Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

Área de Ambiente y Sustentabilidad

Maestría en Cambio Climático Sustentabilidad y Desarrollo

Etnoecología de la avifauna en tres comunidades *Waorani* del Parque Nacional Yasuní como herramienta de conservación frente a la actual crisis socioambiental

Iván Alejandro Saá Portilla
Tutor: Fernando José Larrea Maldonado

Quito, 2026

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional
Reconocimiento de créditos de la obra
No comercial
Sin obras derivadas
creative commons
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Iván Alejandro Saá Portilla, autor del trabajo intitulado “Etnoecología de la avifauna en tres comunidades *Waorani* del Parque Nacional Yasuní como herramienta de conservación frente a la actual crisis socioambiental”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 24 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

20 de Octubre de 2026

Firma: IVAN ALEJANDRO SAA PORTILLA Firmado digitalmente por IVAN ALEJANDRO SAA PORTILLA Fecha: 2026.10.21 15:47:43 -05'00'

Resumen

El ser humano moderno se percibe separado de la naturaleza. Por el contrario, pueblos indígenas como los huaorani se perciben inmersos en su entorno. Esta relación les ha permitido habitar sus territorios de forma sostenible, así la conservación del bosque no constituye una actividad separada de la vida cotidiana, sino una consecuencia de su forma de habitar el territorio. Asimismo, sus sistemas de conocimiento constituyen una base fundamental para generar propuestas de conservación y buscar el reconocimiento de su soberanía y derechos territoriales. Se presume que la crisis socioambiental actual responde a un problema ontológico más profundo, relacionado con la forma en que el pensamiento moderno ha conceptualizado la relación entre humanos y naturaleza. Por lo tanto, el presente trabajo es un recorrido por los sistemas de conocimientos tradicionales ecológicos y las ontologías relacionales que los huaorani poseen con su avifauna. Los cuales fueron recogidos mediante entrevistas etnográficas, bajo la propuesta etnoecológica de Toledo (2002), a través del complejo cosmos-corpus-praxis. Sin embargo, para los huaorani el bosque constituye un espacio ecosocial indivisible, en donde lo espiritual, lo práctico y lo cognitivo se encuentran entrelazados de manera continua. De este modo, las aves desempeñan un papel fundamental en la vida del pueblo huaorani, pues a través de sus cantos y comportamientos transmiten señales que les permite leer su ambiente para tomar decisiones, anticipar eventos y orientar prácticas de subsistencia. Por tanto, las aves no son únicamente elementos de la fauna, sino actores fundamentales en la vida social y moral de su pueblo, a las cuales se les atribuye intencionalidad, agencia y capacidades sociales similares a las humanas. En este sentido, desde sus mitos de origen no existía una separación ontológica entre humanos y aves; asimismo, estas constituyen matrices simbólicas a través de las cuales interpretan su realidad. Sin embargo, estas relaciones se encuentran actualmente atravesadas por procesos de transformación vinculados a la expansión del proyecto moderno-colonial capitalista, que han reconfigurado las dinámicas territoriales, ecológicas y culturales. Así también, las percepciones locales evidencian cambios en las poblaciones de avifauna.

Palabras clave: naturaleza y cultura, ontologías relacionales, etnoecología, corpus-praxis-cosmos, huaorani, conservación, avifauna

Agradecimientos

Infinita gratitud a los bosques y las aves del Yasuní que inspiraron el presente trabajo. Así también a sus habitantes huaorani de las comunidades de Guiyero, Ganketapare y Timpoka, por su tiempo y apertura para contarme sus fascinantes historias. Especialmente a Amo, Wampy, Weimane, Mingui, Agui, Yero, Yato, Víctor, Carolina, Rosa, Roque, Awa, Yewenka, Ero y Wentoke.

Además, quiero mencionar que sin el apoyo de mi padre y de mi madre nada de esto habría sido posible, gracias por seguir confiando en su hijo desde siempre.

También quiero manifestar un profundo agradecimiento a mi tutor Fernando Larrea por su acompañamiento durante mi trabajo, al igual que a la Universidad Católica y a la Estación Científica Yasuní (ECY) representados por Hugo Navarrete, David Lasso, Carlos Padilla y Juan Carlos Armijos; así también a todo el personal de la ECY por su apoyo logístico diario durante el trabajo de campo siempre con la mejor actitud.

Asimismo, guardo una gratitud infinita hacia cada uno de los amigos, amigas y familiares que sumaron desde su granito de arena hasta quienes levantaron dunas enteras de apoyo: Pablo Saá, Miguel Barreiros, Paola Jumbo, Pablo Alvia, María José Chávez y Carolina Boada.

Tabla de contenidos

Introducción 11
Capítulo primero El ser humano y la naturaleza 19
1. Breve historia de esta visión dualista 20
2. El problema de esta separación natura-cultura 25
3. Patrimonio biocultural: el ser humano como co-creador de biodiversidad 26
4. La diversidad biocultural 29
5. La necesidad de recordar 30
6. La ciencia etnoecológica 31
7. Enfoques, ámbitos y retos de la etnoecología 34
Capítulo segundo Los *waorani* y la selva 39
1. Percibiendo y habitando la naturaleza 39
2. Breve historia de la Alta Amazonía 41
3. Los huaorani: Origen e historia del contacto 42
4. Algunos cambios venideros tras el contacto con occidente 46
5. Territorio, ética y organización social en sus relaciones con la naturaleza 47
6. Creencias y mitos de origen 48
7. Prácticas cotidianas para sostener la vida: agricultura, caza y recolección 49
8. Los lugares, el vínculo con los ancestros y el orden ecológico y social 51
9. Sabiduría en el manejo del bosque 51
Capítulo tercero Los wao y sus aves 57
1. Los primeros vínculos con sus aves 58
2. Corpus: Conocimientos ecológicos y taxonómicos de las aves 60
2.1. La ciencia *waorani* desde otras ontologías 61
2.2. El *Wankire* y la ética *waorani* 63
2.3 La taxonomía *ayamoeiri*: Nombrando a sus aves 65
3. Praxis: Apropiándose de la naturaleza 68
3.1 Cosechando aves en el bosque 68
3.2 Del simbolismo de las plumas a los usos de otras partes 71
4. El Kosmos: Sistemas de creencias 73
4.1 Somos, al igual que las aves 74

4.2 El *durani kegai* o lo que contaban los ancestros 79
4.3 Las manifestaciones de Dios para los *waorani* 88
5. Desde el cosmos-corpus-praxis *waorani* hacia su relación con las aves..... 90
6. Una pequeña antítesis a manera de cierre..... 92
Capítulo cuarto La sabiduría indígena en sinergia por la conservación de la biodiversidad 95
1. Territorios indígenas como refugios de vida 97
2. Transformaciones que conducen a nuevas formas de habitar el territorio 102
3. ¿Un modelo de conservación limitado?..... 108
4. Otros modos de entender la conservación son posibles 109
5. Manifiesto desde la ecología política sobre este espacio de vida..... 112
Conclusiones..... 117
Lista de referencias..... 123
Anexos..... 137
Anexo 1: Diagrama del proceso metodológico. 137
Anexo 2. Material educativo (Cuento huaorani) 140
Anexo 3: Entrevistas dirigidas en casa con *pikenani* (adultos mayores) en las comunidades de Guiyero, Timpoka y Ganketapare..... 152
Anexo 4: Entrevistas etnográficas durante recorridos por el bosque 153
Anexo 5: Carta de aprobación del comité de ética de la UTM..... 154
Anexo 6: Validación de cuestionario semiestructurado..... 156
Anexo 7: Cuestionario semiestructurado..... 157
Anexo 8: Metodología de observación participante 161
Anexo 9: Entrevistas apoyadas en guías de observación 162
Anexo 10: Recorrido de observación por el bosque..... 164
Anexo 11: Muestra de Flor *Voyria aphyllia* de la familia Gentianaceae..... 165
Anexo 12: Emprendimiento de las mujeres huaorani: *Menka Onko* 166
Anexo 13: Visita de gobernadora de la provincia de Orellana 167
Anexo 14: Especies de aves identificadas con los nombres locales en *Wao terero*..... 168

Introducción

Esta historia empieza quince años atrás, había empezado mi carrera en ciencias biológicas y tuve mi primera salida de campo a la Amazonía, específicamente a la estación científica Yasuní de la PUCE. En donde, además de conocer la maravillosa naturaleza de los bosques primarios que rodeaban a la estación, también empecé a descubrir a algunos de sus habitantes humanos conocidos como huaorani, quienes tenían una ligera mala reputación de salvajes. Entre ellos, conocí a un *pike* (anciano) llamado Weimane, quien mostraba falta de cortesía y desinterés absoluto por los *cowori* (extranjeros), además de sus limitaciones en la lengua castellana. Pero aún más importante es resaltar que este anciano tenía afuera de su casa un hermoso e imponente cóndor amazónico (*Sarcoramphus papa*) amarrado a su pata de una corta cuerda. Esta fue la primera vez que tenía la oportunidad de observar aquella majestuosa ave que enfrentaba problemas de conservación, lamentablemente de forma un poco perturbadora para un joven amante de la naturaleza y biólogo en formación, que había admirado y romantizado mucho a aquellos enigmáticos y misteriosos bosques amazónicos.

Por lo tanto, esta primera imagen de este grupo humano me había dejado un poco confundido por muchos años, situación que fue alimentada por algunos biólogos y conservacionistas, quienes a lo largo de mi carrera me fueron develando a estos pueblos amazónicos como depredadores que amenazaban la preservación de la naturaleza prístina de los bosques, debido a sus creencias, hábitos y costumbres. No obstante, siempre sospeché que tales objeciones sobre el modo de vida de estos habitantes selváticos resultaban reduccionistas; intuía un trasfondo histórico mucho más complejo que se escapaba a nuestro análisis, motivación que me llevo a regresar actualmente a aquel lugar y volver a hacer algunas preguntas que me quedaron resonando por muchos años.

Lo que nos lleva nuevamente al presente, al momento que realizo la fase de campo de la presente investigación. En el camino a obtener la información para mi trabajo de tesis había decidido aplicar entrevistas etnográficas, en combinación con metodologías ornitológicas como recorridos de observación, registros de cantos y uso de redes de neblina para capturar a algunos individuos, que, según mi ideal y supuesto ingenio, en la combinación de metodologías de las ciencias sociales y las ciencias biológicas iba a crear el escenario perfecto para que se desarrollen profundas conversaciones sobre los

especímenes capturados, mientras se me develaba la información que me podían compartir, dada la cercanía que podían tener mis entrevistados con las aves.

De manera que, precisamente uno de mis primeros entrevistados fue Weimane, a quién el paso de estos años parecía que le había tratado muy bien y puedo decir que incluso sentí una mayor ligereza en nuestra interacción. Sin embargo, seguramente no todo sale como lo esperado. Tras el primer individuo que se quedó atrapado en la red de neblina, después de identificarlo como Trepatroncos Pardo (*D. fuliginosa*) y *Gawabe* en *wao terero,* lo metí en una bolsa de tela negra y nos llevamos al pajarito unos metros más allá para permitir que las redes sigan haciendo su trabajo. Pero como había dicho, no todo sale como lo pensado, y, mientras nos íbamos alejando de las redes pude escuchar que Weimane empezó a hablar con el wao que nos hacía de interprete, y este me comentó que el *pike* me quería decir que se quería quedar con el pájaro y llevarlo a su casa, momento en el que entendí que posiblemente esta parte de la metodología no iba a funcionar como lo había planificado.

Después de escuchar su pregunta, mi primera reacción, además de darme cuenta de que ya no volvería a usar redes de neblina con otros de los *pikenani*, fue preguntarle que para que quería quedarse con el pájaro, a lo me contestó que era solamente para criarlo. Después de unos minutos de reflexión le dije que ya hablaríamos en un momento sobre eso. Mientras tanto, venían a mi mente el problema ético que tendría como investigador dejarle quedarse con el ave y los problemas en los que me podía meter con todas las instituciones a cargo del territorio que había elegido para hacer mi trabajo de campo; así como también, las dificultades que representaría negarle a Weimane esta posibilidad.

Finalmente, nos ubicamos en una parte que se formaba como una pequeña salita en medio del bosque para seguir conversando, pienso que muy probablemente Weimane ya tenía ese lugar fijado para sus descansos en sus jornadas de cacería. Entonces, antes de empezar a hablar del ave capturada primero decidí cerrar unas preguntas de mi entrevista que habían quedado inconclusas antes de ir a revisar las redes de neblina. De manera que, mientras cerrábamos esa parte de la entrevista observo que Weimane empieza alterarse y mirar hacia arriba como si estuviera hablando con alguien que le decía algo desde el dosel del bosque, casi podría jurar que el anciano había entrado en una especie de trance por los gritos y sonidos que emitía mientras miraba hacia el cielo. Al principio, decidí no intervenir ni preguntar nada, solo observé a mi interprete quién no hizo más que sonreír mientras él también era testigo de este desconcertante episodio. Pero

mi curiosidad finalmente no pudo más y le pregunté que con quién hablaba Weimane, que qué era lo que estaba pasando, a lo que respondió: dice que su mujer vino a ver, su respuesta fue casi igual de confusa, pero después de unos instantes que me permití salir de mi momento de concentración absoluta en la entrevista, logré captar que un ave de la misma especie de la que se encontraba en la bolsa de tela estaba vocalizando con desesperación desde la parte alta del bosque. En aquel momento me di cuenta de que precisamente podía ser la pareja del trepatroncos capturado y que estaba clamando por su liberación. Entonces mi atención se volcó nuevamente a Weimane quién le gritaba en wao terero: ‘‘ahí va, está bien lo voy a soltar, ahí va’’ mientras intentaba abrir la bolsa desesperadamente. Entonces, finalmente abrió la bolsa y expulsó el ave hacia arriba mientras se reía a carcajadas y gritaba en *wao terero* viendo hacia el cielo. Weimane estaba comunicando a la pareja del ave que ya estaba en camino, que pronto se iba a encontrar con su amado. La verdad aquella situación me dejó sin palabras. Lo que viene después sin duda no será lo mismo, creo que ese instante me permitió empezar a entender uno de los más importantes objetivos de este trabajo, el de conocer cuál es la relación que los huaorani tienen con sus aves.

Por otra parte, las sociedades modernas han desarrollado sistemas de conocimiento basados en el método científico que buscan interpretar los fenómenos de la realidad a través de diversas disciplinas especializadas. Este proceso ha permitido avances significativos en la comprensión del mundo natural; sin embargo, también ha contribuido a consolidar una separación conceptual entre naturaleza y cultura, en la cual la primera es concebida como un dominio externo al ser humano. Como resultado, se ha configurado una relación ambivalente con la naturaleza, en la que esta puede ser simultáneamente objeto de admiración, contemplación o protección, pero también de sobre–explotación. Esta exteriorización contrasta con las ontologías de muchas de las sociedades amazónicas amerindias, en las que los seres humanos no se perciben como entidades separadas del entorno, sino como parte constitutiva de un entramado relacional más amplio que incluye a animales, plantas y otros seres que habitan el bosque.

En este contexto, el conocimiento moderno ha tendido a construirse desde una lógica en la que la naturaleza, entendida como *otredad*, debe ser conocida, clasificada y valorada para su incorporación dentro del sistema económico de mercado capitalista. Bajo esta perspectiva, la conservación de la biodiversidad suele estar mediada por criterios de valoración económica o funcional, en los que aquello que posee valor es aquello que merece ser protegido. No obstante, este enfoque ha limitado la incorporación

de otras formas de conocimiento que no se ajustan a las epistemologías dominantes de la modernidad, particularmente aquellas desarrolladas por pueblos indígenas, cuyas formas de relación con el entorno se sustentan en principios de reciprocidad, interdependencia y coexistencia. En consecuencia, surge la necesidad de replantear los enfoques de conservación desde una perspectiva más inclusiva que reconozca la validez y relevancia de los saberes ecológicos locales.

En este marco, el presente estudio se propone analizar de qué manera los saberes etnoecológicos sobre la avifauna local de los huaorani del Parque Nacional Yasuní, específicamente en las comunidades de Timpoka, Ganketa Pare y Guiyero, contribuyen a la comprensión y conservación de la biodiversidad. Para ello, la investigación se orienta, en primer lugar, a recoger y sistematizar estos saberes en función del complejo cosmos, corpus y praxis, lo que permite comprender el conocimiento no solo como un conjunto de datos sobre las especies, sino como parte de un sistema integrado que articula creencias, prácticas y observaciones ecológicas. Asimismo, busca describir los cambios en las poblaciones de la avifauna local a partir de la percepción de los propios huaorani, reconociendo su experiencia como una fuente legítima para identificar transformaciones en el entorno. Finalmente, se pretende analizar la relación actual que mantienen con la selva, en un contexto marcado por procesos de transformación socioambiental, con el fin de comprender cómo estas relaciones influyen en la continuidad de los sistemas de vida amazónicos.

El enfoque metodológico del presente trabajo se inscribe en la propuesta etnoecológica de Víctor Manuel Toledo (2002), la cual plantea que los saberes ecológicos tradicionales pueden comprenderse a partir de la articulación del complejo cosmos, corpus y praxis (ver Anexo 1). Este marco permite abordar el conocimiento no como un conjunto fragmentado de observaciones sobre la naturaleza, sino como un sistema integrado que vincula dimensiones simbólicas, cognitivas y prácticas. En este sentido, el cosmos comprende elementos como agüeros, apreciaciones estéticas, ritos, deidades y narrativas; el corpus refiere a los sistemas de clasificación, conocimientos sobre conducta, clima y biología; mientras que la praxis engloba las prácticas asociadas al uso de la fauna, incluyendo su dimensión alimentaria, medicinal y las técnicas de caza. Desde esta perspectiva, los conocimientos etnoecológicos sobre las aves no se limitan a su identificación o comportamiento, sino que forman parte de un entramado relacional más amplio que articula formas de conocer, habitar y significar el bosque.

En coherencia con este enfoque, la investigación adopta metodologías cualitativas propias de la antropología, incorporando de manera central la etnografía multiespecie como aproximación analítica. Este enfoque, desarrollado por autoras como Anna Tsing (2015) y Donna Haraway (2016), propone desplazar la mirada antropocéntrica tradicional para considerar a los seres no humanos, en este caso a las aves, como participantes activos en la construcción de los mundos sociales. Así, la etnografía multiespecie no se limita a documentar el conocimiento humano sobre otras especies, sino que busca comprender las relaciones, interacciones y copresencias que configuran formas de vida compartidas. Este posicionamiento metodológico resulta particularmente pertinente en contextos amazónicos, donde los animales no son concebidos únicamente como recursos o elementos del entorno, sino como sujetos relacionales que participan en la configuración del territorio y de la vida social.

A partir de este marco, el levantamiento de información se realizó *in situ* mediante un enfoque etnográfico que privilegia el diálogo horizontal y el reconocimiento de los huaorani como interlocutores y co-constructores del conocimiento, más allá de su rol como informantes. Para ello, se emplearon técnicas como la observación participante durante las actividades cotidianas de la comunidad y entrevistas semiestructuradas desarrolladas en recorridos por el bosque, siguiendo la propuesta metodológica de Rosana Guber (2019). Además, se trató de complementar esta metodología con técnicas propias de la ornitología, como la colocación de redes de neblina para el registro de especies del sotobosque, y la realización de transectos de observación para documentar aves del subdosel y dosel, de acuerdo con los lineamientos de C. John Ralph (1997). Sin embargo, después de unos pocos intentos del uso de redes de neblina, se desistió de esta parte de la metodología, pues como se expuso anteriormente, se pudo haber generado un conflicto al momento que un anciano insistió en quedarse con un ave atrapada.

La credibilidad de la información levantada en campo se sustenta en una relación cercana del investigador con las comunidades, construida a lo largo de los últimos diez años. Asimismo, para la obtención de la información se desarrolló una metodología que procuró reproducir la transmisión de saberes tal como ocurre dentro de la cultura Huaorani. Es decir, se empleó la pedagogía del bosque, mediante la cual se aprende sobre los seres no humanos a través de recorridos por la selva y del compartir en las actividades cotidianas. Del mismo modo, el compromiso de devolver los saberes compartidos mediante un texto que recogiera estos conocimientos también constituyó una forma de fortalecer la confianza entre el investigador y los participantes, favoreciendo así una

mayor credibilidad de la información obtenida. Durante este proceso, cuando fue necesario, se contó con el apoyo de un intérprete del *wao terero* al español. En conjunto, estas estrategias permitieron comprender los significados desde la perspectiva de los propios participantes y reducir el riesgo de interpretaciones descontextualizadas (Patton 1999).

Así también, la confiabilidad que asegura unos resultados transparentes fue garantizada a través de un registro sistemático de la información en diarios de campo, grabaciones de las entrevistas y trabajo de gabinete diario con el fin de clasificar y analizar la información a partir del complejo Cosmos-Corpus-Praxis de Toledo (2002). Así también, para la selección de participantes se realizó un sondeo previo de la población local para garantizar que los informantes tengan alguna forma de experticia con relación a sus aves locales. Por lo tanto, toda esta descripción en detalle de la metodología pretende buscar que esta metodología de investigación sea replicable, por supuesto que siempre se debe tomar en cuenta las particularidades de cada localidad y cultura.

Por otra parte, la triangulación de los resultados encontrados se realizó mediante la integración de diversas fuentes de información, técnicas de producción de datos y enfoques disciplinarios. Los conocimientos obtenidos durante las entrevistas etnográficas fueron contrastados con la observación participante, recorridos por el bosque, bases de datos de cantos, fotografías y guías de campo con ilustraciones. Del mismo modo, la información fue contrastada con los conocimientos ornitológicos del entrevistador, literatura y teorías y provenientes de las ciencias sociales para su análisis posterior. Asimismo, se compararon los testimonios obtenidos entre participantes de distintos sexos, grupos etarios, ocupaciones y entre las diferentes comunidades, permitiendo identificar regularidades y diferencias en los conocimientos registrados (Patton 1999). Sin embargo, a pesar de que en su mayoría se incluyó solamente información que pudo ser corroborada a manera de consensos comunitarios a través de estos mecanismos de triangulación, no se podría afirmar que la información que no pudo ser contrastada necesariamente era falsa, pero no fue incluida debido a que probablemente necesitaba de una revisión más detallada, acompañada de una mayor estancia en campo, antes de ser descartada.

En relación con la posicionalidad del investigador, la presente investigación reconoce que la producción de conocimiento es un proceso situado y que su sola presencia influye inevitablemente en las relaciones establecidas durante el trabajo de campo. En este sentido, el investigador asumió una postura reflexiva frente a su propia formación

como biólogo y ornitólogo, procurando que dicho conocimiento especializado no se impusiera sobre las interpretaciones locales. Así, la etnografía multiespecie favoreció esta aproximación tras situar la experiencia compartida en el bosque como espacio de aprendizaje mutuo entre el investigador, los habitantes de las comunidades y los demás seres que conforman el territorio. No obstante, más allá de la postura como académico, los habitantes locales reconocen al investigador como amigo y un curioso naturalista que admira la cultura huaorani. Del mismo modo, la experiencia previa del investigador con la avifauna local facilitó el diálogo con los participantes durante los recorridos por el bosque y así también permitió comprender con mayor profundidad las observaciones ecológicas realizadas por los Huaorani. A pesar de ello, el análisis priorizó constantemente las categorías locales y los significados atribuidos por los propios actores, evitando traducir sus conocimientos exclusivamente desde las categorías de la ornitología occidental (Finlay 2002).

Finalmente, este enfoque metodológico no solo responde a un interés descriptivo, sino que se posiciona dentro de un horizonte más amplio que busca contribuir a la reconfiguración de los enfoques de conservación de la biodiversidad. Al reconocer la validez de los saberes etnoecológicos y las relaciones multiespecie que sostienen la vida en el bosque, esta aproximación cuestiona las visiones reduccionistas de la naturaleza como un objeto externo a la cultura, abriendo la posibilidad de pensar la conservación desde perspectivas relacionales, situadas y culturalmente diversas. En este sentido, la investigación se desarrolló bajo los lineamientos éticos de la Sociedad Internacional de Etnobiología (International Society of Ethnobiologyogy 2006), procurando resguardar los derechos de las poblaciones indígenas y garantizar una relación responsable con el conocimiento compartido.

Como parte de este compromiso, se contempló la devolución de los resultados mediante la elaboración de materiales didácticos dirigidos a las comunidades participantes. Para este fin se escribió un cuento que utiliza la pedagogía de la selva a través del recorrer el bosque y contar historias. Dicho relato recoge en cada una de sus vivencias los saberes compartidos tal cual fueron expresados por los interlocutores (ver Anexo 2). Se espera que, el registro y difusión de estos saberes ayude a evitar su pérdida, facilite procesos educativos, fortalezca su continuidad cultural, respalde reivindicaciones territoriales y que pueda apoyar a la creación de políticas de conservación (Langton 2005).

En términos estructurales, la presente investigación se organiza en cuatro capítulos que dialogan entre sí para abordar la relación entre conocimiento, territorio y conservación desde una perspectiva relacional. El primer capítulo examina la construcción histórica de la separación entre naturaleza y cultura en el pensamiento occidental, problematizando sus implicaciones en la forma en que se concibe y gestiona el entorno natural. En este marco, se incorporan los aportes de autores como Philippe Descola (2005) y Eduardo Viveiros de Castro (2004), quienes cuestionan esta ontología dualista y proponen marcos interpretativos más cercanos a las cosmovisiones de los pueblos indígenas amazónicos, en las que la distinción entre humanos y no humanos se diluye en favor de relaciones de continuidad y reciprocidad.

El segundo capítulo se centra en la historia del pueblo huaorani, abordando sus primeros contactos con la sociedad occidental, particularmente a partir de los procesos de evangelización y expansión extractiva en la Amazonía, y las transformaciones contemporáneas en su modo de vida. En este recorrido, se enfatiza su relación con el bosque, así como los conocimientos y prácticas que han sustentado históricamente su reproducción social y ecológica. El tercer capítulo presenta los resultados del trabajo etnográfico de campo, organizados a partir del complejo cosmos, corpus y praxis de la etnoecología, lo que permite sistematizar los saberes registrados sobre la avifauna local y, al mismo tiempo, ofrecer indicios sobre la profundidad de las relaciones que los huaorani establecen con las aves, no solo en términos utilitarios, sino también simbólicos y relacionales.

Finalmente, el cuarto capítulo propone una reflexión crítica sobre los enfoques convencionales de conservación, señalando la necesidad de superar la visión dualista entre naturaleza y cultura. En este sentido, se argumenta que los territorios indígenas constituyen espacios fundamentales para la sostenibilidad de la vida en el planeta, no únicamente por su valor biológico, sino por los sistemas de conocimiento y prácticas cotidianas que sostienen. Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas no “conservan” en el sentido técnico occidental, sino que, al habitar sus territorios bajo principios de interdependencia y reciprocidad, hacen posible la continuidad de múltiples formas de vida. Este planteamiento se proyecta como una contribución hacia nuevas formas de concebir la conservación de la biodiversidad, basadas en el reconocimiento de otras epistemologías y ontologías.

Capítulo primero
El ser humano y la naturaleza

La discusión sobre el dualismo entre ser humano y naturaleza, o sobre su posible unidad, puede derivar fácilmente en un debate filosófico interminable. Por ello, resulta más pertinente partir de la práctica: de lo que el ser humano ha hecho a lo largo de aproximadamente 300 000 años, periodo en el que ha subsistido en relación constante con su entorno. No obstante, este proceso de adaptación parece haber tomado un rumbo distinto en la modernidad, cuando se consolidó un sistema de conocimientos orientado a explicar los fenómenos naturales y sociales desde una nueva perspectiva. En este marco, el ser humano comenzó a concebirse como ajeno u opuesto a la naturaleza, asumiendo que debía dominarla y transformarla para ponerla al servicio de sus necesidades. Así, esta concepción contemporánea ha tendido a olvidar que, en otros momentos históricos, existieron formas de comprender el mundo basadas en ontologías y epistemologías radicalmente diferentes.

En este contexto, la modernidad dio lugar a una visión impulsada por los primeros referentes de las ciencias, quienes se presentaron como superadores de una religiosidad que había mantenido inmersa a la humanidad en la oscuridad y la superstición, para traer a la luz una nueva verdad que daba explicación a la vida con mayor racionalidad (Gaukroger 2008). Esta perspectiva fue adoptada por las ciencias naturales, que desarrollaron métodos orientados a explicar los fenómenos mediante su aislamiento analítico, situando a la naturaleza como un objeto externo de observación, donde se la mira como el otro al que hay que estudiar como un fenómeno externo al mío propio (Latour 2022). De este modo, se consolidó una forma de conocimiento que separa al observador de lo observado, reforzando la idea de una naturaleza concebida como *otro*.

En consecuencia, esta visión puede entenderse como un paradigma que ha estructurado no solo la relación con la naturaleza, sino también con la alteridad en general. Aquello que es percibido como distante o ajeno puede ser exotizado o instrumentalizado (de Castro 2014). Esta lógica se ha articulado con el desarrollo del sistema de mercado capitalista, cuyo funcionamiento ha estado marcado por procesos intensivos de apropiación y transformación de la naturaleza. Al mismo tiempo, ha dado lugar a enfoques de conservación que, en muchos casos, no han logrado responder de

manera efectiva a la actual crisis socioambiental, la cual amenaza tanto la continuidad de la vida humana como la de otras especies con las que cohabitamos el planeta (Bonfil 2020; Quijano 2000).

1. Breve historia de esta visión dualista

Desde sus inicios, la ciencia occidental ha indagado sobre el ser humano y su relación con la naturaleza; ya en las obras de Hipócrates (460-377 a. C.) como *De Natura Hominis y De Aere, Aquis et Locis* se empieza a retratar lo que más tarde se conocería como el determinismo ambiental; además de autores como G.L. de Buffon (1707-1778) quién dio inicio al estudio de la humanidad desde la perspectiva de especie y su relación con la naturaleza; así como también la publicación de la obra *De Generis Humani Varietate Nativa* (1795), donde se emplea por primera vez el término antropología física (Alarcón-Cháires y Toledo 2003). Así, tras una larga historia de tratados científicos hasta dar origen a nuevas disciplinas híbridas derivadas de la antropología, que estudian la cultura y su medio en las sociedades premodernas, otorgando un sentido al proceso de apropiación de la naturaleza en su dimensión material e inmaterial, tales como: la ecología cultural, la ecología humana, la sociobiología, la antropología ecológica, la etnología y la misma etnoecología.

En sus inicios, se desarrolla una antropología de gabinete donde misioneros y aventureros colectaban y enviaban datos para ser analizados en los más prestigiosos centros del saber europeos; de manera que, el colonialismo británico en sus exploraciones ubica a los primeros antropólogos en campo, para estudiar a estas sociedades exóticas bajo los paradigmas de la ciencia moderna. Esta visión partía de una incorrecta interpretación de la teoría de la evolución propuesta por Charles Darwin (1859) y más tarde aplicada hacia las sociedades humanas por Spencer (1879), lo cual revolucionó el conocimiento científico en el siglo XIX, favoreciendo al argumento que existen sociedades que se encuentran más desarrolladas que otras; esto permitió concluir que las sociedades primitivas se ubicarían en la base y a la sociedad occidental en la cúspide de la evolución humana, dando lectura a las tradiciones de las sociedades primitivas con un gran sesgo interpretativo (Harris 1979).

Sin embargo, es importante reconocer que solamente unos cuantos ideólogos desde las ciencias sociales, basados en las condiciones históricas y las relaciones de poder del momento, fueron quienes llevaron estas lecturas desde las ciencias biológicas para brindar explicaciones a las sociedades humanas, justificando una supuesta naturaleza

humana. De este modo, fue el mismo Charles Darwin y otros intelectuales de la época como Henry David Thoreau, quienes despertaron su interés en las ciencias naturales inspirados en el naturalista Alexander von Humboldt. Todos ellos resonaron con su visión relacional de una naturaleza que rompía con la visión mecanicista propuesta por la ciencia moderna. Así, durante sus viajes por América, especialmente en los Andes, Humboldt comenzó a relacionar la distribución de las especies con factores como la altitud, la temperatura, la geografía y las condiciones ambientales; todas ellas trabajando en conjunto y considerando al ser humano cómo parte de la interacción en esta red de conexiones dentro del gran Cosmos. Por lo que anticipó los principios que posteriormente serían fundamentales para la ecología moderna (Wulf 2016).

En el estudio de la naturaleza y la cultura las ciencias sociales han empleado diversos enfoques metodológicos, dentro de los cuales encontramos al funcionalismo; propuesto por diferentes autores como Auguste Comte (1933), quien planteó un enfoque positivista para el estudio de dicha disciplina y argumentó que las sociedades humanas podían entenderse y explicarse a través de leyes y principios similares a los de las ciencias naturales; así como también, Émile Durkheim (1985); ambos autores propusieron al enfoque teórico desde el funcionalismo para analizar las funciones y los roles sociales y cómo estos contribuyen a la cohesión y el orden social. Es decir que, los humanos poseen una relación de interdependencia y adaptación con su entorno, donde las instituciones sociales y culturales cumplen funciones específicas que influyen en cómo se utiliza y se gestiona la naturaleza con el fin de garantizar la supervivencia.

Entre otros enfoques teóricos, el funcionalismo abrió paso a un nuevo abordaje de la relación de la naturaleza y la cultura desde la antropología propuesto por Claude Lévi-Strauss (1983) denominado estructuralismo, que planteó que los grupos humanos desarrollan sistemas simbólicos y mitológicos que permiten atribuir significados culturales y espirituales a su entorno natural otorgándoles un sentido. Es decir que, la cultura es una forma en la que los seres humanos interactúan con la naturaleza y le dan significado, siendo el medio por el que los seres humanos interpretan y codifican su experiencia y comprensión de la naturaleza, creando sistemas de clasificación, mitos, rituales y símbolos; así como también para establecer normas, prácticas de uso y para relacionarse con ella, ampliando así la comprensión de esta relación más allá de su función práctica (Gell 1998; Ingold 2000).

Asimismo, las sociedades humanas han sido pensadas usualmente como sujetos pasivos que moldean su quehacer cultural a través de un determinismo radical que

proporciona el ambiente, dicha propuesta sostiene sus argumentos a través de la ecología o el materialismo cultural (Harris 1979; Steward 1972). Sin embargo, otras innovadoras propuestas (Moran 1984; Rappaport 1968) determinaron el papel de los seres humanos en los ecosistemas en términos de energía, hasta llegar a comprender que los factores culturales configuran las sociedades humanas y su medio, donde las prácticas culturales y las creencias pueden responder a los desafíos y oportunidades del entorno natural, al mismo tiempo que las acciones humanas pueden tener impactos significativos en el entorno (Rival 1996; Storå 1994).

Por lo tanto, el ser humano se plantea como un elemento más de la naturaleza en una determinada área geográfica, que a través de su comportamiento activo es capaz de crear y modificar la biodiversidad hasta transformar un ecosistema. En tanto que, durante el desarrollo histórico de las sociedades humanas, el determinismo ambiental se topó con un determinismo cultural o posibilismo, que ha permitido entender nuestro papel activo y la responsabilidad que tenemos como seres humanos en la transformación y mantenimiento de la naturaleza.

Asimismo, las ciencias de la naturaleza también pueden contribuir directamente con este acercamiento. A pesar de que la teoría de la evolución se haya planteado como una fuerza unidireccional que ha mantenido el entendimiento de la dicotomía natura - cultura, actualmente ya se habla de una coevolución, en donde los organismos pueden tener presiones selectivas sobre ellos mismos (Ingold 2011). Además, la primatología por medio del estudio a los chimpancés ha brindado luces sobre la construcción de la cultura mediante el uso de herramientas y cómo se las emplean de formas diferentes, lo cual implica que tienen diferentes tradiciones en uso de la cultura material (Whiten et al. 1999).

