAE: 2006 en Buitrón, 2007: 91).

Fue sucio, había otro acuerdo debajo para firmar con el sello de la ONHAE, para que se firme, que decía ONHAE entrega su territorio a la FED para que la FED haga contacto con Roscom. Este fue un primer contrato que después rompieron, me comencé a quejar y se rompió, no sé qué pasó con el segundo contrato (EE).

Con la constitución de una compañía unipersonal, regresa y vuelve a firmar, lleva a toda la directiva de la ONHAE primero a Guayaquil, luego a Quito, firmando el nuevo contrato de usufructo. En la Notaría Cuadragésima de Quito, a cargo del Dr. Oswaldo Mejía Espinoza, el 02 de enero de 2006 se firma y se eleva a escritura pública el segundo y definitivo contrato de usufructo sobre el territorio waorani, dejando sin efecto el anterior, donde Roscom actuó como persona natural, mientras que en el nuevo acuerdo lo haría como representante legal y director ejecutivo de la compañía.

Seguramente asesorado por alguien que le dijo que era más complicado, tiene mayores implicancias haber firmado un contrato como persona natural que rápidamente regresa a los EE.UU y regresa en una semana constituyendo la compañía Eco-Genesis LLC de la cual es el gerente (SR).

Tanto en el primero como en el segundo contrato, SR menciona que los contratos presentaban dificultades serias en la parte civil. La abogada deduce que se realizaron gestiones de asesoramiento tanto en EE.UU. como en Ecuador.

Aunque no fue una idea de aquí, sino más bien parece que se sabía y se pensó en aprovechar las circunstancias de que la nacionalidad tiene la administración del uso, goce, usufructo y propiedad del inmueble del territorio y que podía hacer uso de los recursos naturales (SR).

⁸⁴ El primer contrato establecía el desarrollo de proyectos de salud, incluido un complejo hospitalario con un área “de investigación de medicina natural; producción de medicamentos a precios humanitarios; infraestructura urbana; patrocinio y educación; construcción de un complejo educativo; una universidad indígena; estudios internacionales para pueblos indígenas; producción agrícola; cooperativas de trabajo y otros proyectos de beneficios humanitario” (Buitrón, 2007: 90).

A pesar de que el contrato fue firmado en una asamblea, se realizó sin el conocimiento de gran parte de las comunidades “los *cowudi* sólo recorrieron cuatro comunidades en territorios cercanos a la vía” (GT) y con el consentimiento de algunos pocos dirigentes. MI explica que estuvo ausente dos meses y cuando volvió el contrato ya estaba, “el gran proyecto” que implicaba salud, educación y medio ambiente ya estaba firmado, lo que hace de este contrato un convenio no consensuado, no hubo un proceso de consulta, no involucró reuniones ni discusiones sobre el documento a firmar (MI, SR, IV). Según varios testimonios, más allá de las promesas, nunca fue claro cómo se iban a usar los recursos y a repartir los beneficios, no había conocimiento ni hubo asesoramiento legal acerca de lo que supone asumir un convenio de semejante naturaleza, por medio del cual se ceden los derechos sobre los recursos naturales de 613.750 hectáreas.

Tránsito “de la discordia al conflicto”

El proceso por el que el contrato se convierte en un conflicto fue relativamente rápido y en él se involucraron varios actores. La escalada del conflicto se dio en dos etapas, primero “entraron a algunas comunidades y escucharon, después actuaron los medios de comunicación” (GT); paralelamente se realizaron actividades de investigación y pesquisas judiciales.

El rol que las mujeres y la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE) tuvieron en la percepción del acuerdo como un problema y el proceso por el cual lograron revertir el contrato fue fundamental: “Viajaron de comunidad en comunidad, informando lo que había sucedido y lograron movilizar a casi toda la nacionalidad en contra del contrato” (GT).

La AMWAE se conforma a partir de la iniciativa de las mujeres Waorani⁸⁵. La AMWAE es parte del CONAMU (Consejo Nacional de Mujeres) que se asocian en primer lugar

⁸⁵ Se inició con 18 miembros, hoy nuclean a mujeres de muchas comunidades, siendo la zona de mayor influencia Napo y Pastaza, con poca presencia en PNY (como Bamenó). La AMWAE experimentó un tránsito desde una organización productiva a un actor político significativo. Existe un buen concepto y alta credibilidad sobre la organización a diferencia de la NAWE. La mayoría de los entrevistados se refirió especialmente al cumplimiento, responsabilidad y transparencia en el manejo de fondos.

para explotar la artesanía waorani como fuente de ingresos para la economía, como una alternativa a los ingresos generados por la actividad petrolera⁸⁶.

De todos modos fueron varios los sectores de la nacionalidad waorani que se movilizaron al tomar conciencia de las dificultades y riesgos que este acuerdo implicaba.

Tuve que caminar, ir, aunque ellos llevaron los aviones, pagaron las avionetas para llegar, entraron a las comunidades, pero yo me tuve que ir adelante con mi hijo (...) acompáñame a caminar, tengo miedo..., no importa aunque no tengamos dinero, pero vamos adelante, entonces íbamos y les decía “no se acepte por favor, no se acepte, pero por favor, ustedes las comunidades miren el contrato que se está haciendo” (EE).

Se inició un proceso de reuniones en Tena, en Pastaza, en Napo, con el fin de volver a evaluar el proyecto. El encuentro en el Tena fue el más numeroso, allí se reunieron waoranis de las tres provincias (MI). A esta altura el acuerdo ya estaba firmado.

El inicio del cuestionamiento se dio en un clima de dudas y desconfianza. La ONHAE junto a la FED, con el fin de informar e involucrar a los demás, inician un ciclo de talleres en los cuales Eco-Genesis pagaba a los concurrentes entre u\$s 300 y u\$s 500 (MI). Este hecho resultó inquietante para algunos dirigentes y otros miembros de las comunidades, lo que motivó una serie de preguntas que no encontraron pronta respuesta: ¿De dónde venía la plata?, ¿por qué tanta? y ¿de dónde venía la empresa? También inquietó la modalidad de las estrategias de socialización y consulta previa.

Ellos hacían talleres, pero eran como la universidad, daban como clases, entonces yo le preguntaba ¿esa es la socialización?, o estamos en taller o estamos en clase o la universidad, porque en tres cosas estoy confundido (...).pero no entiendo que tipo de clase es esta (EE).

SR refiere que la preocupación por parte de la dirigencia vino por un episodio en el que “al parecer alguien de una comunidad quiso talar unos árboles y sacar otros productos y tuvieron la oposición de Eco-Genesis LLC, que manifestó que era el único que tenía dominio para disponer de los recursos naturales”. Según la abogada, este episodio permitió

⁸⁶ En el discurso de algunas mujeres se encuentra el rechazo a la dependencia de los recursos petroleros y buscan en esta actividad fondos propios para generar autonomía (IV).

tomar conciencia a los miembros de la ONAHE de la magnitud y las consecuencias de haber firmado un contrato que comprometía los recursos naturales. Un dirigente nos cuenta que el acuerdo implicaba que “así van a vivir, prohibido matar animales y cortar árboles y no contaminará agua, cada comunidad ya perdía dinero” (GT). Fue entonces cuando algunos miembros de diferentes asentamientos “dijeron no” (GT). Es entonces cuando la nueva directiva manifiesta su preocupación por el contrato que había firmado la directiva anterior.

Una de las mayores preocupaciones para las mujeres organizadas en AMWAE resultaba la pérdida de autonomía por 30 años, hecho que asociaban directamente a la intromisión del Estado en su territorio. La AMWAE repudió y denunció el contrato. Uno de los cuestionamientos al acuerdo firmado fue que el proyecto era desconocido por muchos, “sólo lo conocía la dirigencia de ONHAE de ese momento” (MI). Relatan que cuando presentaron el proyecto las mujeres lo rechazaron, “rompieron los papeles que estaban en la mesa” porque “las mujeres no quieren vivir con el Estado, los hombres si quieren que vayan” (MI).

El consejo de ancianos (BIYE) también se pronunció en contra del acuerdo y actuó en consecuencia. “Luego de casi medio año de discordias, por disposición del consejo de ancianos, la NAWE declaró su oposición a la cesión de derechos y presentó un recurso de nulidad” (José Olmos, *El Universo*, 14 de mayo de 2006).