Por lo tanto, desde los estudios de Boas y Taylor, la cuestión sobre las relaciones de continuidad y discontinuidad entre la naturaleza y la cultura están en el corazón del desarrollo de la antropología; sin embargo, al no tener otra alternativa ante esta lectura dialéctica, la antropología se ha visto en la obligación de polarizarse frente a la idea que la naturaleza determina la cultura o que la cultura le da un sentido a la naturaleza; en consecuencia, en la segunda mitad del siglo XIX se separaron completamente estas áreas referidas a métodos y programas científicos claramente diferenciados (Descola 2012). Por tanto, las ciencias de la naturaleza han operado de forma aislada o como apoyo a las teorías sociales; mientras que las ciencias sociales, como las antropologías materialistas, han considerado al medio físico cómo un simple marco exterior a la vida social, por lo

que las representaciones colectivas podrían ser consideradas solamente como adaptaciones a los ecosistemas (Descola 2012).

Sin embargo, autores como C. Lévi-Strauss y R. A. Rappaport fueron los primeros en permitir un mejor entendimiento del conocimiento que poseen las sociedades *no occidentalizadas*, basadas en la evidente relación de la sociedad con su contexto ecológico (Alarcón-Cháires y Toledo 2003). De esta manera, pasando por una serie de aportes de autores como Latour y Tim Ingold (2000), este último resaltando las relaciones de reciprocidad y confianza que las sociedades humanas tenían con la naturaleza previa a su domesticación; hasta los abordajes de Descola, quien pretende plantear una nueva visión sobre las diferentes nociones de naturaleza y cultura a través de una fuerte crítica al dualismo naturaleza-cultura en las que se ha basado la ciencia moderna.

Este autor propone un cambio de cosmología, basado en otras formas de comprender la naturaleza por parte de distintos grupos humanos (Descola 2003). Tales como: el animismo, que se basa en una continuidad en la interioridad entre humanos y no humanos, mientras que se diferencian en su materialidad. El totemismo, con representaciones o símbolos de los grupos o clanes a los que pertenecen a través de tótems que pueden ser animales, plantas u otros elementos naturales. El Analogismo, donde las culturas tienden a concebir el mundo en términos de relaciones de analogía entre diferentes elementos del mundo natural y cultural. Por otra parte, identifica que la visión de nuestra tradición actual tiene una perspectiva desde el naturalismo, que manifiesta que los humanos y no humanos poseemos una continuidad material con una diferente capacidad de interioridad, separados por la aptitud cultural; es decir, una naturaleza y varias culturas (Descola 2003).

Adicionalmente, indagando en las relaciones humano-naturaleza, es importante rescatar el pensamiento que se desarrolló en los años noventa en la antropología amazónica de mano de Eduardo Viveiros de Castro, quién continuando con el intento de desoccidentalizar la antropología indaga un poco más allá en esta cosmología de forma metafísica, llegando a construir un pensamiento profundo sobre la existencia, a través de lo que denominó *perspectivismo amerindio*. Su teoría parte de la lógica de la ciencia occidental, donde todos los cuerpos poseen la misma naturaleza en su estructura material, es decir un cuerpo, pero múltiples culturas; mientras que en el pensamiento indígena se percibe lo opuesto: varias formas de naturalezas, pero un solo espíritu, que al mismo tiempo puede ser humano, indiferente y genérico. En tanto que, para estas cosmologías multinaturalistas el cuerpo es como una escafandra que te permite mover en un medio,

como un punto de vista desde donde se ve al mundo. Por tanto, no existe una realidad, ni un universo con varias perspectivas, sino que existen varias realidades (de Castro 2004).

La propuesta metafísico-antropológica de Viveiros de Castro parte de tres núcleos temáticos: el perspectivismo interespecífico, que plantea que diferentes especies tienen sus propias perspectivas y formas de percibir el mundo, cada especie experimenta el mundo de manera única y las fronteras entre las perspectivas de las diferentes especies no son fijas ni rígidas. El siguiente núcleo temático es el *multinaturalismo*, este plantea múltiples formas de naturaleza, cada una con su propia ontología y perspectiva, es decir que hay múltiples modos de ser naturaleza. Finalmente; la alteridad caníbal, que propone una metáfora en el acto de comer al otro, de incorporar su perspectiva y experiencia, es una forma de comprender y relacionarse con él (Rossi 2020).

Por lo tanto, después de esta sucinta revisión del proceso epistemológico sobre la compleja relación de la naturaleza y cultura se identifica como el conocimiento se dirige hacia una visión holística y multidisciplinaria, donde se han ido construyendo nuevos enfoques que permiten la observación y descripción de este fenómeno de forma más integral. Es desde allí donde el presente estudio busca apoyo en la ciencia post normal (Funtowicz y Ravetz 2003), el pensamiento complejo (Morin 2010), los "sistemas complejos" (Leff 2000) y teorías como el metabolismo social (Toledo y de Molina 2007); para acercarnos mejor a este entendimiento. Es decir que, este salto epistemológico pretender superar la visión reduccionista e hiperespecialista que ha desarrollado la academia para comprender los fenómenos de forma más completa.

Finalmente, esta nueva comprensión sobre la separación entre naturaleza y sociedad que ha ido tejiendo esta misma ciencia moderna a través de los mencionados autores, permite entender que dicha ruptura responde más a una ilusión construida que a una realidad en sí misma. En este sentido, no existiría propiamente una naturaleza como un dominio separado, sino un mundo en el que todos los seres eran, en cierta forma, semejantes e interactuaban entre sí, estableciendo relaciones constantes entre humanos y no humanos. Es decir, el ser humano se encuentra completamente inmerso en la naturaleza, sin percibirla como algo ajeno o distante. Más aun, que las diferencias de perspectiva con otros seres no nos distancian, sino que son diferentes formas de ver y habitar un mismo entorno, en donde las relaciones y los vínculos son los que configuran la vida.

Sin embargo, para entender más a fondo sobre esta visión actual de la naturaleza – cultura, se debe considerar que, en la sociedad capitalista moderna, esta relación se

encuentra mediada por condiciones históricas de desigualdad que han contribuido a consolidar una ideología burguesa de la naturaleza. Esta ideología ha moldeado la forma dominante de comprender el mundo natural, representándolo como una esfera externa a la sociedad. En consecuencia, durante el proceso de trabajo, los materiales naturales son concebidos como objetos disponibles para su transformación en mercancías, orientadas a la acumulación de capital. Frente a esta concepción, Smith (2020) cuestiona la dicotomía entre sociedad y naturaleza, argumentando que las sociedades no existen al margen de la naturaleza, sino que la transforman constantemente mediante relaciones históricas, sociales y económicas. Desde esta perspectiva, la visión dominante de la naturaleza no constituye una comprensión neutra o universal, sino una construcción histórica e ideológica vinculada al desarrollo del capitalismo.

Con el propósito de comprender las desigualdades socioambientales que se producen en los territorios y las relaciones de poder que las sostienen, surge la ecología política como un campo de estudio interdisciplinario que analiza las interacciones entre sociedad, naturaleza y economía. Este enfoque cuestiona las explicaciones meramente técnicas o ecológicas de los problemas ambientales y pone énfasis en cómo los procesos de acceso, control, uso y distribución de los recursos naturales están mediados por relaciones sociales, económicas y políticas desiguales (Robbins 2020). En este sentido, la ecología política contribuye a visibilizar los conflictos ambientales, las disputas territoriales y las asimetrías de poder que determinan quiénes se benefician y quiénes asumen los costos sociales y ecológicos derivados de los procesos de desarrollo (Martínez Alier 2002). De esta manera, ofrece herramientas conceptuales para comprender cómo las desigualdades sociales se expresan espacialmente en los territorios y en la distribución diferenciada de los impactos ambientales.

2. El problema de esta separación natura-cultura

Desde sus inicios, el ser humano de manera intrínseca en su proceso de transformación y adaptación al entorno ha tendido a confundir a la naturaleza con el paisaje. Según Lévi-Strauss (1974) esta confusión surge de la percepción humana del entorno natural como una extensión de sí mismo, una proyección de su propia cultura y subjetividad. Esta visión puede llevar al ser humano moderno a una idealización o romanticismo del paisaje, así como a la sobreexplotación y degradación de la naturaleza. Es decir que, los seres humanos interpretan y manipulan la naturaleza en función de sus

necesidades y deseos culturales y económicos, perdiendo de vista su interdependencia y complejidad intrínseca.

Por lo tanto, una de las mayores problemáticas que enfrenta la civilización actual es haber mantenido la idea que el ser humano se encuentra separado de la naturaleza, lo que le ha conducido a verla solamente como un mercado y/o una fuente de recursos, que es posible tomar lo máximo que se puede sin control, mientras que para las sociedades no occidentales en la selva hay castigo por tomar más de lo necesario. Por lo tanto, un primer paso para establecer nuevos caminos a esta visión dualista que ha contribuido con el deterioro del planeta sería emprender un verdadero diálogo de saberes; así como también, desoccidentalizar la ciencia y eliminar las fronteras entre las ciencias sociales y biológicas para poder proyectar esas nuevas epistemologías a las decisiones político-económicas (Descola 2012).

En consecuencia, se ha llevado esta visión de una naturaleza ajena al ser humano hacia la gestión de recursos naturales y la conservación de la biodiversidad. Es el caso de la creación de los parques nacionales como el Parque de Yellowstone en los EE. UU., donde sus habitantes originarios fueron extirpados y llevados a reservas, misma lógica la que se pretende aplicar en áreas protegidas como el Parque Yasuní, donde se quiere preservar y recuperar estas ‘‘zonas puras’’ que deberían ser intocables para el ser humano porque allí habita la vida silvestre. En donde se idealiza a una naturaleza virginal, hermosa y paradisiaca sin humanos que obedece a una recuperación de la concepción judeocristiana del Edén. Es decir que, el manejo y preservación de la naturaleza está dirigida desde una visión ideológica del mundo.

3. Patrimonio biocultural: el ser humano como co-creador de biodiversidad

En los últimos 300 000 años el ser humano como *Homo sapiens* ha tenido un exitoso proceso de permanencia, colonización y expansión por la faz de la Tierra dejando una huella genética y lingüística sobre este paso, y que se ha caracterizado por un eficiente aprovechamiento de los recursos que le brindan su medio natural (Cavalli-Sforza 2001). Dando origen así, a un sistema de conocimientos que ha logrado permanecer en la memoria individual y colectiva de la humanidad y que le ha brindado cierta ventaja evolutiva para hacer frente a las circunstancias que la especie ha debido enfrentar a lo largo de estos milenios. Sin duda, este sistema cognitivo se considera como un verdadero patrimonio, cuya valía está determinado por nuestra capacidad de permanencia como

especie, pero que parece haber sido olvidado con el advenimiento de la modernidad y todo lo que con ello se adhiere.

En tanto que, la memoria de la especie humana se puede abordar desde la genética, la lingüística y lo cognitivo, y ha sido ampliamente expresada en la variedad o diversidad de genes, lenguas y conocimientos o sabidurías. Sin embargo, la memoria cognitiva se considera la menos explorada, a pesar de ser la que explica las diferentes maneras como los humanos se adaptaron a las variables condiciones del planeta (Toledo y Barrera-Bassols 2008). Por ello, a partir del siglo XIX, y particularmente en las últimas décadas, se ha venido construyendo el concepto científico de bioculturalidad y su amplia diversidad, con el aporte de disciplinas de las ciencias de la naturaleza como la biología, la ecología y la biogeografía; además del aporte de las ciencias de la cultura como la antropología, lingüística y etnología (Toledo, Barrera-Bassols, y Boege 2019).

Por lo tanto, el desarrollo del concepto de patrimonio biocultural se ha venido identificando y revalorizando gracias a las luchas de los pueblos indígenas junto a una academia que ha sido crítica a los procesos hegemónicos. Este concepto no es solamente una herramienta que ha permitido entender las complejas relaciones que los grupos indígenas han llevado con su medio circundante a lo largo del tiempo; sino que, además, en un sentido práctico, este legado se encuentra presente tanto en los recursos biológicos o fitogenéticos silvestres, como en los domesticados y semidomesticados. Estos abarcan desde lo micro como la variabilidad genética, hasta lo macro que comprende sistemas de uso agrícolas y los paisajes a escalas variables, desarrollados a través del corpus y las praxis indígenas; así como también, refiere a los imaginarios ecosociales que construyen éticas locales de manejo de la naturaleza (Toledo, Barrera-Bassols y Boege 2019).

Por otra parte, el proceso de diversificación de la vida en sus diferentes formas se asocia al concepto de evolución, donde las especies van dejando un registro en ramificaciones sobre cómo van tomando nuevas formas basadas en sus antecesores. Asimismo, Toledo y Barrera-Bassols (2008) plantean, desde una perspectiva termodinámica y en relación con la teoría de la información, que el orden, entendido por los autores como la complejidad existente en el universo, aumenta proporcionalmente con la diversidad.

. De esta manera, se puede afirmar que el ser humano a través de la cultura se ha manifestado como un cocreador de diversidad biológica contribuyendo así con una mayor complejidad y orden a la vida en el planeta.

Asimismo, la ecología histórica nace como disciplina para enfatizar la innegable relación que tienen las sociedades humanas con su mundo físico, buscando reconceptualizar la complejidad de la diversidad biológica, particularmente a través de la distinción de lo silvestre y lo domestico, y como los humanos han originado los paisajes naturales (Balée 1998). Esta visión permitió señalar que los grupos cazadores recolectores de la Amazonía han mantenido un papel activo en la creación de su medio ambiente a través de procesos culturales de índole político, religioso o social (Rival 2006). En donde se ha puesto en evidencia diversas prácticas de agroforestería y altas concentraciones de especies de plantas útiles como indicadores de una región con un pasado con influencia antropogénica debido a la movilidad y asentamientos de grupos humanos (Posey y Balée 1989).

Entonces, desde la revolución neolítica el ser humano ha creado una enorme variedad de plantas y animales domesticados estimadas entre las 1 200 a 1 400 especies; además de la aparición de nuevas variedades y razas cuidadosamente seleccionadas para ocupar nuevos hábitats, aportando así con la creación de biodiversidad a través de la agricultura. Es el caso de la papa, originaria de los Andes, posee alrededor de 12 000 variedades; así como también el arroz, originario del sur de China, con alrededor de 10 000 variedades (Toledo y Barrera-Bassols 2008). De manera que, mediante el trabajo del genetista Vavilov (1926) y los estudios de Harlan (1992) se propuso que existen varios centros de domesticación alrededor del mundo, en donde se han originado la mayor cantidad de especies desarrolladas por el género humano. Dentro de los cuales, existen tres zonas geográficas denominadas como centros; el Cercano Oriente, compuesto por Jordania, Siria, Turquía, Iraq e Irán; el de Mesoamérica, compuesto por México y Centroamérica, y el norte de China. Además de tres llamados no-centros, compuestos por la franja central africana, Asia sur oriental y América del Sur. Finalmente, años más tarde Smith (1998) incluyó a América del Norte como centro de origen de cultivos.

Esta incorporación de nuevas especies domesticadas se ha encontrado en constante interacción con las especies silvestres sin interferir de manera alguna en sus procesos ecológicos, sino que, al contrario, han creado complejos de agrobiodiversidad que con relaciones simbióticas han asegurado su supervivencia. De manera que, los seres humanos han venido creando nuevos paisajes humanizados desde el neolítico, modificando así: selvas, praderas, humedales, costas, desiertos y bosques. Dentro de las diferentes formas que se han transformado estos paisajes naturales se puede destacar a la

agricultura hidráulica, las terrazas y los bosques y selvas manejados como sistemas agroforestales en las regiones intertropicales (Toledo y Barrera-Bassols 2008).

De esta manera, actualmente se plantea que los centros de diversidad biológica, denominados como *hotspots* y caracterizados por sus altas concentraciones de especies, se solapan con los centros de diversidad cultural. Estos centros culturalmente diversos son representados por inventarios lingüísticos, donde cada lengua representa un indicador referencial de una cultura (Garnett et al. 2018; Maffi 2005; Oviedo, Maffi, y Larsen 2000); a pesar de esto, cabe resaltar que en un sentido estricto una lengua no refiera directamente a una cultura (Urquijo 2011). Por lo tanto, plantea el concepto de conservación simbiótica, según el cual la diversidad biológica y cultural son mutuamente dependientes y coexisten en los mismos espacios geográficos (Nietschmann 1992). Lo que permite identificar la necesidad de abordar la problemática en conservación desde una perspectiva biocultural; así como también, ampliar a una visión epistemológica integradora a través de una multi y/o transdisciplinariedad.

4. La diversidad biocultural

Según Toledo (2019) se reconoce que actualmente existe la diversidad biológica y la diversidad cultural, que al juntarse ambas originan a la diversidad agrícola y a la paisajística, las cuales han dejado una evidente huella en el planeta hasta la actualidad. En tanto que, la diversidad cultural se refleja en aspectos como la genética, el lenguaje y las formas de conocimiento, mientras que la diversidad biológica suele organizarse en cuatro niveles principales: paisajes naturales, hábitats, especies y genomas.

De manera que, enmarcados en la estructura de la diversidad cultural, tanto la genética como la lingüística conforman las bases para poner en manifiesto una variedad de expresiones tangibles e intangibles como lo son: creencias, conocimientos, instrumentos, arte, vestimenta, arquitectura, alimentación y las diferentes herramientas; todas ellas con las particularidades de cada cultura. Adicionalmente se encuentra a las manifestaciones espirituales y religiosas, donde el ser humano ha tenido una relación muy cercana con la naturaleza hasta llegar a la sacralización y la deificación de elementos como montañas, ríos, cascadas, plantas, animales, tormentas, entre otras; que van produciendo diferentes formas de conocimiento y relacionamiento con su medio natural, creando así un verdadero complejo biocultural (Toledo y Barrera-Bassols 2008).

Por lo tanto, todo este abanico de procesos de diversificación en el plano de lo biológico, genético, lingüístico, cognitivo, agrícola y paisajístico; conforman este

llamado complejo biológico-cultural que se ha venido manifestando en la reproducción de la vida hasta la actualidad, como producto de los miles de años de interacción entre las culturas y sus ambientes naturales. Asimismo, el ser humano ha sido el gestor de su propia diversificación a través de estos procesos de reconocimiento y apropiación de la naturaleza que le han permitido adaptarse a las particulares de cada nuevo paisaje, en función de poder satisfacer sus necesidades materiales y espirituales de los grupos humanos.

5. La necesidad de recordar

Actualmente, se habla de la existencia de dos sistemas de conocimientos: el tradicional, que nace con la revolución neolítica mediante la agricultura y la ganadería; y la ciencia moderna, que nace con filósofos griegos y se desarrolla mucho más en occidente con la revolución industrial durante los últimos 300 años, además de caracterizarse por la falta de interés de los conocimientos acumulados por el tradicional (Halffter 2009). Sin embargo, estos conocimientos tradicionales podrían comprender sabidurías milenarias que existen como conciencias históricas comunitarias que operan como los recuerdos de la especie humana; por lo tanto, constituyen el hipocampo del cerebro de la humanidad y el reservorio nemotécnico que le ha permitido adaptarse al cambio continuo de la naturaleza (Toledo y Barrera-Bassols 2008).

De manera que, precisamente para volver a ver hacia esta ciencia tradicional, nace en los años ochenta los movimientos de retorno denominados “la otra ecología’’, que se formaron motivados por la concientización sobre la actual crisis socioambiental que la insostenibilidad de los sistemas productivos de mano de la ciencia moderna ha traído consigo (Halffter 2009). Es así como, en el intento de superar la amnesia de estos sistemas agroindustriales, se reconoce a nuevos sistemas de conocimientos más holísticos como la agroecología, cuya ciencia reconoce esos lenguajes de larga historia que se mantienen vivos en las manos de las comunidades indígenas y campesinas.

Por lo tanto, el ser humano tiene la urgente necesidad de recordar ese potente arsenal nemotécnico de valor inconmensurable que en la actualidad ha sido ignorado, desvalorizado o simplemente erróneamente interpretado; dicho sistema de conocimientos que ha sido olvidado gracias al desarrollo de la revolución industrial con su óptica mercantil y el pensamiento racionalista; pero que, sin embargo, podría brindarnos una mayor perspectiva histórica sobre nuestra vida en el planeta; así como también develar

los límites y sesgos epistemológicos, técnicos y económicos de la modernidad, que finalmente conduzcan a implementar soluciones a la ya llamada *crisis civilizatoria*.

En conclusión, se ha vuelto indispensable el estudio de esa memoria biocultural, que se presenta como un instrumento clave para el análisis de la realidad contemporánea, con profundas implicaciones en los ámbitos social, ambiental, político y económico. Dado el creciente interés por recuperar estos conocimientos, a partir de la confluencia de distintos campos de estudio, surge la etnoecología como una disciplina orientada a rescatar esa memoria que aún se mantiene viva en las prácticas, creencias y saberes de los grupos indígenas y campesinos, antes de que, quizás, sea demasiado tarde.

6. La ciencia etnoecológica

En el camino de la construcción del conocimiento que articula la cultura, la sociedad y la naturaleza nacen las etnociencias como puentes que pretenden conectar los saberes de los pueblos indígenas, afros y campesinos con los conocimientos de la ciencia moderna, estableciendo así diálogos interculturales y entre diferentes disciplinas. Las etnociencias nacen de la necesidad de legitimar, sistematizar, escribir, formalizar o convalidar los saberes tradicionales desde la ciencia occidental (Argueta 2016). A pesar de esto, también pretenden cuestionar la universalidad, la cuantificación-medición y la experimentación de todo proceso de investigación como la única perspectiva, de esta manera persiguen el objetivo de superar esa visión de superioridad por parte de la ciencia hegemónica.

Asimismo, dentro y fuera de las etnociencias se ubican una serie de disciplinas y subdisciplinas que tratan la relación humano-naturaleza como: etnobotánica, etnofarmacología, etnozoología, etnoarqueología, etc.; así como disciplinas tradicionales: antropología ecológica, ecología humana, etnografía ambiental, etc. Donde muy a menudo es difícil establecer límites entre sus diferentes conceptos y metodologías. Por lo que ha sido una tarea que ha generado amplia discusión el conocer si la etnoecología se encuentra abarcada dentro de la etnobiología o viceversa. La etnobiología aparece unas décadas antes que la etnoecología y usualmente alberga a todas estas subdisciplinas que se relacionan con la vida; sin embargo, desde su definición, la etnobiología trataría la relación que las sociedades tienen con los organismos bióticos; mientras que la etnoecología muestra mayor apertura al incluir a lo abiótico en esta relación (Rodrigues et al. 2022).

Sin embargo, para el presente estudio vamos a ubicar a la etnoecología junto a la etnobotánica, etnozoología, etnomicología, etc.; como subdisciplinas de la etnobiología, que forman parte de las etnociencias. Así también, desde sus orígenes, la etnobiología se ha enfocado en sistemas de clasificación locales de las especies biológicas. En tanto que, esta ciencia atraviesa dos momentos, inicia con los primeros viajeros europeos en el siglo XVI buscando determinar el potencial económico y utilitario de la biodiversidad; mientras que, en un segundo momento trata de revalorizar el conocimiento local y cuestiona la superioridad de la ciencia occidental sobre otros saberes (Prado y Murrieta 2015).

De manera que, los conocimientos tradicionales han sido vistos como un saber popular que se ha difundido por tradición oral, muchas veces de manera supersticiosa, y que se han debido rescatar con cierto aire nostálgico, pero que en realidad no se les encontraba una verdadera aplicación. Sin embargo, desde la crítica al desarrollo económico y tecnológico han recobrado un nuevo valor, aparecen como un sistema de conocimientos que se han preservado a través de la aplicación práctica de los habitantes locales de un ecosistema específico a lo largo del tiempo, y que actualmente constituye un valioso patrimonio que puede ser empleado para hacer frente a los problemas socioambientales como un importante recurso en el mantenimiento y protección de la biodiversidad.

Entonces, los saberes locales son sistemas de conocimiento holísticos, acumulativos, dinámicos y abiertos, que se construyen con base en la experiencia local y son transmitidos de generación en generación, por lo que han puesto en evidencia su eficiencia para adaptarse al cambio (Toledo y Barrera-Bassols 2008). Por consiguiente, estos saberes son el fruto de la adaptación humana al medio ambiente y pueden constituirse como una poderosa herramienta en la construcción de conocimiento, el desarrollo local y en la conservación de la diversidad biológica y cultural (Reyes-García 2007).

En tanto que, en este proceso de construcción epistemológica de la interacción del ser humano con la naturaleza, se origina la etnoecología, término que fue acuñado por primera vez por Conklin (1954) para irse estableciendo como una ciencia interdisciplinaria con un marco teórico, conceptual y metodológico en proceso de construcción, que pretende mostrar el panorama de las complejas relaciones entre: cultura, producción y naturaleza; su estudio se basa en el complejo de cosmos, que refiere al sistemas de cosmovisiones o creencias; el corpus, que refiere al conjunto de

conocimientos o sistemas cognitivos y la praxis, que refiere al conjunto de prácticas productivas tradicionales de manejo y apropiación de la naturaleza (Toledo y Alarcón-Cháires, 2012; Toledo 1992).

Adicionalmente, en el estudio de Mallén et al. (2012) se describe una importante variable más al complejo cosmos-corpus-praxis, tomando de referencia a la teoría de Ostrom (1990) sobre cómo los grupos humanos administran sus recursos comunes, esta nueva variable incorpora a las instituciones locales, tanto formales como informales, destinadas al manejo y acceso de los recursos naturales. De manera que la etnoecología se alinea hacia los estudios críticos como la ecología política para comprender cómo se van moldeando las relaciones de poder en el ámbito socio ambiental de los recursos.

Sin embargo, a pesar de la división de formas de aprehender la naturaleza que conforman este complejo etnoecológico es importante recordar que en la cosmovisión del mundo indígena el ser humano no está separado de la naturaleza. Por ello, el conocimiento que la academia asimila de los saberes tradicionales sobre su relación material e intelectual con la naturaleza siempre llevará cierto sesgo propio que refleje las limitaciones epistemológicas de occidente (Dwyer 2005); debido a que el pensamiento indígena no comprende de manera segmentada o simplificada esta relación, sino que más bien, asimila el complejo cosmos, corpus y praxis como un eje central o un *umbilicus* que permite que cada uno de los elementos de este complejo sean interdependientes, de manera que desde su cosmovisión se articulan todo los sistemas de conocimientos, así como también las prácticas permiten reproducir este sistema mítico (Toledo y Alarcón-Cháires, 2012).

Asimismo, la creación de una memoria del complejo cosmos, corpus y praxis se va desarrollando en una concepción del espacio-tiempo en espiral, planteando una símil con la asociación de apertura y cierre de ciclos que se manifiestan en la naturaleza como los tiempos de floración, presencia de especies, estacionalidad climática, presencia de agua, épocas de anidación y desove, entre otras; así como calendarios de ritualidades y prácticas relacionadas con la agricultura y pesca. De manera que, la construcción de estos rituales, prácticas y conocimientos se van acumulando mientras se van perfeccionando de manera gradual, originando una memoria individual y colectiva que permite la apropiación material e inmaterial de la naturaleza buscando modos de vida que les permitan una mayor eficiencia en su quehacer cotidiano (Alarcón-Cháires y Toledo 2003).

Así mismo, la etnoecología se relaciona con las maneras de percepción, conceptualización y clasificación que los sujetos tradicionales hacen sobre su espacio inmediato. Por ejemplo, se ha identificado que los pueblos indígenas poseen una fina distinción entre unidades espaciales basadas en diversos criterios como el tipo de vegetación, hidrología, tipo de suelos, bioindicadores, etc. (Harder 2000). Dichos sistemas de conocimiento han sido empleados como estrategias de uso de recursos a través de las diferentes formas de apropiación de la naturaleza. Es decir que, esta relación con estos espacios de subsistencia les permite identificar parches de bosque que pueden hacer su analogía en la ciencia en los ecotopos, como las unidades más básicas en las que se puede descomponer un espacio físico (Shepard et al. 2001). Sin embargo, estudios de etnoecología del paisaje no reducen solo el uso del espacio al campo de lo cognitivo y lo práctico, también existe una relación con lo sobrenatural a través de su cosmovisión (Toledo y Alarcón-Cháires, 2012)

Por tanto, esta disciplina ha venido abriéndose paso a través de sus diferentes periodos hasta ir adquiriendo mayor relevancia en el ámbito académico. En un estudio elaborado por Toledo (2012) se encontró que desde el año el año 1954, que Conklin (1954) acuñó este término, hasta el año 2012 se habían realizado 526 investigaciones relacionadas con la etnoecología; sin embargo, en sus inicios esta temática se mantuvo en un relativo estado latente hasta el año de 1988, que a partir de ese momento empiezan a aparecer paulatinamente algunas decenas de publicaciones, siendo América el continente con mayores publicaciones con el 69 % de los estudios realizados, posiblemente debido a la relevancia que han tomado los pueblos indígenas en los temas de conservación del patrimonio biocultural.

Por lo tanto, la etnoecología busca comprender la relación que los grupos indígenas tradicionales poseen con su medio; con base en la interpretación, la representación y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos de apropiación; de manera que se puedan generar propuestas de conservación o de desarrollo endógeno y sustentable a través de un auténtico diálogo de saberes (Delgado 2016).

7. Enfoques, ámbitos y retos de la etnoecología

El proceso de construcción de esta ciencia ha atravesado distintos momentos desde los años 50 hasta la actualidad. Inicia en un primer instante un poco más fiel a la tradición científica hasta irse constituyendo como una ciencia en resistencia a los procesos epistemológicos y ontológicos hegemónicos. Actualmente, algunas de las

principales líneas de investigación en etnoecología tratan sobre los sistemas locales de conocimiento ecológico, las relaciones entre diversidad biológica y cultural, los sistemas de manejo de la naturaleza, y las relaciones entre desarrollo económico y bienestar humano (Reyes-García y Martí-Sanz 2007).

Es decir que el ámbito de estudio de esta ciencia se ha enfocado en como los sistemas de conocimiento ecológico han buscado su correspondencia entre el conocimiento local y el conocimiento científico; así como las formas de transmisión y distribución de este conocimiento y los beneficios que proporciona a los individuos y las sociedades (Reyes-García y Martí-Sanz 2007). Además, aborda temas sobre las complejas relaciones entre la diversidad biológica y cultural, donde los sistemas de conocimiento local han impulsado a la preservación y desarrollo de la biodiversidad (Altieri 1990; Laird 2002).

Por otra parte, el ámbito de estudio de la etnoecología pone en evidencia la sabiduría que ha existido en el manejo sustentable de los recursos naturales tales como: procesos de preservación de agrobiodiversidad (Olsson, Folke, y Berkes 2004), mejoría en la productividad agrícola (Brush 1992), control de plagas (Bentley y Rodrguez 2001), creación de sistemas de manejo y captación de agua (Gunnell y Krishnamurthy 2003), entre otras. Además, del interés por replantear las relaciones de poder que se manifiestan por el acceso a los recursos entre los grupos humanos. Finalmente, esta ciencia pretende contribuir al bienestar humano y al desarrollo económico rural, a través de un reforzamiento del sentido de identidad (Balée 1994), una mejoría en la salud local (Etkin 2000) y actividades que les permita un mayor desarrollo económico (Reyes-García 2007).

Adicionalmente, esta ciencia permite desarrollar estudios de abundancia, distribución y uso del hábitat de vertebrados, llevados en colaboración con actores locales en diferentes ecosistemas. Dicha actividad posee ventajas, como brindar la posibilidad de realizar estos estudios con análisis con mayor profundidad temporal, lo que permitiría notar con más eficiencia las fluctuaciones poblacionales, además, permitiría identificar más amplios usos del hábitat (Gilchrist, Mallory, y Merkel 2005; Huntington, Suydam, y Rosenberg 2004). Por supuesto, siempre tomando en consideración que todos los actores se encuentren en un diálogo horizontal, para poder equiparar los conocimientos ecológicos locales con los técnico-científicos, considerando que muy probablemente siempre va a existir una cierta inclinación hacia el pensamiento de la cultura hegemónica (Clifford y Marcus 1986).

El potencial de la etnoecología radica principalmente en ofrecer una mejor comprensión sobre la apropiación material e inmaterial del ser humano sobre su universo natural mediante un adecuado análisis con perspectiva histórica, lo que finalmente permite abordar las diversas problemáticas sobre el manejo de la biodiversidad. Actualmente, existe evidencia que muchos programas de conservación han fracasado por no haber tomado en cuenta las estrategias de manejo locales; por ello, es importante que se genere un auténtico diálogo con los agentes locales para implementar estrategias de desarrollo y conservación; tales como el manejo de los suelos, cultivos, agua, entre otros (Critchley, Reij, y Willcocks 1994); así como también analizar los conflictos por acceso a los mismo (Wolf 2000).

Por otra parte, Reyes-García y Martí-Sanz (2007) mencionan que la etnoecología posee una serie de retos tales como el diálogo con otras disciplinas, iniciando con las más cercanas por afinidad teórica como; biología, ecología, antropología, agronomía, economía ecológica, etc.; hasta ir tejiendo conocimiento a través de amplios estudios interdisciplinarios y transdisciplinarios para crear explicaciones más complejas a las problemáticas tratadas. Así también, se plantea el reto de realizar estudios transculturales que permitan la obtención de resultados y aprendizajes que puedan ser de utilidad general, y así evaluar la posibilidad de generalizar el conocimiento ecológico local y que sea replicable o comprable con otros estudios. Finalmente, se plantea el reto sobre una mejor comprensión de la ética del uso y conservación de los recursos; que abre el debate sobre el acceso y propiedad de este conocimiento, así como las desigualdades que se generan sobre los beneficios de estos.

No obstante, es esa misma inter y transdisciplinariedad la que plantea nuevos desafíos para la etnoecología. A modo de ejemplo, esta disciplina pretender crear un diálogo entre la ecología y la antropología, por lo que la aproximación de sus investigadores se dirigiría desde estas tradiciones científicas, lo que dificulta la lectura de los fenómenos por fuera de sus propios límites teóricos. Desde esta misma perspectiva, los proyectos o publicaciones en desarrollo encuentran dificultades en ser revisados por la falta de profesionales con esta formación más integral; o simplemente toman mucho más tiempo en ser revisados por estas mismas dificultades, para finalmente añadir la complejidad de poner en diálogo el saber técnico científico con el saber local (Rodrigues et al. 2022).

Finalmente, es importante tomar en consideración que actualmente los pueblos indígenas y campesinos que habitan zonas de biodiversidad se encuentran en procesos de

alienación cultural, donde son insertados en los sistemas de mercado y formas de vida globalistas, por lo que es necesario comprender como estos cambios han afectado las formas de conocimiento y de percepción que tienen actualmente sobre sus entornos naturales (Lu 2007; Rival 2006). Estos procesos se dan por diversos factores que van desde el establecimiento de escuelas rurales, que deterioran los valores y tradiciones locales (Cristancho y Vining 2009), hasta la migración hacia las grandes urbes (Bonsi 1980) y el consumo de medios de comunicación (Ohmagari y Berkes 1997).

Capítulo segundo
Los *waorani* y la selva

1. Percibiendo y habitando la naturaleza

Los humanos al relacionarse con su entorno: perciben, interpretan, creen y conocen para poder obtener una imagen mental del ambiente que los rodea, de manera que se establece un tipo de relación y discurso que permite otorgar un sentido a los fenómenos y formas de la naturaleza circundante. Por definición, la percepción significa: mirar, percatarse, agarrar, sentir, oír, pero también: entender, captar, aprender; lo que representa el proceso de recepción sensorial de los datos y su aprehensión (Rosales 2015). Esto involucra las comprensiones y sensibilidades de una sociedad sobre su ambiente; involucra conocimientos y organizaciones, valores que se otorgan a ciertas preferencias, formas de selección y maneras de resolución de conflictos sociales (Lazos y Paré 2000). Por lo tanto, la percepción responde a las sensaciones captadas del mundo natural y social; así como también a la construcción mental de su significación y simbolización.