Es entonces cuando dirigentes de la AMWAE y la nueva dirigencia de la NAWE inician el proceso de pedir al gobierno que el contrato quede nulo. Piden apoyo a diferentes organizaciones como la CONAIE, la CONFENAIE y a O.N.Gs como Ecolex. También denuncian y presentan el reclamo en las Naciones Unidas. En el período que el convenio comienza a percibirse como un problema algunos dirigentes deciden recurrir a Ecolex, una O.N.G. que trabajaba junto a otras organizaciones en el proceso de linderación de tierras⁸⁷ y otros temas de interés público. La ONG mantenía un vínculo con los waorani a través de

⁸⁷ El proceso de linderación del territorio tuvo varias etapas, cada escritura se otorgó durante diferentes gobiernos. En el proceso de gestión del territorio participaron varios actores, se realizó un plan de manejo con Ecociencia, con Petrobrás; en lo que respecta a la linderación del territorio, el proyecto Caimán, a través de un acuerdo con la ONHAE, buscó la titulación del territorio global, se avanzó con la linderación de la zona norte, al borde del río Napo. En este proyecto Caimán se vincula a Ecolex al proceso de linderación. (IV, PL)

la ONHAE, levantando información en temas relativos al territorio desde hacia varios años atrás (IV, PL, SR).

No importa, el código guerrero de los waorani es asesinar, en el pueblo de nosotros así hacíamos antes, pero más peor es asesinar a la gente con ese papel, este papel se debe entender con las leyes ecuatorianas, entonces por favor, busquemos los abogados que vengan a estudiar el caso de estos contratos (...) si, si, cuando esto pasó nosotros pedimos los abogados para que intervengan (EE).

Los investigadores de Ecolex, en la tarea de reunir pruebas, descubren en la prensa e internet, que Eco-Genesis LLC mantenía acuerdos con compañías farmacéuticas “de EE.UU. mismo y especialmente de Europa” (SR) para realizar prácticas de bioprospección.

Desde el Ministerio de Bienestar Social se cuestionó a la dirección de la ONHAE y al acuerdo firmado. Alex Rivas declara que “aprovechando la cultura asistencialista de los waorani en la actualidad, con el usufructo se violentaron derechos colectivos de este pueblo” la FED compró voluntades waoranis (*El Comercio*, 3/28/2006).

El intento fue la vía personal, yo he trabajado con los pueblos indígenas pero no de esa manera, pero no como hacía la FED, dándole 1000 a este, 1000 a otro y así, 10.000 a otro y de eso no se trata, esos son engaños, abusos (...) y las mismas personas, a los jóvenes waoranis les dijeron “ustedes van a ganar lo mejor posible, van a tener mejores cosas, aviones, carros”, pero en el contrato yo les decía no dice eso, en las cláusulas no se menciona ni siquiera qué cantidad recibía el pueblo waorani (EE).

El problema fue con los dirigentes, cogieron plata y no fueron a las comunidades para hablar sobre el acuerdo, los dirigentes no coordinaban bien y tenían problemas (GT).

Otros testimonios descartan el interés económico y sostienen que los motivos que pueden haber influido en generar interés y aceptación son las becas prometidas por la empresa y otras oportunidades de formación: “los wao son muy ávidos de tecnología, de aprender, de educarse, de la modernización, sobre todo los jóvenes, aprenden muy fácilmente, son muy abiertos (...) hubo un conjunto de dirigentes jóvenes muy interesados en esto” (IV).

La Defensoría del Pueblo y las cláusulas de la discordia

El contrato comprometía los recursos naturales en su uso, administración y para el desarrollo de productos sin autorización del Estado Ecuatoriano, a pesar de que la Constitución establece que sólo el Estado tiene derecho soberano sobre los recursos naturales renovales y no renovables.

Otra situación de riesgo era sobre la propiedad de la tierra para la nacionalidad waorani. La resolución de adjudicación establece que “los adjudicatarios no podrán enajenar o gravar parcial o totalmente el lote adjudicado sin previa autorización del IERAC”, en este caso no sólo se viola la Constitución en los artículos 84 y 248, sino también la Ley de Desarrollo Agrario y la ley de Tierras Baldías (Sentencia comentada, 2008: 7). En relación al territorio existieron dificultades centrales que tenían que ver con el título del territorio en sí. No hay un título que permita realizar un acuerdo sobre la totalidad del territorio, no hay un título global, sino tres títulos escriturados a nombre de diferentes titulares. Estos títulos no se superponen, pero no delimitan todo el territorio waorani, porque se refieren a parcelas diferentes, lo que dificulta la gestión a nivel espacio global, las gestiones con actores externos y, por lo tanto, cualquier decisión respecto al uso del territorio total. Uno de los titulares es la ONHAE, que en términos legales y formales ya no existe, lo mismo ocurre con algunas comunidades que cambiaron de nombre y/o lugar, lo que constituye un impedimento, ya que quienes firmen un convenio otorgando derechos sobre el territorio deberían ser los poseedores de los tres títulos.

La cláusula tercera del contrato de usufructo establece que la ONHAE, concederá derechos para que la empresa traiga inversiones y para “realizar sus mejores esfuerzos para desarrollar proyectos en las tierras de manera sostenible, maximizando su potencial para la inversión y al mismo tiempo respetando los derechos y mejores intereses del propietario”, en la misma cláusula se indica que el usufructuario puede ceder derechos a terceros dentro o fuera del país sin que ello deba ser autorizado por la ONHAE o el Estado Ecuatoriano (Contrato de usufructo, 2005: 7).

La cláusula cuarta es la que más problemas presenta, en esta se le impone una serie de obligaciones a la ONHAE tales como la de cooperar, no presentar ningún inconveniente para las actividades de Eco-Genesis LLC, además de exonerar a la empresa de prestar “servicios de caución, de conservación y restitución” como indica el artículo 789 del

Código Civil Codificado (Sentencia comentada, 2008: 7). En cuanto a las obligaciones de Eco-Genesis LLC, el contrato indica que ésta debe abstenerse de solicitar que “el propietario o su pueblo se trasladen como comunidades íntegras fuera de sus tierras”. Lo que lleva a suponer que la empresa podría solicitar que se trasladen “individualmente o por familias” (C.IV.b). Es una obligación de la empresa “consultar” sobre el uso de los recursos renovables y no renovables (C.IV.c). En este punto se vuelve a violar el derecho soberano del Estado sobre “la diversidad biológica, reservas naturales, áreas protegidas y parques nacionales”, establecido en el artículo 248 junto al requisito de participación de las comunidades, en el caso que se exploten por capital privado y siempre dentro del marco de planes de desarrollo nacionales y respetando los convenios internacionales. También existen dificultades con el artículo 240, donde se establece una atención particular para preservar la biodiversidad en las provincias amazónicas por parte del Estado (Sentencia comentada, 2008: 8).

También existen dificultades con la Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Vida Silvestre en sus artículos 1 y 68. El artículo 1 establece que la flora y fauna silvestre conforman el patrimonio forestal del Estado; y en el artículo 68 se indica que este patrimonio debe conservarse inalterado: “este patrimonio es inalienable e imprescriptible y no puede constituirse sobre él ningún derecho real” (Sentencia comentada, 2008: 9).

El contrato de usufructo también se refiere al uso de recursos no renovables, los que norma el artículo 247 de la Constitución: “son de propiedad inalienable e imprescriptible del Estado los recursos naturales, renovables y, en general, los productos del subsuelo, los minerales y sustancias cuya naturaleza sea distinta de la del suelo”. En relación a las obligaciones de la empresa, Eco-Genesis se compromete a devolver las tierras en iguales o superiores condiciones (C.IV.g); sin embargo, “no existe inventario alguno”, cosa que imposibilita lo anterior y además viola el artículo 789 del Código Civil, donde se establece que no se pueden prestar servicios de conservación y restitución sin la realización de un inventario previo (Sentencia comentada, 2008: 9). ¿Es posible inventariar 613.750 hectáreas?

Eco-Genesis también se compromete a preservar las patentes para el usufructuario, o sea ellos mismos, “en caso de logros o desarrollos biogénéticos, registrar estos a nombre del propietario concurrentemente preservando patentes y los derechos del usufructuario”

(C.IV.h), violando en este caso la Constitución, la Ley de Biodiversidad, la Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Vida Silvestre, la Ley de Gestión ambiental y convenios internacionales a los que el Estado ecuatoriano suscribe como el CDB y la Decisión Andina N° 391.

Las violaciones constitucionales del “acto jurídico impugnado mediante la acción de amparo” que señaló la Defensoría son:

Art.3. Son deberes primordiales del Estado: (...)

3.- Defender el patrimonio natural y cultural del país y proteger el medio.

Art .23. ...el Estado reconocerá y garantizará a las personas los siguientes derechos:

6.- El derecho a vivir en un ambiente sano, ecológicamente equilibrado y libre de contaminación.

Art. 84.- El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas (...) los siguientes derechos colectivos:

2.- Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública (...).

3.- Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y obtener su adjudicación gratuita de acuerdo a la ley.

9.- La propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales, a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley (...).

Art. 86. Se declaran de interés público y se regularán conforme a la ley:

1.- La preservación del medio ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad, y la integridad del patrimonio genético del país. (...)

2.- (...) el manejo sustentable de los recursos naturales y los requisitos que para estos fines deberán cumplir las actividades públicas y privadas.

3.- El establecimiento de un sistema nacional de áreas naturales protegidas que garantice la conservación de la biodiversidad y el mantenimiento de los servicios ecológicos, de conformidad con los convenios y tratados internacionales.

Art. 88. Toda decisión estatal que pueda afectar al medio ambiente deberá contar previamente con los criterios de la comunidad, para lo cual ésta será debidamente informada (...)

Art. 91. 2. El Estado (...) tomará medidas preventivas en caso de dudas sobre el impacto o las consecuencias ambientales negativas de alguna acción u omisión, aunque no exista evidencia científica del daño.

Se inicia el proceso judicial

Por estos motivos y los problemas que abajo se enumeran, la Defensoría del Pueblo solicitó la impugnación del contrato de constitución de usufructo.

...acto que por su fondo y su forma atentan los derechos de propiedad inalienable e imprescriptible del Estado sobre los recursos naturales renovables y no renovables y sobre el derecho soberano sobre la diversidad biológica, reservas naturales, áreas protegidas y parques nacionales (...) sus cláusulas son también ilegítimas, pues las mismas afectan grave y directamente los intereses comunitarios de la organización de la nacionalidad Waorani (Acción de amparo, 2008:12).

La acción de amparo realizada por la Defensoría fue de naturaleza cautelar, en busca de la protección de los derechos constitucionales (Sentencia comentada, 2008: 12). La Defensoría argumentó que además de estas faltas existía un daño “irreparable al capital natural del Ecuador y del mundo, ya que además de ser un territorio comunitario, inalienable, imprescriptible, indivisible e inembargable” (artículo 82. 2), el territorio en cuestión está en una de las mayores áreas protegidas del Ecuador y en una reserva de biósfera mundial (Sentencia comentada, 2008: 14).

La defensa de los recursos naturales del territorio y el espacio de vida de toda una nacionalidad fue el argumento central que se esgrimió para dejar sin efecto el contrato, para esto Ecolex basó la demanda en la defensa de los derechos colectivos de la nacionalidad, las violaciones constitucionales, legales y de DD. HH. La acción de amparo

buscaba impugnar el contrato y los efectos del mismo por considerarlo un acto jurídico “inconstitucional, ilegal y atentatorio de los derechos de propiedad inalienable e imprescriptible de dicho pueblo respecto de sus tierras comunitarias” (Sentencia comentada, 2008:5).

En el pedido de amparo se argumenta que el “vínculo con la tierra es esencial para su autoidentificación. La salud física, la salud mental y la salud social del pueblo indígena están vinculadas con el concepto de la tierra” (Stavehagen en Sentencia comentada, 2008: 5), destacando la particular concepción de la tierra y los recursos que tienen los pueblos indígenas. El defensor argumenta que este contrato transforma en simple propietario a la nacionalidad waorani, quitándole el vínculo especial que estos tienen con su territorio.

En primera instancia, Ecolex, junto a la ONHAE y la Defensoría del Pueblo, presentaron una acción de amparo constitucional en Pastaza, ante el Juez Primero en lo Civil, porque este era el juez y el juzgado competente en el hecho. Se presentó la demanda desde la Defensoría, mientras que Ecolex apoyó la presentación armando el caso y reuniendo todas las pruebas.

Según SR, legal y estratégicamente la Defensoría era quien debía presentar la demanda y llevar la gestión. Si bien es cierto que se trataba de un contrato civil de usufructo, le correspondía al Defensor del Pueblo “en nombre de todos los ecuatorianos, la defensa del patrimonio”, ya que la biodiversidad y la naturaleza, son un bien del Estado, un recurso “que nos pertenece a todos los ecuatorianos”. La estrategia de Ecolex, más que documentar y comprobar si se hallaba ante un caso de biopiratería, se centró en analizar legalmente el contrato para dejarlo sin efecto y demostrar que más allá de la biopiratería, se estaba violando “el patrimonio nacional de los ecuatorianos y la biodiversidad que está protegida por la constitución” (SR).

El Defensor del Pueblo Dr. Claudio Mueckay Arcos, presentó ante el Juzgado Primero en lo Civil de Pastaza una acción de amparo constitucional en contra del director ejecutivo y representante legal de la Empresa Eco-Genesis Development Company y los miembros de la ONAHE por la suscripción del contrato.

El Defensor solicitó que se ordene la suspensión de “los efectos, actos preparatorios y ejecución de todas las actividades que pudieran directa o indirectamente derivarse de cada una de las partes contenidas en las cláusulas del contrato de constitución de usufructo”

(artículo. 95. 5 de la Constitución en concordancia con el artículo 48 de la ley de Control Constitucional) por sus carácter ilegítimo por el daño y las violaciones constitucionales en las que incurre (Sentencia comentada, 2008: 1).

El 27 de noviembre de 2006, el Juez Primero de Pastaza negó la procedencia del recurso de amparo. Desechó la demanda arguyendo que bajo la acción de amparo no caben acciones para dejar sin efecto un contrato entre dos personas privadas. El litigio es de naturaleza contractual y tiene su origen en la actuación de Eco-Genesis y la ONHAE. Se basó en el artículo 95 de la Constitución para argumentar “la improcedencia de la vía procesal escogida por el demandante” y en el inciso 6 del artículo 50 del Reglamento de Expedientes de la Corte Constitucional vigente en ese momento que indicaba que solo se podrá “interponer amparo contra actos u omisiones de particulares cuando éstos presten servicios públicos o actúen por delegación o concesión de una autoridad pública”, lo que significa que no se puede realizar acciones constitucionales para “resolver controversias bilaterales o contractuales”.

Ante esta negativa se recurrió a una segunda instancia, es entonces cuando se apeló ante la Corte Constitucional, instancia definitiva en la cual se reconsideró el caso a partir de la evaluación de tres problemas jurídicos.

El primer tema examinado es la existencia o no de un conflicto de orden constitucional. La solicitud del Defensor del Pueblo ¿es o no una controversia contractual?⁸⁸ Este interrogante fue el punto que motivó la denegación del amparo, ya que el Juez de Pastaza consideró que no había conflicto constitucional por que el problema era de orden contractual y privado. La sala en función de preservar y garantizar los derechos colectivos de la nacionalidad waorani decidió que la cuestión primordial “es la vulneración de los derechos fundamentales del pueblo waorani derivado de una actividad contractual de un particular y de una organización que cumple funciones públicas (...) lo que es importante en este caso son las consecuencias ilegítimas de la existencia de ese contrato con objeto

⁸⁸ El artículo 1480 del Código Civil establece. 1) Los contratos son una de las formas típicas de nacimiento de las obligaciones. 2) Una persona natural o jurídica se obliga para con otra a dar, hacer o no hacer alguna cosa. 3) Las controversias contractuales son aquellas que se refieren a los contratos y, particularmente, a los conflictos jurídicos surgidos con ocasión del nacimiento, la ejecución o la terminación de los contratos (Sentencia comentada, 2008: 11).

ilícito frente a la vigencia de los derechos colectivos de los pueblos indígenas” (Sentencia comentada, 2008: 11).