La percepción humana se concibe como un fenómeno complejo que no puede reducirse a la captación directa de una realidad objetiva, tal como lo propone el realismo crudo. Esta postura asume que los sujetos aprehenden el mundo de manera neutral a través de los sentidos, soslayando las mediaciones simbólicas, lingüísticas y culturales que intervienen en todo acto perceptivo (Jacorzynski 2004). En contraste, el construccionismo sostiene que la realidad percibida es una construcción social, modelada por las estructuras discursivas, las prácticas culturales y las categorías interpretativas propias de cada contexto histórico (Jacorzynski 2004). Sin embargo, debido a las limitaciones de ambas perspectivas Jacorzynski (2004) propone una vía intermedia, en la que la percepción se entiende como una experiencia situada, enraizada tanto en la corporeidad como en los marcos culturales que organizan el mundo sensible. Así, percibir no es un acto puramente fisiológico ni totalmente arbitrario, sino una forma de habitar el mundo en la que se entrelazan lo material, lo simbólico y lo experiencial.

Asimismo, Ingold (2000) propone que en lugar de "construir" conocimiento sobre el mundo desde fuera, los humanos habitan el mundo desde dentro. Conocer no es representar el entorno, sino vivir en él: moverse, estar inmerso, sentirlo. Por lo tanto, para percibir el mundo no es necesario solamente interpretar o procesar internamente los

estímulos, sino que la información necesaria del entorno ya está disponible en el flujo óptico del ambiente (Gibson 1979). En consecuencia, tras encontrarse Tim Ingold en 1979 con la obra de James Gibson denominada, *The ecological approach to visual perception*, este logra acortar la brecha de la antropología sociocultural y la antropología biofísica, al explorar la idea que la mente no se encontraba necesariamente limitada a la cabeza o a la piel del individuo, sino que existe la posibilidad de que esta se encuentre fuera del cuerpo en relación directa con su medio.

Por otra parte, en la propuesta teórica de Witold Jacorzynski (2004) introduce el concepto de concreciones como una clave para comprender la manera en que los seres humanos, a través de la cultura, estructuran su experiencia del mundo. Las concreciones no son entidades fijas ni categorías abstractas, sino son configuraciones vivas y dinámicas en las que se entretejen la percepción sensorial, los esquemas simbólicos y las prácticas sociales. Siguiendo a Tim Ingold, Jacorzynski distingue tres niveles interrelacionados en los que estas concreciones se manifiestan. El primero es el de la concreción perceptiva, que alude a la forma en que los sujetos organizan jerárquicamente su entorno, estableciendo relaciones entre entidades humanas y no humanas como: animales, plantas, montañas o seres sobrenaturales según principios culturales específicos. El segundo nivel es el de las concreciones interpretativas, en el cual los individuos y las comunidades dotan de sentido a sus experiencias mediante procesos simbólicos y discursivos; aquí se sitúa también la labor del antropólogo, quien lee estas interpretaciones desde un marco epistemológico propio. Finalmente, el tercer nivel corresponde a la visión del mundo incorporada a la acción, donde la percepción y la interpretación se traducen en prácticas concretas: rituales, normas, tecnologías y modos de habitar el espacio. En conjunto, estos niveles permiten una comprensión holística del conocimiento cultural como un proceso encarnado, situado y continuamente actualizado en la interacción entre cuerpo, mente y mundo.

Por lo tanto, comprender las diferencias en la percepción que las sociedades no occidentales poseen sobre la naturaleza podría ampliar nuestro entendimiento sobre cómo vemos a la naturaleza y lo que hacemos con ella. De manera que los pueblos indígenas podrían ejercer un rol fundamental en la conservación y manejo de los ecosistemas desde sus ontologías. Por su puesto que sin recurrir a idealizaciones del indígena como el ‘‘buen salvaje’’ al cuidado de la naturaleza, sino más bien reconociendo los valores culturales, sistemas de conocimientos, y significados que son partes intrínsecas de los sistemas ecológicos, es decir que son parte y que no están separados de dicho sistema (Maiteny

2004). Por ello, es importante que conozcamos un poco más del pueblo huaorani y las percepciones qué han desarrollado a través de su cultura con relación al bosque que habitan.

2. Breve historia de la Alta Amazonía

Para comprender la situación actual de un pueblo es necesario conocer todos los procesos históricos que atravesaron e influyeron en las manifestaciones culturales que rigen su visión actual de mundo, que finalmente se expresan en lo que hace y dice la gente. Por lo tanto, los procesos culturales que llevaron a los huaorani a ser lo que son actualmente podrían haber sido definidos en gran parte muy temprano con la conquista española en el siglo XVI, tras el aparecimiento de la economía colonial, que se manifestó en una serie de booms implantados con violencia y que fueron orientados hacia la búsqueda frenética de la plusvalía absoluta, situación que muy probablemente fue modificando su relación con el bosque desde aquel momento.

Así, según Taylor (1987) esta economía colonial nace con la extracción de recursos como el oro, para luego dar paso a la extracción de productos del bosque como: cacao silvestre, canela, zarzaparrilla, copal, quinina, algodón, entre otras; lo que dio paso a una historia de saqueos y un uso irracional e insostenible de los recursos por parte de los blancos y los mestizos hispanizados, situación que marca distancia de la relación de reciprocidad que los habitantes del bosque tenían con la selva previo a la conquista. Así también, esta postura frente a la selva se manifestó frente a sus habitantes quienes eran considerados mano de obra y productos cosechables fácilmente reemplazables. En consecuencia, esta economía se fue construyendo en un modelo esclavista de supervivencia hasta las primeras décadas del siglo XVIII.

Así también, la iglesia como una nueva institución colonial se hizo presente en el siglo XVII a través de los Jesuitas, quienes marcaron profundos cambios en la forma de vida de estas culturas amazónicas, creando nuevas relaciones de necesidad, y formando parte de las disputas por los conflictos con los colonos por el territorio y los indígenas, situación que se repite en los siglos XIX con los franciscanos y en siglo XX con los salesianos (Taylor 1987). Sin embargo, a pesar del fracaso de la misión Jesuita de Maynas, este pequeño grupo de religiosos, junto a otros pocos colonos, logró someter a un gran número de indígenas, y, junto a las enfermedades pandémicas llevadas a sus territorios, lograron destruir su estructura social y familiar a través de la aplicación de

procesos de desintegración fisiológica, sociológica y psicológica, llevándolos a la muerte y a la pérdida de su visión del mundo (Taylor 1987).

Por otra parte, durante este periodo también se manifiestan importantes cambios en la forma de vida como estrategias de supervivencia, caracterizadas por la supresión de intercambios, la dispersión y fuga hacia las zonas refugio y una máxima atomización social. Dichos comportamientos de crisis inaugurados durante el siglo XVII fueron reactivados con toda su amplitud en el momento del boom cauchero en el siglo XIX. Por lo tanto, dicha dispersión y aislamiento como estrategia de supervivencia pudo haber traído un aparente *retroceso* en términos de complejidad social, lo que significó un empobrecimiento cultural y una *arcaización* asumida deliberadamente. Es decir que, muy probablemente fueron abandonando prácticas agrícolas intensivas y adoptando un estilo de vida más nómada y disperso. Como evidencia a lo dicho particularmente sería el caso de los huaorani, quienes descienden de los Abijiras, un pueblo que antes de la colonización era próspero, agricultor y vivía en zonas ribereñas (Taylor 1987).

Asimismo, los cambios en la configuración de las sociedades de la época pudieron haber aparecido por la influencia de tribus neocoloniales que se ubicaban principalmente alrededor de los asentamientos españoles en el siglo XVIII. Dichas tribus de cultura sincrética emplearon el quichua como lengua y jugaron un papel fundamental en la historia de la Alta Amazonía en los procesos de implantación y penetración colonial, así como en los mecanismos de etnogénesis y de resistencia indígena, provocados por la presencia de los blancos. Además, desempeñaron un papel de intermediarios entre las sociedades selváticas como los huaorani y la sociedad colonial dominante (Taylor 1987).

3. Los huaorani: Origen e historia del contacto

La palabra *waorani*, escrita como huaorani en español se define como “la gente” y el término wao es la forma singular para referirse a “una persona” (Yost 1981); este apelativo fue reconocido desde la llegada de los misioneros cristianos (Yost 1981). Su lengua denominada *wao terero*, o la lengua de la gente, se encuentra aislada filológicamente debido a que no está relacionada con ninguna otra lengua de la región amazónica del continente (Yost 1979). Este hecho fue corroborado por Peeke (1973), uno de los principales estudiosos del *wao terero*, quién dio fundamentos a su escritura, y, en cuyo trabajo se confirmó su aislamiento tras haber analizado grandes listas de vocablos particulares de un número representativo de familias lingüísticas sudamericanas. Así también, se conoce la existencia de dos dialectos que son: *wao terero* y *wao tiriro,*

mientras que la lengua ha ido sufriendo una serie de cambios tras el contacto con occidente, que se evidencian fácilmente en las diferencias en la forma de hablar de ancianos y jóvenes (Omene 2012).

El pueblo huaorani es un grupo semi nómada del bosque húmedo tropical amazónico, que durante alrededor de 10 000 años recorrió un vasto territorio de casi dos millones de hectáreas como cazadores y recolectores, con una dependencia exclusiva de la selva, tiempo durante el cual desarrollaron una cultura rica en prácticas y conocimientos sobre el bosque, situación que ha enfrentado cambios tras el contacto y la modernidad. Este pueblo también se lo conoce como Aushiris, Sabela o Auca, este último un término peyorativo porque en lengua kichwa significa "salvaje" (Omene 2012; Trujillo 2011).

Desde una perspectiva histórica, existe la hipótesis de que los huaorani habrían llegado al actual territorio del Ecuador mediante migraciones que se desplazaron desde Brasil debido a la explosión demográfica de los Tupí-Guaraní (Gartelmann 1997; Rival 1996). No obstante, la reconstrucción de su historia etnográfica ha sido una tarea muy compleja para los investigadores; principalmente debido al prolongado aislamiento lingüístico de la sociedad nacional, la no existencia de crónicas históricas (Yost 1991), la ausencia de una memoria oral relacionada con sus eventos migratorios, la falta de pruebas arqueológicas que evidencien su origen y desplazamientos y la escasez de rasgos significativos en la cerámica que puedan revelar el vínculo con tradiciones más antiguas (Evans y Meggers 1968). Sin embargo, uno de los primeros registros históricos de los huaorani pertenece al siglo XVII debido al contacto con el padre misionero Laureano de la Cruz en 1653, cuando recorría el río Curaray (Gartelmann 1997).

En tanto que, la historia moderna del pueblo huaorani es una historia marcada por sangrientos conflictos y la pérdida de su territorio. En el periodo marcado entre 1885 y 1930 se dio una violenta etapa de extracción de caucho para satisfacer las demandas de este recurso en el norte global del planeta. Tras la llegada de los poderosos barones del caucho, denominados señores ribereños, se esclavizaron y enviaron a varios cientos de kichwas (runa) y záparas a los ríos: Napo, Curaray y sus afluentes, para ser tomados como peones en dicha agencia (Wassestorm et al., 2018). Sin embargo, solamente a partir de 1905 lograron someter y esclavizar mediante la fuerza a una parte del conocido como ‘‘salvaje’’ pueblo huaorani, para aquel momento sobrevivían apenas entre 10 a 15 grupos familiares en su antiguo territorio: las riberas del Yasuní, Tiputini y Tivacuno (Wassestorm et al. 2018).

Años más tarde, con la salida de los señores ribereños, los grupos indígenas amazónicos empleados en la extracción del caucho se fueron retirando hacia los márgenes de la selva debido a la nueva incorporación de sistemas de hacienda; sin embargo, la dependencia de los huaorani hacia algunas de sus herramientas como: ollas, machetes, hachas y cuchillos; no les brindó otra alternativa sino ubicarse a un par de días de las haciendas para ocasionalmente realizar redadas para obtener dichas herramientas por medio de estos asaltos (Wassestorm et al. 2018). De esta manera, los huaorani tuvieron un contacto continuo, aunque bastante hostil durante varias décadas.

De modo que, alrededor de los años sesenta todo cambia radicalmente con la llegada de primeras misiones evangélicas que tuvieron un intenso y aparentemente exitoso proceso de pacificación dirigido por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que llevo a los huaorani a no tener muertes por lanza durante los próximos veinte años, por lo que fue identificada como una de las historias misioneras más famosas de la Amazonia (Rival 1996). Es así como, durante este proceso se estableció una relación paternalista que les permitía satisfacer muchas de sus necesidades bajo algunas condiciones como: establecerse cerca de la base misionera, dejarse de matar, prohibir la medicina tradicional y shamanismo, prohibir infanticidios, prohibir sistemas de creencia como el animismo, el cese de fiestas y cantos, además que se realicen solamente matrimonios monógamos (Rivas-Toledo y Lara-Ponce 2001).

Es debido a este suceso que marca radicalmente la historia del pueblo huaorani que para abordar sus estudios etnográficos Rival (1996) separa cronológicamente como ‘‘sociedad tradicional’’ al periodo que comprende desde el año de1850 donde se obtuvieron la mayor cantidad de primeros registros de los huaorani, hasta el año 1960 que entraron en contacto con los misioneros evangélicos. Por lo que, estos cambios profundamente significativos se pueden abordar desde una perspectiva global en dos acciones concretas: las transformaciones en la organización social y en los modelos de subsistencia (Rival 1996).

En el año de 1969, el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) reconoció una “zona de protección” especial denominada “El Protectorado”, lo que seguramente para los huaorani fue lo más cercano a una reserva o un territorio que tenían posibilidades de obtener (Stoll 1982). Allí, se asentaron algunas mujeres y familias huaorani con el fin de establecer relaciones comerciales con los extranjeros denominados cowori y las mujeres salieron de su territorio para realizar tareas de servicio doméstico,

así como también se dieron las primeras alianzas matrimoniales con los quichuas amazónicos (Stoll 1982).

Finalmente, a pesar de que desde los años cuarenta se venían haciendo exploraciones petroleras en el territorio amazónico, alrededor de la década de los ochenta se acentúa una nueva fase en esta historia de contacto con la intensificación de la industria petrolera, suceso que llegaría con nuevos cambios que amenazarían aún más su forma de vida hasta el presente. Desde sus inicios, con el fin de facilitar dicha explotación en sus territorios, la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) y empresas trasnacionales como Conoco y Maxus, incorporan a los huaorani en programas asistenciales orientados a compensar los daños causados por la actividad petrolera, creando así un ‘‘Modelo de Relaciones Petroleras-Huaorani’’ (Rivas-Toledo y Lara-Ponce 2001). Asimismo, dichas transnacionales comienzan a operar el Plan de Desarrollo Socioeconómico y Cultural Comunitario huaorani, a fin de incorporarlos al desarrollo económico del país y generar su activa participación debido a los cambios culturales y ecológicos que los afectarían (Rivas-Toledo y Lara-Ponce 2001).

Dentro de los cambios más evidentes que traería el consigo el petróleo estaría la apertura de carreteras y vías hacia la profundidad de la selva, como la vía Auca que fue construida por la empresa Texaco-Gulf con el respaldo del gobierno en el año de 1972 (Rivas-Toledo y Lara-Ponce 2001). Así mismo, a mediados de los 1980, el gobierno ecuatoriano abrió otras tres áreas de exploración donde los trabajadores petroleros se enfrentaban con los huaorani. Es el caso de los tagaeri, un grupo derivado de los huaorani, cuyo líder Taga fue muerto en 1984 mientras atacaba un campamento petrolero. Como consecuencia de estos enfrentamientos en 1987 el obispo Alejandro Labaca y la hermana Inés Arango intentaron negociar un acuerdo de paz, pero resultaron asesinados con lanzas (Cabodevilla 2016).

Así, a través de la su organización política en 1990 el presidente Rodrigo Borja firmó un decreto que reconocía en forma limitada los derechos territoriales huaorani abarcando 680 000 hectáreas que se superponían al antiguo Protectorado, parte del Parque Nacional Yasuní que había sido creado en 1979 y algunos bloques petroleros. Asimismo, en 1999, se declaró también la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane, donde se suponía que no habría actividad industrial (Pappalardo, De Marchi, y Ferrarese 2013).

4. Algunos cambios venideros tras el contacto con occidente

A pesar de los esporádicos encuentros previos con occidente desde la época colonial, se le denomina post contacto específicamente al periodo que viene a partir de los años sesenta con la llegada de las misiones religiosas. Dicho proceso trajo consigo profundos cambios en la forma de vida tradicional de los huaorani y, por consecuencia, en su relación con el bosque. A manera de ejemplo, su forma de vida tradicional se desarrollaba en la cima de las colinas de los bosques interfluviales como cazadores-recolectores seminómadas con una horticultura incipiente y lejos de los grandes ríos (Rival 1996). Sin embargo, después del contacto empezaron a ocupar los hábitats ribereños asentándose a lo largo de los ríos, en donde a través de este proceso de adaptación a estos nuevos espacios ecológicos, empezaron a depender de la pesca y cazar animales que antes estaban prohibidos, además del cultivo de nuevos productos hortícolas (Rivas-Toledo y Lara-Ponce 2001).

En la conquista de este nuevo ecosistema ribereño se vuelven importantes nuevas herramientas de pesca, y las canoas se convierten en objetos esenciales. Así como también, se emplean nuevas técnicas como arrojar lanzas desde la canoa o zambullirse con máscara y arpón. También se cosechan huevos de tortuga, aves y se cazan especies de mamíferos que habitan cerca de las orillas de los ríos (Rival 1996). La introducción de escopetas y la promoción por parte del ILV contra los tabúes alimenticios por considerarlos como malignos e irracionales, permitieron que se diversifique mucho más su dieta, más allá de la triada de especies cinegéticas tradicional: pecaríes, aves y monos (Rival 1996).

En tanto que, la sedentarización y la adaptación ribereña fueron fenómenos íntimamente relacionados. Actualmente, los huaorani ubican sus viviendas y cultivos cerca de los ríos, para lo cual es preciso movilizarse en canoa que les permite regresar el mismo día a casa. Anteriormente, necesitaban de casas secundarias para poder pasar incluso varias semanas en sus plantaciones (Rival 1996). Dichas huertas también han enfrentado algunos cambios en su composición con la incorporación de árboles frutales, bejucos y plantas medicinales, que antes se encontraban en estado silvestre en el bosque; además, especies comerciales como el café, el cacao y el maíz, que, debido a la dificultad de transportación, son mayormente consumidos localmente (Rival 1996).

5. Territorio, ética y organización social en sus relaciones con la naturaleza

Para comprender la relación que el pueblo huaorani guarda con su medio es importante partir de su noción de territorio, cuyo concepto representa el medio de sobrevivencia y la reproducción de la vida, es así como la palabra *Omere* significa selva y territorio (Wassestorm et al. 2018). Este espacio geográfico, que guarda una estrecha relación con los *pikenani* (Abuelas y abuelos), comprendía alrededor de dos millones de hectáreas y una ocupación de alrededor de 500 personas al momento del contacto (Rival 1996), este se extendía al norte desde el río Napo o Doroboro hasta el río Curaray al Sur, entre las estribaciones de la cordillera oriental y las tierras bajas de la selva amazónica (Rivas-Toledo y Lara-Ponce 2001). Sin embargo, la influencia occidental a través de las diferentes instituciones que representaban al estado ecuatoriano en su territorio han logrado cambiar drásticamente estos límites y la relación que este grupo indígena ha llevado con el territorio por miles de años.

Los huaorani poseen históricamente una estructura social de clanes familiares, dicha organización se mantiene de cierta forma hasta la actualidad, donde existía una casa central denominado como *nanicabo* y algunos residentes que guardaban una relación de parentesco y alianzas que se ubicaban entre cinco a diez quilómetros de distancia y eran conocidos como *waomoni*, quienes se juntaban para fiestas y para crear vínculos sociales con el fin de evitar la guerra. Es decir que, establecían alianzas a través de dos instituciones: el homicidio y el matrimonio (Rival 1996). Otra forma de relación social comprende los *warani*, los otros que tienen la misma lengua y costumbres, pero con un pasado diferente, por lo que se evita transitar por sus senderos o lugares de caza. Finalmente, después del contacto los huaorani empezaron a establecer relaciones con los *cowori*, que comprendían los extranjeros o los no huaorani, con los cuales se establecieron relaciones hostiles desde el principio (Omene 2012).

Por lo tanto, la organización social de este pueblo amazónico es individualista y muestra cierta igualdad, pues no existen jefes o jefas en posición de poder. De hecho, sus roles de género son flexibles y una persona nunca impone su voluntad sobre la otra (Almeida y Proaño 2008). Dentro de esta estructura autónoma; el líder, denominado *awene* que en *wao terero* significa árbol, destaca por ser quien tiene la consideración y reconocimiento del grupo desde el punto de vista espiritual y en la vida práctica, es pues quien provee y comparte sus frutos sin pedir nada a cambio; no obstante, este tenía injerencia solamente en su grupo, donde velaba por la paz y los vínculos sociales (Omene 2012).

6. Creencias y mitos de origen

Los huaorani se consideran como descendientes del hijo del sol y dicen que los jaguares buscan entre los hombres a un padre adoptivo (Rival 1996). De modo que, desde sus mitos de origen establecen relaciones entre iguales con la naturaleza. Algunos relatos hablan de un tiempo primordial, cuando los animales, o en general el universo, estaban animados con un espíritu semejante al humano (Cabodevilla 2016). Con la presencia de seres que poseían formas y comportamientos que mezclan atributos humanos y no-humanos, que a veces aparecen como creadores del mundo o como los hacedores de las primeras herramientas, siempre queriendo establecer alianzas entre ellos; tal como el hombre mono u hombres jaguar buscando alianzas matrimoniales con los humanos (de Castro 2004). Por lo tanto, el mito constituye la base para entender las representaciones simbólicas que organizan las relaciones entre humanos y no-humanos, expresa un saber ecológico que regula las relaciones de cazador/presa y las analogías existentes entre humanos, animales, plantas y espíritus (Hernández 2015).

Es el caso del mito de tite *kewën* que refiere al origen de la yuca. Data de un tiempo remoto donde los huaorani y los tapires eran parientes, cohabitaban y compartían un mismo techo, substancias y conocimientos (María Gabriela Zurita-Benavides 2017). Cuenta la historia que los tapires se encargaban del cuidado de una huerta secreta donde se sembraban yuca, camote, (*akague – Ipomoea sp*.), taro (*kawan – Xanthosoma sp*.) y ñame (*kowëngo – Dioscorea trifida L. f*.), de las cuales se servían solamente sus hojas. Un día sus nietos humanos siguieron a escondidas a los abuelos tapir. En el camino, ya cayendo la noche decidieron buscar refugio bajo un pambil (*tepa – Iriartea deltoidea*). Al día siguiente, uno de los jóvenes intentó despertar a su hermano, y se encontró que un gusano le había atravesado el corazón y le había quitado la vida. Entonces los abuelos tapir fueron acusados de la muerte del joven y para vengar la muerte de su hijo la madre robó todos los tubérculos de la huerta de los mamíferos y le entregó a cambio hojas de balsa (*menkayabo – Cecropia spp.).* Desde aquel día, el tapir deambula por el bosque llorando porque perdió todas sus huertas y plantas cultivadas, así como la relación de parentesco con los humanos (Zurita-Benavides 2017).

Por lo tanto, los huaorani están dotados de diversos mitos que hablan de su origen. Muchos de ellos coinciden que ellos provienen del maíz; mientras que otros dicen que salieron de una boa que al ser capturada por un águila arpía; de la cabeza salieron las mujeres, y de la cola los hombres (Omene 2012). Otros relatos dicen que los huaorani no caminaban por el suelo, sino que pasaban entre las copas de bosquecillo en bosquecillo;

así como también, que todos vivían en una sola casa, pero que Wegongui (creador, relacionado con Dios por los misioneros) miró que estaba muy llena y los dividió. Sin embargo, antes de esto *Nenkehuenga* les enseñó cómo fabricar armas de *tewe* (chonta), y le entregó cuchillos y piedras desde el cielo para que aprendan a cazar y recoger frutos (Rival 1996).

En tanto a su vida espiritual, los huaorani personifican a los animales y otros seres del bosque, de esta manera les atribuyen las capacidades de intencionalidad consciente y de agencia humana que define la posición del sujeto (Pitarch 2003). Dichas equivalencias existentes entre humanos, animales, plantas y elementos naturales que forman una unidad indiferenciada donde los humanos conviven con la naturaleza sin problemas de comunicación para relacionarse socialmente (Descola 2003). Por ejemplo, algunos huaorani dicen que dentro de las guanganas vive el tigre y que también se pueden convertir en gente. Las guanganas tienen un líder que carga un churo al cual lo sigue el resto de la manada (Álvarez 2018). De modo que, este modelo que se encuentra formado por un cuerpo animal y un espíritu humano, permite organizar las relaciones ente humanos y no humanos, y más específicamente, las relaciones y afinidades entre predador y presa. El cuerpo animal separado del espíritu humano ya puede ser comestible; mientras que los espíritus no lo son, por lo que se convierten en predadores por excelencia (de Castro 2004).

7. Prácticas cotidianas para sostener la vida: agricultura, caza y recolección

Los huaorani tradicionales son un claro ejemplo de sociedades amazónicas bien adaptadas a los ecosistemas interfluviales, pues viven pequeñas poblaciones en áreas extensas y obtienen sus alimentos mayoritariamente directo del bosque, por lo que no invierten tanto tiempo en cultivar huertas tan diversas, pues promueven el crecimiento de las plantas en el bosque, es el caso del curare que se lo siembra en los arroyos, en vez de hacerlo en sus huertas (Rival 1996). Estas huertas contienen especies fundamentales en la dieta del huao como: yuca, banano y plátano, entre otras plantas que se han ido incorporando con el contacto, estas huertas son trabajadas bajo la técnica de agricultura itinerante denominada roza tumba y descomposición (Zurita-Benavides 2017).

Dentro de sus prácticas agrícolas encontramos una serie de analogías que presenta la vida en la selva. Por ejemplo, la preparación y siembra de las semillas de chonta (*dagënka – Bactris gasipaes*) tiene una íntima relación con el éxito en la cacería, las cuales se untan con sangre de animales, especialmente de mono, para asegurarse obtener

frutos grasosos (Zurita-Benavides 2017). De la misma manera, afirman que hay que sembrar las semillas con los ojos hacia el cielo para que crezcan muy alto, y que después de cuidadosamente labrar la tierra con un machete hay que cubrir la semilla con tierra muy ligeramente como lo haría un agutí (Zurita-Benavides 2017).

Existe la creencia que los niños, debido a su energía y vitalidad, son excelentes sembradores para obtener cultivos abundantes. Por ello, existe un rito que les permite mejorar sus destrezas en el bosque, consiste en que al momento de haber cazado un pecarí de labio blanco (*Ore - Tayassu pecari*), debido a la naturaleza del animal que suele marcar los lugares visitados dejando sotobosques ralos, al igual que su ferocidad y virilidad que es remarcada en su aparato genital, las mujeres obligan a que los niños toquen el hocico de los animales para imitar su actitud de desherbar las huertas y que le toquen los testículos para que sus frutos y tubérculos tengan el tamaño de su órgano reproductor.

Este grupo humano de la Amazonía invierte su tiempo en actividades cotidianas esenciales para su supervivencia como lo son la cacería, la pesca y la recolección, dichas actividades se encuentran sujetas a las estaciones climáticas y a los ciclos fenológicos de los recursos de la flora y la fauna; al igual que a los ciclos migratorios relacionados con la temporada de fructificación de especies vegetales (Solarte 1991). Es así como poseen un amplio conocimiento de los hábitos y ciclos reproductivos de los animales y los sitios en donde habitan y se alimentan; de manera que establecen un calendario anual de su medio ecológico que funciona como una sucesión de ecozonas periódicas que permite el aprovechamiento de los recursos disponibles en forma racionalizada (Solarte 1991).

En consecuencia, el tiempo se mide en relación con los procesos de sucesión y ciclos naturales del bosque; es así como se articulan los ejes de la vida social, como la división sexual del trabajo y la organización ceremonial, entre otros. Asimismo, el ciclo de crecimiento de las plantas es análogo al ciclo de los humanos: estas nacen, crecen, se reproducen, mueren y se descomponen para finalmente reincorporarse al bosque (Zurita-Benavides, Jarrín, y Rios 2016). Es el caso en sus prácticas funerarias donde, hasta antes del contacto e incluso actualmente, los muertos eran introducidos en huecos en los saladeros y eran cubiertos con ramas, de tal manera que el cuerpo humano se reintegraba a los ciclos naturales del bosque (Zurita-Benavides 2017), enriqueciendo así el suelo a través de la descomposición de la materia orgánica.

Por lo tanto, esa relación con el mundo vegetal permite entender el pensamiento y la forma de vida huaorani. Algunos de los principios fundamentales de esta sociedad son: la autonomía personal y la libertad de acción, dos condiciones humanas claramente

perceptibles en sus interacciones con el mundo vegetal (Zurita-Benavides 2017). Tal es el caso que los huaorani no consideran necesario fertilizar un cultivo porque las plantas son autónomas, estas aseguran su desarrollo a través de las relaciones simbióticas con los elementos bióticos y abióticos del bosque (Zurita-Benavides 2017).

8. Los lugares, el vínculo con los ancestros y el orden ecológico y social

Las culturas se encuentran estrechamente ligadas a la memoria de los ancestros, quienes establecieron un orden social y ecológico en el paisaje, lo que proporciona un sentido de identidad a un grupo humano y con ello la necesidad de visitar la locación y darle un manejo; es el caso de la chonta (*Tewe-Bactris gasipaes*), que durante su época de fructificación las familias huaorani se desplazan hacia donde se encuentra presente esta palma, cuya locación hace referencia al manejo de esta planta por sus ancestros (Zurita-Benavides, Jarrín, y Rios 2016). Es decir que, en un paseo por el bosque un indígena amazónico encuentra plantas silvestres o cultivadas que evocan o hacen referencia a su historia. De modo que, el consumo y manejo de estas especies vegetales permite una relación intergeneracional, reproduce la memora social y promueve el crecimiento de estas especies de plantas en el paisaje (Zurita-Benavides et al. 2016). Por lo que, la composición vegetal del bosque guarda historias de vida y con ello emociones asociadas.

Del mismo modo, el mapa mental del indígena en el bosque asocia un lugar con un sentimiento que forma parte de su propia historia; así también, implica el posicionamiento de elementos físicos y conocimiento social y ecológico, para poder navegar en el espacio y gobernar el paisaje (Thornton 2011). Así también, se pueden emplear palmas para establecer los límites territoriales de un grupo familiar y, en consecuencia, el derecho a esa tierra para sus descendientes (Lu 2001). Es así como, este conocimiento y/o información es compartida de forma oral entre las diferentes generaciones (Basso E. B. 1995), por lo que algunos huaorani pueden reconocer su propia genealogía de hasta seis generaciones de antepasados (Yost 1981).

9. Sabiduría en el manejo del bosque

Es indudable que mucho de la explosión de diversidad y la utilidad de los suelos amazónicos se debe a los 6000 años de intervención antrópica en el bosque por grupos humanos como los huaorani (Wassestorm et al. 2018; Zurita-Benavides, Jarrín, y Rios 2016). De este modo, existe vasta evidencia de especies indicadoras de este suceso como:

La pupunha (*Bactris gasspaes*), el inajá (*Maximiliana maripa*), el buritĺ (*Maurutia flexuosa*), entre otras; así como también, la presencia de la denominada *terra preta* del indio, que evidencia que los suelos fueron trabajados, por lo que estos habitantes milenarios del bosque poseían un sistema de conocimientos que permitió que se materialicen estos cambios en el paisaje amazónico (Balée 2013; Glaser y Birk 2012). En consecuencia, el paisaje forestal actual no tiene nada de prístino, sino que es el resultado de las culturas que cambiaron la composición florística y revegetaron el bosque fertilizando los suelos (Clement et al. 2015).

De esta manera, al transitar los huaorani por sus territorios se encuentran por caminos que han venido siendo empleados por sus antepasados de forma cíclica, y que funcionan como microecosistemas indispensables para su subsistencia, mientras le confiere una identidad a cada grupo (Wassestorm et al. 2018). En consecuencia, se habla de una selva diversa con la presencia de bosquecillos bioculturales o unidades de uso de suelo patrimonial que han sido trabajadas y preservadas por varias generaciones de un mismo grupo familiar a través de la siembra de biodiversidad y el tratamiento de la llamada tierra prieta (Omene 2012; Wassestorm et al. 2018).

Cada una de estas unidades de unidades de uso de suelo patrimonial comprenden sitios de plantas útiles denominados por ejemplo *kewenkori* o bosquecillo de yuca, *kewengaenka* o bosquecillos en general; es decir que existen bosquecillos de chonta, balsa, bambú, entre otros; que se relaciona con especies de animales específicas, cuya carne contiene un sabor particular a la dieta que el bosquecillo le proporciona (Wassestorm et al., 2018). Es así como, se llaman patrimoniales, pues están impregnadas de identidad y sentido de pertenencia de todos aquellos que a lo largo del tiempo han producido la selva a través de la horticultura, la siembra de agrobiodiversidad y el trabajo de la tierra prieta; bajo un sistema de conocimientos, saberes y prácticas propia de estos grupos, que guarda relación con la cosmología de los pueblos amazónicos de tierras bajas.

Por lo tanto, en estos procesos de transformación de los bosques se encuentran presentes elementos cosmológicos conscientes como las relaciones predatorias, analogías con el bosque, la antropomorfización de la naturaleza, relaciones de parentesco, el manejo y dispersión de semillas; a través de desplazamientos a múltiples residencias, caminatas cotidianas en búsqueda de recursos, visitas, relaciones sociales y parentales, entre otros. Así también, como Descola (2003) plantea: existe una incorporación de identidades, de cuerpos y de sustancias.

Asimismo, en este proceso de intervención y de reproducción de la vida en la naturaleza existe una complicidad de los humanos con lo no humanos, debido que al germinar estas plantas y dar sus frutos los animales no humanos podrán también beneficiarse de ellos, a manera de un pacto de reciprocidad (Wassestorm et al. 2018). Así también, los animales contribuyen en la modificación de la selva. Las guanganas hacen caminos para recorrer la selva y limpian el suelo con sus patitas para mantener sus huertas limpias. Del mismo modo, los guatines siembran, y según los huaorani, lo hacen para sus familias y también para los humanos. Además, las aves toman en sus picos las semillas de los árboles sembrados por humanos, y con ellas alimentan a su familia y a cierto tipo de peces (Álvarez 2018).

Así, el bosque se encuentra en consonancia con los ciclos y los eventos de la vida, así también con el espíritu de los huaorani. Al transitar por la selva Omene (2012) relata la impresión que le da la majestuosidad de una ceiba (*bobeca*), la maravilla de encontrar las suaves balsas (*gamewes*) que aprovechan los desmontes para ocupar estos claros; de cuya madera se fabrican aretes u orejeras (*ontokas*), que simbolizan la continuidad social mediante el compromiso matrimonial. Asi también, el empleo de estacas hechas de gamewe para sembrar la yuca dulce (*kewe*), que se les golpea antes de ser enterradas con una hoja de Anthurium sp. (*koentobe*) para que crezcan rápido.