El segundo problema jurídico examinado es relativo a la calidad de las actuaciones de la ONHAE: ¿Actúa en modo particular o lo hacen investidas de autoridad pública?

Si bien la dirigencia de la ONHAE no es una autoridad pública, su accionar no está limitado al ámbito de las relaciones contractuales entre particulares; procede el amparo constitucional porque en este caso “afectaron la integridad de las tierras comunitarias de los waorani y vulneraron los derechos colectivos de los integrantes del pueblo que representan” (Sentencia comentada, 2008: 12). Para SR la ONAHE es una organización privada, pero su actuación fue pública porque comprometió los bienes del Estado (SR).

El tercer problema examinado se refiere a la responsabilidad de “los servidores públicos que por acción u omisión permitieron la celebración del contrato de usufructo”. La Sala consideró que el accionar de estos “servidores públicos” puso en grave riesgo la supervivencia física y cultural del pueblo waorani y el patrimonio natural de todos los ecuatorianos. Por otro lado, estos funcionarios desconocieron y no respetaron la Constitución y las leyes de la República que deben defender por obligación. La Sala destacó que tienen “obligación de negarse a participar por acción u omisión en la celebración de cualquier negocio jurídico que contraríe estas disposiciones constitucionales”(Sentencia comentada, 2008: 12).

Finalmente el 24 de septiembre de 2008, en la ciudad de Quito, la Primera Sala del Tribunal Constitucional, mediante la resolución No. 1491-06-RA, estableció:

- 1) Declarar procedente el amparo constitucional impetrado por el señor Defensor del Pueblo para proteger los derechos colectivos al territorio del pueblo Waorani.
- 2) Declarar contrario a la Constitución y a los derechos fundamentales el contenido del contrato de usufructo.
- 3) Declarar solidariamente responsables a la dirigencia Waorani junto a Daniel Roscom “por los perjuicios patrimoniales causados al pueblo indígena Waorani”.
- 4) Remite el caso a las autoridades tradicionales Waorani para que éstas, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, juzguen y sancionen la conducta de la dirigencia que firmó el acuerdo.

- 5) Remite el caso al Consejo Nacional de la Judicatura para que se inicien sumarios administrativos y disciplinarios respecto del doctor Oswaldo Mejía Espinoza⁸⁹ y del doctor José Ávila Pineda⁹⁰ “por su responsabilidad en el caso, derivada de una eventual culpa grave o dolo por las acciones u omisiones que permitieron la celebración de un contrato inconstitucional e ilícito que puso en grave riesgo los derechos colectivos y la supervivencia del pueblo Huaorani” (sentencia comentada, 2008: 9).

⁸⁹ Notario Cuadragésimo del Cantón Quito.

⁹⁰ Juez Primero de lo Civil de Pastaza.

Capítulo VI

Reflexiones finales

En este trabajo se analizó el conflicto librado entre la ONAHE y la empresa Eco-Génesis Development LLC referente a la comercialización de recursos genéticos y conocimiento tradicional asociado. Se eligió este caso por considerarlo significativo en tanto ha contribuido a fortalecer la posición del Estado frente a la protección de la biodiversidad, reconocer la jurisprudencia indígena y contribuir a la visibilización sobre la necesidad de proteger los recursos genéticos y el conocimiento tradicional.

Uno de los objetivos de este trabajo fue conocer las estrategias que existen para la protección en procesos de comercialización de los conocimientos tradicionales sobre el uso de los recursos biológicos y genéticos con fines medicinales. La búsqueda de un modelo que reconozca al conocimiento tradicional y a sus portadores de manera colectiva y que no generen derechos de exclusividad o monopolio, es un desafío para amplios sectores institucionales de los países megadiversos, organizaciones sociales, pueblos campesinos y nacionalidades indígenas. Como se señala en este documento, existen alternativas (ver capítulo II) como los modelos *sui generis*, la propuesta de “cartelización de la biodiversidad”, desde la etnobioprospección hasta el cese de todo tipo de comercialización como la propuesta más radical, que consiste en la clausura de todos los proyectos de bioprospección y comercialización de recursos y conocimientos realizados en territorios indígenas hasta que se garanticen otros derechos colectivos vulnerados como los relativos al territorio, la autonomía y los derechos políticos y económicos (Pohlenz de Tavira, 2008: 108).

Otro de los objetivos de esta investigación fue comprender las dificultades que existen para proteger los recursos genéticos y los conocimientos tradicionales asociados.

Utilizar el conocimiento ancestral, de algún modo revalorizarlo y ponerlo en acción con la sociedad nacional, internacional y local; sin embargo, sigue siendo una incógnita cómo garantizar en determinadas condiciones el reparto equitativo y efectivo de beneficios y cómo hacer posible el conocimiento previo e informado a un amplio sector de personas con derechos sobre esos conocimientos. Lo cierto es que el consentimiento informado previo logrado en los acuerdos con las comunidades tiene una frágil legitimidad, como lo

ilustra el caso estudiado. Los problemas generados alrededor de estas prácticas se identifican como biopiratería, una práctica ilegal que se ampara en la figura legal de los DPI, los que permiten excluir a los productores y poseedores originales, patentando sus saberes y apropiándose de sus recursos bajo leyes que desconocen. En el contexto actual, el régimen de DPI favorece a quien posee mayores recursos y tecnologías para usufructuar los recursos de la biodiversidad. Existen una serie de requisitos y condiciones (ver capítulo II) que no están al alcance de las nacionalidades. Entonces se ve en estos requisitos el funcionamiento de mecanismos legales y comerciales que ponen en peligro los derechos de las comunidades indígenas y campesinas. ¿La explotación comercial de estos saberes puede estar en armonía con determinadas formas culturales?; parte de la legislación que existe busca la protección de los derechos colectivos sobre la biodiversidad y el conocimiento tradicional de los pueblos, sin embargo, en el ámbito normativo prima la perspectiva comercial y la preocupación de que tanto recursos como conocimiento asociado sean aptos para la explotación comercial y para usos biotecnológicos. En este contexto legal la biodiversidad es asumida como un valor de cambio y de uso, mientras que para los miembros de los pueblos indígenas su entorno adquiere otros significados y establecen con él otro tipo de relaciones.

Si consideramos que esos conocimientos son valiosos y que pueden constituir un elemento de aporte a la salud de la población, cualquiera sea ella, estos conocimientos pueden ser útiles de diversas maneras. Hoy se habla del reconocimiento a los Pueblos Indígenas y Campesinos por su aporte a la biodiversidad y al conocimiento, aunque no se puede negar que la bioprospección es una práctica ventajosa que permite avanzar en el conocimiento, tanto para ser aplicado en salud como en conservación, pero es una actividad que se desarrolla en condiciones de extrema desigualdad. Este reconocimiento no es suficiente para evitar que se aprovechen de manera legal los poseedores de altas tecnologías en vez de los poseedores de los recursos y los conocimientos. En muchos casos, y el caso waorani es clarificador al respecto, las comunidades se encuentran en una situación de vulnerabilidad total frente a su contraparte. En la actualidad, y a lo largo de su historia dentro del Estado-nación ecuatoriano, “se debate aún en la controversia de aceptar y racionalizar su composición multiétnica y pluricultural, como Estado-nación unitario” (Fuentes, 1997: 5). Cuesta aceptar que Ecuador es un país pluricultural integrado por

varias nacionalidades⁹¹. El vínculo que establece la nacionalidad waorani con el resto de la sociedad no escapa a este escenario y se da en condiciones asimétricas y conflictivas (ver capítulo III). Por más que exista un marco normativo que proteja los recursos y conocimientos, la producción y comercialización se siguen dando bajo patrones de extrema desigualdad en muchos aspectos, en este marco ningún acuerdo que sea justo y equitativo es posible.

Como todos los pueblos, los wao están sometidos a cambios; estas transformaciones devienen de su propia dinámica interna y/o cambios resultantes del contacto con agentes externos. El caso waorani es particularmente trágico, ya que es un pueblo de contacto reciente, donde toda su cultura material y simbólica hasta el contacto provenía de la selva (tanto la finitud de su mundo como su alimentación, la medicina, sus herramientas, etc.) y de repente se encuentran inmersos dentro de un estado nación y en el centro de un espacio complejo, considerado de una riqueza incalculable, ubicado en un escenario global disputado y susceptible de ser apropiado por actores poderosísimos como las empresas transnacionales petroleras, farmacéuticas o relacionadas con la biotecnología. Los wao han tenido diferentes formas de representación ante el Estado, la sociedad ecuatoriana, las empresas y la comunidad internacional. Muchos han pretendido ser sus voceros y muchos han hablado a través de ellos, dándose un fenómeno de “ventriloquismo”, según propone Cabodevilla (2008: 53). Estas relaciones de dependencia que mantienen con los “mediadores”, con el resto de la sociedad, constituye otro problema. Los intereses que existen alrededor de los waorani son “controversiales”, ya que están en juego “las fuerzas del comercio mundial de las petroleras” (Rival, 1992 en Fuentes, 1997: 42) y el hecho de habitar una de las regiones más biodiversas del planeta. Es difícil establecer relaciones simétricas entre los países industrializados y los países megadiversos en desarrollo; además, las nacionalidades indígenas se encuentran en situación de vulnerabilidad. Más complicada aún es la situación de un pueblo como los Waorani, de contacto reciente, frente al accionar de las empresas multinacionales.

Otro interrogante que guió este trabajo fue el siguiente: ¿En qué modo influye la organización y/o procesos organizativos de una nacionalidad en la protección de sus recursos y conocimiento asociados?

⁹¹ De todos modos, es cuestionable hablar de un país intercultural si tenemos en cuenta que la interculturalidad implica en su acepción más extendida un “diálogo de culturas”, esto supone una relación simétrica, en términos equitativos y en condiciones de igualdad (Torres, 2010: 41).

A nivel sociopolítico los cambios son significativos. Un tema focal es la tensión que existe entre el poder formal y el poder ancestral, los cuales se superponen en la sociedad waorani. En la actualidad la NAWE es la máxima expresión del poder formal, pero en algunas ocasiones es fuertemente cuestionada por el poder ancestral. La tensión radica también en la diferencia generacional de los representantes de los dos poderes (AA). Se puede hablar de dos ámbitos: el primero es el de las bases que desconoce la mayoría de los conflictos en los que está involucrada la NAWE, y el otro ámbito es el de la “masa crítica”, los que alcanzaron cierto grado de educación y han sido actores decisivos en el establecimiento de alianzas con diferentes sectores⁹², los dirigentes alrededor de quienes gira la organización a nivel comunal (AA). Esto supone una dificultad a la hora de ser representantes legítimos, además implica representar “instituciones sociales, económicas y políticas de un conglomerado humano, en el que histórica y culturalmente, dichos roles estuvieron entrelazados con la institución fundamental del parentesco” (Naranjo et al, 1994: 49). A esto se suma una dificultad inherente al pueblo waorani, cuya organización clánica, propia de su cultura, impide pensarlo y les impide pensarse como “un grupo homogéneo”. Esto ocasiona que las organizaciones que representan a la nacionalidad ante los actores foráneos con los que firman acuerdos y convenios, no sea totalmente representativa y su funcionamiento diste de ser democrático, un gran problema para realizar de manera legítima actividades que requieren “un reparto justo de beneficios” y “el consentimiento previo informado”.

Existe un conflicto entre las empresas biotecnológicas, sus investigadores y las organizaciones, comunidades y pueblos en torno al uso de la biodiversidad. Sin embargo, el caso examinado permite observar que no es así con todas las nacionalidades y experiencias; en el campo observé que la percepción de la nacionalidad waorani sobre las prácticas de bioprospección, no parecen ser identificadas como actos de saqueo o desposesión de su patrimonio, como sí ocurre con el caso del petróleo o la posesión

⁹²Muchos denuncian que la creación de la ONHAE fue producto de los intereses del Estado y las petroleras, ya que al retirarse los misioneros, los Waorani se quedaron sin voceros y surgió un vacío de representación que obstaculiza y le quita legitimidad a cualquier tipo de acuerdo comercial en la zona (Almeida y Proaño, 2008: 33; Rival, 1996: 102; Rivas y Lara, 2001: 62; Naranjo et al, 1994: 48-49). Son varias las miradas críticas sobre el funcionamiento de las organizaciones que representan a la nacionalidad, con excepción de la AMWAE, sobre la cual existe un concepto positivo y cierto consenso sobre su buen funcionamiento en cuanto a la gestión y manejo de fondos. Tanto la ONAHE en su momento, como la NAWE, son las caracterizadas como organizaciones “conflictivas”, “desestructuradas”, “inmaduras” y le atribuyen un comportamiento “ilógico”, “irracional”. En algunos casos, hasta se pone en duda su capacidad para administrar sus recursos. La mayoría de los críticos coinciden en atribuir estos problemas a determinadas circunstancias que tienen que ver con la complejidad de los intereses que se disputan en su territorio, situación que se agrava teniendo en cuenta la juventud de la organización, su corta existencia y los pocos años de contacto.

efectiva y legal de su territorio. Esto genera una serie de preguntas sin respuesta entre las que descolla la siguiente: ¿Cómo podemos otorgarle valor de mercado a los saberes del conocimiento ancestral waorani? Como señalé, estos saberes no están claramente asociados a un posible uso comercial o a una idea de pertenencia, ni pensados como una riqueza propia (a diferencia en este caso con la concepción sobre el petróleo).

Algo que nos demuestra este trabajo es la necesidad de fortalecer a las comunidades, de manera tal que cuando se tome una decisión tan importante sobre sus recursos y su territorio sea comprendido cabalmente y consensuado con todos los afectados. No es suficiente esta participación si al interior de las nacionalidades no existe un entendimiento íntegro de lo que significa la comercialización de sus recursos y conocimientos. Fortalecer a las comunidades significa que exista una participación real en la toma de decisiones, una participación real requiere una capacidad para negociar sobre su patrimonio, asentado en una comprensión completa de lo que se está negociando. Para esto es vital que las comunidades que estén expuestas a este tipo de experiencias sean capacitadas específicamente y actualizadas sobre las herramientas jurídicas e institucionales con las que cuentan para preservarse. Pero también, y esto es fundamental, se deben realizar tareas de revalorización y sensibilización acerca de los conocimientos tradicionales asociados al uso de recursos genéticos. Entonces es tarea necesaria documentar la forma de organizar y transmitir los saberes, trabajar sobre la importancia de proteger el conocimiento tradicional, pero sobre todo ponerlo en valor, visibilizar el potencial cultural y económico que estos conocimientos encierran.

En el debate nacional e internacional participan representantes de las comunidades, trabajan en foros, en proyectos, en organizaciones, elaboran documentos, etc. Esta participación en las instancias de decisión a nivel internacional, no deja de ser un logro, una conquista del movimiento indígena; sin embargo, siguen aconteciendo casos de apropiación indebida de los conocimientos tradicionales y los recursos genéticos tan onerosos a los pueblos como el del caso estudiado. Por otro lado, aun existiendo leyes, convenios y acuerdos, esta actividad no contribuye ni al mejoramiento de la salud, ni a la conservación del medio ambiente de las poblaciones poseedoras, ni al aumento de ingresos económicos, o de mejora de la calidad de vida de estas poblaciones. Es más, en la mayoría de los casos devienen en injusticia económica, donde casi no existe la retribución a las nacionalidades, y se afecta el espíritu colectivo y de reciprocidad de algunos pueblos, incluso fomentando prácticas de corrupción.