De la misma manera, más allá de utilidad alimenticia de estas plantas, los huaorani también poseen un disfrute ornamental del mundo vegetal y los símbolos que representan. De forma que se aprecian los nuevos brotes de las plantas, sus nuevas texturas, colores, olores y sabores; estos representan la energía vital que expresa lo nuevo o lo hermoso o *weñenga*, haciendo una analogía con las características de los niños a quienes les dicen *wiñenga* (Omene 2012). De igual manera, los árboles frutales se asocian con la gente, especialmente aquellos que han fallecido y cuyos frutos se producen para su descendencia (Rival 1996). Asimismo, existen ritos que incorporan algunas propiedades del mundo vegetal cuando se frotan el cuerpo con determinadas plantas. Cabe citar a la chambira (*one*), que puede ayudar en la labor de parto al proporcionarle a la mujer pequeños golpecitos en su cadera y espalda con las hojas de esta palma (Alban 2008).

Así también, resaltamos el símbolo que representa el árbol para esta cultura debido a su imponencia y su capacidad de albergar la vida. Los huaorani identifican la relación simbiótica que estos pueden sostener con otras especies: conocen que existen otras plantas que pueden crecer sobre estos sin la necesidad de un sustrato en el suelo; así también, la inmensa variedad de aves y monos que pueden vivir sobre estos sin casi tocar

el piso, siendo así considerados como grandes ecosistemas autónomos. Por ello, es que a los *wao* se los denomina también cómo gente-árbol, porque recorrían el bosque de árbol en árbol sin tocar el suelo, especialmente en los bosquecillos de palmas (Rival 1996). En conclusión, los huaorani han desarrollado una vasta tradición oral, que vincula la imagen poética y metafórica que pueden proporcionar los árboles y el follaje; al igual que se expresa el símbolo en su mitología, cuando el gran ceibo tenía un bejuco atado al cielo y al caer originó la cuenca amazónica, así mismo, este representa la abundancia debido a que los huaorani pudieron obtener sus herramientas como: cerbatanas, hachas de piedra y lanzas de un gran árbol (Rival 1996).

De la misma manera que el mundo vegetal, el mundo animal posee significados de autoidentificación muy profundos para el pueblo huaorani. Como relata Ima Omene (2012), el águila arpía o el *kenguiwe*, es un ave majestuosa muy admirada ya que representa la astucia, fuerza, belleza e inteligencia. Esta suele alertarlos cuando hay peligros y se puede resaltar su extraordinaria fuerza y habilidad para cazar; es por esto por lo que, las coronas y brazaletes de guerra son usualmente adornados con las plumas de estas aves. De igual manera, el jaguar representa otro animal de poder muy importante para la cultura huao, pues este contiene el espíritu de los grandes guerreros muertos. Consecuentemente, los huaorani emplean elementos del bosque que provienen de animales y plantas con el fin de obtener sus cualidades y destrezas para quien las usa (Rival 1996).

Al igual que, en las labores cotidianas como la fabricación y decoración de lanzas para la caza o para la guerra, este pueblo amazónico emplea una serie de adornos provenientes del bosque para sus fiestas y celebraciones especiales. Cada invitado varón llega a la fiesta con largas plumas de guacamayo en la mano y elaboran entre cuatro a cinco lanzas que son arrojadas al tronco de una planta de plátano que se encuentra en la entrada de la casa principal o *nanicabo onco*, mientras cantan en voz alta; a su vez, las mujeres también arriban entonando sus melodías y llevando coronas de plumas, las cuales antes eran solamente adornos masculinos, y sujetan hojas largas y brillantes (Omene 2012; Rival 1996). Además, los invitados, quienes deben caminar varios días hasta llegar a la fiesta, recogen en el camino plantas aromáticas y hojas hermosas; así también manufacturan flautas muy simples hechas de bambú (Rival 1996).

De esta manera, las fiestas son espacios de cohesión social que demuestran la abundancia que proporciona el bosque, donde los invitados entonan en sus cantos temáticas en relación con éste. Entre tantos, para propósitos de este estudio se resalta un

canto que refiere a como los pájaros se reúnen en torno a un árbol que les proporciona frutos maduros, haciendo referencia a como ellos disfrutan la fiesta de la misma manera. Donde todas las especies comparten, algunas pelean, hacen bulla, pero más sin importar el color de sus plumas y sus formas de hablar pueden disfrutar del banquete, hasta que una vez que se haya consumado cada cual sigue su propio camino (Rival 1996). Así mismo, celebran distintas fiestas a lo largo del año que se llevan en honor a los diferentes alimentos que la selva ofrece para ellos, como: *penemempe* (chucula); *kodomome* (maní); *kagigope* (maní y yuca); *namome* (chicha de yuca), y *nontokape* (morete), coincidiendo casi todos los festejos entre los meses de enero y abril.

Finalmente, este conjunto de creencias, prácticas y conocimientos que el pueblo huaorani posee en relación con el bosque permite comprender cómo estos habitantes de la selva amazónica se relacionan con sus aves, y cómo estas se encuentran presentes en la cotidianidad a través de diversas expresiones culturales. Por ello, comprender su perspectiva sobre la naturaleza constituye una valiosa herramienta para la conservación de la biodiversidad, sin dejar de lado el análisis de las múltiples transformaciones que han enfrentado con la modernidad y de cómo estos cambios han ido distorsionando la relación milenaria que mantienen con el ecosistema que han habitado.

Capítulo tercero
Los wao y sus aves

El capítulo a continuación emerge del diálogo sostenido durante las jornadas de campo con hombres y mujeres huaorani procurando abarcar distintos grupos etarios con el objetivo de obtener una participación inclusiva hacia todos los actores locales, sin embargo una vez inmersos en la realidad de las comunidades se observó que los *pikenani* o ancianos serían los mejores candidatos a ser entrevistados por ser quienes poseían mayor conocimiento sobre su avifauna, por lo cual se trató de cubrir todo el universo de los adultos mayores presentes en las tres comunidades en estudio (ver Anexo 3). De esta manera, la presente etnografía está compuesta de manera formal por quince actores, en donde a través de entrevistas semiestructuradas se procuró compartir sus experiencias, memorias y relaciones profundas con las aves del territorio, gran parte de estas entrevistas fueron realizadas a través recorridos por el bosque (Guber 2019) (ver Anexo 4).

Para la fase de campo, la metodología y el trabajo con las comunidades de la presente investigación tuvo que ser evaluada por el Comité de ética de investigación con seres humanos de la Universidad Técnica de Manabí (UTM) (ver Anexo 5). Asimismo, el cuestionario semiestructurado que se empleó para las entrevistas etnográficas tuvo que ser validado por un experto cómo el profesor Fernando Larrea de la Universidad Andina Simón Bolívar (ver Anexo 6), de la misma manera, el cuestionario tuvo varios ensayos en campo antes de ser empleado en las entrevistas formales; así también, este se fue puliendo durante el trabajo de campo (ver Anexo 7).

Asimismo, como complemento a las entrevistas formales se realizó la técnica de observación participante durante las actividades cotidianas de la comunidad (Guber 2009), procurando obtener testimonios complementarios a las entrevistas y así poder ser testigo del lugar que ocupan las aves en la cotidianidad de los huaorani (ver Anexo 8). Dichas metodologías fueron apoyadas con ilustraciones científicas, fotografías y registros auditivos; esto facilitó las barreras idiomáticas en la identificación taxonómica de especies (ver Anexo 9). Adicionalmente, para un mejor desarrollo de las entrevistas dirigidas a los *pikenani* o ancianos, se empleó un intérprete del idioma local (*wao-terero*) al idioma del investigador (español).

Para organizar estos conocimientos se adoptó el modelo de Toledo (2002), que concibe los saberes indígenas como un sistema integral compuesto por cosmos: agüero, apreciación, ritos, deidades y cuentos; corpus: taxonomía, conducta, clima y biología en general; y praxis: alimento, medicinal y técnicas de caza. Este enfoque respeta la lógica con la que los propios huaorani articulan su mundo natural y social, permitiendo comprender cómo las aves forman parte de redes de significación espiritual, observación ecológica y prácticas de uso que sostienen su vida cotidiana. En este capítulo se presentan los hallazgos guiados por este marco, reconociendo su carácter situado, relacional y dinámico.

Sin embargo, si bien el marco teórico de esta investigación se organiza siguiendo este complejo cosmos-corpus-praxis, es importante aclarar que esta estructura funciona únicamente como una guía analítica para ordenar los conocimientos compartidos durante el trabajo de campo. Debido a que durante esta experiencia etnográfica con los huaorani se evidenció que tales divisiones no existen en su propio modo de concebir el territorio: para ellos, el bosque es un espacio ecosocial indivisible, donde lo espiritual, lo práctico y lo cognitivo se entrelazan de manera continua. El Conocimiento Ecológico Tradicional, tal como sostiene Berkes, no puede comprenderse de manera fragmentada, pues constituye un sistema integrado en el cual la espiritualidad orienta la ética de uso, la ética regula las prácticas de manejo, y las prácticas, a su vez, alimentan y sostienen los valores colectivos (Berkes 2017). Desde esta perspectiva, el complejo de Toledo (2002) sirve para visualizar conexiones, pero no para imponer límites conceptuales que no corresponden con la realidad holística que viven y expresan los huaorani en su relación cotidiana con el bosque y con las aves que lo habitan.

1. Los primeros vínculos con sus aves

Para intentar comprender la relación que los huaorani tienen con sus aves es importante indagar en ese primer vínculo. Cuya relación inicia en su niñez temprana a través de la domesticación. Los padres traen un ave del bosque a la casa para que se practique las primeras lecciones sobre el cuidado. Estas aves cumplen un papel fundamental siendo un miembro más dentro de la casa, a la que los afectos y cuidados no le faltan por parte de los niños y niñas huaorani, sus padres traen alimentos del bosque para su manutención, mientras que también son alimentados con la comida de la gente, quizás como lo explica, el principio de consustancialidad esta sea la forma de compartir

sustancias con ellos, lo cual puede conducir más fácilmente hacia poder verlos como un igual, como a otro humano (Descola, 2005).

> Nosotros hemos criado lora y para que hable como nosotros sabíamos dar de comer alimentos nuestros. O sea, dábamos la baba de lo que comíamos de yuca, plátano; para que hablen como nosotros. Después de un tiempo era para que regresen a su casa. No podíamos vender. Para que regresen a casa donde su familia. Para que regresen un tiempo, o puedan encontrar novio o novia. Podía irse para siempre también. (Bolívar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal)

Es importante mencionar que, si bien al inicio se aplican prácticas para impedir su vuelo, con el tiempo, mientras el ave va adquiriendo su edad madura, esa práctica se vuelve menos estricta en función que quizás pronto deba partir y hacer su propia familia en el bosque. Por lo tanto, dentro de sus historias, la mayoría de sus aves terminaban yéndose un día y solo dejando lindos recuerdos en las mentes de aquellos niños; “Un día cuando era niño mi papá trajo de la selva un *Nawañe* (Trompetero), como él en ese tiempo pasaba trabajando todo el día en la compañía petrolera entonces era como que él representaba a mi papá, como trajo mi papá, era como nuestro papá *Nawañe* y un día solo se murió” (Víctor Vargas Irumenga 2025, Guiyero, entrevista personal); “Teníamos bastantes pájaros. Nosotros criábamos *Nawañe* como pollos. Mi papá sabía decir a nosotros que, si mata, si muere, voy a ortigar. No tiene que matar. Luego sabíamos soltar en el bosque cuando estaban grandes” (Yatowa Ahua Enomenga 2025, Ganketapare, entrevista personal).

Existen una variedad de especies de avifauna con las que los huaorani habían generado este primer vínculo a través de la crianza. De este modo, a todas ellas se les atribuía una personalidad, como ser inteligentes, alegres, de mal carácter o sobreprotectores con su hogar. Si bien cualquier especie puede ser una potencial mascota, entre las más comunes se encuentran: los psitácidos (pericos y loras) y tucanes, así también crácidos (pavas), trompeteros, tinamúes, rapaces y tangaras. Inclusive Carolina Ahua de la comunidad de Guiyero, relató que crío un *Mingo* o colibrí, con quién generó estrechos vínculos durante los años que vivió con ella; así también, recuerda que solía posarse sobre su cabello.

Asimismo, en sus primeras incursiones al bosque, como su escuela de vida, los niños y niñas huaorani son guiados por sus mayores para aprender los nombres de las aves y de otros no humanos mientras comparten ameno tiempo en familia. Así también, pueden ser motivados a llevar sus pequeñas cerbatanas para empezar a practicar el arte de la cacería, actividad que genera un vínculo con el bosque y establece una importante

relación de vida y acumulación de conocimientos sobre la selva, por lo que la cacería se constituye como una de las formas más importantes de acceder al bosque y dar sentido a la forma de vida como enseñaron los ancestros, denominada el *Durani bai*.

Por el contrario, a pesar de que casi cualquier especie de ave podría ser parte de la dieta huaorani, con ciertas estrictas excepciones que se van a detallar más adelante, cuando se les preguntaba si en el caso que sus aves moría, o si simplemente en algún momento estas tendrían la posibilidad de convertirse en su alimento, sus miradas siempre mostraban claramente lo desatinada que había sido la pregunta, tal es el caso de Rosa Ahua quién respondió contra preguntando si sería correcto comerse una mascota. Por otra parte, el tener un ave cantando en casa podía hacer que se acerquen otros individuos de su misma especie, de las cuales se pudiera hacer uso si así lo requiriera, o simplemente podían ser motivados por el gusto de tener animales del bosque cerca de casa. Sin embargo, dentro del *durani bai* (como dicta tradición que enseñan los antiguos) es mejor siempre obtener la cacería lo más lejos posible de casa, situación que reconocen que ha cambiado en los últimos años.

2. Corpus: Conocimientos ecológicos y taxonómicos de las aves

EL corpus reúne el conjunto de conocimientos ecológicos, etológicos y taxonómicos que los huaorani han construido a lo largo de generaciones mediante la observación directa, el uso, la práctica cotidiana y la convivencia íntima con las aves del bosque. Durante las entrevistas y recorridos realizados en campo, fue evidente que este conocimiento no se limita a identificar especies por su apariencia, sino que integra una comprensión detallada de sus comportamientos, vocalizaciones, ciclos de actividad, preferencias de hábitat y vínculos con otros seres del territorio, por ello al momento de realizar entrevistas en casa utilizando solamente material visual como fotos o ilustraciones se evidenció confusión en sus descripciones. Mientras que, en el bosque, los interlocutores distinguieron más claramente a las aves por su canto, por la forma de volar, por la textura o patrón del plumaje, así como por el tipo de presas que consumen o los lugares donde anidan, mostrando así una capacidad de discriminación fina que se activa corporalmente en la práctica cotidiana del caminar y cazar. Estas identificaciones no operan como un sistema clasificatorio cerrado, sino como un conocimiento vivo y situado que refleja una profunda familiaridad con los ritmos ecológicos del bosque. En este sentido, los saberes que integran el corpus no son meramente descripciones, sino

interpretaciones relacionales que permiten anticipar la presencia de ciertas aves, evaluar el estado del entorno y comprender el funcionamiento del ecosistema en su conjunto.

Los huaorani en un recorrido por el bosque hacen una lectura profunda del mismo. Cada sonido, cada huella, o mínimo rastro de cambio en el bosque les ofrece una señal que les permite predecir o dar sentencia de lo que sucederá, como lo menciona Eduardo Kohn (2021) en su libro *Cómo piensan los bosques*, todos los organismos participan en procesos de significación y pensamiento a través de signos, que son leídos por humano y no humanos, los cuales les permiten tener agencia para dar lectura y tomar acción ante la señal o amenaza que se presente en la red entramada de relaciones que se establecen en el bosque, donde los humanos no son más que una hebra más de aquel entramado.

2.1. La ciencia *waorani* desde otras ontologías

Diversos estudios han mostrado que el conocimiento tradicional ecológico (TEK) converge metodológicamente con la ciencia occidental en su énfasis por la observación directa y prolongada del mundo natural. Como señala Jernigan (2016), tanto los habitantes amazónicos como los ornitólogos construyen su comprensión de las aves a partir de la atención minuciosa a sus patrones de vuelo, vocalizaciones, hábitos de forrajeo y movimientos estacionales. Esta coincidencia metodológica también ha sido destacada por Berkes (2017), quien sostiene que el TEK se fundamenta en procesos sistemáticos de monitoreo cotidiano, capaces de generar análisis ecológicos comparables en profundidad a los estudios científicos, con la diferencia que estos podrían responder a una racionalidad diferente, relacional y holística.

Por lo tanto, aunque las fuentes empíricas sean similares, las interpretaciones pueden divergir profundamente. Para los pueblos amazónicos, las causas del comportamiento animal pueden situarse en relaciones de agencia, reciprocidad o vínculos espirituales (Descola, 2013), mientras que la biología occidental las explica en términos de selección natural, evolución o adaptaciones ecológicas. Así, siguiendo a Jernigan (2016) y Berkes (2017), ambos sistemas producen conocimientos válidos pero inscritos en ontologías distintas, donde los significados atribuidos a las aves emergen desde mundos relacionales no equivalentes. De este modo, se puede ejemplificar que desde la ecología el fenómeno que se denomina dispersión de semillas para los huaorani puede ser entendido como una relación de complicidad dónde las aves les ayudan a ciertas especies de plantas a sostener sus ciclos vida. Así también, los garrapateros u *Owi*, siguen a grupos de monos ardilla para hacer un trabajo colaborativo en conjunto durante el forrajeo. Por

último, en relación con la colaboración y los afectos, Agui Omene, la matriarca de la comunidad de Guiyero, menciona que *Miñiwe* o el caracara negro le saca la garrapata a la danta, luego le acaricia y se va.

Durante las entrevistas de campo fue evidente la profundidad en sus conocimientos ecológicos. Los interlocutores pudieron describir fácilmente lo que las aves hacen en su cotidianidad, distinguieron sus dietas específicas y a qué gremio trófico pertenecen, identificando especies frugívoras, insectívoras, piscívoras o granívoras; describieron sus nichos y tipos de hábitat, prediciendo dónde se las localizaba en el bosque y los recursos utilizados a lo largo del año, lo que coincide con descripciones ecológicas reportadas en estudios ornitológicos clásicos para la región amazónica (Restall y Freile 2018; Stotz 1996). De igual modo, se detalló la estatificación vertical del bosque a través de las aves que ocupan cada estrato: especies de la parte baja del bosque como los tinamúes: *Abamo, Tomo, Mayuwe, Omeyencabo*; asociadas a ambientes sombreados y coberturas densas; y especies de dosel como guacamayas o *Eewe*, tucanes o *Yawe* y loros *Aboke*, dependientes de árboles emergentes y ciclos de fructificación. Este tipo de conocimiento coincide con observaciones científicas sobre la especialización vertical de la avifauna amazónica (Terborgh et al. 1990) y demuestra que los huaorani no solo reconocen patrones ecológicos, sino que los integran de manera práctica para interpretar el estado del bosque, la disponibilidad de recursos y la presencia de otras especies. Estos saberes articulados desde una experiencia territorial relacional reflejan procesos analíticos complejos que la literatura ecológica reconoce como fundamentales para comprender la dinámica de los ecosistemas tropicales.

Así también, se registró que, si bien es común encontrar dificultad en distinguir un ave macho de una hembra, lo que en ciencias biológicas se conoce como dimorfismo sexual, también fueron sorprendentes los casos de las especies que a pesar de las grandes diferencias morfológicas fueron identificadas claramente como hembra y macho de la misma especie. Es el caso *Yarenta* o el Mielero verde, así como también algunos miembros de la familia de los pípridos o saltarines. Sin embargo, se puede afirmar que dentro de los entrevistados quienes mostraron una mayor precisión al momento de identificar este dimorfismo fueron todos aquellos quienes a lo largo de sus vidas habrían acumulado una mayor experiencia de campo durante sus actividades de apropiación del bosque.

Asimismo, su comprensión de una ecología relacional que integra a todos los seres del bosque pone en evidencia las estrechas relaciones que se establecen con la

frutificación de especies arbóreas como: *Ganketa (Bauhinia brachycalyx), kakabodowe (Alchornea triplinervia)*, *gapatewe (Schefflera morototoni),* entre otras; con lugares de encuentro de aves, como mencionó Wampi Ahua de Guiyero en una entrevista personal: "en un recorrido por el bosque para encontrar aves hay que saber en dónde están los frutos que forman parte de su dieta" (ver Anexo 10). Lo que permite inferir según su propio análisis que la presencia o ausencia de ciertas especies de aves durante el año está determinada por los ciclos de fructificación de las plantas, que también se establecen como una forma ordenada y cíclica de aprovechar ciertas especies solamente en épocas determinadas del año: "Esas pavas negras, *Kuwe*. Por ejemplo, ahorita en esta época no hay. No vas a encontrar en ningún lado nada, nada. No sé dónde pasan, dónde viven, pero, aunque vayas al monte y recorramos todo el bosque no las vas a encontrar. *Kuwe* aparece solo cuando tiene sus pepas" (Víctor Vargas Irumenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

Por otra parte, para establecer un orden en sus actividades diarias se puede tomar decisiones en función de los cantos de aves que operan tal como una señal de alarma que indican el fin o el comienzo de una actividad durante cada jornada, a pesar de las facilidades en la actualidad donde existen una serie de dispositivos para saber la hora exacta; tal es el caso de muchos de los entrevistados que afirmaron todavía seguir usando los cantos de ciertas especies de aves para tomar sus decisiones de regresar o salir de casa. Tal es el caso de *Kontiwa* o el Pavón Nocturno, que se lo puede escuchar cronométricamente cada hora a partir de las tres de la mañana hasta el amanecer.

2.2. El *Wankire* y la ética *waorani*

Sin duda uno de los fenómenos ecológicos más sensacionales que confirmaría la precisión en la observación de las relaciones ecológicas del bosque por parte de los huaorani constituye la identificación de las bandadas mixtas de sotobosque. Dicho fenómeno es una de las estrategias evolutivas de cooperación comunitaria más sorprendentes de los bosques tropicales. Se componen de ensamblajes de aves que manifiestan formas complejas y altamente organizadas de asociación interespecífica, cuyo mecanismo de mutualismo se basa en el intercambio de información de los miembros de diferentes especies (Goodale, Beauchamp, y Ruxton 2017). Cuyo objetivo se dirige hacia una menor necesidad de vigilancia individual, y con ello un incremento en su eficiencia de forrajeo y una reducción significativa del riesgo de depredación, tanto para individuos adultos como para los nidos (Martínez y Robinson 2020).

Así pues, a través del trabajo pionero de Powell (1984) se estableció que, dentro las bandadas mixtas del sotobosque amazónico, especies de hormigueros del género Thamnomanes, especialmente *T. caesius* y *T. ardesiacus,* funcionan como especies nucleares, cuya presencia es esencial para la cohesión del grupo. Así, su trabajo documentó que estas especies actúan como centinelas, manteniendo un flujo continuo de vocalizaciones de contacto y alarma que brindan información crítica sobre depredadores y condiciones de seguridad. Dichas especies biológicas fueron reconocidas ampliamente por los huaorani, tanto en su morfología como en sus vocalizaciones, con el nombre de *Wankire*; cuya identidad hace referencia principalmente a *T. caesius* y como una especie de aliado o segundo jefe a *T. ardesiacus*, cuyas identidades para los huaorani emplean el mismo nombre a pesar de reconocer sus diferencias morfológicas.

Dentro de repertorio que forma parte del corpus de los huaorani, al momento de encontrarnos con el *Wankire*, todos los interlocutores supieron expresar la importancia de esta especie como líder y protector que guía a otras especies de aves al momento de seguir grupos de hormigas mientras aprovechan los insectos que se le escapan a su paso. Es el caso de Awa Nampawe de Guiyero, ávido cazador que se caracteriza por mantener muchas prácticas diarias como dicta el *Dorani bai*, al ser consultado sobre cuál sería el ave más importante, o que represente al espíritu de los huaorani, no dudó en responder que podría ser el *Wankire:* "por ser quién vigila y cuida". De esta manera, estudios etnográficos previos refieren al liderazgo y la protección colectiva como valores centrales íntimamente ligados para los huaorani. El liderazgo tradicional, denominado *nee anga*, se asocia a la capacidad de orientar al grupo mediante la palabra (Díaz 2023). Esta autoridad discursiva se legitima por la habilidad de resguardar al grupo y/o al territorio, valioso principio que se orienta a mantener las relaciones armoniosas dentro de su sistema social (Lu 2001; Rival 2002): "Wankire es el jefe de las aves, les dice: vengan, vengan, vengan. Él va y todos van, él es el capataz del grupo, van comiendo bichitos. Lleva aves grandes y aves chiquitas" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

En consecuencia, existe una prohibición de caza y una consciencia plena que si se elimina al *Wankire* el grupo podría disolverse y con ellos alterar el orden del sotobosque, por lo que es usual encontrar tabúes y prohibiciones en los pueblos amazónicos que podrían cumplir el objetivo de proteger a especies vulnerables o sensibles al cambio (Colding y Folke 1997): "Ellos (su abuela y su padre) advirtieron no manchar con sangre de esa ave, vas a vomitar me decían. No se puede cazar al jefe (*Wankire*), si cazas te puede llevar a otro lado, te pierdes. Se puede cazar a los otros no más. Pero no cazar mucho

porque quedan ariscos, luego ven gente y se van" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal). Así también, en consonancia con los saberes ecológicos de los huaorani, la ciencia occidental establece que la persistencia de las bandadas mixtas del sotobosque depende fuertemente de la presencia de estos hormigueros como especies nucleares (*T. caesius; T. ardesiacus*) debido a que mantienen la cohesión y la comunicación de alarma entre los miembros. Por lo que la ausencia de estas especies podría debilitar o disolver la estructura del grupo, lo que afectaría a las especies acompañantes al reducir los beneficios de vigilancia colectiva y eficiencia de forrajeo, afectando así a la comunidad insectívora del sotobosque (Goodale et al. 2015; Mammides et al. 2015):

Así también, la siguiente afirmación del líder clánico Wampi Ahua de la comunidad de Guiyero, quién en una entrevista personal (2025) enfatiza sobre la importancia del liderazgo en el equilibrio ecosocial de su comunidad: "Cuando se mata a un jefe (huaorani) se van los tucanes y guacamayas".

Por lo tanto, el conocimiento que tiene este grupo humano sobre la agencia que tiene el *Wankire*, quién lidera con sus cantos las bandadas de diferentes especies de aves a través del sotobosque amazónico podría reflejar profundamente el ideal de un verdadero huaorani, que mientras se admira su autonomía y potencial como individuo, siempre está listo para velar por el bienestar colectivo.

2.3 La taxonomía *ayamoeiri*: Nombrando a sus aves

El nombrar a sus aves es un saber de vida que permite acceder a la red de relaciones que establecen los huaorani con el bosque. Poder reconocerlas en sus recorridos cotidianos es parte de la pedagogía para comprender el territorio, que es la base que sostiene la vida. Por lo cual era evidente que entre menos dependencia directa del bosque tenían, sea por trabajar en la compañía petrolera o cualquier otro tipo de actividades que les aparte de la forma de vida tradicional, menor era el repertorio de nombres de aves que conocían; o simplemente, en el caso de los jóvenes cazadores que, a pesar de poder reconocer algunas especies, mucho de ellos ya no conocían la palabra en su lengua para nombrarla, cabe recalcar que el *wao terero* continua siendo la lengua hablada en la cotidianidad de estas localidades.

Por lo tanto, durante los recorridos por el bosque, conversaciones en la cotidianidad o en las entrevistas con material visual y auditivo, los huaorani de las comunidades en estudio identificaron 141 distintas especies de *ayamoeiri* o aves, cada

una de ellas equivalentes a géneros Folk (Berlin 1992) o especies culturales, estas categorías son así definidas por el conjunto de relaciones ecológicas, sociales y cosmológicas que estas aves establecen con los humanos y otros no humanos (Bulmer 1967; Ellen 1993). Por lo que, en principio podría ser un error tratar de equipararlas con especies biológicas, debido a que la taxonomía huaorani constituye un sistema relacional en el que cada una de estas categorías no corresponden estrictamente a una especie biológica (ver Anexo 14). Sin embargo, esta otra taxonomía también corresponde a un sistema coherente de categorización y no a un conjunto arbitrario de denominaciones, pues se organizan jerárquicamente y se basan en criterios morfológicos y ecológicos observables, lo que evidencia un conocimiento empírico y sistemático (Berlin 1992). A manera de ejemplo, todos los miembros de la familia de colibríes o Trochilidae pueden ser nombrados en *Wao terero* con la palabra *Mingo*; sin embargo, esto que a primera vista podría ser entendido como un conocimiento incompleto, podría estar hablando más bien de otro modo de conocer.

Del mismo modo, en el caso del *Wankire* y *Menka* estas adquieren la identidad de tres especies biológicas cada una, pero a pesar de que los huaorani conocen las diferencias en su morfología y cantos de las diferentes especies, para ellos podrían estas no ser relevantes, y, por lo tanto, existe un grupo de especies que podrían ocupar su identidad. Sin embargo, bajo la misma necesidad de nombrarlos, se registró que ciertas especies que, a pesar de que la mayoría les identifique con el mismo nombre, algunos de los *pikenani* (ancianos) pudieron indicar que existía un segundo nombre para diferenciar si era una u otra especie del mismo grupo. Incluso se podría llegar a especular que, con la perdida actual del conocimiento tradicional ecológico por parte de las nuevas generaciones, es probable que simplemente se hayan perdido muchos de estos segundos nombres.

Esta propuesta de los nombres compuestos presentadas por algunos de los *pikenani* se acerca de alguna manera al sistema de clasificación taxonómica binomial propuesto por Linneo a mediados del siglo XVIII, el mismo sistema que empleamos en las ciencias biológicas hasta la actualidad. Dicho sistema local se compone de un nombre genérico empleado para todo el grupo de aves, acompañados de un segundo nombre que puede hacer referencia a una cuestión relacional o ecológica relevante para resaltar su diferencia. Tal es el caso de las palomas *Eke tawara* y *Eke menkago*, donde el segundo nombre de la primera se relaciona con su canto y como los huaorani cantan y bailan; mientras que el segundo nombre de otra paloma se refiere a los ríos de corriente fuerte

por dónde se la encuentra según describe Bolivar Enomenga. Por otra parte, el Jacamar Piquiamarillo fue identificada como *Ompeyere*; mientras que el Jacamar Orejiblanco fue identificada como *Ompeyere wengana*, este segundo término que significa: "Otra", que hace referencia a la relación que establece con el primero. Finalmente, las golodrinas *Gaya gawapaaka (Atticora fasciata*), cuyo segundo nombre hace referencia que esta especie se asocia a hábitats acuáticos y a que usualmente se la encuentra planeando incansablemente muy cerca del agua; mientras que la golondrina llamada *Gaya oneka (Progne tapera),* cuyo segundo nombre se asocia a que esta especie se la encuentra volando mucho más alto en áreas abiertas.

Finalmente, se pudo identificar que podrían existir especies que ocuparían una forma de identidad basado en su comportamiento; tal como la palabra *Kuyumene,* cuyo significado hace relación a quién mira desde arriba, término que podría identificar a distintas especies que se alineen con esta esta cualidad u ocupen el mismo hábitat. De este modo, varias especies fueron identificadas como segundo nombre con la palabra *Kuyumene*, así como en el caso del Elanio tijereta *(Elanoides forficatus)* denominado *Kuyumene*, pues se lo observa frecuentemente volando muy alto en el estrato aéreo a lo largo del día. Lo propio podría ocurrir para el término *Wiba*, debido a que durante las entrevistas en campo se asoció su identidad con especies que volaban más allá del dosel del bosque; sin embargo, no fue posible encontrar específicamente su referente en términos de especie biológica, solamente en algunos casos este término fue asociado con los vencejos o incluso una especie de águila que volaba muy alto. En ese sentido, no realizar un profundo análisis lingüístico de los nombres de las aves es una gran limitante para descifrar los saberes expresados a través de la lengua.

Por otra parte, también es posible afirmar que cualquier forma de traducción de los nombres o conceptos vinculados a las aves podría resultar insuficiente para transmitir conceptos complejos provenientes de estas otras ontologías, pues muchos significados dependen de prácticas culturales, relaciones sociales y visiones del mundo que no tienen equivalentes exactos en español (Manresa 2025). Como señalan García y Wei (2014), las lenguas no son solamente herramientas de comunicación; también expresan identidades, experiencias y formas de conocimiento. De este modo, una equivalencia lingüística no garantiza una equivalencia de significado. Lo que está en juego es, entonces, un cruce ontológico en el que la traducción entre lenguas podría transgredir distintas formas de conocer y habitar el mundo. Por ello, la traducción desde el *wao terero* podría representar una forma de violencia epistémica frente a estos otros sistemas de conocimiento, ya que

estos podrían no ser reconocidos si no son traducidos a categorías occidentales, académicas o estatales (Manresa 2025). En consecuencia, tales formas de conocimiento podrían perderse o ser reinterpretadas de maneras que ya no reflejen su significado auténtico.

3. Praxis: Apropiándose de la naturaleza

La apropiación de un grupo humano sobre su entorno biofísico implica su transformación a un mundo socialmente vivido, moralmente regulado y culturalmente significativo. Para lo cual, las prácticas de aprovechamiento del bosque van de la mano con sus sistemas de conocimientos y las relaciones que se establecen con otros humanos y no humanos. Dicho proceso empieza con una incursión al monte, lo que Laura Rival (2002) describe como una *visita* (*omere aante gobopa*), que involucra una experiencia amplia que puede incluir la caza, la recolección o una simple caminata. Es decir, en el acto de recorrer los senderos, los huaorani, al igual que otras especies no humanas, identifican frutos y plantas que pueden ser visitadas o compartidas con otros animales, lo que expresa aquello que la autora define como "estar en y con la selva".

De este modo, al igual que se ha documentado ampliamente en estudios etnográficos con distintos pueblos amazónicos, también para los huaorani las relaciones prácticas con las aves están mediadas por normas culturales, restricciones simbólicas y criterios situacionales que regulan el uso de la fauna y contribuyen al mantenimiento de los ecosistemas (Descola 1994; Jernigan 2016). En este sentido, los resultados presentados a continuación evidencian que la praxis con relación a sus aves no puede entenderse como una mera actividad extractiva, sino como una forma de interacción relacional que articula subsistencia, conocimiento y cuidado del bosque, por lo que desmembrar una de estas formas de relación para analizarlas por separado conllevaría a una mala interpretación sobre por qué hacen lo que hacen en sus prácticas cotidianas.

3.1 Cosechando aves en el bosque

No se puede entender a la cacería solamente como una actividad de subsistencia, sino que constituye una práctica central en la sociedad huaorani, en donde se establecen complejas relaciones ecológicas que dan sentido al estar y conocer el bosque. Así también, las infancias huaorani adquieren sus primeros conocimientos sobre aves al momento de llegar como presas a casa, que, si bien potencialmente casi cualquier especie de ave podría servir de alimento, las aves grandes con mayor carnosidad se encuentran

entre la más cazadas hasta el presente. Dentro de las cuales se encuentran principalmente algunos crácidos como: *Bade* o paujil, *Kontiwa* o Pavón nocturno, *Cuwe* o Pava negra y *Kuwatai* o Pava roja; así como psitácidos como: Minta o Guacamayo Azul Amarilla, *Eewe* o Gacamayo Escarlata, *Tobe* o Lora Farinosa; así como también especies pertenecientes a otras familias, pero con características morfológicas similares como: Tokare o Carpintero Rojo, Yawe o Tucán Goliblanco, *Nawañe* o Trompetero, *Abamo* Tinamú Mayor, entre otras.

Sin embargo, los actores locales reconocen que los antiguos tenían una mayor preferencia alimentaria hacia diversas especies de aves; mientras que en la actualidad su consumo ha disminuido drásticamente, por lo que se limita a la ingesta ocasional de algunas de las especies citadas en el párrafo anterior. Más aún, la influencia occidental los ha llevado a tener un mayor consumo de fuentes proteicas venidas de afuera como el pollo, que en algunas ocasiones también se crían localmente o se adquieren en mercados aledaños. Por otra parte, la forma de preparar las aves silvestres es bastante flexible, pero usualmente son cocidas o asadas en Maito y suelen ser acompañadas con un poco de yuca o plátano: “Se sacan plumas, se consigue plátano y yuca, se cocina y se reparte con la familia. El sobrante deja a alguien que visita, le regalan de comer, así es la costumbre” (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal); “Cuando ya se escucha el sonido de los bebés, ya ahí tumban árbol, caen y le hacen como Maito, así comen a los *MenKa* (Oropéndolas)” (Carolina Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal).

Así también, los antiguos han venido mostrando las aves que no se deben cazar como: *Abare* o Gallinazo Rey, *Gapatai* o Gallinazos, *Kaata* o Caracara Ventriblanco, *Miñiwe* o Caracara Negro, *Keñiwes* o aves de presa, ya que su ingesta podría generar desde un simple dolor de cabeza hasta una grave enfermedad. Asimismo, enseñaban que cuando se apunta con la Omena o cerbatana a una de estas especies, esta se podría echar a perder. Dichos tabús también se pueden presentar solamente en momentos específicos, como por ejemplo *Kowatai* o Pava Roja, que Víctor Irumenga; dice que no se debe comer cuando tienes una niña pequeña, sino podría crecer muy delgada y débil; del mismo modo, Bolívar Enomenga afirma que la primera vez que comes esta pava podría doler la cabeza porque tiene sangre fuerte. Algunas de estas prohibiciones alimentarias operan como mecanismos culturales que reflejan creencias simbólicas o espirituales, mientras regulan el consumo de fauna. Estos tabúes se encuentran presentes en algunas especies de aves y animales carnívoros en distintos pueblos amazónicos (FAO 2003; Landim et al. 2023).

Así también, más allá de las restricciones temporales o preferencias alimentarias a ciertas especies que tenga cada individuo, existen circunstancias en las que es mandatorio el consumo de algunas otras: “Las madres, cuando nace un hijo varón, no pueden alimentarse de animales o de cualquier ave, solo deben comer al tucán hasta que el niño cumpla 10 años, así los jóvenes pueden llegar a ser cazadores” (Víctor Vargas Irumenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

En tanto que, el éxito en la cosecha de las aves está determinado por la habilidad y conocimientos del cazador para saber en dónde encontrarlas, acompañado por una serie de implementos para sacrificar al animal como: la cerbatana o bodoquera, instrumento personal e intransferible que se emplea para lanzar los dardos; el *Ontoka* y *Matiri*, donde se porta los dardos y el algodón empleado para brindar estabilidad y precisión a la trayectoria de la flecha; una hoja del bosque o una flauta, para llamar a las aves imitando sus cantos; una mandíbula de piraña para hacer las muescas, cortar o afilar las flechas; finalmente, el curare, veneno empleado en la punta de las flechas para paralizar a las presas. Así también, se puede usar otros elementos del bosque para ayudarse en sus jornadas de cacería; por ejemplo, los cazadores empleaban una flor identificada como *Voyria aphylla* de la familia Gentianaceae para atraer y encantar a las aves y así poder sacrificarlas (ver Anexo 11), qué, según las palabras de Bolívar Enomenga, es para que los pájaros queden mansitos. Sin embargo, los cazadores reconocen que actualmente se utilizan casi exclusivamente armas de fuego y algunos mantienen el uso de los implementos tradicionales solo en caso de escasear la munición; asimismo, en los últimos años se ha implementado un arma de fabricación artesanal que utiliza un tipo de balín de un solo tiro para dar muerte al animal.

A pesar de los cambios que en la modernidad han modificado a la cacería, existe todavía en las comunidades una forma de valorización hacia los huaorani que mantienen el conocimiento en la elaboración y destreza en el uso de herramientas tradicionales. Del mismo modo, continúa siendo importante considerar la ética y la sabiduría que los antiguos enseñaban sobre cómo cosechar las presas, que, a pesar de reconocer que muchos de los cazadores jóvenes ya no las toman en cuenta, cazadores como Bolivar Enomenga, menciona que no se trata solo de encontrar y matar, sino que se debe pensar en cuál individuo se debe sacrificar dentro del grupo, y usar los conocimientos y sabiduría en la cosecha para que esta pueda ser sostenible a lo largo del tiempo:

> Vas al monte y siempre camina. Encuentra grupos de aves y no se caza todos, sino hay que ver cuál es el mayor, reconocer cuál es papá, cuál es mamá y los que son crías. Solo el que es macho se caza. Y se va lejos a cazar como más de una o dos horas, de ahí cazan solo uno o dos, ya queda el resto. Mejor se caza cada pájaro de diferente grupo. No cazan así en ese mismo rato todo. Cazan y van dejando así, como reservando para otro día. (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal)

"Mi abuelo sabía decir que no vale cazar animales que no puedan huir, sino vas a ser mal cazador decía" (Víctor Vargas Irumenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

"Yo a veces voy por el camino y encuentro fruta y le dejo para los animales. Entonces yo luego puedo cazar animal. Porque entonces si yo cojo fruta ya no cazo, me quedo sin alimento" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

En tanto que al ser la cacería una actividad que envuelve toda una tradición de conocimientos entendidos desde otras ontologías y epistemologías es por supuesto un acto ritual fundamental que sostiene la vida de los huaorani. Por lo que, todos los interlocutores reconocieron que actualmente se ha perdido parte del *Durani Bai*, por lo que los antiguos solían recibir el día cantando a las aves y a los sucesos de la caza. Sus cantos iniciaban a las cuatro de la mañana hasta unos minutos previos al alba. De la misma manera, su exitoso regreso era anunciado por las mujeres con un golpe en el árbol llamado *Ganketa (Bauhinia brachycalyx)* y una nueva ronda de cantos mientras se tomaba la chicha o *Tepe*. Asimismo, se sostiene hasta la actualidad que, para mantener un buen desempeño en cada jornada de caza, la actividad debe ser llevada en ayunas, otros sugieren tomar solo un poco de chicha. Adicionalmente, es importante que los primeros animales cazados sean compartidos con otros miembros de su comunidad, caso contrario el novato cazador podría perder su puntería, resaltando una vez más la importancia del compartir como normaron los antiguos.

3.2 Del simbolismo de las plumas a los usos de otras partes

Del mismo modo que se aprovecha la carne como una importante fuente proteica también se hace uso de algunas otras partes con otros fines culturales. Las plumas son empleadas en la decoración de lanzas o *tapa*, cerbatanas u *omena*, coronas u *Okabowata* y para hacer abanicos. Donde cada color y especie de origen tiene un valor simbólico para quién las porta. Los líderes tienen que usar plumas de tucán o *Yawe*, seguidos por líderes secundarios quienes usan plumas de Guacamayo Azul Amarillo o *Minta* y Papagayo Escarlata o *Eewe*: "Sin plumas no eres nadie, no eres un líder" (Carolina Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal); "Las plumas representan como energía que es alegre y

como su espíritu guerrero" (Roque Alvarado 2025, Timpoka, entrevista personal). Así también, se puede ofrecer una pluma a la mujer que quieres desposar, o simplemente podría ser un obsequio que lleva en esencia la belleza del bosque. O más allá de unas pocas plumas, en especies como *Wiña* o Cotinga Lentejuelada; así como *Menka* o las oropéndolas, se pueden disecar de cuerpo entero para adornar las coronas que serán utilizadas en las fiestas.

De la misma manera, otras partes del ave también son aprovechadas por parte de los huaorani, los huesos son usados para manufacturar collares y los picos grandes de especies como tucanes o *Yawe* y de garzas como la Garza Cocoi u *Omewene* se usan como trofeos de caza que demuestran la habilidad y el potencial de un joven cazador en busca de pareja. Del mismo modo, se utiliza la lengua del *Yawe* o Tucán Goliblanco, como también de algunas otras especies como *Menka* u oropéndola, de la cual se raspa y se frota sobre la lengua de los niños y niñas huaorani para que desarrollen sus voces para el canto y puedan nombrar a los animales y plantas. También se emplea el pico o vísceras de *Daya* o Martín Pescador, con el cuál se pica o se frota las manos de los infantes para que puedan adquirir las habilidades para ser grandes pescadores.

En tanto al uso medicinal de las aves, la mayoría de los habitantes de las tres comunidades al tocar este tema parecía como si fuese una memoria que había quedado relativamente olvidada con la venida de la medicina occidental. Los lugareños se tomaron unos minutos para tratar de recordar el uso que los abuelos les daban a las aves en sus curaciones; sin embargo, se expone a continuación testimonios sobre las diferentes especies con las que se preparaba un caldo para hacer frente a la enfermedad: "Del *Pirime* o *Piguime* (Arasari) se hace caldo para recién nacidos para que paren duro, estén fuertes" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal); "Se cocina y se come pava negra o *Kuwe* y Paujil o *Bare*, se calienta el caldo en lo que está cortado o pinchado. Y después se le dice que no tienen que bañar. Bueno, a la mañana siguiente pueden bañar. Y ya en dos días, tres días se va el cortado. Bien hecho el caldo se baja este y se sana bien" (Yatowa Ahua Enomenga 2025, Ganketapare, entrevista personal); "Para controlar el peso de los bebés se debe comer *Kuwe*, o sea, más que todo a la mamá es la que come" Víctor Vargas Irumenga 2025, Guiyero, entrevista personal); asimismo, Yero de la comunidad de *Ganketapare* comentó que el curandero enviaba a comer una especie de ave específica para cada persona en cada caso. Así como los usos medicinales de algunas otras partes; "La manteca de *Kuwe* se usa para el dolor de huesos" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal); "Es bueno para el mal sueño, para el mal sentimiento

de uno, hay que quemar y oler el nido de *Gome* o Saltarín Dorsiazul, pasar por todo el cuerpo" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal);"De la *Omewene* (Garza Cocoi), se saca la médula del hueso para curar hongos" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

De esta manera, el asunto del uso medicinal de las aves se conecta con la historia del viejo Weimane (ver introducción), quién confesó haber capturado alguna vez un *Abare* o Gallinazo Rey para obtener sus plumas y curarse en un momento que su salud se había visto comprometida, o así también simplemente podrían ser usadas como protección "Se sopla a la persona enferma con una pluma del Abare y al otro día ya está sano". (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal). En este caso, como en muchos otros, el ave fue liberada después de obtener sus beneficios. Weimane también mencionó que cuando alguien tiene fiebre hay que salir a cazar *Tokare* o Carpintero Rojo para hacer caldo, ya que esta especie de ave no tiene enfermedades porque obtiene su medicina directamente del pambil.

Además, las aves también pueden ser empleadas como herramientas para leer su entorno, los cantos o la presencia de ciertas especies les permite actuar frente a lo que ofrece el bosque, aves como *kaata* o Caracara Ventriblanco o *Miñiwe* o Caracara Negro avisan si se aproxima algún peligro o un posible depredador, otras como *Wika* o Pacharaca y Tobe o Lora anuncian que lloverá; así como por el contrario especies como *Oyoweña* o el Turpial Dorsinaranja indican si va a ser un día soleado. Es así como, los huaorani sienten una relación de complicidad con aquellas aves que ayudan a los humanos en sus recorridos por el bosque: "El *wema* (cacique), el guía a los huaorani en el bosque" (Wampi Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal); "Para hacer cacería *Guiñenta* dice si los animales van o vienen, él avisa por dónde ir" (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal); "Si voy por el bosque y escucho a un grupo de *Kaata* que comienzan a alterarse, yo sé que por ahí hay algo" (Víctor Vargas Irumenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

4. El Kosmos: Sistemas de creencias

El cosmos comprende la dimensión cosmológica y ontológica a través de la cual los huaorani interpretan su relación con las aves y el universo de seres que habitan el bosque. En la etnoecología, esta dimensión alude a los valores, creencias, narrativas y principios morales que orientan la forma en que un pueblo comprende el mundo y define su lugar dentro de él (Toledo 2002). En el caso de los pueblos amazónicos, diversos

estudios han demostrado que estas cosmologías se caracterizan por ser ontologías relacionales en las que humanos y no humanos comparten capacidades sociales, intencionalidad y agencia, desdibujando las fronteras modernas entre naturaleza y cultura (de Castro 1998; Descola 1994). Para los huaorani, el bosque no constituye un espacio externo u objetivado, sino un ámbito vivo poblado por múltiples sujetos con los cuales se establecen relaciones históricas, afectivas y morales. En este sentido, el cosmos huaorani proporciona el marco desde el cual se explican las conductas de las aves, se regulan las interacciones con ellas y se transmiten enseñanzas fundamentales sobre el origen del mundo y la convivencia entre especies (Berkes 2017; Rival 2002).

4.1 Somos, al igual que las aves

Los testimonios etnográficos recogidos durante el trabajo de campo revelan una narrativa recurrente según la cual, en tiempos antiguos, todas las aves eran personas, semejantes a los humanos actuales. Esta afirmación, se remite a un tiempo primordial en el que no existía una separación ontológica entre humanos y aves, y en el que ambos compartían lenguaje, intencionalidad y formas de vida. Estos relatos se inscriben en lo que la antropología amazónica describe como perspectivismo amerindio, donde los animales son concebidos como sujetos con interioridad humana que, desde su propio punto de vista, de cierta forma se auto perciben como símiles a las personas (de Castro 1998).

Bajo este marco teórico, esta narrativa huaorani no se describe como una "transformación" metafórica, sino un proceso ontológico mediante el cual ciertos seres adoptaron las formas actuales de aves, conservando rasgos de su condición anterior y compartiendo una esencia o anima que les es común a todos los seres del bosque (Descola 2012), por ello durante las entrevistas en campo se presentó con frecuencia la dificultad para comprender en sus relatos míticos en qué momento de su historia la persona ya se había transformado en ave o seguía manteniendo su forma humana. Lévi-Strauss (1983) afirma que la naturaleza y la cultura se vuelven mutuamente permeables, afirma que en los relatos de los pueblos amazónicos inclusive se pasan de un reino a otro reino libremente. Asimismo, dicha dificultad se mantenía al momento de indicar al entrevistado que el estudio se centraría solamente en aves, o los *ayamoeiri* en *wao terero*, por lo que el entrevistador tenía que recordar con frecuencia que no se incluiría a otras especies en este trabajo, situación que ahora se reconoce cómo una posible limitante hacia una comprensión todavía más amplia de su relación con las aves.

En tanto que, esta indiferenciación entre especies que se manifiesta en sus historias y en los mitos de origen que forman parte de la tradición oral del pueblo huaorani parten desde una visión biocentrista, donde cada ser forma parte de la red enmarañada de relaciones que se entretejen en el bosque, y el *Homo sapiens* se presenta nada más que cómo una hebra de este gran telar de esta red ecológica, marcando así una clara diferencia con la visión antropocentrista que forma parte del paradigma de la modernidad. Estos relatos no solo explican el origen de las especies, sino que además fundamentan actitudes de respeto, cautela y reconocimiento hacia las aves, reforzando la idea de que las relaciones entre humanos y no humanos están atravesadas por vínculos de parentesco, memoria y responsabilidad mutua (Kohn 2021; Rival 2002).

Sin embargo, a pesar de ese ancestro común humanoide que se cree que compartimos con las aves, estas todavía conservan vestigios de esa humanidad, por lo que se les atribuye intencionalidad y capacidad de agencia para seguir actuando y pensando como nosotros. Así los huaorani describen en sus historias y canciones que las aves se divierten y organizan fiestas, poseen sistemas de valores parecidos a los nuestros; ordenan, limpian y cuidan sus hogares; son guías y mensajeros interespecíficos, forman alianzas, comparten, se preocupan por los suyos, toman decisiones, se molestan y por supuesto también tienen diferencias, todo esto al igual que lo hacemos los humanos: “Antiguamente conversaban que las aves eran personas y a veces ahora también al cantar, dicen que al cantar un canto Wao, dicen que sienten como un ave; como un guacamayo, como un perico, algo así” (Roque Alvarado 2025, Timpoka, entrevista personal).

La siguiente corta historia fue relatada por Rosa Ahua de 41 años, habitante de la comunidad de Timpoka, en una entrevista personal esta hace referencia al Caracara Ventriblanco, el cuál es una especie que realiza fuertes y constantes vocalizaciones a lo largo del día en el bosque: “Los antiguos dicen que *Kaata* antes era humano como nosotros, pero mucho hablaban y se convirtió en *Kaata*, por eso se les dice *kaata* a las personas que hacen mucha bulla”.

De modo que, esa cercanía que pueden sentir al verse como iguales con las aves, les permite verlas como aliadas con las cuales se puede tener relaciones recíprocas. Por lo que ellas asisten a los humanos emitiendo señales de alerta ante un posible peligro o envían mensajes que les ayuda a navegar y cosechar el bosque. Por consiguiente, una mañana durante un recorrido por un sendero aledaño a la comunidad de Guiyero, Bolívar Enomenga decidió detener la travesía y mencionó que aquel pajarito que estaba vocalizando llamado *Dagua* o Querula Gorgipúrpura, estaba diciéndonos: atento, atento,

despacio, despacio; pero realmente solo hasta el día siguiente cobró sentido su advertencia, pues se había retomado el recorrido por el bosque con la atención mayormente hacia la parte alta en búsqueda de aves, cuando Bolívar pudo alertar, afortunadamente a tiempo, que se había ubicado una serpiente coral en la mitad del sendero; por lo que el mensaje era mucho más claro ahora e instaba sobre la necesidad de andar con atención absoluta dentro del bosque, caso contrario podría costarte la vida.

Por lo tanto, esa complicidad que sostiene a los huaorani y sus aves está sostenida bajo un marco de reciprocidad moral y ontológica, en donde su uso está regulado por principios de respeto, autocontrol y reconocimiento de su agencia no humana. Estudios etnográficos previos muestran que para los huaorani los animales no son meros recursos, sino sujetos con los que se establecen relaciones sociales mediadas por obligaciones mutuas (Rival 2002). Dicha actitud de reciprocidad se expresa en prácticas cotidianos como evitar cazar más de lo necesario, el respeto a ciertos individuos o especies, tabúes alimenticios y restricciones temporales de cacería. Rival (2002) argumenta que una caza excesiva o irrespetuosa puede generar represalias del bosque, manifestadas en escasez de animales o infortunios, lo que refuerza una ética de moderación. De manera similar, Kohn (2021) describe que en los pueblos amazónicos los animales *se entregan* solo a quienes saben comportarse correctamente en el monte.

En ese mismo sentido, se registró en los huaorani un tipo de vínculo familiar con *Gapatai* o Gallinazos, *Kaata* y *Miñiwe* o Caracaras; quienes eran identificados como sus ancestros con los cuales se tenían relaciones de reciprocidad y se les ofrendaba las vísceras de los animales cazados. Por lo que para este grupo humano amazónico las aves son constituidas como componentes de una red de relaciones que estructura la vida social y cosmológica, donde el comportamiento humano hacia la fauna está mediado por reglas simbólicas, narrativas míticas y principios de equilibrio con el entorno (Lu 2001; Rival 2002). Mientras que en occidente los animales son concebidos como meros recursos naturales, con los cuales se ha perdido completamente ese sentido de retribución, es decir que creemos que la naturaleza está completamente para servirnos, que no hay nada que devolverle.

Así también, las aves son capaces de dar lecciones de moral a quienes tienen comportamientos indebidos dentro del bosque, por lo que mentir podría estar sometido un polígrafo selvático, en donde el cuco ardilla o *Guiñenta* en *wao terero* juega el papel de juez de la verdad, porque cuando escucha palabras que las identifica cómo falsas vocaliza diciendo que es mentira o *babe terera: chik, chik, chik*; mientras que si está de

acuerdo con lo dicho él dice que es verdad o *nawanga* vocalizando*: chikuua*. Por lo que la ética huaorani también puede estar normada por la naturaleza y las aves juegan un papel de transmisoras de las leyes morales que rigen el deber ser.

Sin embargo, no todo son buenas noticias, las aves también pueden traer malos augurios, como es conocido ampliamente en diversas culturas que habitan los trópicos, las Valdivias, conocidas en *wao terero* como *Awenta*, suelen estar relacionadas con la muerte, pues sus cantos traen desgracias de este mal presagio. De igual manera, Bolivar Enomenga comentó que los Nictibios también son capaces de traer estas malas nuevas, resaltó que al momento de escuchar el canto del *Moatabo* durante las noches se tiene que cerrar la boca, así también al dormir, caso contrario al día siguiente podría presentarse algún serio percance en el monte. Asimismo, los *Iroy* o shamanes pueden enviar sus *Iroynga* o maldiciones en diferentes aves, sin embargo, se identificó a la Garza nocturna o *Mincaye* como la más empleada en estas prácticas:

"Si vas a coger un pajarito en un nido puedes coger, pero si ves al pájaro así por donde tú vas caminando, y está ahí medio mojadito, así como bien tranquilito, no tienes que coger, porque él ya viene hecho maldad, como decir, ya te envían como hecho maldad con los samanes". (Carolina Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal).

"El *Tepeñaki* es un pájaro que puede quitar el alma de las personas, se asocia con el shamanismo. Llamaba a las personas como trampa de los shamanes para que luego le coma otro animal" (Wampy Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal).

"Con *Menquigawe* (Eufonia) hacían amarres para que les haga confundir y se pierdan en el bosque" (Wampy Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal).

De la misma manera, existen aves como los tucanes, loras, guacamayas, entre otras; que tienen el poder de hacernos perder en el bosque, así como otras capaces de engañarnos con sus llamados como el tapaculo amazónico o *Bakara*, que se creía que se podía confundir con un guerrero de una tribu enemiga o *wakapurani*. Por otra parte, Agui Omene de la comunidad de Guiyero cuenta que los shamanes conversan con *Tobe* o Lora, cuyo espíritu lo relaciona con el diablo, menciona que cuando toman ayahuasca el espíritu del shamán podría tomar la forma de *Tobe*. Por lo que también se evidencia que las aves poseen esta capacidad de romper la dualidad del bien y el mal, pues su visión les permite ver a las aves como creadoras o destructoras, el rompimiento de esta dualidad se manifiesta en especies como el águila arpía o *Guiamoe*, que a pesar de ser un símbolo de fuerza y protector con el que se identifica usualmente al pueblo huaorani, esta también tiene la posibilidad de matar o dañar a los humanos. A continuación, una historia de la

comunidad de Guiyero relatada en una entrevista personal y titulada por Víctor Irumenga como, El Águila y la Araña:

> En la comunidad de Guiyero, del Parque Nacional Yasuní, vivían 62 personas. En esa época había un águila que comía a los niños y niñas, menores de cinco años.
> Los padres de familia sufrían esa desgracia que ocasionaba el águila y se organizaron e hicieron un tratado de amistad con una araña gigantesca, con el fin de librarse del águila para que haya paz en la comunidad de Guiyero. Apenas llegó la noche, la araña empezó su trabajo. Mientras el águila dormía, la araña le enredaba las dos patas en un árbol grande de ceibo. Cuando apenas amaneció, el águila pensó iniciar su vuelo para atrapar a los niños y niñas para comerlos, como la había hecho los días anteriores. Cuando el águila quiso volar, no pudo, porque sus dos patas estaban atadas con una poderosa telaraña. Los padres de familia dieron muerte al águila. Con la muerte del águila, la paz y la tranquilidad volvieron a la comunidad de Guiyero.
> Los niños y niñas juegan alegremente todos los días.

Algunos otros testimonios de esta relación no dual: “La arpía es peligrosa y también es símbolo para nosotros. Es porque tiene plumas y garras y cuando la arpía está sin comer, no hay que acercar, es muy peligroso. Ahí hay que dar de alimentar a la arpía” (Agui Omene 2025, Guiyero, entrevista personal); “La Arpía es un líder, es brava, es peligrosa. Así somos lo huaorani” (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal); “*Keñiwe* hace unos años ha sido el más carnívoro que comía a los huaorani. Dicen que siempre los mataba a los niños de recién nacidos, que siempre *Keñiwe* sabía bajar y llevarse a comer a los niños” (Awa Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal); “Los *pikenani*, saben decir que antiguamente *keñiwe* comía gente, se comían todo y solo los huesos botaban desde el ceibo grande” (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

En conclusión, estas explicaciones que conforman el cosmos huaorani se manifiestan como ontologías relacionales, en donde se establecen vínculos de continuidad entre el mundos biofísico, humano y sobrenatural. Por lo que la comprensión de su espacio de vida parte desde una perspectiva holísticas, debido a que no toma en cuanto las individualidades de todos los seres que lo conforman, sino con que posee una visión más amplia desde los conjuntos sociales (Escobar 2014). En donde, las aves y los animales del bosque forman parte de un complejo entramado relacional que articula personas humanas y no humanas, de modo que las interacciones con la fauna están reguladas por principios de respeto, equilibrio y corresponsabilidad, que orientan las prácticas cotidianas y las normas sociales sobre el uso del territorio (Descola 2012; Lu 2001).

4.2 El *durani kegai* o lo que contaban los ancestros

Al momento de hablar sobre las historias que contaban los *pikenani* o los abuelos parecían entusiasmarse los interlocutores, quienes trataban de narrar histriónica y emotivamente aquellos cuentos que escucharon cuando niños; sin embargo, es importante señalar que la barrera del lenguaje pudo haber causado un efecto de teléfono dañado, en donde la información no pudo haber llegado necesariamente tal y cual lo transmitieron sus relatores, perdiéndose así la importancia prestada a cada detalle. Así también, existió una dificultad *per se* para comprender sus relatos, debido a que a veces las historias parecían terminar de forma repentina o simplemente podría ser difícil darle una linealidad y sentido; sin embargo, muy probablemente como resalta Cabodevilla (2016), el orden de los sucesos contados en sus mitos no sea lo importante, ya que es posible que el contenido de cada fragmento de la historia tenga un valor cultural en sí mismo.

Estas historias relatadas, más allá de parecer simples hazañas narradas por los *pikenani* para entretener a los niños en los encuentros alrededor del fuego, constituyen, como señala Lévi-Strauss (1983) en: "Lo crudo y lo cocido", una forma de pensamiento sistemático comparable a la ciencia. El mito no es únicamente una narración simbólica, sino un sistema de conocimientos que explica las relaciones ecológicas, sociales y cosmológicas que estructuran la vida. En este sentido, los mitos contienen información fundamental sobre el por qué, para qué y cómo reproducir la vida, ofreciendo marcos explicativos sobre el origen de los seres, las normas de convivencia y las transformaciones del mundo. Por ello, las narrativas que se presentan a continuación no deben interpretarse como relatos anecdóticos, sino como formas de teoría indígena que codifican principios ontológicos, ecológicos y morales que orientan la vida huaorani en el bosque (Lévi-Strauss 1983).

En tanto que, los mitos comparten con la ciencia un rasgo fundamental, permiten comprender cómo los pueblos conceptualizan su propia humanidad en relación con otros seres del mundo. Como señala Ingold (2000), los mitos ofrecen una ventana hacia la manera en que los pueblos entienden sus vínculos con los no humanos y los procesos que constituyen la vida social y ecológica. Dentro de estas narrativas, los mitos funcionan como elementos que reconfiguran la relación entre humanos y no humanos, al transmitir, mediante símbolos, un conocimiento biofísico y ecológico que organiza las afinidades, las distancias y las obligaciones entre personas, animales, plantas y entidades espirituales (Hernández 2015). Así, los mitos no solo explican el mundo, sino que establecen

principios relacionales que orientan las prácticas, los valores y las formas de coexistencia en el territorio.

En cuanto a las interpretaciones de las historias y mitos registrados en las localidades en estudio es necesario precisar desde la semiología el modelo que Saussure plantea en forma simplificada sobre el signo representado por un significante, que corresponde a la forma perceptible; y un significado, que refiere a la idea asociada al mismo, cuyo sentido depende del contexto cultural en donde se produce (De Saussure, Bally, y Sechehaye 1987). Por su parte, Peirce amplía esta comprensión al plantear un modelo triádico en el que el signo se relaciona con un objeto que genera un interpretante, es decir, el significado que emerge en la mente del intérprete (Peirce 1934). Por consecuente, los significados de lo que representa para los huaorani las transformaciones de humanos a aves, así como las agencias y la intencionalidad de los protagonistas de dichos relatos operan como signos que podrían ser interpretados solamente desde su propia ontología relacional. En consecuencia, interpretar estos mismos signos desde nuestras categorías naturalistas occidentales podría llevarnos a buscar significados parciales o equivocadas.

A continuación, una pequeña recopilación de historias contadas por los habitantes de las comunidades en estudio. Esta primera historia fue relatada en una entrevista personal por Agui Omene (2025), la matriarca de la comunidad de Guiyero, cuyo personaje principal es *Ekemo* o una paloma y hace referencia al mito del diluvio universal, ampliamente identificado en diversas culturas alrededor del mundo:

> Antiguamente había un Dios y los huaorani vivían libres, así sin horario. Entonces Dios mandó a su ave llamado Ekemo, debido a que se había levantado el mar, así como cuando crece el río grande. Entonces ahí murieron bastantes animales y plantas, los que quedaron estaban divididos como en tres provincias entre las que no se podía cruzar y si querían cruzar el límite entonces el río crecía nuevamente. Los que no habían podido cruzar vivían al otro lado.
> Entonces como Ekemo era importante para Dios, le envío a buscar si había quedado aunque sea alguna hierba, porque el agua se había llevado casi todo. Finalmente, al encontrar la hierba la llevo dónde Dios en su pico, para llevarle la evidencia de que la tierra continuaba. Luego Dios le entregó una pareja y le dijo que vaya a vivir y reproducirse.

Aquí, otra historia relatada en una entrevista personal por Agui Omene (2025):

> El joven Kewiñamo andaba solito en la selva silbando mientras iba a hacer cacería. Un día conoció a una mujer y tiempo después se casaron. Entonces recién casado él iba de cacería y la mujer a la chacra. Ella esperaba un hijo de Kewiñamo. Una tarde al regresar a la casa discutieron y la mujer le dijo que se va a ir para siempre donde su mamá, entonces al otro día luego de volver de la cacería se encontró que ella se había ido de su

> casa y se había convertido en un pajarito, entonces Kewiñamo también se convirtió en pajarito y desde aquel día siempre va siguiendo a las otras aves.

Una historia más:

> Kume era un gran pescador, le gustaba mucho la pescar y compartir. Entonces un día le habían pedido que traiga pescado y trajo unas carachamas para compartir. Él siempre compartía con todos. Pero un día le entregaron a Kume una esposa y su suegra le pidió que le ayude a tumbar un árbol en la chacra, entonces el cogió un hacha y lo logró tumbar, pero quedó muy cansado y los cuñados no le dejaban tumbar el árbol, más bien le molestaron mucho, entonces después decidió irse para siempre porque él hacía todo solito y llevaba todo a la casa.

El relato a continuación narrado en una entrevista personal por Wampy Ahua de Guiyero (2025) tiene como protagonista a *Miowanto* o la Urraca Violacea *(Cyanocorax violaceus),* la historia describe un comportamiento ecológico propio de estos córvidos, que debido a su gran inteligencia y su dieta omnívora estas tienen comportamientos oportunistas en donde roban alimentos y depredan nidos de otras aves, incluyendo huevos y polluelos (Ridgely y Greenfield 2006; Robinson et al. 2000). Asimismo, Wampi refiere que a las personas que se cogen las cosas o que se quieren pasar de audaces o tramposas también se les puede llamar *Miowanto*. Dicho relato explicaría este comportamiento ecológico propio de esta especie; a su vez, que habla del origen del relámpago a partir de la cola de una ardilla, mito que fue registrado en diferentes versiones durante las entrevistas: “Había una urraca que tomaba las cosas de otros y se escapaba por los árboles, entonces un día la quisieron matar, entonces se subió a un gran ceibo y el carpintero grande le tumbó con hacha en tres días, pero quiso escapar, se convirtió en ardilla y subió a la punta del árbol, por lo que finalmente se convirtió en rayo”.

Aquí un relato cuyo personaje principal es *Ewicare* o un Trogón, este es un corto mito apocalíptico, que también podría ser un mito de origen relatado por Weimane que, al momento de contar su historia, el entrevistador encontró dificultad de entender si el mito hablaba del inicio o del fin del mundo; sin embargo, al momento de presentar esta inquietud a Weimane parecería que en su lógica no había diferencia: “*Ewicare* vino a cantar y avisar que el mundo se iba a oscurecer por un tiempo” (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal). Durante el trabajo de campo, cada vez que se visitaba a este abuelo, él estaba fabricando cerbatanas mientras conversaba con sus perros, estas eran para regalar o intercambiar por otros bienes. Él siempre reía. Se dice que quizás sea uno de los últimos maestros en la fabricación de estas herramientas de cacería. Él nunca

acepto trabajo en la empresa petrolera, su vida era estar en el bosque, su único trabajo era la cacería y la pesca.

En la entrevista personal con la *pike Yewenka Ima* de la comunidad de Ganketapre (2025), ella comparte dos historias, ambas fueron contadas en *Wao terero* e interpretadas por Nongue Ahua, mientras ella relataba su primera historia el intérprete sonreía constantemente y repetía varias veces la frase: “esta historia si es bien bonita”. Al momento que *Yewenka* Ima finaliza su relato, Nongue se dirige nuevamente al entrevistador y da sentencia a su frase completa: “Esta historia si es bien bonita porque todos los pájaros comparten”, recordando así el *ethos* del pueblo huaorani que encuentra gozo en este acto colectivo de compartir los alimentos:

> Va primero un grupo de aves: Tanamo, Minta, Ewe, Yawe, entre otras; ven que el árbol ya tiene frutos, entonces las aves pequeñas logran ver que ya está dando semilla e invitan a todas las demás aves, entonces la abuela contaba que toditos se iban a comer allá, todos se unían, hacían alianzas todas las especies de aves para ir a comer; primero comían los pequeños, después los grandes y los más grandes. Entre las primeros también estaban Pegume y Nawañe, ellos eran los más aventureros que andaban en busca de frutos, entonces una vez que los encontraban les invitaban a todos los grupos, ahí se unían muchas más aves, otra vez primero el grupo de los pequeños, después los grandes y más grandes, porque si cambian el orden, ahí si era pelea, pero ahora comían todos.

Asi también, la *pike Yewenka* Ima relata una segunda historia, esta vez cuenta como nacieron todas aves. Aquí se presenta nuevamente al águila arpía, *Guiamoe* o *Keñiwe* (término empleado para todas las águilas) con su capacidad dual de creadora-destructora, porque solo ella podía decidir a quién daba la vida: “En un principio todas las aves para sobrevivir y crecer tenían que nacer en una parte oscura, un lugar como tapado. Porque *Keñiwe* era la más peligrosa, entonces escondían sus huevos de esta águila dentro de las hojas o en la oscuridad, así nacieron las aves”.

La siguiente historia relatada por Rosa Ahua de la comunidad de Timpoka en una entrevista personal (2025) parece tratar el mito del incesto, el cual se encuentra ampliamente difundido entre los pueblos amazónicos y establece la necesidad de la exogamia como mecanismo que promueve las alianzas con otros grupos, caso contrario podría romperse el equilibrio cosmológico (Lévi-Strauss 1983). Dicha historia se adjunta con el relato de nacimiento del hijo del sol o *Nenquewenga*, quién vino a enseñar la elaboración de las herramientas para la guerra.

Antes de empezar su historia hace énfasis en la siguiente frase: Antiguamente sí se sabía que Dios era *Wengongui*.