Otra situación sobre lo que nos ilustra este caso radica en que las nacionalidades deben capacitarse y participar en los ámbitos gubernamentales de protección a nivel internacional y nacional, pero también se debe capacitar y preparar a los agentes de gobierno de diferentes niveles que tengan jurisdicción y competencia sobre estos temas, sobre todo a los funcionarios judiciales. Lo mismo ocurre con los miembros de las instituciones científicas, las universidades e investigadores directamente vinculados a las empresas que asisten a las comunidades con fines académicos o con fines comerciales: estos deben capacitarse de modo tal que sean conscientes de las implicancias éticas, políticas y económicas de las prácticas que realizan. Deben trabajar bajo un estricto cuidado, el control de la bioprospección es difícil en sí, es tan dificultoso como el seguimiento de la aplicación de las leyes en este tipo de casos, tan difícil como mantener el delicado equilibrio que separa la bioprospección de la biopiratería. Por eso, las prácticas de bioprospección deben ser realizadas con extremo cuidado, deben ser rigurosas en cuanto al ejercicio real del consentimiento previo, del mismo modo que las prácticas de medicina deben realizarse bajo un riguroso código ético, sobre todo en el caso de Pueblos Indígenas, de no ser así se debería establecer cese o moratoria de todo tipo de contratos de bioprospección o convenios que involucren la comercialización de la biodiversidad asociada a conocimientos tradicionales, hasta que se garanticen que ésta se realiza en condiciones justas para el país y las comunidades portadoras: es decir, poniendo especial atención en el requisito del consentimiento previo y reparto equitativo de beneficios.

En el transcurso de esta investigación se demostró que existen dificultades y controversias difíciles de superar por su gran complejidad. Los procesos de comercialización de los recursos genéticos y los conocimientos asociados en cualquiera de sus formas generan conflicto. En la era de la biotecnología, se requiere extraer recursos naturales de los lugares donde existe alta biodiversidad y donde prima el conocimiento tradicional que tienen los miembros de las nacionalidades, esto implica conflictos entre las naciones y grupos industrializados y los pueblos portadores de estos saberes y dueños de los recursos.

El análisis de este caso nos permitió ver muchas situaciones paradójicas: por un lado se observó cómo en algunas situaciones es el mismo poder institucional el que transgrede y vulnera las leyes que garantizan los derechos de los pueblos. Pero a su vez, también nos permitió explorar la normativa y gestiones posibles que existen desde el mismo Estado

para frenar mecanismos comerciales que atentan contra la integridad de los pueblos y la soberanía de los recursos.

Por otro lado nos permitió indagar sobre cómo las mismas organizaciones indígenas atentan sobre sus derechos, al mismo tiempo que las organizaciones, desde comunidades concretas, presentan estrategias, iniciativas y asumen una actitud defensiva para proteger y recuperar sus conocimientos y sus recursos.

Lista de Abreviaturas

AMWAE (Asociación de Mujeres Waoranis de la Amazonia Ecuatoriana).

CEDA (Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental).

CONAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

CONFENAIE (Confederación Nacional de la Amazonía Ecuatoriana).

FED (Fondo Ecuatoriano para el Desarrollo Sustentable).

IEPI (Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual).

IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización).

ILV (Instituto Lingüístico de Verano).

MAE (Ministerio de Ambiente).

NAWE (Nacionalidad Waorani del Ecuador).

ONHAE (Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonia Ecuatoriana).

SIPAE (Sistema de Investigación de la problemática del Agro Ecuatoriano).

UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza).

Bibliografía

Alban, Dayuma (2008). *Parto y terapia entre los waorani de Tigüino*. Tesis para la obtención del título en Licenciada en Antropología, Universidad Católica de Quito.

Almeida, Alexandra y José Proaño (2008). *Tigre, Águila y Waorani. Una sola selva, una sola lucha. Deuda ecológica de las transnacionales petroleras con el Pueblo Waorani y el Parque Nacional Yasuní*. Quito. Acción Ecológica.

Bolon Tom, Fausto (2008). “Indígenas y pérdida de Biodiversidad: Estereotipos, papeles y responsabilidades ante la crisis ambiental”. En *Ajedrez Ambiental. Manejo de recursos naturales, comunidades, conflictos y cooperación*. Weiss S. Joseph y Teodoro Bustamante (ed.): 27- 42. Quito. Ministerio de Cultura, Serie FLACSO 50 años.

Bravo, Elizabeth (2006). “El acceso a los recursos genéticos y la legalización de la biopiratería”. *Ecología Política* N°30. 15-35.

Bravo, Elizabeth. (a), (2008). *Taller sobre Propiedad Intelectual, Biodiversidad y Pueblos Indígenas N°2*. ICCI. Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo. Disponible en www.estudiosecologistas.org (Visitado el 06/16/10).

Bravo, Elizabeth (b), (2008). “De cómo los sapos cuidan a las ranas. Los nuevos mercaderes de la biodiversidad”. *Biodiversidad*. N° 48. 9-12.

Buitron, C., Ricardo (2007). *Reconquista del Espacio Latinoamericano. Corredores biológicos y Corredores Multimodales en el Ecuador. Informe final del concurso: ALCA, procesos de dominación y alternativas de integración regional*. Programa Regional de Becas CLACSO. 2007. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/semi/2004/buitron.pdf>. (Visitado el 12/03/09).

Cabodevilla, Miguel Ángel (1999). *Los Huaorani, en la historia de los pueblos del oriente*. Coca. CICAME.

Cabodevilla Miguel Ángel (2007). *El Exterminio de los Pueblos Ocultos*, Vicariato Apostólico del Aguarico. Quito. CICAME.

Cabodevilla, Miguel Ángel, (2008). *Zona Intangible. Peligro de muerte*. Quito. CICAME.

Calavia Saez, Oscar, Marc Leanerts y Ana María Spadafora (2004). *Paraíso abierto, jardines cerrados, pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito. Abya Yala.

Carrizosa Posada, Santiago (2000). *La bioprospección y el acceso a los recursos genéticos. Una Guía Práctica*. Bogotá: Corporación Autónoma regional de Cundinamarca.

Cipoletti, María Susana (2002). *El Testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (Ecuador, 1945)*. Journal de la société des américanistes. Disponible en: <http://jsa.revues.org/index2759.html> (Visitado el 20/04/09)

Concheiro Bórquez, Luciano y Tarrío García María (2006) “El conocimiento tradicional: un recuento”. En *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural. Entre el bien común y la propiedad privada*. Concheiro Bórquez, Luciano y Francisco López Barcenás, (Coord). México. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. Cámara de Diputados, LX Legislatura.

Concheiro Bórquez, Luciano y María Tarrío García. (2006). “Propiedad, biodiversidad y conocimiento tradicional”. En *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural. Entre el bien común y la propiedad privada*. Concheiro Bórquez, Luciano y Francisco López Barcenás (Coord). México. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. Cámara de Diputados, LX Legislatura.

Crespo Plaza, Ricardo (2008). “Propiedad Intelectual relacionadas a plantas útiles en el Ecuador” en *Enciclopedia de las Plantas Útiles en el Ecuador*. De la Torre., H, P. Navarrete, M. Muriel, Macía M^o. J. y Baslev H. (edit.). Quito. DINEIB. Herbario .QCA y Herbario AAU. Quito y Arhus: 53-55.

Cuesta Zapata, Salomón (1999). “Los Huaoranis y la ruta de la civilización”. En *De Guerreros a Buenos Salvajes modernos. Estudio de dos grupos étnicos de la Amazonia*

Ecuadoriana. Trujillo Montalvo, Patricio y Salomón Cuesta Zapata (edit.). Quito. FIAAM. Fundación de investigaciones Andino Amazónica. Abya Yala.

Descola, Philippe (2002). *Antropología de la Naturaleza*. Lima. IFEA

Escobar, Arturo (1996). “El Desarrollo Sostenible. Diálogo de Discursos”. *Ecología Política* Nº 9. 7-27.

Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (Comp.). CLACSO. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf> (Visitado el 03/12/10).

Escobar, Arturo (1996). “Viejas y nuevas formas de capital”. En *Pacífico: Desarrollo o Diversidad*. CEREC-ECOFONDO. Bogotá. Gente Nueva.

Espinel, Ramón (2009). “Economía política de la biodiversidad: conocimientos ancestrales y derechos de propiedad”. En *Deuda externa y economía ecológica: dos visiones críticas*. 151-166. Quito. Serie 50 años FLACSO. FLACSO - Sede Ecuador. Ministerio de Cultura del Ecuador.

Eliade, Mircea (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Espinoza, María Fernanda (2004). “Recursos genéticos, conocimientos tradicionales y propiedad intelectual: piezas clave en los TLC”. *ICONOS*. Nº 19. 1249-1390.

Fernández, José Carlos, Alberto Aldama y Christian López Silva. (2002). Conocimiento tradicional de la biodiversidad: conservación, uso sustentable y reparto de beneficios. *Gaceta Ecológica*. Abril-Junio. 7-21.