> Una señora tenía dos hijos, una chica quién arreglaba la casa y su hermano que tenía un escarabajo llamado Emontore, que mientras dormía le tenía en un frasquito. Entonces le había dicho a su hermana que no toque ese frasco y que no limpie esa parte sin que él le autorice. Y la chica había pensado: ¿por qué será que no me deja coger ese frasquito?, así que decide ver que había en el frasco, lo abre y encuentra como una como flecha que era más bien una serpiente equis, la cual le mordió. Entonces el dueño del frasco sintió que algo pasó y fue a verla y le encontró y le dijo: te dije que no tocaras el frasco, ahí está Ompa, y es peligroso. Después el hermano mismo que tenía el poder le tocó y le pasó el efecto del veneno y se curó. El abuelo le entregó este poder por eso le había dicho que no toque a Emontore.
>
> Cuando la chica respiraba se le entraba el escarabajo, el escarabajo era también como persona. Cuando ella dormía era como que salía de su boca y luego respira y otra vez se le metía para adentro. Mientras tanto el dueño del escarabajo estaba esperando para agarrarlo mientras ella dormía, entonces como el hermano le tocaba tratando de coger el escarabajo ella decidió ponerse huito o *wenka* en *wao terero* para saber quién era que le tocaba. Entonces al otro día se da cuenta que era su hermano y ella le pregunta por qué le había tocaba y así empezaron a discutir y él le dijo que para qué abrió el frasco, que ella había liberado a su hijo que era Emontore. Mientras ella decía que solo respiró y se le metió por la garganta. Luego vino su papá y preguntó por qué estaban discutiendo y de pronto el chico, que era persona se transformó en Petoba y le pide a su hermana que le ayude y le sople para ir a la peña. Los antiguos dicen que antes el cielo y las nubes estaban cerquita. Pero cuando sopló no alcanzó mucho más allá de *petomo* o las ungurahuas con sus flechas. Cuando la hermana le dice que le puede soplar para que llegue a las nubes, y así logró alcanzar las nubes, pero después su hermana se quedó pensando: Ya es tarde ¿Qué le diré a mi familia cuando se den cuenta que el hermano ya no estaba allí? Entonces llegó la mamá y le preguntó por su hijo y ella le mostró la nube, y ella se puso a llorar y preguntó que por qué estaba allá, a lo que le contestó que él le había tocado la cara como si fuera novio durante la noche. Por eso él se iba a quedar allá y luego iba a volver como Nenkewenga, como hijo del sol.
>
> Luego la chica le mató a su papá y le enterró en la playa del río. Alrededor de seis meses que ella había soñado con un bebé bien bonito, decide volver al lugar donde había matado a su padre y se encontró con un niño. El niño le veía y se reía, botaba arena hacia arriba en repetidas ocasiones. Luego vino una fuerte tormenta y el bebé vuelve a lanzar la arena hacia arriba y ella le logra coger al niño, pero al momento de cogerlo hubo un fuerte relámpago. Tiempo después que se lo llevó el niño, cuando este cumplió seis años le enseñó al abuelo a hacer lanza y flecha partiendo un pambil. Este niño Nenkewenga, había venido entregarles las instrucciones para fabricar estas herramientas. El abuelo tenía unas cicatrices y manchas en su cuerpo, por lo que el hijo del sol le preguntó qué por qué tenía esas marcas, a lo que contestó que era por no saber hacer flechas. Le contó que había tratado de hacer unas de *gamewe* o balsa, pero estas no habían funcionado, entonces por eso le habían dejado así. Entonces el hijo del sol ya después de haberle dado todas las instrucciones paso a paso de cómo cortar, secar y sacar filo de las flechas, cuando el niño ya tenía 10 años le pidió al abuelo, ahora su padre, que le lleve a vengarse de quienes le habían dejado todas esas marcas. Entonces fueron con las lanzas que habían fabricado con el hijo del sol y cobraron la vida de quienes le hicieron daño. Al final todos se juntaron todos en una fiesta y le preguntaron qué quien le había enseñado a hacer esas lanzas, a lo que él respondió: Ese fue Nenkewenga.

A continuación, una historia relatada en una entrevista personal con Víctor Vargas Irumenga de Guiyero, esta podría ser otra versión del mito que enfatiza sobre la prohibición del incesto. Adicionalmente, también relata el origen de las aves desde su humanidad, lo que Lévi-Strauss (1983) a través del estructuralismo identificó como mitos

de transformación, los cuales funcionan como sistemas de pensamiento que permiten conceptualizar diferencias y continuidades entre humanos y no humanos:

> Esta es la historia de Toweira:
> Antes había sido absolutamente prohibido tocar entre hermano y hermana, porque si tocaban podías morir. Entonces era prohibido tocar a las hermanas. Un día desobedece Toweira y le tocó a su hermana y él quedó castigado. Entonces él había tenido que ser luna, pero primero se convirtió en una flecha y le pidió que le soplen hacia arriba para irse arriba al cielo, él quería ir a pincharse en la luna. Para eso ahí estaban algunas aves más, que en ese momento aún eran personas, pero ellos soplaban y soplaban, pero ninguno había podido pincharle, hasta que llegó Petoba que pudo soplarle hasta quedarse clavado en la luna, pero él no había podido llevar a su esposa quién también se transformó en Petoba y cada noche que sale la luna está ahí llorando por el novio que se fue. Entonces ese fue el castigo de Toweira.
> Pero Wengongi, qué es como Dios, les fue convirtiendo en pájaros a todos lo que quisieron soplar y no pudieron. Así nacieron todos los que ahora llamamos Yawe, Minta, Pegume, etc. Wengongi les iba diciendo a cada uno, por ejemplo: Tú te llamarás Wiña porque tienes ese hermoso color como el cielo y así a todos les fue dando a todos sus colores y nombres.

La historia a continuación relatada por Víctor Irumenga trata nuevamente sobre este proceso de transformación de humanos a aves, reafirmando así esta continuidad ontológica entre todos los habitantes del bosque; sin embargo, aquí cabe resaltar que, a diferencia de otras historias, en esta los personajes denominados Kayara al momento de su transformación cambiaron su identidad a Kawea. Este relato se acompaña también de una trama sobre las muchas veces complejas relaciones familiares.

> Antiguamente vivía toda la familia en una casa grande, donde vivían un hombre con su esposa y sus dos cuñados jóvenes que les decían Kayara. Entonces la mujer salía de casa temprano y su esposo también salía a cazar alguna pava o cualquier pájaro. Pero los cuñados sabían salir aún más temprano y después de caminar unos pocos metros se convertían en aves y esperaban a su cuñado en el bosque, quién cuando llegaba a un lugar después de caminar unas horas se preguntaba: ¿Por qué solo en este sitio hay pavas? ¿En este sitio hay loras? Pero ¿Por qué será que cada vez que quiero matar un pájaro se mueve la flecha y se va de largo? Entonces, como ellos eran personas, ellos hacían esos movimientos, pero él no sabía eso y se preguntaba nuevamente: ¿Qué será que hago mal? ¿Por qué no mato? Entonces el cuñado regresaba, molesto a la casa, dormía y al siguiente día regresaba nuevamente. Se había preparado con mucho más cuidado, había puesto un veneno bien fuerte para matar. Pero se iba y no podía matar. Cada vez que trataba de matar se movía, y se movía y no les podía atinar a su objetivo. En cambio, a veces podía matar otras pavas y paujiles, pero nunca podía cazar a esos dos.
> Así, muy molesto y cansado cada día llegaba a la casa, dormía temprano y volvía a salir nuevamente. Entonces, cuando regresaba sus cuñados se reían y se burlaban entre ellos diciendo: él no sabe que somos nosotros y mi hermana tampoco no sabe, nadie sabe en nuestra familia que nosotros somos loros, que nosotros somos paujiles. Decían que cada vez que él se iría a cazar le iban a hacer sufrir.
> Mientras tanto, la hermana cada mañana se iba a la chacra, entonces un día los hermanos Kayara le dijeron a su hermana que cuando ellos estaban en casa todo estaba limpio y que sus hijos ya no necesitaban nada, que tenían todo. En cambio, su marido no podía cazar ni un paujil, ni una pava, ni un loro. Entonces, la mujer se preguntaba ¿por qué será que

> mis hermanos se acuestan en la hamaca se ríen tanto entre ellos? ¿Qué será que mis hermanos esconden? Entonces, un día después de cazar el esposo le dice a su mujer que haga chicha y después ella le dijo que vaya a cazar porque sus hijos querían comer. Entonces, él le había dicho que ese día si iba a cazar, que ya iba a preparar todo y que ese era el día de la muerte para esas aves.
> Entonces aquel día ella les dice a sus hermanos que había tenido un mal sueño y no vayan a cazar. Les decía que si su esposo no cazaba ellos era lo únicos que le podían dar todo lo que necesitaba para ella y sus hijos. Les dijo: miren gracias a ustedes esta casa tiene todo alrededor; tengo plantas medicinales, tengo frutas, tengo suficiente. Y mi marido vago, no suele venir cazando. Entonces, ellos vieron a su cuñado y comenzaron a reír. Luego dijo a sus hermanos que ellos eran sus únicos hermanos, que si algo les pasaba no iba a poder vivir sin ellos. Que no vayan pues les iba a dar chicha y que había cocinado todo el alimento que necesitaban, que se podían quedar en casa y les confiesa que en su sueño ella los había perdido. Entonces los hermanos dicen que no van a ir a ningún lado porque ellos también habían tenido un mal sueño. Luego ella se fue a la chakra y se preguntaba a cada rato ¿por qué serían así eso sueños? ¿Por qué ellos también sueñan así? ¿Por qué me dijeron eso?
> Finalmente, su esposo ese día había tenido ya todo listo; la pucuna (cerbatana), las flechas bien preparadas y todo listo. Entonces sus cuñados habían salido a orinar a las cinco de la mañana y cuando iban entrando al monte se iban convirtiendo en aves, pero el cuñado les había estado siguiendo. Entonces ellos habían conversado entre ellos que cómo habían tenido malos sueños iban no más a regresar porque quizás podría ser ese el día de su muerte. Pero al momento de volver se encontraron a su cuñado preparando su cerbatana y afilando las flechas, y este les había tendido una trampa para ellos y había empezado a decir nombres de varios tipos de animales, entonces él pensaba que cuando les diga el nombre correcto del animal que eran, sus cuñados se asustarían y así él sabría que siempre fueron ellos. Porque él no encontraba otra explicación a porqué fallaba tanto en la cacería, mientras sus cuñados se iban todos los días muy sospechosamente al bosque y luego desaparecían. Entonces cuando él había empezado a nombrar todos los animales, en un momento dijo: tucán, pava, lora, mientras les mostraba unos picos de tucán y entonces ellos se asustaron y se pudo dar cuenta de lo que estaba pasando realmente. Así, les puso todos los picos alrededor de ellos y empezó a gritar Kawea cómo un loco, entonces en ese momento se convirtieron en Kawea y se fueron volando para siempre y no regresaron nunca más. Por lo que él quedo muy feliz y cuando la mujer regresaba muy preocupada de la chacra, porque tenía miedo de que pueda pasarle algo a sus hermanos, al ver a su marido le preguntó por ellos y él se negó haberlos visto. Más tarde salió de la casa y vio a unos pájaros en el árbol grande, quienes le dijeron que los mire bien porque eran ellos mismo, pero se convirtieron en loras porque su esposo les había hecho asustar, entonces la hermana empezó a llorar. Ellos le dijeron que querían vengar porque su marido mismo le iba a hacer daño a ella. Pero le dicen que por ahora iban a vivir en el bosque y que ella tenía que pensar bien en el futuro de su familia, pero a pesar de las súplicas de su hermana porque regresen ellos le dijeron que ya iban a hacer su vida en la selva. Desde ese día ella los escuchaba durante las mañanas y en los atardeceres mientras sufría por su ausencia. Por lo que ella nunca más volvió a hacer más nada por su esposo en venganza de que sus hermanos ya no estaban con ella.

La siguiente historia relatada en una entrevista personal por Bolivar Enomenga de Guiyero (2025), es otro mito de origen de los colores y formas de algunas especies de aves; así como también, el origen de la selva a partir de la gran ceiba (*Ceiba pentandra*), que se la identifica en la cosmología huaorani como una entidad primordial desde donde emana y se sostiene la vida. Este mito también se encuentra presente en otros pueblos amazónicos como los *omawa*.

> Antiguamente los huaorani siempre hacían casa en las Ceibas. Entonces cuando las mujeres o los niños salían a orinar, o al baño, Keñiwe estaba ahí encima de la ceiba grande y apenas veía personas, les capturaba, como a cualquier animalito, las iba llevando arriba del ceibo y se las comía de a poco. Entonces han ido a consultar donde un *pike* o abuelito shamán que tomaban ayahuasca: mira abuelito ¿qué hago? Entonces el abuelo acepta ayudar y dice que él va a hablar con la araña para que le ayude a matar a esa arpía y le pide que durante la noche mientras duerme le amarre con su hilo, para que cuando alguien de la familia salga al amanecer del día siguiente la arpía vuele y en vez capturarle a la persona se quede colgada del hilo. Así el abuelito quedó contento con el plan.
> Después del éxito del plan quedó el cuerpo del águila ya sin vida colgado por varios días, hasta que decidió bajar el cuerpo, para lo que llamó a su nieto carpintero, quién tenía una pequeña hacha y un machete con los que trató de cortar la ceiba sin mucho éxito. Luego llamó a otro nieto carpintero que tenía un hacha y un pico más largo, pero tampoco logró tumbarla, así llegaron otros nietos carpinteros de picos todavía más largos, pero, aunque lograron cortar un poco, todavía no podían tumbar la ceiba.
> Entonces el abuelito les dijo esperen un momento porque tenía otro nieto ardilla llamado Togoronene que tiene una buena hacha para cortar ¿No ven esos dientes grandes que tiene? Entonces le indica a la ardilla su trabajo y así subió rápidamente para cortar la ceiba, pero el nieto le dijo que al árbol estaba sujetado de un bejuco que lo halaba desde el cielo y el nieto estaba tratando de cortar ese bejuco que aparentemente no le dejaba caer al árbol.
> Cuando una vez que logró cortar el bejuco y la ceiba cayó el nieto le dijo: Ya me estoy cogiendo duro del bejuco abuelito, pero el bejuco me está llevando hacia el cielo, allá donde no hay árboles, pues el bejuco había estado sostenido de una nube. El abuelito responde: anda no más nieto, cada año, cada tarde, cada mañana, cuando llueva y haya viento, nube, y mal tiempo una chispa sonará, será un rayo que se formará de tu rabo.
> Finalmente, ya con el árbol en el suelo se acercaron todas las personas a ver a la gran arpía muerta. Entonces, la arrastraron entre todos y la quisieron abrir, primero quiso cortar el paujil, quién le clavó un poquito de la lanza en cuerpo ya sin vida, pero como solo le logró clavar la puntita y se había manchado de sangre, entonces el abuelito le dijo: como clavaste la punta en la arpía y te manchaste de sangre a partir de ahora vas a tener así el pico y te vas a convertir en un ave paujil, y se había ido volando. Después vino Ñawamo o el carpintero pequeño, que también metió su lanza en el mismo lugar que había metido el paujil, y le salpicó un poco de sangre, por lo que abuelito le dijo: Tú tendrás pico pequeño y te tendrás que ir manchado de rojo de la sangre de la arpía, y así se ha ido volando. Así también llegó el nieto oropéndola grande que con su pico entró un poco más y se fue convertido en pájaro también manchado con un poco de sangre. Finalmente, llegó el otro nieto tucán, quién le clavó la lanza ahí mismo, pero llegó hasta bien adentro y le pudo sacar todas las tripas, entonces el tucán también se convirtió en un pájaro con el pico largo y se fue volando también manchado con un poco de sangre de la arpía.
> Por otra parte, todos los pedazos de la gran ceiba iban cayendo y de sus ramas grandes se habían formado ríos como el Marañón, mientras que de las más pequeñas se formaron algunos pequeños esteros y finalmente de los pedazos de corteza caídos se fueron formando las pirañas y otros peces.

Esta historia, cuyos personajes son *Wiña* o la Cotinga Lentejuelada y una lombriz, este relato se identifica como un mito del surgimiento de las estaciones: el verano y el invierno, o la época seca y lluviosa. Estos acontecimientos primordiales protagonizados por estos no humanos emergen como resultado de transformaciones morales y cosmológicas que afectan el equilibrio del mundo, mientras también expresan una comprensión relacional del tiempo (Lévi-Strauss 1983):

> Cuando empieza el verano y hace mucho sol suele salir a Wiña a comer fruta y criar feliz a sus hijos; mientras tanto la lombriz cocina ayahuasca y ajo de monte, que al tomarla puede soplar y crear un fuerte viento hasta que caiga la lluvia, y entonces viene una fuerte tormenta, que incluso hace caer el nido de Wiña, entonces la lombriz ya puede salir a comer por la lluvia, porque antes no podía salir o le habría comido aquel pajarito. Entonces, luego Wiña también cocina y toma ayahuasca y hace que venga nuevamente el sol y se voltea nuevamente la historia. Asimismo, la lombriz vuelve a ser lo suyo y continua esta disputa sin fin. (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal)

Aquí otras cortas historias relatadas en una entrevista personal por Wampy Ahua de Guiyero (2025), donde se menciona que los personajes fueron sentenciados a convertirse en aves debido a su equivocación. Cuando se le consultó que quién había dado esta sentencia el entrevistado supo mencionar que había sido Dios: “Antiguamente, la mandaron los abuelos a hacer chicha de ungurahua a una persona, pero se confundió de planta e hizo de *Guimawe*, entonces por hacer mal y mentir le condenaron a convertirse en *Kuwe* o Pava negra. Por eso actualmente el *Kuwe* come esos frutos”.

Otra más: “Había una fiesta del abuelo mono chorongo porque estaba celebrando que habían hecho la nueva casa y *Nawañe* llevó una lombriz en vez de llevar pescado, como le habían pedido y el mono chorongo dijo que él no comía eso. Entonces le dijeron que como le gustaba comer lombriz entonces que se convertirá en pájaro y comerá siempre lombriz”.

El relato a continuación habla del origen del Guacamayo a partir de un árbol cuyas hojas se asemejan a esta ave, por lo que su nombre en *wao terero* hace referencia al Guacamayo o *Eewe*: "*Eewe* o guacamayo, antes era persona, Le habían pedido que siembre plátano para construir una casa con las hojas, pero luego vieron que no sembró plátano sino *Ewentemowe*, entonces se convirtió en guacamayo" (Wampi Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal).

De la misma manera el siguiente relato habla del origen de un ave con relación a una planta cuyo nombre tiene relación con el *Abare* o Gallinazo Rey. Así, Wampi menciona que hasta ahora cuando se corta esta planta no debe haber lluvia, porque podría salpicar un poco de la planta y se podría perder el cabello como el *Abare*: "Había una persona que siempre traía una fruta a casa, que decía que era para comer, pero no era para comer, la planta era *Abaremencatowe* y el fruto se llamaba *Abarementei*, entonces le preguntaban qué por qué estaba consumiendo eso, que por eso se hizo rojo y amarilla y no tenía pelo en la cabeza y entonces finalmente se transformó en *Abare*" (Wampi Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal).

4.3 Las manifestaciones de Dios para los *waorani*

Antes del contacto misionero, los huaorani concebían el territorio como un espacio poblado por múltiples agentes no humanos, entre ellos los *wengongui*, comúnmente traducidos como dueños o espíritus del monte, que regulaban el comportamiento de animales, plantas y personas, y con quienes era necesario mantener relaciones de respeto y reciprocidad (Rival 2002; Lu 2007). Con la llegada de los evangelistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y otros actores misioneros en los años sesenta, la figura del Dios cristiano fue introducida como un ser supremo creador y moralizador, pero fue reinterpretada desde esta ontología relacional preexistente. En lugar de desplazar a los *wengongui*, Dios fue incorporado como una entidad de mayor jerarquía dentro de un cosmos poblado por múltiples agencias, generando una cosmología estratificada en la que lo cristiano y lo indígena coexisten en formas híbridas. En tanto que, Dios se entiende como un "dueño" supremo del mundo, superpuesto a las entidades espirituales del bosque, lo que permite a los huaorani integrar el cristianismo dentro de su marco relacional de humanos y no humanos (Lu 2001; Rival 2002).

Por lo tanto, las concepciones huaorani sobre Dios y lo espiritual seguramente han enfrentado transformaciones significativas a partir del contacto con los misioneros evangélicos. Diversos trabajos etnográficos han documentado que la llegada de grupos evangélicos introdujo estas nuevas categorías teológicas que se articularon con las ontologías preexistentes del bosque, generando procesos de traducción, resignificación y sincretismo (Rival 2002; Lu 2007). En este contexto, la noción cristiana de un Dios único, creador y trascendente fue incorporada progresivamente en las narrativas huaorani, aunque reinterpretada desde sus propias cosmologías relacionales y experiencias territoriales, por lo que una parte de los entrevistados mientras compartían su visión espiritual desde su cultura incluían referencias religiosas en sus respuestas. De manera que, como señalan Lu (2001) y Rival (2002), el cristianismo no sustituyó completamente las ontologías previas, sino que se integró a ellas, produciendo una cosmología híbrida en la que las entidades espirituales del bosque, los ancestros y el Dios cristiano coexisten en un entramado complejo de significados y prácticas.

Entonces en este marco cosmológico, la presencia y acción de Dios no se conciben exclusivamente como una entidad abstracta o distante, sino que se manifiestan en el territorio y en los seres que lo habitan. Para los huaorani, la naturaleza constituye un espacio vivo y relacional donde lo espiritual se expresa a través de animales, plantas y paisajes, de modo que el bosque funciona como un medio de comunicación y revelación.

En el presente estudio, los testimonios etnográficos sugieren que las aves ocupan un lugar particular dentro de estas manifestaciones, ya sea como señales, mensajeras o seres asociados a fuerzas espirituales que participan en la vida cotidiana del bosque. Esta concepción se vincula con lo que Escobar (2008) denomina ontologías relacionales, en las cuales el territorio es inseparable de las dimensiones sociales y espirituales, y donde los seres no humanos constituyen componentes activos del mundo moral y cosmológico.

Por lo tanto, las aves no solo forman parte de la biodiversidad local, sino que también pueden ser entendidas como expresiones del orden espiritual y como mediadoras entre los humanos, la naturaleza y lo divino; que toman formas de diferentes especies. Algunos de los entrevistados las definieron como la manifestación de Dios e hicieron referencia a Jesucristo como hijo del Dios de los cielos enviado a la tierra, cuya tarea primordial era la de enseñar el uso de las herramientas con el objetivo de sostener la vida del pueblo huaorani, lo que además ejemplifica una vez más como la praxis nace del mito, porque según los testimonios; *Nenquewenga*, hijo de Dios o hijo del sol, fue quién trajo las herramientas y enseño cómo usarlas. Así también, fue Dios quién nombró y dio función a cada especie (dichos mitos descritos en el capítulo anterior).

A continuación, se describe algunas de las aves en las que Dios toma forma según los entrevistados; sin embargo, cabe resaltar que para los huaorani es posible que Dios tome forma de diversas especies y los testimonios a continuación más bien responden a situaciones en los que la conversación tenía una cierta dirección religiosa momentos después de haber observado dichas especies en campo: “El *Owi wengana* (Garrapatero Mayor), como el que vimos en la laguna, es parte de la historia de nuestra tribu. Dicen que era como Jesucristo. Nombraron Jesucristo antes que haya biblia. Ha sido como Jesucristo que ha muerto humano, pero vive en el cielo. Ha sido el Garrapatero mayor el jefe de la tribu” (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal); “Ese Nañenta que pasa al medio de las orillas, ahí sabe hacer nido. Ese tiene una conexión con la lluvia. Por eso si tú tocas y le dañas su nido ahí llueve todo el día. Saben decir que tiene una conexión con Dios. O sea, es como un espíritu, es pura verdad, no es mito, ni cuento, es una realidad” (Víctor Vargas Irumenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

Por otra parte, existen especies por cuyas características etológicas y ecológicas se las puede atribuir una agencia espiritual. Tal es el caso del *Abare* o el Gallinazo Rey, que al igual que los otros buitres, podrían ser pensados como los seres que conectan el mundo de los vivos con el de los muertos. Asimismo, es una especie de baja detectabilidad, debido a que vuela a gran altura, rara vez se la observa perchada y nidifica

exclusivamente en árboles emergentes de bosques maduros, lo que dificulta la localización de sus nidos. (Ridgely y Greenfield 2006). Es por tanto que, estas especificidades le confieren una rareza a su presencia, posiblemente al igual que otras especies como el águila arpía o *Guiamoe*, que les convierten en especies enigmáticas en términos de su percepción cultural. Es así como Awa Nampawe de Guiyero mencionó que el *Abare* viene de otro mundo, en donde va a descansar y luego regresa para comer.

5. Desde el cosmos-corpus-praxis *waorani* hacia su relación con las aves

Para establecer el principio de esta relación, puede afirmarse que los huaorani se miran en sus aves, en el sentido de que las especies más próximas en su cotidianidad o con una carga simbólica significativa funcionan como modelos ontológicos de cualidades humanas deseables. En este marco, las aves no solo constituyen recursos faunísticos o entidades ecológicas, sino también son referentes morales y sociales que orientan la formación del individuo. Así, se reconoce que los huaorani son tan fuertes como la arpía o *Guiamoe*, vigilantes y protectores de su territorio como el *Abare* o gallinazo rey, y grandes líderes como el *Wankire* o el Batará Cinéreo; estableciendo así una analogía entre las capacidades etológicas de estas especies y los ideales de conducta humana, lo que permite que estas cualidades propias de ciertas especies sean apropiadas simbólicamente como principios normativos de la vida social (Rival 2002; Lu 2001).

Por lo tanto, la naturaleza constituye un soporte cognitivo fundamental a partir del cual diversos pueblos indígenas conceptualizan su organización social, sus jerarquías y sus valores morales mediante representaciones simbólicas tomadas del mundo no humano. Como plantea Lévi-Strauss (1974), la naturaleza provee “una guía y un soporte, un método de pensamiento”, ofreciendo una “representación icónica simple” que permite a las sociedades traducir relaciones abstractas en imágenes concretas tomadas de animales, plantas y paisajes. En este sentido, los seres no humanos funcionan como modelos para pensar la vida social, constituyendo un sistema lógico que estructura la cosmología y la praxis cotidiana. En el caso de los huaorani, esta perspectiva permite afirmar que no solo habitan el bosque, sino que piensan con el bosque, utilizando a las aves, los animales y los elementos del paisaje como matrices simbólicas para comprender a las personas, el territorio y las relaciones sociales.

Por ello, este grupo amazónico se observa, piensa y crea un imaginario que constituye su realidad a través de la naturaleza, con la que pueden encontrar símiles de sus propias vidas. Entre algunos ejemplos se cita a *Yero* de *Ganketapare* quién menciona

que el *Tepeñaki* o la Tangara Enmascarada, es bien limpiecito y ordenado; Nongue Ahua, de la misma comunidad en una conversación sobre la vida en la ciudad decía que la gente de Quito vive cómo *Ñawamo* o el Carpintero Penachiamarillo, haciendo referencia a que vivimos en edificios como símil de los huecos que construyen estas aves en los palos altos para anidar; así también las mujeres de estas comunidades desarrollaron un emprendimiento de artesanías denominado *Menka Onko*, que significa nido de oropéndola, haciendo referencia a las hembras de este pajarito como diestras tejedoras (ver Anexo 12). Y así como Wentoke de 80 años quién canta una canción que trata sobre como despiertan las aves bien tempranito y salen a trabajar, dice que así también hacen los huaorani.

Asimismo, además de la exaltación otorgada a ciertas especies de aves como modelos ontológicos que orientan el quehacer de este grupo humano, esta atención también puede dirigirse hacia un sentido de apreciación y deleite estético vinculado a sus formas, colores y vocalizaciones. La percepción estética de la naturaleza se presenta como una dimensión fundamental de la experiencia humana con el entorno, en la cual la belleza de los organismos no humanos contribuye a la construcción de vínculos afectivos, simbólicos y éticos con el mundo vivo (Berleant 2010). En el caso de los huaorani, esta apreciación no se limita a una simple contemplación, sino que se integra a sistemas de conocimiento y sensibilidad que articulan emoción, cosmología y práctica cotidiana, donde el placer sensorial y estético fortalecen su relación afectiva con el bosque (Ingold 2000).

Lo cual deriva en que ese sentido de apreciación estética resuene con la propuesta de Philippe Descola (1996) sobre estos territorios amazónicos como un espacio de vida en donde se desarrolla una selva culta, que permite inferir que sus habitantes son capaces de seguir reinventado su propia cultura a través de la naturaleza. Así, se registró dentro de las entrevistas etnográficas a algunos de los *pikenani* o ancianos con una gran capacidad de inspiración poética basada en su entorno, mostrando una relación afectiva que exalta el deleite estético del espacio que habitan.

Aquí algunos de sus versos a continuación. En este primer verso de Bolívar hace declamar a este pajarito, seguido de una símil del color del cielo y un ave: "El *Awencaroyewa* (Sotorrey mirlo) dice nosotros somos como raíces de bejuco y bocana de río, bocana grande y bocana pequeña. Antes que llueva cantamos, cuando hay sol, pasamos de árbol en árbol, de loma en loma. Somos los cuidadores de aquí" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal); "A veces el cielo se pone triste, se pone

color *Ayatinga* (*Trepatroncos Picocuña*), también podría ser que alguien va a morir" (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal).

Cuando Weimane fue consultado sobre qué es lo que los *pikenani* están haciendo para cuidar sus aves, especialmente en relación con el legado que van a dejar a los niños y niñas huaorani, este respondió: "Estoy manteniendo la selva para los que vienen, así como el tapir que va caminando, va guiando, yo soy como mapa en la selva". (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal); "Voy a aconsejar a los niños sobre todo para que no olviden su cultura y conocimientos sobre aves. Los niños son como hojas tiernas, así van a ir madurando, voy a contar a los niños y a los nietos" (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal).

Así también otros versos: "En el matrimonio *Minta* canta con sus plumas rojo y azul, que son como las venas que recorren la sangre" (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal)."Él (trepatroncos) viene danzando como nosotros sabemos bailar en nuestra cultura" (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal).

Finalmente, al cerrar las entrevistas los interlocutores fueron consultados sobre qué pasaría si ya no habría aves en el Yasuní, si llegaría ese día en que desaparezcan o extingamos a estos seres alados del bosque. Entre sus reacciones parecía que es casi imposible imaginar ese escenario, que la vida en el bosque carece de sentido sin las aves, que aquel espacio dejaría de seguir representando lo mismo en su imaginario. Por lo tanto, la extinción de la naturaleza sería la extinción de su universo: "Sería muy triste sin aves. Primero sería triste no tener el sonido de los cantos de los pájaros, el monte quedaría triste, como monte muerto. Cualquier pájaro que canta es como vida" (Rosa Ahua 2025, Timpoka, entrevista personal); "Sería como desierto, se sentiría feo si no hay aves. Si está vivo es bonito. Sin aves no daría ganas de pasar ahí. También queda el wao sin comida" (Víctor Vargas Irumenga 2025, Guiyero, entrevista personal); "Si no hay aves no sabría que pasaría, solo sé no es bueno que el monte esté solo. Las aves están ahí para comer y vivir ahí" (Huintoque Boya 2025, Guiyero, entrevista personal)

6. Una pequeña antítesis a manera de cierre

A manera de contra conclusión, las ideas expuestas e interpretadas en el presente capítulo corresponden a las entrevistas etnográficas llevadas en campo y puestas en diálogo con la literatura académica; sin embargo, es importante resaltar que no pretenden crear una idealización de la relación que tiene el pueblo huaorani con la naturaleza. Es necesario hacer énfasis nuevamente sobre los procesos de transformación que han

enfrentado este grupo amazónico, abordados más en detalle en el capítulo anterior, y que han influido profundamente en su cosmología, dichos procesos han sido dirigidos desde el estado y las diferentes instituciones que se han acercado de forma directa o indirecta con el objetivo final de tomar posesión sobre sus territorios.

Dichas instituciones que han empleado potentes herramientas como la salud y la educación para encaminarlos hacia un modelo de vida occidental que los acerque cada vez más a ser ciudadanos de la República del Ecuador. Durante este proceso se ha ido construyendo una relación asistencialista desde un estado que no ha sido capaz de acompañarlos en la creación de procesos autónomos de desarrollo que les permita encontrar su propio camino para un buen vivir. Por lo que este proceso histórico que han enfrentado los huaorani hasta la actualidad los ha llevado a reconstruir nuevas formas de relacionamiento con la naturaleza y sus aves, con el objetivo de adaptarse al sistema de mercado global, mientras paralelamente continúan haciendo resistencia a procesos hegemónicos coloniales, donde la pugna principalmente está dada por lo recursos naturales.

Capítulo cuarto
La sabiduría indígena en sinergia por la conservación de la biodiversidad

Los pueblos indígenas han desarrollado tecnologías integrales sustentadas en conocimientos milenarios que han asegurado la sostenibilidad, adaptabilidad y resiliencia, que les ha permitido hacer uso de los recursos disminuyendo el impacto en los ecosistemas (Michel 2023). Dichos conocimientos se han construido y adaptado progresivamente en respuesta a una naturaleza cambiante a lo largo del tiempo, y se han mantenido como sistemas cognitivos en pueblos indígenas y campesinos en la denominada memoria biocultural. Esta memoria se conserva y se renueva a través de prácticas que contribuyen a la creación, el mantenimiento y el enriquecimiento de la complejidad geográfica y ecológica del planeta, así como de la diversidad biológica, genética y paisajística en distintas escalas territoriales (Toledo y Barrera-Bassols 2008). Estos sistemas cognitivos abarcan conocimientos ecológicos que integran dimensiones prácticas, simbólicas y éticas. Fueron construidos a partir de la observación prolongada, la experiencia directa y su transmisión intergeneracional, permiten comprender los ciclos ecológicos, el comportamiento de las especies y las dinámicas del paisaje. De este modo, facilitan formas de uso del entorno sin que se comprometa su continuidad biológica (Toledo, Barrera-Bassols, y Boege 2019).

Más allá de constituirse como prácticas aisladas de subsistencia, estos saberes integran una cosmología compuesta por una ética relacional en la que se regulan las relaciones de los seres humanos con el resto de los habitantes del bosque. En este sentido, el territorio no es concebido únicamente como un espacio físico o un reservorio de recursos, sino como un entramado de relaciones que sostienen la vida y garantizan su reproducción en el tiempo (Escobar 2014). Particularmente, en el contexto amazónico, estos sistemas de conocimiento han contribuido activamente a la configuración y mantenimiento de la biodiversidad que caracteriza a la región en la actualidad. Como evidencia se ha encontrado que muchos de los paisajes considerados “prístinos” son, en realidad, el resultado de interacciones prolongadas entre poblaciones humanas y ecosistemas forestales, mediante prácticas de manejo, selección y dispersión de especies (Balée 1993; Levis et al. 2017).

Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas no han sido meros habitantes pasivos del bosque, sino agentes históricos que han participado en su formación y continuidad, a través de formas de habitar basadas en el conocimiento, la reciprocidad y el respeto por los equilibrios ecológicos. Entre sus prácticas, podemos citar algunas eficientes formas de obtener alimentos basados en agroconocimientos que respetan y aprovechan las condiciones del medio. Roberto Gortaire (2014) ha recopilado una serie de prácticas ancestrales de los pueblos indígenas amazónicos del territorio ecuatoriano, que se han mostrado eficientes aún en las condiciones actuales; tal es el caso de las *chakras* amazónicas y el *Aja Shuar*, que promueven una alta agrobiodiversidad con una comprensión de funcionamiento de ciclos de fertilidad del medio, las cuales se encuentran perfectamente adaptadas y se enfocan en el cuidado del suelo, además de poseer una buena capacidad de reacción frente a fenómenos climáticos como inundaciones y sequías.