Fuentes, Bertha (1997). *Huaomoni, Huarani, Cowudi. Una aproximación a los Huaorani en la práctica política multi-étnica ecuatoriana*. Quito. Abya Yala.

Gallant Daniel (s/f). La biopiratería y la bioprospección: Una nueva terminología para un problema antiguo. Disponible en <http://www.rede-verde.org/index.php?> Visitado el 04/22/10.

Gallardo, Lucía (2006). “Migraciones y Deuda ecológica. Reflexiones sobre el caso ecuatoriano” en *Revista Académica de Relaciones Internacionales* N° 5. Disponible en www.relacionesinternacionales.info (Visitado el 11/18/10)

García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Buenos Aires. Gedisa.

González Bueno, Antonio y Raúl Rodríguez Nozal (2000). *Plantas americanas para la España ilustrada: génesis, desarrollo y ocaso del proyecto español de las expediciones botánicas*. Madrid. Editorial Complutense. Línea 300.

Granda, Sebastián y Alexandra Martínez (2007). *Derechos de los pueblos indígenas del Ecuador. Guía para facilitar talleres*. Quito. Universidad Politécnica Salesiana. Red Internacional de Estudios Interculturales.

Greene, Natalia (2010). “Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuní”. Tesis de Maestría. FLACSO-Ecuador

Guerrero Arias, Patricio (2002). *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito. Abya-Yala.

Leef, Enrique (2001). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México D.F. Siglo XXI Editores.

López Bárcenas, Francisco y Guadalupe Espinoza Saucedo (2006). “Recursos genéticos y conocimiento tradicional indígena: la regulación internacional y su impacto en la legislación mexicana”. En *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural. Entre el bien común y la propiedad privada*. Concheiro Bórquez, Luciano y Francisco López Bárcenas (Coord.). México. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. Cámara de Diputados, LX Legislatura.

Lu, Flora, (2001). “The Common Property Regime of the Huaorani Indians of Ecuador: Implications and Challenges to Conservation”. *Human Ecology*. N° 29 (4). 425 - 447.

- Martínez, Esperanza (2009). *Yasuní. El tortuoso camino de Kioto a Quito*. Quito. Abya Yala.
- Merson, J. (2000) "Bio-prospecting or bio-piracy: intellectual property rights and biodiversity in a colonial and postcolonial context". En: *Nature and Empire Science and the Colonial Enterprise Conservation Osiris*, vol. 15. 282-296.
- Mittermeier, Russell A., Cristina Goettsch Mittermeier y Patricio Robles Gil (1997). *Megadiversidad: los países biológicamente más ricos del mundo*. México. Cemex.
- Moya, Alba (1999). *Ethnos: atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*. Quito. GTZ.
- Muñoz Garmendía, Félix y Esther García Guillén (2003). *La botánica al servicio de la corona: la expedición de Ruiz, Pavón y Dombey al virreinato del Perú (1777-1831)*. Lunwerg Editores.
- Naranjo, Marcelo (1994). *Etnografía Waorani*. Quito (sin publicación).
- Narváez Quiñónez, Iván (1996). *El modelo de relacionamiento de la Maxus y Huaorani: Análisis de un "Plan de desarrollo comunitario" petrolero*. Quito. FLACSO - Sede Ecuador.
- Narváez Quiñónez, Iván (1999). *Operación ITT: la última frontera extractiva en área de reserva natural y territorial Huaorani*. Quito. PETROECUADOR.
- Núñez, Irma, Edgar González Gaudiano y Ana Barahona (2007). "La biodiversidad: historia y contexto de un concepto". *Interciencia. Caracas*. Vol. 28 N° 07. 387-393. Disponible en Clacso. Redalyc. [www.http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/ponencias/pres.clacso.redalyc.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/ponencias/pres.clacso.redalyc.pdf) (Visitado el 25/02/09).
- O'Connor, Martin (1994). "El Mercadeo de la Naturaleza: Sobre los Infortunios de la Naturaleza Capitalista". *Ecología Política* N° 7. 15-25.
- Ribeiro, Silvia (2001). "La tormenta del nuña". *Ecología Política* N° 21. 55-60.
- Ribeiro, Silvia (2006). "¿Que pasó con la patente del frijol enola?". *Ecología Política* N° 30. 85-87.

Rifkin, Jeremmy (1999). *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el comienzo de un mundo feliz*. Barcelona. Crítica. Marcombo.

Rifkin, Jeremmy (2004). *El sueño europeo*. Barcelona. Paidós.

Rival, Laura (1990). *Educación y Cultura. La escuela primaria como eje de transformación social dentro de la población Waorani*. Quito. Abya Yala.

Rival, Laura (1996). *Hijos del Sol, padres del jaguar, los Huaoranis de ayer y hoy*. Colección Bibliográfica N° 35. Quito. Abya Yala.

Rival, Laura (2004) “El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque en los Huaorani”. En *Tierra Adentro, Territorio Indígena y Percepción del entorno*, Surrallés, Alexandre y Pedro García Fierro (Edit.). IWGIA.

Rivas, T. Alex y Lara, P. Rommel (2001). *Conservación y Petróleo en la Amazonía Ecuatoriana. Un acercamiento al caso Huaorani*. Quito. Eco-ciencia - Abya Yala.

Ríos, Monserrat, Rodrigo De la Cruz y Arturo Mora (2008). *Conocimiento tradicional y plantas útiles del Ecuador. Saberes y Prácticas*. Quito. Abya Yala. IEPI.

Shiva, Vandana(a) (2001). *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Barcelona. Icaria. Antrazyt.

Shiva, Vandana (b) (2001) “ TRIPP, una zancadilla a la vida”. *Ecología Política N° 21*. 7-15.

Tagliani, Lino (2004). *También el Sol Muere. Cuatro años con los Huaorani*. Quito. Vicariato Apostólico del Aguarico, CICAME.

Tobin, Brendan (1999). “Protección de los Derechos de los Pueblos Indígenas sobre sus Conocimientos, Innovaciones y Práctica” Ponencia presentada en Biodiversidad: Propiedad Intelectual y derecho indígena. Primer Seminario Internacional. Enero 20-24. Managua. Nicaragua. 1999.

Toscano Morales (1999). “Los Huaorani. Una problemática sobre el poder” En *De Guerreros a Buenos Salvajes modernos. Estudio de dos grupos étnicos de la Amazonia*

Ecuadoriana. Trujillo Montalvo, Patricio y Salomón Cuesta Zapata (Edit.). Quito. FIAAM. Fundación de investigaciones Andino Amazónica. Abya Yala.

Troncoso Saavedra, Erika (1999). “Los Shuar, de reducidos de cabeza a buenos salvajes modernos. Un estudio de caso en el Transtukutú”. En *De Guerreros a Buenos Salvajes modernos. Estudio de dos grupos étnicos de la Amazonia Ecuatoriana*. Trujillo Montalvo, Patricio y S. Cuesta Zapata (Edit.). Quito. FIAAM. Abya Yala.

Trujillo Montalvo, Patricio (1999). “El salto a la modernidad. Los Huaoranis las misiones y el petróleo” en *De Guerreros a buenos salvajes modernos, Estudios de dos grupos étnicos de la Amazonía ecuatoriana*. Trujillo Montalvo, Patricio y S. Cuesta Zapata (Edit.). Quito. FIAAM. Abya Yala.

Polhenz de Tavera, Ana (2008). *Conflictos por acceso biotecnológico de los recursos genéticos y conocimientos tradicionales en la región andina amazónica: los casos de patentes de la maca, el yacón y la sangre de drago*. Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador.

Renan Silva (2001). “La crítica ilustrada de la realidad”. En *Historia de América Andina 3. El sistema colonial tardío*. Garrido, Margarita (Edit.). Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.

Toro, Catalina (2005). “Gobernabilidad y Biodiversidad en América latina: Representaciones y mediaciones sobre política pública y Biodiversidad”. Documento presentado en Encuentro Interamericano de Desarrollo Sostenible-Panamá. Disponible en www.conama.org/eima/documentos/209.pdf. (Visitado el 03/12/09)

Varea, Ana María (1997). *Biodiversidad, Bioprospección y Bioseguridad*. Quito ILDIS. Instituto Ecologista del Tercer Mundo. Proyecto FTTP-FAO. Abya Yala.