En el caso de los huaorani, esta relación con el bosque se manifiesta como un vínculo profundamente relacional, donde el conocimiento del entorno constituye una condición fundamental para la subsistencia y la vida social. Como documenta Laura Rival (1996), para este grupo indígena amazónico, el desarrollo de su vida ha estado históricamente organizada en torno a una movilidad constante a través del territorio, sustentado en un conocimiento detallado de los ciclos ecológicos, la distribución de especies y las características del paisaje. Este conocimiento no solo permite identificar recursos alimenticios o rutas de desplazamiento, sino que configura una forma particular de comprender el mundo, en la que los humanos forman parte de una comunidad más amplia de seres vivos que comparten el mismo espacio vital. En este contexto, las aves ocupan un lugar significativo dentro del sistema de conocimiento huaorani, no solo como indicadores ecológicos, sino como sujetos con los que se establecen relaciones simbólicas, prácticas y cosmológicas que orientan la forma de habitar el bosque.

En consecuencia, a pesar de las consideraciones sobre los procesos de transformación históricos que han hecho frente los huaorani desde el contacto con occidente y sus dinámicas de vida, el manejo de su territorio no responde a un modelo extractivo orientado a la maximización inmediata de recursos, sino a una lógica de coexistencia que permite la continuidad tanto de las poblaciones humanas como de las comunidades biológicas; en ese sentido, el conocimiento ecológico huaorani constituye no solo un sistema adaptativo eficaz, sino también una expresión de una ontología relacional en la que la vida humana y no humana se encuentran profundamente entrelazadas (Descola 2012; Kohn 2021). Por otra parte, es importante puntualizar que lo

que aquí llamamos recursos naturales corresponden más bien a un sistema de vida habitado por sujetos interrelacionados.

1. Territorios indígenas como refugios de vida

A escala global, los pueblos indígenas desempeñan un rol fundamental en el mantenimiento de la biodiversidad y en la continuidad de los procesos ecológicos, asegurando los servicios ecosistémicos que sostienen la vida en el planeta. Existe amplia evidencia que los territorios indígenas manejan, ocupan o poseen derechos sobre aproximadamente una cuarta parte de la superficie terrestre del planeta, áreas que coinciden con cerca del 40 % de las regiones ecológicamente más intactas. Por lo que esta proporción significativa de la biodiversidad mundial constituye algunos de los ecosistemas mejor conservados, inclusive siendo comparadas con áreas protegidas bajo gestión estatal (Garnett et al. 2018; Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services 2019). Esta superposición no es casual, sino que responde al resultado de sistemas de manejo territorial basados en conocimientos ecológicos tradicionales, prácticas de uso sostenible y principios éticos que regulan la relación con el entorno (Berkes 2017; Toledo y Barrera-Bassols 2008). Desde esta perspectiva, la conservación no se establece como un objetivo separado de la vida cotidiana, sino como una consecuencia inherente de formas de habitar el territorio que priorizan la continuidad ecológica y social.

Por lo tanto, estas formas de conservación no responden al modelo extractivista de manejo introducido por actores externos, en donde operan lógicas de acumulación de capital que implican: fragmentación del hábitat, simplificación ecológica y pérdida de biodiversidad; sino que más bien responden a lógicas donde el uso de los recursos está regulado por principios éticos, cosmológicos y sociales que limitan su explotación y garantizan su regeneración (Berkes 2017; Toledo y Barrera-Bassols 2008). En tanto que, este rol de los huaorani como reproductores de la vida se sustenta en ontologías relacionales que conciben a los seres humanos como parte de redes ecológicas más amplias, en lugar de entidades separadas de la naturaleza. Asimismo, la persistencia de extensas áreas de bosque continuo en sus territorios se relaciona directamente con la continuidad de sus formas tradicionales de uso y ocupación. Como han señalado Flora Lu, (2001) y Laura Rival (1996), la movilidad territorial, el uso disperso de recursos y la ausencia histórica de sistemas agrícolas extensivos han contribuido a mantener amplias zonas de bosque primario en condiciones ecológicas funcionales.

En ese mismo sentido, la ocupación indígena, lejos de constituir una amenaza, funciona como un mecanismo activo de regulación ecológica, donde el conocimiento detallado del bosque permite el uso selectivo de recursos sin comprometer la integridad del sistema. Por ende, los territorios indígenas no deben entenderse como espacios naturales "intactos" en ausencia de humanos, sino como paisajes bioculturales modelados por interacciones históricas entre sociedades humanas y ecosistemas (Balée 2013). De la misma manera, los huaorani, al igual que otros pueblos indígenas amazónicos, no deben ser entendidos únicamente como habitantes de ecosistemas biodiversos, sino como agentes activos en la reproducción de la vida. Así pues, reconocer este rol de los pueblos indígenas implica trascender las visiones que reducen la conservación a un problema técnico y comprenderla como un proceso inseparable de la continuidad de los grupos humanos que han habitado y cuidado estos territorios a lo largo de generaciones.

Más aún, los pueblos indígenas cumplen un papel crucial como defensores contemporáneos de la biodiversidad frente a las presiones del capitalismo expresados en la expansión extractiva, la deforestación y la industrialización del territorio. Como señala el informe de la Plataforma Intergubernamental sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos (IPBES, 2019), las áreas gestionadas por pueblos indígenas presentan menores tasas de degradación ambiental y mayor estabilidad ecológica que muchas otras regiones del planeta. Esto evidencia que la continuidad de los sistemas de vida indígenas constituye un factor clave para la conservación global. En este contexto, el reconocimiento y fortalecimiento de los derechos territoriales indígenas constituye una de las estrategias más efectivas para la conservación de la biodiversidad global (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services 2019; Garnett et al. 2018). Debido a que lejos de ser actores marginales dentro de la agenda ambiental, ellos ocupan un lugar central como gestores territoriales cuyas prácticas han contribuido históricamente a la estabilidad ecológica. Dicho de otro modo, reconocer el papel de territorios como el de los huaorani implica, por tanto, superar los modelos de conservación que excluyen a las poblaciones locales y avanzar hacia enfoques que integren la diversidad cultural como un componente fundamental de la integridad ecológica.

Por otro lado, el rol de los pueblos indígenas como custodios de los *hotspots* de biodiversidad, así como su colaboración en la realización de inventarios o monitoreos de flora y fauna ha sido ampliamente reconocido por la ciencia actual (Copete 2023; Garnett 2018; Charnley 2007). Así, incorporar la perspectiva desde el conocimiento tradicional

ecológico en la planificación y la toma de decisiones sobre conservación se vuelve esencial para la gestión holística de los ecosistemas amenazados y vulnerables (Goolmeer 2024). No obstante, Dahlin y otros (2025) plantearon la cuestión si los lugares que la ciencia occidental considera prioritarios para conservar son los mismos que identificarían los pueblos indígenas a partir de su conocimiento tradicional ecológico, a lo que en primera instancia la respuesta sería que no necesariamente.

Este estudio recoge los parámetros que emplea la ciencia occidental para determinar las áreas de prioridad de conservación denominados *hotspots* de biodiversidad como la riqueza de especies, el endemismo, la diversidad funcional y la diversidad filogenética. Sin embargo, también se enfatiza que dichos parámetros no consideran dimensiones culturales del territorio, por lo que un lugar que puede ser importante para un pueblo indígena podría no ser necesariamente prioritario según los indicadores científicos convencionales. De modo que, se compararon estos parámetros convencionales en comunidades vegetales con otros basados en el conocimiento tradicional ecológico, tales como los nombres y usos tradicionales, concluyendo que cada métrica identifica *hotspots* diferentes.

Por lo tanto, si únicamente utilizamos parámetros como riqueza de especies, podemos dejar fuera territorios culturalmente fundamentales. No obstante, algunas métricas convencionales podrían coincidir con las propuestas por el conocimiento tradicional ecológico, pero el valor ecológico y el valor biocultural no siempre van juntos. Por lo que el conocimiento indígena aporta información nueva que la ciencia occidental no captura completamente, Como consecuencia, muchos territorios importantes para pueblos indígenas, sin una aparente importancia ecológica, quedan invisibilizados en la planificación de la conservación de biodiversidad. En consecuencia, el estudio propone integrar todas las dimensiones para establecer áreas de prioridad de conservación.

Sin embargo, entrando en diálogo con Dahlin y otros (2025), el presente estudio propone; que, si la sola incorporación de indicadores derivados del conocimiento tradicional ecológico como los nombres y usos locales modifica la identificación de *hotspots* de biodiversidad, entonces una aproximación que incorpore otras dimensiones del complejo del corpus – cosmos – praxis; expresadas en las ontologías relacionales, los sistemas éticos, las prácticas de manejo y las relaciones cosmológicas; como las aquí propuestas para los huaorani y sus aves, permitiría ampliar aún más la comprensión de aquello que constituye un territorio prioritario para la conservación. Desde esta perspectiva, la biodiversidad no se reduce a la presencia de especies, sino que comprende

también las relaciones culturales, ecológicas y morales que sostienen la continuidad de la vida en dichos territorios.

Del mismo modo, además de la caracterización de áreas importantes para conservación, la gestión en la protección de los ecosistemas también suele estar enfocada a nivel de especie en categorías provenientes desde la ciencia occidental como especies en peligro de extinción, especies endémicas, especies paraguas o especies bandera. Sin embargo, los pueblos indígenas muchas veces priorizan especies por razones completamente diferentes como: la identidad cultural, relaciones familiares o espirituales, alimentación, prácticas ceremoniales, entre otras (Goolmeer 2024). De modo que la prioridad de conservación se enfocaría en las denominadas como *especies claves culturales*; más aún, Goolmeer (2024) propone el concepto más amplio de *entidades culturalmente significativas*, haciendo referencia que la importancia cultural no reside únicamente en una especie aislada, sino en las relaciones que mantiene con otros seres no humanos, o con determinados lugares. Adicionalmente, en el caso Huaorani, las aves no son simplemente especies prioritarias, sino actores con agencia que participan en un sistema integrado de relaciones cosmológicas, éticas y ecológicas.

El conocimiento tradicional ecológico abarca un conjunto acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias transmitidas entre generaciones acerca de las relaciones entre los seres vivos y su ambiente. Por ello, los pueblos indígenas poseen información ecológica de largo plazo que permite conocer cambios poblacionales, ciclos naturales y variabilidad ambiental que serían difíciles de detectar mediante investigaciones de corto plazo. Además, poseen un conocimiento a escalas espaciales muy finas de sitios de reproducción, árboles particulares, microhábitats y corredores utilizados por determinadas especies. Así también, una comprensión de procesos ecológicos como interacciones, sucesiones, perturbaciones; relaciones entre plantas, animales y clima. Todo este conocimiento permite tener un manejo sostenible de los recursos y podrían dar apoyo en el monitoreo y registro de la biodiversidad (Charnley 2007; Langton 2005; Ens 2015). Por otra parte, también es importante reconocer que este conocimiento es inseparable de su contexto cultural. El conocimiento indígena no puede separarse del pueblo que lo produce, por lo que documentar únicamente los datos biológicos sin comprender el sistema cultural implica perder gran parte del significado del conocimiento (Langton 2005).

Del mismo modo, catalogar la biodiversidad mundial al ritmo que se van dando procesos de extinción se vuelve imposible sin la participación de los pueblos indígenas y

las comunidades locales; sin embargo, estos han sido históricamente subvalorados en los esfuerzos científicos de inventarios biológicos. Mientras tanto, el conocimiento local acelera significativamente el descubrimiento y la documentación de especies. Es así como numerosas especies recientemente descritas ya eran conocidas por comunidades indígenas mucho antes de ser reconocidas por la ciencia occidental. En consecuencia, los huaorani no solamente ayudan a los investigadores en calidad de informantes, sino que son coproductores del conocimiento sobre biodiversidad. Así, la investigación sobre biodiversidad debe construirse mediante alianzas equitativas y de largo plazo (Copete 2023).

De esta manera, la ciencia occidental y el conocimiento indígena son complementarios cuando trabajan en conjunto por la comprensión de los ecosistemas y en el fortalecimiento de la gestión y protección de la biodiversidad (Ens 2015; Molnár 2024). La conservación de la naturaleza requiere también conservar las lenguas, los conocimientos y las formas de habitar el territorio de los pueblos indígenas (Gorenflo 2012). Es decir que, el fortalecimiento del conocimiento indígena fortalece simultáneamente la biodiversidad y la diversidad cultural. No obstante, estas colaboraciones deben fundamentarse en el respeto mutuo, la confianza, la reciprocidad, el reconocimiento de derechos y la soberanía intelectual de los pueblos indígenas, evitando relaciones extractivas donde el conocimiento tradicional sea tratado únicamente como una fuente de datos (Molnár 2024; Ens 2015).

De esta manera, la tesis de Nietschmann (1992) sigue teniendo vigencia en estudios cuantitativos actuales a escala mundial que vuelven a destacar la relación entre diversidad biológica y diversidad lingüística, donde el 70 % de las lenguas del planeta se encuentran dentro de *hotspots* de biodiversidad o grandes áreas silvestres, reafirmando la comprensión sobre la diversidad biológica y la diversidad cultural como dimensiones interdependientes (Gorenflo 2012). Dicho estudio sostiene que las lenguas indígenas no son únicamente medios de comunicación, que también son repositorios de conocimiento ecológico; en tanto que cuando desaparece una lengua, también desaparece gran parte de ese conocimiento. De manera que el *wao terero* no es simplemente un idioma, sino el vehículo mediante el cual se organiza un sistema de conocimientos sobre las aves, el bosque y las relaciones entre humanos y no humanos.

En consecuencia, a la hora de hablar sobre la conservación de la biodiversidad se plantean interrogantes desde distintas epistemologías y ontologías sobre quién toma las decisiones sobre lo que se conserva, por qué se conserva; así como también para qué o

para quién se conserva (Goolmeer 2024). En este mismo sentido, el problema de la integración del conocimiento tradicional ecológico a la ciencia convencional implica tomar decisiones sobre lo que se acepta y lo que queda afuera, basada en las diferencias epistemológicas y las relaciones de poder (Charnley 2007; Ens 2015). Como se ha presentado con abundante evidencia, los pueblos indígenas y las comunidades locales son actores esenciales para descubrir, documentar y comprender la biodiversidad mundial (Copete 2023); sin embargo, no basta con incorporar conocimiento tradicional. Para hablar realmente de conservación liderada por pueblos indígenas deben cumplirse condiciones como: autoridad indígena en la toma de decisiones, estructuras propias de gobernanza, prioridades definidas localmente y el control sobre los procesos de manejo (Goolmeer 2024)

Por lo tanto, dada la urgencia por enfrentar los problemas que conlleva la modernidad capitalista por la actual degradación ambiental como la contaminación, la pérdida de biodiversidad y la crisis climática global, además de reconocer los derechos y la gestión sobre sus territorios, es importante reconocer un auténtico diálogo de saberes; que más allá de la ciencia occidental, incorpore a las distintas percepciones, conocimientos, interpretaciones y soluciones desde otras epistemologías, como las que han venido implementado los pueblos indígenas frente a una naturaleza cambiante, que permitan diseñar eficientes estrategias de mitigación y adaptación a problemáticas socioambientales como el cambio climático. Partiendo del reconocimiento que, debido a la vulnerabilidad y su relación directa con los bosques, son precisamente los habitantes de los territorios indígenas los primeros en hacer frente a esta crisis (Nakashima, Krupnik, y Rubis 2018). De esta forma, los conocimientos ancestrales podrían trabajar horizontalmente junto a la ciencia moderna de forma complementaria en la ardua tarea de la restauración ecológica del planeta, situación que tendrá que llevar a cabo la humanidad en los años venideros debido a esta denominada crisis socioecológica (Uprety et al. 2012).

2. Transformaciones que conducen a nuevas formas de habitar el territorio

Aquí se considera importante nuevamente puntualizar que, a pesar de que los pueblos indígenas han mantenido históricamente relaciones sostenibles con sus territorios, es fundamental evitar representaciones idealizadas que los sitúan fuera de los procesos históricos y políticos que han transformado profundamente sus condiciones de vida. En el caso de la Amazonía ecuatoriana, la expansión de proyectos extractivos, la

colonización agrícola, la evangelización y la incorporación forzada a economías de mercado han alterado significativamente las dinámicas territoriales, ecológicas y culturales de los pueblos indígenas. Estos procesos forman parte de un proyecto moderno-colonial capitalista que no solo reorganiza el control material del territorio, sino que también busca imponer una forma particular de concebir la naturaleza como recurso explotable (Escobar 2008). En este contexto, las transformaciones ambientales observadas en los territorios indígenas no pueden entenderse como fenómenos aislados, sino como el resultado de relaciones desiguales de poder que han reconfigurado las formas locales de habitar y conocer el bosque.

Estos procesos no solo han transformado extensas áreas de bosque, sino que también han modificado prácticas tradicionales de subsistencia, patrones de asentamiento y formas de transmisión del conocimiento ecológico (Lu 2001; Rival 1996). Tal es el caso de la explotación petrolera, asociada a la apertura de vías de acceso, la fragmentación del hábitat y el incremento de la presión antrópica sobre el territorio. Estas dinámicas se evidencian en cambios en la abundancia, distribución y diversidad de las especies, afectando las relaciones históricas entre los huaorani y las comunidades biológicas con las que coexisten. En este sentido, las percepciones locales sobre la disminución de ciertas especies de aves, la contaminación atribuida a la actividad petrolera y las transformaciones en las prácticas tradicionales de uso del bosque no constituyen únicamente observaciones ecológicas, sino también expresiones de una preocupación situada, vinculada a la experiencia vivida del cambio territorial. Así, las percepciones huaorani sobre las transformaciones recientes del territorio se configuran como un elemento clave para comprender los cambios socioecológicos observados en la región amazónica.

Diversos testimonios recogidos durante el trabajo de campo señalan que especies de aves de mayor tamaño, que han sido tradicionalmente las más cazadas, como los crácidos, entre ellos *Bare* o paujil, *Kontiwa* o pavón nocturno, *Kuwe* o pava negra y el *Kuwatai* o pava roja; así como psitácidos como *Minta* o guacamayo azul y amarillo, *Eewe* o guacamayo escarlata y el *Tobe* o lora, además de otras especies pertenecientes a distintas familias pero con características morfológicas similares, resultan actualmente más difíciles de encontrar o escuchar que en el pasado. Esta percepción se asocia con cambios en la estructura del bosque vinculados a la actividad petrolera, la cual impacta los ecosistemas a través de derrames constantes que, según los habitantes locales, no son remediados de manera adecuada; así como por los ruidos provenientes de motores y

pozos, y la apertura de vías de acceso que han facilitado la obtención de especies. Dicho impacto es reconocido por los propios pobladores, quienes señalan que cada vez es necesario invertir más tiempo y recorrer distancias mayores para obtener sus presas, así lo mencionan: “Ya no hay muchas de las aves grandes, ahora sigue habiendo bastantes chiquitas, pero las más grandes se han ido a otro lado” (Bolivar Enomenga 2025, Guiyero, entrevista personal); “Las aves grandes han disminuido, como papagayos o tucanes. Las pequeñas siguen igual o hay más” (Wampi Ahua 2025, Guiyero, entrevista personal); "Antes había muchas aves y sigue habiendo, pero no en todos los lugares, ya no hay cerca de la vía, por ejemplo" (Agui Omene 2025, Guiyero, entrevista personal); "Hay mucho ruido ahora, la empresa también contamina, eso espanta a las aves y a los animales" (Weimane Nampawe 2025, Guiyero, entrevista personal).

Asimismo, los testimonios recabados señalan que el modo de vida ha experimentado transformaciones profundas en las últimas décadas. La presencia de la compañía petrolera ha generado oportunidades de empleo ocasional para algunos miembros de las comunidades, lo que ha modificado significativamente la distribución del tiempo destinado a actividades de sustento tradicional, como la cacería. Esta alternativa, que permite acceder a un salario por periodos determinados, ha facilitado la incorporación de nuevos bienes de consumo, como celulares y motocicletas, así como la adopción de prácticas antes poco comunes, como paseos recreativos a nuevas localidades, cambios en las preferencias alimentarias y el consumo de alcohol, este último identificado por los propios habitantes como uno de los principales problemas sociales en la actualidad. Por otra parte, algunos jóvenes huaorani manifiestan su interés en ofrecer a sus hijos mejores oportunidades, por lo que estos son enviados a vivir y estudiar durante la semana en las ciudades cercanas como Coca y Puyo. Esta decisión implica, a su vez, la generación de nuevas necesidades económicas para sostener dichos procesos educativos.

En este contexto, también se percibe cambios en el perfil de las especies de aves cazadas. Actualmente, se reporta una disminución en el consumo de aves pequeñas, que formaban parte de la dieta de los *pikenani* o ancianos en el pasado reciente. Así también, se reconoce que los cambios en las técnicas de caza podrían influir en sus preferencias de consumo, pues la forma adecuada de cazar aves es mediante el uso de cerbatanas, las cuales han dejado de utilizarse de manera habitual. En su lugar, el uso de armas de fuego es utilizado para capturar especies de mayor tamaño para que se justifique el uso de la munición, como por ejemplo los crácidos o pavas de monte. En consecuencia, algunos

testimonios sugieren que podría existir una mayor abundancia relativa de aves pequeñas; sin embargo, también se reconoce que, independientemente de su tamaño, muchas especies se han vuelto cada vez más difíciles de observar o escuchar, lo que es interpretado como un indicador de su creciente escasez.

Estas observaciones locales no deben interpretarse únicamente como impresiones subjetivas, sino como parte de un sistema de conocimiento ecológico construido a partir de una relación prolongada con el entorno, en el cual la observación cotidiana del bosque permite identificar transformaciones a lo largo del tiempo. En este sentido, la disminución percibida de determinadas especies de aves forma parte de un diagnóstico local sobre las alteraciones que atraviesa el bosque. Por otra parte, estos cambios, derivados de las transformaciones ecológicas en curso, pueden ser comprendidos no solo en términos biológicos, sino también como alteraciones en la dinámica ecosocial del territorio. En este contexto, la variación en la presencia o ausencia de los seres no humanos que habitan el bosque conlleva la reconfiguración de las formas de relación que los vinculan con las poblaciones humanas. De este modo, se produce un desplazamiento en el entramado relacional que articula el complejo cosmos-corpus-praxis en torno a las aves locales.

Por otra parte, estas transformaciones no se limitan al ámbito del bosque, sino que se encuentran profundamente articuladas con el resto de la sociedad ecuatoriana y con dinámicas de carácter global. La presencia del Estado en el territorio se manifiesta a través de una lógica en la que, si bien se reconoce a las poblaciones locales el derecho a habitarlo, los recursos del subsuelo son considerados de propiedad estatal y, por tanto, susceptibles de ser explotados en función de las demandas de la economía capitalista global. Desde la perspectiva local, esta relación se caracteriza por un sentimiento de exclusión, en tanto los habitantes señalan no ser tomados en cuenta en las decisiones que afectan directamente a sus territorios. A pesar de haber demandado en reiteradas ocasiones la atención de las autoridades, perciben que sus solicitudes han sido sistemáticamente desatendidas. Durante el trabajo de campo se registró la visita de la gobernadora de la provincia, acompañada de funcionarios del registro civil, con el propósito de facilitar la obtención de cédulas de ciudadanía. En este contexto, el dirigente comunitario Germán Ahua tomó la palabra y advirtió sobre la posibilidad de cerrar los pozos petroleros en caso de que sus demandas, particularmente en materia de salud y educación, continuaran sin ser atendidas. Este tipo de situaciones se ha repetido de manera recurrente, evidenciando un escenario de disputa constante en torno al territorio (ver Anexo 13).

Asimismo, la progresiva inserción en dinámicas capitalistas ha generado nuevas necesidades que deben ser satisfechas a través de formas de intercambio con sociedades no huaorani. En este contexto, se han establecido convenios con las instituciones académicas presentes en el territorio, como la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y la Universidad San Francisco de Quito (USFQ), las cuales reciben grupos de estudiantes e investigadores nacionales e internacionales que visitan las comunidades con el propósito de conocer la cultura huaorani y contribuir a pequeños emprendimientos locales, principalmente de artesanías elaboradas por mujeres (ver Anexo 12). Durante estas visitas, las comunidades también realizan presentaciones culturales que incluyen cantos y danzas tradicionales, generando espacios de interacción con los visitantes. De manera ocasional, estas artesanías también son ofrecidas a trabajadores de la empresa petrolera presentes en la zona. Adicionalmente, persisten formas de intercambio vinculadas a la comercialización de carne de monte y de ciertas especies silvestres, las cuales son trasladadas a mercados locales. En este circuito, los intermediarios suelen concentrar la mayor parte de las ganancias al comercializar los productos en ciudades amazónicas cercanas. No obstante, los propios habitantes reconocen que esta actividad ha disminuido drásticamente en la última década, como consecuencia de la reducción de especies cinegéticas.

De este modo, los huaorani no se encuentran al margen del sistema capitalista, sino que participan en él a través de procesos de integración subordinada, en los cuales su incorporación a los circuitos de mercado se produce en condiciones estructuralmente desiguales. En este contexto, los productos obtenidos del bosque son extraídos del territorio e insertados en redes de comercialización más amplias, donde adquieren valor dentro de lógicas externas que escapan al control local. Estas asimetrías de poder responden a procesos históricos en relación con la sociedad nacional ecuatoriana, que han configurado formas específicas de dependencia y marginalización. Asimismo, las diferencias con el resto de la sociedad nacional se profundizan a partir de brechas culturales y educativas, lo que limita su posibilidad de inserción en el mercado laboral en condiciones equitativas. En este escenario, los conocimientos y destrezas tradicionales tienden a ser sistemáticamente subvalorados frente a los criterios hegemónicos de productividad y cualificación, reforzando así las dinámicas de subordinación que caracterizan su integración al sistema dominante.

En el caso huaorani, esta reconfiguración de las condiciones materiales y ontológicas, manifestadas en una reducción del territorio disponible, la transformación

del paisaje y la creciente integración a las economías externas han generado nuevas formas de interacción con el entorno, en las que coexisten continuidades y rupturas con respecto a prácticas anteriores. Este escenario pone en evidencia que el conocimiento ecológico tradicional no es un vestigio del pasado que está llegando a su fin, sino más bien responde un sistema dinámico que se adapta a condiciones históricas cambiantes; sin embargo, esto no significa que no sea necesario empezar a poner sobre la mesa la discusión sobre la recuperación de la identidad de estos grupos humanos y sus sistemas de conocimientos; así como también el papel actual de los pueblos indígenas sobre sus territorios como refugios de vida.

En este contexto, las percepciones huaorani sobre el presente y el futuro de su territorio reflejan no solo preocupaciones sobre la disponibilidad de recursos o la presencia de determinadas especies, sino también inquietudes más profundas sobre la continuidad de sus formas de vida y de las relaciones que sostienen el equilibrio del bosque. Como menciona Bolívar Enomenga de la Comunidad de Guiyero: "actualmente los jóvenes ya no tienen respeto por los animales, ellos solo matan y luego quieren dinero", también argumenta que el futuro de su territorio para él se vislumbra como una gran ciudad, dice que todo va a cambiar. Dicha visión se manifiesta como una forma de rendición ante un sistema que, para el entendimiento de los *pikenani* como Bolívar, es capaz de entrar en su espacio y llegar a transformar el modo de vida hasta el punto de convertirlo en una gran urbe, lo que para Bolívar se interpreta como lo que el mundo de afuera le presenta como una nueva alternativa de vida para su desarrollo.

De tal forma, entender estas percepciones sobre las transformaciones que se han dado dentro del territorio tienen la capacidad de afectar profundamente a la forma de vida del pueblo huaorani. De tal forma, como plantea Eduardo Kohn (2021) los cambios en el bosque no afectan únicamente a las especies que lo habitan, sino también a las redes de significado y relación que hacen posible la vida social y cosmológica de los pueblos amazónicos. En este sentido, las transformaciones socioambientales observadas en el territorio huaorani deben entenderse como procesos que afectan simultáneamente dimensiones ecológicas, culturales y ontológicas, poniendo en evidencia la estrecha interdependencia entre la continuidad del bosque y la continuidad de los sistemas de conocimiento que han permitido habitarlo históricamente.

3. ¿Un modelo de conservación limitado?

El modelo dominante de conservación de la biodiversidad, desarrollado en el marco del pensamiento occidental moderno, también se ha fundamentado históricamente en esta separación ontológica entre naturaleza y cultura, en donde la naturaleza es concebida como un dominio externo a la sociedad humana, susceptible de ser delimitado, gestionado y protegido mediante intervenciones técnicas e institucionales. Este enfoque, consolidado a través de la creación de áreas protegidas, ha promovido la exclusión de las poblaciones humanas bajo la premisa de que la conservación requiere la ausencia de intervención humana (Adams y Hutton 2007; Cronon 1996). Sin embargo, esta visión ha sido ampliamente cuestionada por su incapacidad para reconocer que muchos de los ecosistemas considerados naturales han sido históricamente habitados, manejados y configurados por pueblos indígenas cuyas prácticas han contribuido activamente a su mantenimiento ecológico (Balée 1993; Berkes 2017).

Esta concepción dualista de la conservación ha tenido consecuencias particularmente profundas en regiones como la Amazonía, donde la implementación de políticas de protección de la naturaleza ha coexistido de forma simultánea con procesos de expansión extractiva ligados a la lógica de acumulación de capital, evidenciando las contradicciones inherentes al modelo moderno de gestión ambiental. Así pues, este modelo de conservación moderno capitalista forma parte de un régimen más amplio de gobierno de la naturaleza que busca ordenar y controlar los territorios mediante categorías técnicas que invisibilizan las formas locales de conocimiento y relación con el entorno. De modo que, el Estado o las instituciones son quienes deciden el manejo de los recursos, mientras limitan su acceso y trasladan los verdaderos costos a las poblaciones rurales y comunidades indígenas (Adams y Hutton 2007). En consecuencia, el territorio es reducido a un objeto de gestión, mientras que los pueblos que lo habitan son frecuentemente marginados o excluidos de los procesos de toma de decisiones y directamente responsabilizados por la degradación ambiental, incluso cuando su presencia ha sido fundamental para la persistencia de los ecosistemas que se busca conservar.

Asimismo, este modelo se basa en una comprensión instrumental de la naturaleza como un conjunto de recursos o servicios ecosistémicos, priorizando su valor funcional dentro de sistemas económicos globales (Norgaard 2010). Esta lógica contrasta profundamente con las ontologías relacionales de los pueblos amazónicos, donde el bosque no constituye un objeto externo, sino un espacio vivo habitado por múltiples

sujetos humanos y no humanos (Descola 2012; Kohn 2021). Desde esta perspectiva, la crisis contemporánea de la conservación no responde únicamente a limitaciones técnicas, sino a un problema ontológico más profundo relacionado con la forma en que el pensamiento moderno ha conceptualizado la relación entre humanos y naturaleza. Como resultado, los enfoques convencionales han demostrado ser insuficientes para abordar las causas estructurales de la degradación ambiental, mientras que han marginalizado a los sistemas de conocimiento que históricamente han sostenido la biodiversidad. Particularmente, en el contexto huaorani, todas las distintas formas de entender el bosque se encuentran en conflicto, por una parte, las instituciones externas que tienden a concebir el territorio como un espacio de gestión o explotación, mientras que para este grupo humano constituye un espacio de vida donde se reproducen relaciones sociales, ecológicas y cosmológicas (Rival 2002).

4. Otros modos de entender la conservación son posibles

Frente a las limitaciones del modelo occidental actual, se plantea la necesidad de desarrollar otros enfoques de conservación de la naturaleza que reconozcan la pluralidad de formas de conocer y habitar el mundo, incorporando las ontologías relacionales de los pueblos indígenas como fundamentos legítimos para la gestión de la biodiversidad. Es decir que, la conservación no debe mirar a la naturaleza meramente como un espacio geográfico que necesita ser protegido, sino que apela al mantenimiento de las relaciones que sostienen la vida en territorios habitados por múltiples formas de existencia (de Castro 2004; Kohn 2021), en donde convergen dimensiones ecológicas, culturales y espirituales.

En este sentido, los sistemas de conocimiento ecológico indígena constituyen no solo fuentes de información empírica, sino expresiones de formas particulares de comprender la vida y las relaciones entre los seres que habitan el bosque. De manera similar, Haraway (2016) propone que la supervivencia en el contexto de la crisis ecológica global depende de la capacidad de los humanos para reconstruir sus relaciones de coexistencia con otras formas de vida, reconociendo su agencia y su participación en la configuración del mundo. De modo que, en el caso huaorani, la conservación del bosque no constituye una actividad separada de la vida cotidiana, sino una consecuencia inherente de su forma de habitar el territorio. Su conocimiento de las aves, sus prácticas de subsistencia y sus relaciones cosmológicas con los seres del bosque forman parte de un sistema que permite la continuidad de las comunidades biológicas y sociales.

En definitiva, avanzar hacia una conservación basada en ontologías indígenas implica, por tanto, reconocer la legitimidad de estas formas de conocimiento y fortalecer los derechos territoriales de los pueblos que han habitado y cuidado estos ecosistemas durante generaciones. Esto supone no solo un cambio en las políticas de conservación, sino también una transformación más profunda en la forma de entender la relación entre humanos y naturaleza. En este contexto, el reconocimiento de los territorios indígenas como espacios fundamentales para la continuidad de la vida representa no únicamente una estrategia de conservación, sino una condición necesaria para enfrentar la crisis ecológica contemporánea desde perspectivas que integren la diversidad biológica y cultural del planeta.

Sin embargo, a pesar de que algunos programas de conservación han reconocido progresivamente la importancia del conocimiento indígena, estos continúan siendo diseñados desde instituciones coloniales y occidentales. No se trata de incorporar conocimiento indígena dentro de un sistema occidental. Se trata de cambiar quién toma las decisiones (Goolmeer 2024). Por esta razón, la conservación del bosque y la gestión del Parque Nacional Yasuní debería estar liderada de manera autónoma por el pueblo huaorani. Qué más allá de que su reconocimiento territorial constituyó como un gran avance jurídico, esto nunca aseguró el control efectivo del territorio. Así pues, esta aparente soberanía de su territorio ha tenido que coexistir con una política estatal de expansión petrolera, generando una contradicción estructural entre los derechos territoriales indígenas y el modelo extractivista.

La nacionalidad Huaorani obtuvo el reconocimiento legal de una parte importante de su territorio ancestral a partir de 1990. Sin embargo, su reconocimiento fue parcial, condicionado y coexistió con la reserva estatal sobre los recursos del subsuelo, lo que permitió mantener la planificación petrolera dentro de territorios indígenas (Kimerling 2012). En consecuencia, el reconocimiento de la propiedad colectiva de los huaorani sobre una gran parte del parque nacional no ha significado necesariamente la capacidad de decidir sobre las actividades extractivas desarrolladas dentro del territorio. Por lo tanto, en este caso en particular, la territorialización del Parque Yasuní no puede entenderse únicamente como un proceso de reconocimiento indígena, sino también como un proceso de expansión del capitalismo extractivo (Gilbert 2018).