Villacres Freire, J. L. (2005). *Lineamientos Wekwki, tome acceso, tome recursos genéticos beye. Corporación de gestión y derechos ambiental*. Quito. ECOLEX.

Vasilachis de Giadino, Irene. (1992). *Métodos Cualitativos 1. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires. Centro Editor de América latina.

Vicente, Carlos (2002) “Deuda Ecológica y Biopiratería. Entrevista A Joan Martínez Alier”. *Biodiversidad* N° 32. 20-24.

Vogel, Joseph Henry (2000). *El cartel de la Biodiversidad. Transformación de los conocimientos tradicionales en secretos comerciales*. Quito. Ecociencia, CARE.

Vogel Joseph Henry (1996). *El Uso exitoso de instrumentos económicos para fomentar el uso sustentable de la biodiversidad: seis estudios de caso en América latina y el Caribe. Bolivia. Informe Preliminar para la Cumbre de las Américas sobre el desarrollo Sustentable*. Disponible en www.biotech.bioetica.org/docta25.htm. (Visitado el 07/03/10).

Yépez Pérez, Fabio (1999). “Los discursos de la biodiversidad” ponencia presentada en Biodiversidad: Propiedad Intelectual y derecho indígena. Primer Seminario Internacional. Enero 20-24. Managua, Nicaragua, 1999.

Documentos

Asamblea General de la ONU (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Convenio 169 de la OIT.

CONVENIO OIT N° 169 (1989). SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES INDEPENDIENTES.

Constitución 2008.

Constitución 1998.

Contrato de Usufructo (2005). Otorgado por la ORGANIZACIÓN DE LA NACIONALIDAD HUAORANI DE LA AMAZONÍA (ONHAE) Y ECO - GENESIS DEVELOPMENT. Notaría Cuadragésima. Quito.

Documentos de audiencia.

Expediente del caso elaborado por la Defensoría del Pueblo.

Ley de propiedad Intelectual. Registro Oficial N°320. <http://www.lexis.com.ec>.(visitado el 18/07/09).

Ley orgánica de la Defensoría del Pueblo N°. 22-058. RO/ Sup 280 de 8 de Marzo 2001.

Sentencia comentada de la Resolución 1491-06-RA de la Primera Sala del Tribunal Constitucional.

T.U.L.A.S.M.A (Texto Unificado de la Legislación Ambiental Secundaria en Ecuador).

Trámite especial-Amparo Constitucional (2006) Juicio N°16301-20060309.

Paginas web

www.actionbioscience.org (visitado el 07/12/09)

www.ambiente.gov.ec/contenido.leyes (visitado el 07/18/09).

www.biodiv.org (visitado el 18/07/09).

www.biopiraterie.org visitado el 08/27/09

www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf (visitado el 18/07/09).

www.cepis.ops-oms.org/bvsapi/proyectentreg2/medicina.pdf(visitado 30/03/10).

www.cgiar.org visitado el 08/27/09)

www.ciat.cgiar.org visitado el 07/15/10)

www.ciel.org visitado el 07/12/09)

www.coica.org.ec/sp/ma_documentos/ayahuasca_sp01.html (visitado 11/04/10).

www.comunidadandina.org/desarrollo/beneficios.pdf (visitado 11/04/10).

www.conama.org/eima/documentos/209.pdf (visitado el 12/03/09).

www.codenpe.gov.ec/waorani.htm (visitado 11/06/10).

www.elcomercio.com(visitado 11/06/10).

www.ensayistas.org/critica/ecologia/diccionario (visitado 24/04/09).

www.grain.org visitado el 07/15/10)

www.wipo.int/portal/index.html.es (visitado 15/04/10).

Anexo

Constitución 2008

En el artículo 1 se establece que “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”. En los “Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades”

En el Título II, referente a los Derechos, el capítulo IV cuarto, en el artículo 57, se establece lo siguiente:

Art.57. 6 “Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras”.

Art.57.7 “La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras...”.

Art.57. 8 “Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y su entorno natural”.

Art.57.12 “Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos, sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agro biodiversidad”, sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados así como plantas, animales, minerales y ecosistemas de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la flora y fauna.

“Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos innovaciones y practicas”

Art.57.13 “Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte del patrimonio indivisible del ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto”

En el capítulo IV del Título IV, en el artículo, relativo a los Tipos de Propiedad se establece:

Art. 322.- Se reconoce la propiedad intelectual de acuerdo con las condiciones que señale la ley. Se prohíbe toda forma de apropiación de conocimientos colectivos, en el ámbito de

las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales. Se prohíbe también la apropiación sobre los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agro-biodiversidad.

En el capítulo II del Título VII en el “Régimen del Buen Vivir”, se establece la protección y regulación del relativo al manejo de la Biodiversidad y los Recursos Naturales.

Art. 395.- La Constitución reconoce los siguientes principios ambientales:

1. El Estado garantizará un modelo sustentable de desarrollo, ambientalmente equilibrado y respetuoso de la diversidad cultural, que conserve la biodiversidad y la capacidad de regeneración natural de los ecosistemas, y asegure la satisfacción de las necesidades de las generaciones presentes y futuras.

Art. 400.- El Estado ejercerá la soberanía sobre la biodiversidad, cuya administración y gestión se realizará con responsabilidad intergeneracional. Se declara de interés público la conservación de la biodiversidad y todos sus componentes, en particular la biodiversidad agrícola y silvestre y el patrimonio genético del país.

Art. 402.- Se prohíbe el otorgamiento de derechos, incluidos los de propiedad intelectual, sobre productos derivados o sintetizados, obtenidos a partir del conocimiento colectivo asociado a la biodiversidad nacional.

Art. 403.- El Estado no se comprometerá en convenios o acuerdos de cooperación que incluyan cláusulas que menoscaben la conservación y el manejo sustentable de la biodiversidad, la salud humana y los derechos colectivos y de la naturaleza.

TULASMA (Texto Unificado de la Legislación Ambiental Secundaria en Ecuador).

Título I

Grupo Nacional de Trabajo sobre Biodiversidad (GNTB)

Art. 1.- Es un grupo de composición abierta, intersectorial, interdisciplinario y de carácter técnico. Las funciones del GNTB, serán las siguientes:

a) Ser un espacio participativo de diálogo e intercambio de información sobre asuntos relacionados con la diversidad biológica.

b) Proveer asesoramiento técnico a nivel formal e informal al Estado, en los temas relativos a la aplicación y seguimiento de las decisiones adoptadas por el Convenio sobre Diversidad Biológica, y otras normas relacionadas.

c) Proponer los lineamientos básicos sobre políticas nacionales referentes a los asuntos contemplados en el Convenio sobre Diversidad Biológica.

d) Proveer una guía técnica y participar activamente en la elaboración de la Estrategia Nacional sobre Biodiversidad y su correspondiente Plan de Acción.

Y en los Títulos II y VII, se refiere a La Investigación, Colección y Exportación de Flora y Fauna Silvestre y a la Bioseguridad respectivamente. (www.ambiente.gov.ec/contenido.leyes visitado el 18/07/09).

Entrevistas

Informante	Fecha de Entrevista	Código
Miguel Ángel Cabodevilla	05/09/09	MAC
Amílcar Alban	09/11/09	AA
Dayuma Alban	08/12/09	DA
Rommel, Lara	06/02/10	RL
Gina Chavez	05/06/09	GC
Natalia Greene	15/02/10	NG
Esteban Falconi	24/02/10	EF
Ivette Vallejo	06/03/10	IV
Francisco Bonilla	26/02/10	FB
Ricardo Crespo	11/03/10	RC
Silvana Rivadeneira	16/03/10	SR
Manuela Ima	26/03/10	MI
Enengime Enqueri	23/ 07/10	EE
Pablo Landivar	14/08/10	PL
Kati Alvarez	19/02/10	KA
Carolinne(Guía Turística)	19/02/10	C
Ines Nenkimio	16/08/10	IN
Patricia Menkay	20/08/10	PM
Gaba Toña	16/08/10	GT

Chino	17/08/10	Ch
Teresa Shiki	20/08/10	TS
Janet Cajekay	20/08/10	JC
Octavio	18/08/10	O