En este sentido, el reconocimiento formal de territorio constituye una condición necesaria, pero insuficiente para la conservación. En función de que no eliminó la presión extractiva, sino que ambas formas de territorialización coexistieron permanentemente,

produciendo conflictos sociales, ambientales y políticos (Gilbert 2018). En consecuencia, a pesar de que el presente trabajo aboga enfáticamente sobre la concesión de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios, es el mismo Parque Nacional Yasuní el que representa una evidente contradicción y uno de los ejemplos más evidentes de tensión entre conservación y extractivismo a través de la Iniciativa Yasuní-ITT. En la cual, mientras el estado ecuatoriano promovía internacionalmente la conservación de uno de los lugares con mayor biodiversidad del planeta y el reconocimiento de los derechos indígenas, simultáneamente mantenía una fuerte dependencia económica de la explotación petrolera, hasta el punto de suspender la iniciativa y autorizar la explotación del bloque ITT (Rival 2002). De modo que, la conservación efectiva del Parque Nacional Yasuní requiere fortalecer la gobernanza territorial Waorani, garantizar el consentimiento libre, previo e informado y reconocer el conocimiento etnoecológico como un componente central de la gestión del territorio, más que limitarse al reconocimiento jurídico de la propiedad colectiva.

No obstante, para los huaorani el reconocimiento de sus territorios no comprende únicamente un derecho, también implica responsabilidades que forman parte de la manera inherente en la cosmovisión de este pueblo originario. En tanto que, el territorio deja de entenderse como una propiedad para convertirse en una relación de reciprocidad. Como explica Laura Rival (2002), para los huaorani el bosque constituye el fundamento de la vida social. El territorio no representa solamente un espacio económico sino el lugar donde se mantienen las relaciones entre personas, animales, espíritus, ancestros y generaciones futuras. Es decir, históricamente los huaorani no solamente tenían derecho al territorio; también tenían el deber cultural de mantener el equilibrio del bosque, obligación que la han ejercido con la simple reproducción de la cultura. Por lo que gran parte del excelente estado de conservación del Yasuní no puede entenderse únicamente por haber sido declarado Parque Nacional, también responde a la ocupación de este grupo humano que durante siglos ha permitido mantener procesos ecológicos a través de su forma de vida y su baja densidad poblacional (Finer et al. 2009).

Actualmente, la lucha por la defensa del territorio para los huaorani se ha venido reinterpretando políticamente como la defensa por la conservación de un territorio vivo o del *wao öme*, en donde las relaciones entre personas, animales, espíritus y bosque forman una unidad inseparable. De modo que ya no defienden únicamente sitios de caza o lugares ancestrales, sino que impulsan una búsqueda de autonomía, gobernanza y vigilancia del territorio ante amenazas como la industria petrolera (Casey High 2020).

Desde esta perspectiva, proteger el territorio significa proteger las condiciones que hacen posible la vida colectiva, y no únicamente conservar un espacio físico. Esta concepción fortalece la idea de que la conservación del Yasuní depende también del fortalecimiento de la gobernanza indígena (Casey High 2020). Más específicamente, como plantea la basta literatura reciente sobre conservación (IPBES 2019; Molnár et al. 2024; Ens et al. 2015), el futuro de la biodiversidad dependerá de modelos de co-gobernanza. Dicho planteamiento, con sus respectivas particularidades a cada localidad, implicaría que la gestión y protección del territorio huaorani implica conservar procesos ecológicos que benefician a toda la región andino-amazónica, así como también su implementación cómo modelo de conservación.

5. Manifiesto desde la ecología política sobre este espacio de vida

La crisis ecológica planetaria actual no es únicamente el resultado de prácticas inadecuadas de manejo de los ecosistemas, sino la expresión de relaciones históricas de poder que han despojado a los pueblos indígenas de su autoridad sobre los territorios que han habitado y cuidado durante generaciones. Estas asimetrías de poder generan una desigualdad ecológica estructural que afecta a las comunidades indígenas, como los huaorani, limitando su capacidad de decisión sobre el acceso a los recursos naturales y condicionando de manera desigual la distribución de los costos ambientales y los beneficios económicos (Martinez-Alier 2002). Desde la ecología política, el territorio no constituye simplemente un espacio físico o una unidad de gestión ambiental, sino un campo de relaciones donde se articulan poder, conocimiento, propiedad y vida (Escobar 2008; Martinez-Alier 2002). Así pues, el territorio huaorani no puede ser entendido únicamente como un reservorio de biodiversidad o como un conjunto de recursos disponibles para la sociedad nacional o global, sino como un espacio vivido que constituye la base ontológica, moral y cosmológica de su existencia como pueblo.

Como señalan William M. Adams y Jon Hutton (2007), la conservación de la biodiversidad constituye un proceso político que puede restringir el acceso de las poblaciones locales a sus territorios y recursos, generando desigualdades sociales y conflictos territoriales. Asimismo, el despojo territorial indígena impuesto por modelos estatales de conservación ha subordinado a los sistemas de conocimientos indígenas frente a las epistemologías occidentales dominantes, lo que Quijano (2000) denomina la *colonialidad del poder*, una estructura persistente que continúa determinando quién tiene autoridad para definir el valor, el uso y el destino de los territorios; esta postura se basa

en una racionalidad economicista propia de la economía neoclásica, perspectiva que ignora los límites ecológicos, no reconoce los flujos de energía y materia, y externaliza los costos ambientales; mientras que no considera otras formas de valorar la naturaleza que no se reduzcan a términos monetarios, tales como el valor cultural, espiritual, de subsistencia y relacional.

En el caso huaorani, esta colonialidad se manifiesta en la superposición de intereses estatales, corporativos y extractivos sobre su territorio, impulsados por dinámicas de acumulación de capital vinculadas principalmente a la explotación petrolera en la Amazonía ecuatoriana. Particularmente en las localidades de estudio, la expansión de esta frontera extractiva inició en la década de los años noventa con la apertura de la vía Maxus, que permitió incorporar estos territorios al circuito económico nacional y global. Además de haber brindado acceso permanente a áreas previamente aisladas del Parque Nacional Yasuní con el objetivo de facilitar la operación de empresas petroleras que continúan explotando estos campos hasta la actualidad, proceso frecuentemente justificado en nombre del progreso o el desarrollo, pero que ha limitado su autonomía territorial y transformado las condiciones ecológicas y sociales que sustentan su modo de vida.

Por ello, en respuesta a estas imposiciones externas, han desarrollado diversas formas de resistencia en defensa de sus territorios. Desde una perspectiva occidental, estas acciones que suelen interpretarse como expresiones de ambientalismo, no son para el pueblo huaorani una postura ideológica orientada a la “conservación de la naturaleza”, sino una condición inherente a su modo de vida, cuya continuidad depende directamente de la integridad de su territorio. En tanto que su persistencia histórica constituye una forma activa de defensa territorial que ha permitido la continuidad de los ecosistemas amazónicos que habitan. Dicha defensa no se basa únicamente en la resistencia política en términos convencionales, sino en la reproducción cotidiana de relaciones ecológicas que sostienen la vida humana y no humana. Como argumenta Viveiros de Castro, (2004) en muchas ontologías amazónicas los seres humanos no ocupan una posición jerárquicamente superior respecto a otros seres, sino que forman parte de una red de relaciones donde la vida emerge de la reciprocidad y la coexistencia. Desde esta perspectiva, el manejo huaorani del territorio no constituye una estrategia de conservación en el sentido occidental, sino una forma de habitar el mundo que hace posible la continuidad de múltiples formas de vida.

En otras palabras, comprender esta realidad implica una transformación fundamental en la forma en que se conciben el poder y la gobernanza territorial. Por lo que no se trata únicamente de incluir a los pueblos indígenas como actores dentro de estructuras de gestión diseñadas externamente, sino de reconocer su autoridad inherente sobre sus territorios, lo que implica el fortalecimiento efectivo de sus derechos territoriales, el respeto a sus sistemas de gobernanza y el reconocimiento de sus conocimientos como formas legítimas de comprensión y manejo del mundo. Como sostiene Ostrom (1990), los sistemas de gobernanza local pueden ser altamente efectivos en la gestión sostenible de los recursos cuando las comunidades poseen autoridad real sobre los mismos.

Así también, la defensa del territorio huaorani constituye una condición fundamental para la continuidad de los sistemas ecológicos que sostienen la vida a escala planetaria. La selva amazónica con sus aves, sus ríos y sus múltiples seres, constituye una red de relaciones que sostiene procesos ecológicos de escala global como: la regulación climática, el almacenamiento de carbono y el mantenimiento de la biodiversidad. Una parte significativa de estos servicios ecosistémicos persisten precisamente debido a la presencia y gestión de los pueblos indígenas quienes cuidan y habitan estos territorios (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services 2019). En este sentido, los huaorani no son obstáculos para la conservación, sino las condiciones mismas de su posibilidad, por lo que su autonomía territorial no representa únicamente un beneficio para su propio pueblo, sino una contribución esencial al bienestar de la humanidad en su conjunto.

Este manifiesto propone, por lo tanto, una inversión radical de la lógica dominante que ha caracterizado la relación entre el Estado, la sociedad nacional y los territorios indígenas. Además, resalta la urgente necesidad de que la humanidad reaprenda su relación con la naturaleza. Así, en lugar de concebir a áreas protegidas como el Parque Nacional Yasuní como espacios que deben ser gestionados, intervenidos o protegidos desde centros de poder distantes, es necesario reconocer que su integridad ecológica ha sido posible precisamente gracias a la autoridad y presencia continua del pueblo huaorani como sus mejores guardianes. Es decir, la tarea no es enseñarles a conservar, sino garantizar las condiciones políticas y territoriales que les permitan continuar habitando su territorio de acuerdo con sus propias formas de conocimiento y existencia. Desde esta perspectiva, el futuro de la Amazonía no depende únicamente de políticas ambientales o avances tecnológicos, sino de la redistribución del poder territorial hacia quienes han

demostrado, a lo largo del tiempo, su capacidad para sostener la vida. Reconocer el derecho del pueblo huaorani a decidir sobre su territorio constituye no solo un acto de justicia, sino una condición necesaria para la continuidad de los sistemas ecológicos de los cuales depende la humanidad. Así pues, la defensa del territorio huaorani es, en última instancia, la defensa de las condiciones que permiten la continuidad del futuro y hacen posible la vida misma, pues el destino del bosque y el destino de la humanidad no son procesos separados.

Conclusiones

Las conclusiones de este trabajo permiten responder a las preguntas de investigación planteadas, evidenciando que los conocimientos etnoecológicos de los huaorani no pueden ser comprendidos como un conjunto de saberes aislados sobre la avifauna, sino como parte de un sistema integral en donde su sociedad no se concibe por fuera de la naturaleza. Por el contrario, es precisamente la relación con el bosque la que ha permitido construir su sistema de pensamiento, el cual se manifiesta en el complejo cosmos–corpus–praxis. En este sentido, su realidad, expresada a través de su quehacer cultural, no podría existir ni ser comprendida sin la presencia de la naturaleza, representada en el bosque y en los seres que lo habitan. Así, la etnoecología, al buscar comprender la relación que los grupos indígenas tradicionales poseen con su medio, a partir de la interpretación, la representación y el uso de la naturaleza, permite evidenciar que estos sistemas de conocimiento constituyen una base fundamental para generar propuestas de conservación o de desarrollo endógeno y sustentable, sustentadas en un auténtico diálogo de saberes.

En este marco, se vuelve evidente que la crisis contemporánea de la conservación no responde únicamente a limitaciones técnicas, sino a un problema ontológico más profundo relacionado con la forma en que el pensamiento moderno ha conceptualizado la relación entre humanos y naturaleza. Los enfoques convencionales han resultado insuficientes para abordar las causas estructurales de la degradación ambiental, al mismo tiempo que han marginado sistemas de conocimiento que históricamente han sostenido la biodiversidad. En contraste, en el caso huaorani, la conservación del bosque no constituye una actividad separada de la vida cotidiana, sino una consecuencia inherente de su forma de habitar el territorio. Su conocimiento de las aves, sus prácticas de subsistencia y sus relaciones cosmológicas con los seres del bosque forman parte de un sistema que permite la continuidad tanto de las comunidades biológicas como de las sociales.

Este sistema se expresa de manera concreta en sus actividades cotidianas, como la cacería, la pesca y la recolección, las cuales se encuentran profundamente articuladas con los ciclos ecológicos del bosque. Estas prácticas no son aleatorias, sino que responden a un amplio conocimiento de los hábitos, ciclos reproductivos y patrones de comportamiento de la fauna, así como de los ciclos fenológicos de la flora. De esta

manera, los huaorani establecen un calendario ecológico que funciona como una sucesión de ecozonas periódicas, permitiendo el aprovechamiento de los recursos de forma racionalizada. En este contexto, se evidencia que; para usar el bosque hay que conocer, lo que implica recorrerlo, observarlo y aprender a leer sus señales. Las aves, en particular, desempeñan un papel fundamental en este proceso, ya que permiten tomar decisiones, anticipar eventos y orientar las prácticas de subsistencia, evidenciando que el conocimiento del bosque es, ante todo, una práctica situada.

Durante el trabajo etnográfico se evidenció además que las divisiones analíticas entre lo ecológico, lo social y lo espiritual no existen en el modo huaorani de concebir el territorio. Para ellos, el bosque constituye un espacio ecosocial indivisible, en donde lo espiritual, lo práctico y lo cognitivo se encuentran entrelazados de manera continua. En este sentido, el conocimiento ecológico tradicional no puede ser comprendido de manera fragmentada, ya que constituye un sistema integrado en el cual la espiritualidad orienta la ética de uso, esta regula las prácticas de manejo, y dichas prácticas, a su vez, sostienen y reproducen los valores colectivos. De este modo, su relación con la naturaleza no está romantizada ni responde a un ecologismo en términos occidentales, sino que se basa en sistemas de conocimiento que permiten un uso racionalizado y sostenible del bosque, atravesados por su pensamiento mítico y por el complejo cosmos – corpus - praxis.

En este entramado, la cacería ocupa un lugar central como una de las actividades que genera mayor acercamiento al bosque. Más allá de su dimensión utilitaria, esta práctica establece un vínculo profundo con el entorno, constituyéndose como una de las principales formas de acceso al conocimiento y de acumulación de experiencia sobre la selva. Así, la cacería no solo garantiza la subsistencia, sino que da sentido a la forma de vida huaorani, en continuidad con lo enseñado por los ancestros, en lo que se conoce como el *Durani bai*. En este sentido, se pudo observar que aquellos individuos con mayor experiencia en actividades de apropiación del bosque fueron quienes demostraron una mayor capacidad para identificar comportamientos de aves, reconocer dimorfismos sexuales y comprender sus dinámicas ecológicas, lo que evidencia que el conocimiento se construye a partir de la práctica.

Las aves, en este contexto, no son únicamente elementos de la fauna, sino actores fundamentales en la vida social y moral. A través de sus cantos y comportamientos, transmiten señales que orientan la toma de decisiones, permitiendo a los huaorani leer el bosque y actuar en consecuencia. Asimismo, las aves cumplen un papel clave en la formación ética del individuo. Es el caso del *Wankire,* que representa el correcto actuar

de un huaorani al liderar con su canto a otras especies, siendo admirado por su autonomía y su capacidad de velar por el bienestar colectivo. De esta manera, la naturaleza se convierte en una guía moral, en donde las aves funcionan como transmisoras de las leyes que orientan el deber ser.

Este sistema ético también se expresa en prácticas concretas como las prohibiciones de caza y los tabúes alimenticios, los cuales contribuyen a la estabilidad de las poblaciones de avifauna, evidenciando nuevamente cómo el cosmos atraviesa la praxis. Aunque muchas de estas normas han sufrido transformaciones, algunas continúan vigentes, como la obligación de los cazadores primerizos de compartir sus primeras presas con la comunidad, reforzando así valores de reciprocidad y cohesión social.

A nivel cosmológico, las aves ocupan un lugar central en los relatos huaorani, en donde son concebidas como seres que en algún momento fueron humanos y que aún conservan vestigios de esa humanidad. Se les atribuye intencionalidad, agencia y capacidades sociales similares a las humanas: se organizan, cuidan sus hogares, forman alianzas, toman decisiones y expresan emociones. Esta continuidad ontológica permite que los huaorani establezcan relaciones de reciprocidad con las aves, considerándolas aliadas que pueden asistirles mediante señales de alerta o mensajes que orientan su interacción con el bosque. Sin embargo, estas relaciones no se inscriben en una lógica dual de bien y mal, ya que las aves pueden ser tanto protectoras como peligrosas, como ocurre con la arpía, que representa simultáneamente fuerza y amenaza, evidenciando un rompimiento de estas categorías dicotómicas.

De este modo, los huaorani no solo habitan el bosque, sino que piensan con él. Las aves y los animales se constituyen en matrices simbólicas a través de las cuales interpretan su realidad, proyectando en ellos cualidades humanas deseables. Así, se reconocen como fuertes como la arpía, vigilantes como el gallinazo rey y líderes como el *Wankire*, estableciendo analogías entre el comportamiento animal y los principios que orientan la vida social. En consecuencia, la naturaleza no solo provee recursos, sino también un método de pensamiento, una guía para comprender el mundo y construir su realidad.

En este sentido, la posible desaparición de las aves no es concebida únicamente como una pérdida ecológica, sino como una ruptura ontológica. Para los huaorani, la vida en el bosque carecería de sentido sin ellas, ya que su extinción implicaría también la desaparición de su universo simbólico y de las relaciones que sostienen su existencia. Así, el conocimiento ecológico huaorani se revela como un sistema adaptativo eficaz, pero

también como la expresión de una ontología relacional en donde la vida humana y no humana se encuentran profundamente entrelazadas.

No obstante, estas relaciones se encuentran actualmente atravesadas por procesos históricos de transformación vinculados a la expansión del proyecto moderno-colonial capitalista. En el caso de la Amazonía ecuatoriana, la actividad petrolera, la colonización y la integración a economías de mercado han reconfigurado las dinámicas territoriales, ecológicas y culturales. Particularmente, la apertura de la vía Maxus permitió la incorporación de estos territorios a circuitos económicos externos, generando impactos como la fragmentación del bosque, la contaminación y la alteración de los patrones de uso del territorio.

Las percepciones locales recogidas durante el trabajo de campo evidencian cambios en la avifauna, especialmente en la disminución de especies de mayor tamaño y en la dificultad creciente para encontrarlas. Estas observaciones se relacionan con los impactos de la actividad petrolera, como los derrames, el ruido y la apertura de vías, que han transformado los ecosistemas y obligado a los cazadores a recorrer mayores distancias. Asimismo, se identifican cambios en las prácticas de subsistencia, vinculados a la inserción en economías externas, lo que ha modificado la distribución del tiempo y la intensidad de las actividades tradicionales.

En este contexto, los huaorani no se encuentran al margen del sistema capitalista, sino que participan en él en condiciones desiguales, lo que ha generado nuevas formas de interacción con el entorno, en donde coexisten continuidades y rupturas. Sin embargo, su conocimiento ecológico tradicional no desaparece, sino que se adapta a estas nuevas condiciones, evidenciando su carácter dinámico. Aun así, estas transformaciones plantean la necesidad urgente de reflexionar sobre la recuperación de su identidad y el fortalecimiento de sus sistemas de conocimiento, así como sobre el papel de los territorios indígenas como refugios de vida.

En consecuencia, los territorios indígenas no deben ser entendidos como espacios naturales intactos, sino como paisajes bioculturales construidos a partir de interacciones históricas entre sociedades humanas y ecosistemas. Reconocer a los huaorani como agentes activos en la reproducción de la vida implica superar enfoques de conservación que los excluyen y avanzar hacia modelos que integren la diversidad cultural como un componente fundamental de la integridad ecológica.

Finalmente, frente a la crisis actual, se hace evidente la necesidad de replantear los enfoques de conservación, reconociendo la pluralidad de formas de conocer y habitar

el mundo. En el caso huaorani, conservar no es una práctica separada, sino una forma de vida. Por ello, no se trata de incluirlos en estructuras externas, sino de reconocer su autoridad sobre sus territorios, otorgarles gobernanza, fortalecer sus derechos y garantizar las condiciones que les permitan continuar habitando el bosque de acuerdo con sus propias formas de conocimiento. En última instancia, la defensa del territorio huaorani no solo asegura la continuidad de su cultura, sino también la de los sistemas ecológicos de los cuales depende la vida misma, evidenciando que el destino del bosque y el de la humanidad tienen el mismo camino.

Lista de referencias

Adams, William M., y Jon Hutton. 2007. “People, Parks and Poverty: Political Ecology and Biodiversity Conservation”. *Conservation and Society* 5 (2): 147–183.

Alarcón-Cháires, Pablo, y V. M. Toledo. 2003. *La etnoecología*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Chapingo.

Alban, Dayuma. 2008. “Parto y terapia entre los waorani de Tigüino”. Tesis de licenciatura en Antropología Social, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE).

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.

Altieri, Miguel A. 1990. “Agroecology and Rural Development in Latin America”. En *Agroecology and Small Farm Development*, editado por Miguel A. Altieri y Susanna B. Hecht, 113–8. Boca Ratón: CRC Press.

Álvarez, K. 2018. *Territorio y vida de la nacionalidad Waorani: zonificación etnoterritorial de 14 comunidades Waorani, usos de suelos actual y plan de zonificación*. Quito: Fundación Labaka y FEPP.

Argueta, Arturo. 2016. “Los saberes y las prácticas tradicionales: Conceptos y propuestas para la construcción de un enorme campo transdisciplinario”. En *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad: aportes teórico-metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*, editado por Freddy Delgado y Stephan Rist, 169–90. La Paz: AGRUCO / Plural Editores.

Balée, William. 1993. “Indigenous Transformation of Amazonian Forests: An Example from Maranhão, Brazil”. *L’Homme* 33 (126): 231–54. https://doi.org/10.3406/hom.1993.369639.

———. 1994. *Footprints of the Forest: Ka’apor Ethnobotany—The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. Nueva York: Columbia University Press.

———. 1998. *Advances in Historical Ecology*. Nueva York: Columbia University Press.

———. 2013. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Basso, Ellen B. 1995. “Ahpiu’s Story about Wapagepundaka”. En *The Last Cannibals*, editado por Ellen B. Basso, 105–141. Austin: University of Texas Press. https://doi.org/10.7560/708181-008.

Bentley, Jeffery W., y Gonzalo Rodríguez. 2001. “Honduran Folk Entomology”. *Current Anthropology* 42 (2): 285–300.

Berkes, Fikret. 2017. *Sacred Ecology*. Nueva York: Routledge.

Berleant, Arnold. 2010. *The Aesthetics of Environment*. Filadelfia: Temple University Press.

Berlin, Brent. 1992. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Bonfil, Guillermo. 2020. *México profundo: una civilización negada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bonsi, Stephen K. 1980. “Modernization of Native Healers: Implications for Health Care Delivery in Ghana”. *Journal of the National Medical Association* 72 (11): 1057–62.

Brush, Stephen B. 1992. “Ethnoecology, Biodiversity, and Modernization in Andean Potato Agriculture”. *Journal of Ethnobiology* 12 (2): 161–85.

Bulmer, Ralph. 1967. “Why Is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands”. *Man* 2 (1): 5–25.

Cabodevilla, Miguel Ángel. 2016. *Los huaorani: en la historia de los pueblos del Oriente*. Quito: Biblioteca Hernán Malo González.

Castro, Eduardo Viveiros de. 1998. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–88.

———. 2004. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. *En Racionalidad y discurso mítico*, editado por Manuel de Olivos, 191–224. Madrid: Biblioteca Nueva.

———. 2014. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Cavalli-Sforza, Luigi Luca. 2001. *Genes, lenguas y pueblos*. Barcelona: Crítica.

Charnley, Susan, A. Paige Fischer, y Eric T. Jones. 2007. “Integrating Traditional and Local Ecological Knowledge into Forest Biodiversity Conservation in the Pacific Northwest.” *Forest Ecology and Management* 246 (1): 14–28

Clement, Charles R., William M. Denevan, Michael J. Heckenberger, André Braga Junqueira, Eduardo G. Neves, Wenceslau G. Teixeira, y William I. Woods. 2015. "The Domestication of Amazonia before European Conquest". *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 282 (1812): 20150813. https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813.

Clifford, James, y George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Colding, Johan, y Carl Folke. 1997. "The Relations among Threatened Species, Their Protection, and Taboos". *Conservation Ecology* 1 (1).

Comte, Auguste, y P. Lemaire. 1933. *Cours de philosophie positive: 1re et 2me leçons*. París: s. e.

Conklin, Harold C. 1954. "An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture". *En Man in Adaptation*, editado por William L. Thomas Jr., 133–142. Chicago: University of Chicago Press.

Copete, José Carlos, Auke Kik, Vojtěch Novotny, y Rodrigo Cámara-Leret. 2023. "The Importance of Indigenous and Local People for Cataloging Biodiversity." *Trends in Ecology & Evolution* 38 (12): 1112–1114.

Cristancho, Sergio, y Joanne Vining. 2009. "Perceived Intergenerational Differences in the Transmission of Traditional Ecological Knowledge (TEK) in Two Indigenous Groups from Colombia and Guatemala". *Culture & Psychology* 15 (2): 229–254.

Critchley, W. R. S., C. Reij, y T. J. Willcocks. 1994. "Indigenous Soil and Water Conservation: A Review of the State of Knowledge and Prospects for Building on Traditions". *Land Degradation & Development* 5 (4): 293–314.

Cronon, William. 1996. "The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature". *Environmental History* 1 (1): 7–28.

Dahlin, K. J. M., Van Cleemput, E., Adhikari, S., Castillioni, K., & Strickland, L. R. 2025. Simulated biodiversity hotspots from traditional ecological knowledge and Western metrics do not always overlap. *Communications Earth and Environment*, 6(1)

Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Londres: John Murray.

De Saussure, Ferdinand, Charles Bally, y Albert Sechehaye. 1987. *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza.

Delgado, Freddy, ed. 2016. *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad: aportes teórico-metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*. Cochabamba y La Paz: UMSS Universidad Mayor de San Simón, FCAPyF, AGRUCO; Plural Editores.

Descola, Philippe. 1994. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.

———. 2003. *Antropología de la naturaleza*. La Paz: IFEA / Plural Editores.

———. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

———. 2012. "Más allá de la naturaleza y de la cultura". *Proceedings of the British Academy* 139: 137–55.

Díaz, Andrea Bravo. 2023. *Between the Forest and the Road: The Waorani Struggle for Living Well in the Ecuadorian Oil Circuit*. Nueva York: Berghahn Books.

Durkheim, Émile. 1985. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.

Dwyer, Peter D. 2005. "Ethnoclassification, Ethnoecology and the Imagination". *Journal de la Société des Océanistes* 120–121: 11–25. https://doi.org/10.4000/jso.321.

Ellen, Roy. 1993. *The Cultural Relations of Classification: An Analysis of Nuaulu Animal Categories from Central Seram*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ens, Emma J., Petina Pert, Philip A. Clarke, Marika Budden, Lorraine Clubb, Bill Doran, Cassy Douras, et al. 2015. "Indigenous Biocultural Knowledge in Ecosystem Science and Management: Review and Insight from Australia." *Biological Conservation* 181: 133–149.

Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Networks*. Durham: Duke University Press.

———. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.

Etkin, Nina L. 2000. *Eating on the Wild Side: The Pharmacologic, Ecologic and Social Implications of Using Noncultigens*. Tucson: University of Arizona Press.

Evans, Clifford, y Betty Meggers. 1968. *Archaeological Investigations on the Río Napo, Eastern Ecuador*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.

FAO. 2003. *Taboos on the Use of Animals*. Roma: FAO.

Finer, Matt, Varsha Vijay, Fernando Ponce, Clinton N. Jenkins y Ted R. Kahn. 2009. "Ecuador's Yasuní Biosphere Reserve: A Brief Modern History and Conservation Challenges." *Environmental Research Letters* 4 (3).

Finlay, L. 2002. "Negotiating the Swamp: The Opportunity and Challenge of Reflexivity in Research Practice." *Qualitative Research*, 2(2), 209–230

Funtowicz, Silvio O., y Jerome R. Ravetz. 2003. "Post-Normal Science". En *Internet Encyclopaedia of Ecological Economics*. Cheltenham: International Society for Ecological Economics.

García, O. and Wei, L. 2014. 'Translanguaging and education', in Translanguaging. Language, bilingualism and education. United Kingdom: Palgrave Macmillan, pp. 63- 77

Garnett, Stephen T., Neil D. Burgess, John E. Fa, Álvaro Fernández-Llamazares, Zsolt Molnár, Cathy J. Robinson, James E. M. Watson, et al. 2018. "A Spatial Overview of the Global Importance of Indigenous Lands for Conservation". *Nature Sustainability* 1 (7): 369–74.

Gartelmann, K. D. 1997. *El mundo perdido de los aucas*. Quito: Imprenta Mariscal.

Gaukroger, Stephen. 2008. *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210–1685*. Oxford: Clarendon Press.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gibson, James J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

Gilbert, David E. 2018. "Territorialization in a Closing Commodity Frontier: The Yasuní Rainforests of West Amazonia." Journal of Agrarian Change 18 (2): 229–248.

Gilchrist, Grant, Mark Mallory, y Flemming Merkel. 2005. "Can Local Ecological Knowledge Contribute to Wildlife Management? Case Studies of Migratory Birds". *Ecology and Society* 10 (1): s. p.

Glaser, Bruno, y Jago Jonathan Birk. 2012. "State of the Scientific Knowledge on Properties and Genesis of Anthropogenic Dark Earths in Central Amazonia (Terra Preta de Índio)". *Geochimica et Cosmochimica Acta* 82: 39–51.

Goodale, Eben, Guy Beauchamp, y Graeme D. Ruxton. 2017. *Mixed-Species Groups of Animals: Behavior, Community Structure, and Conservation*. Londres: Academic Press.

Goodale, Eben, Ping Ding, Xiaohu Liu, Ari Martínez, Xingfeng Si, Mitch Walters, y Scott K. Robinson. 2015. “The Structure of Mixed-Species Bird Flocks, and Their Response to Anthropogenic Disturbance, with Special Reference to East Asia”. *Avian Research* 6 (1): 14.

Goolmeer, T., O. Costello, Culturally Significant Entities Workshop Participants, A. Skroblin, L. Rumpff y B. A. Wintle. 2024. "Indigenous-led Designation and Management of Culturally Significant Species." *Nature Ecology & Evolution* 8: 1623–1631.

Gorenflo, Larry J., Suzanne Romaine, Russell A. Mittermeier y Kristen Walker-Painemilla. 2012. "Co-occurrence of Linguistic and Biological Diversity in Biodiversity Hotspots and High Biodiversity Wilderness Areas." Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 109 (21).

Gortaire, R. 2014. “Respuestas del pasado para la agricultura del futuro: Sistemas Ingeniosos de Patrimonio Agrícola (SIPAN)”. Informe institucional, Quito: FAO y Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.

Guber, Rosana. 2009. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

———. 2019. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gunnell, Yanni, y Anupama Krishnamurthy. 2003. “Past and Present Status of Runoff Harvesting Systems in Dryland Peninsular India: A Critical Review”. *AMBIO: A Journal of the Human Environment* 32 (4): 320–324.

Halffter, Gonzalo. 2009. “La memoria biocultural”. *Cuadernos de Biodiversidad* 30: 8–13.

Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Harder, John D. 2000. “Matses Indian Rainforest Habitat Classification and Mammalian Diversity in Amazonian Peru”. *Journal of Ethnobiology* 20 (1): 1–36.

Harlan, Jack R. 1992. *Crops and Man*. 2.ª ed. Madison: American Society of Agronomy.

Harris, Marvin. 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Nueva York: Random House.

Hernández, José Bardomiano. 2015. “Canibalismo y ecologismo en la Amazonía ecuatoriana: una aproximación etnográfica de la interrelación waorani sociedad-naturaleza”. Tesis de maestría, Quito: FLACSO Ecuador.

High, Casey. 2020. "'Our Land Is Not for Sale!' Contesting Oil and Translating Environmental Politics in Amazonian Ecuador." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 25 (3): 437–454.

Huntington, Henry P., Robert S. Suydam, y Daniel H. Rosenberg. 2004. "Traditional Knowledge and Satellite Tracking as Complementary Approaches to Ecological Understanding". *Environmental Conservation* 31 (3): 177–80.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.

———. 2011. "Consideraciones de un antropólogo sobre la biología". En *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.

Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. 2019. *Summary for Policymakers of the Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn: IPBES. https://doi.org/10.5281/zenodo.3553579.

International Society of Ethnobiology. 2006. *International Society of Ethnobiology Code of Ethics (with 2008 Additions)*. s. l.: International Society of Ethnobiology.

Jacorzynski, Witold. 2004. *Entre los sueños de la razón: filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*. Ciudad de México: CIESAS.

Jernigan, Kevin. 2016. "Beings of a Feather: Learning about the Lives of Birds with Amazonian Peoples". *Ethnobiology Letters* 7 (2): 41–47.

Kimerling, Judith. 2012. "Huaorani Land Rights in Ecuador: Oil, Contact, and Conservation." *Environmental Justice* 5 (5): 236–251

Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Traducido por Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez. Quito: Abya-Yala.

Laird, Sarah A. 2002. "Biodiversity and Traditional Knowledge: Equitable Partnerships in Practice". *Environmental Management and Health* 13 (3): 317–24.

Landim, André Santos, Jeferson de Menezes Souza, Lucrécia Braz dos Santos, Ernani Machado de Freitas Lins-Neto, Daniel Tenório da Silva, y Felipe Silva Ferreira. 2023. "Food Taboos and Animal Conservation: A Systematic Review on How Cultural Expressions Influence Interaction with Wildlife Species". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 19 (1): 31.

Langton, Marcia, y Zane Ma Rhea. 2005. “Traditional Indigenous Biodiversity-Related Knowledge.” Australian Academic & Research Libraries 36 (2): 45–69.

Latour, Bruno. 2022. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Lazos, Elena, y Luisa Paré. 2000. *Miradas indígenas sobre una naturaleza “entristecida”: percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Leff, Enrique. 2000. “Pensar la complejidad ambiental”. En *La complejidad ambiental*, editado por Enrique Leff, 7–53. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Levis, Carolina, Flavia R. C. Costa, Frans Bongers, Marielos Peña-Claros, Charles R. Clement, André B. Junqueira, Eduardo G. Neves, Eduardo K. Tamanaha, Fernando O. G. Figueiredo, y Rafael P. Salomão. 2017. “Persistent Effects of Pre-Columbian Plant Domestication on Amazonian Forest Composition”. *Science* 355 (6328): 925–931.

Lévi-Strauss, Claude. 1974. *Tristes tropiques*. Barcelona: Paidós.

———. 1983. *The Raw and the Cooked*. Vol. 1 de *Mythologiques*. Chicago: University of Chicago Press.

Lu, Flora. 2001. “The Common Property Regime of the Huaorani Indians of Ecuador: Implications and Challenges to Conservation”. *Human Ecology* 29 (4): 425–47.

———. 2007. “Integration into the Market among Indigenous Peoples: A Cross-Cultural Perspective from the Ecuadorian Amazon”. *Current Anthropology* 48 (4): 593–602.

Maffi, Luisa. 2005. “Linguistic, Cultural, and Biological Diversity”. *Annual Review of Anthropology* 34 (1): 599–617. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120437.

Maiteny, Paul. 2004. “Perceptions of Nature by Indigenous Communities”. En *Encyclopaedia of Forest Sciences*, editado por s. n., 462–71. Ámsterdam: Elsevier.

Mallén, Isabel Ruiz, Pablo Domínguez, Laura Calvet-Mir, Martí Orta-Martínez, y Victoria Reyes-García. 2012. “Investigación Aplicada en Etnoecología: Experiencias de Campo”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 7 (1): 9–32.

Manresa Axisa, Maria Antonia. 2025. “Cultural Boundaries and Ontological Crossings: Exploring Local Discourse on Intercultural Education from an Amazonian Indigenous Territory.” *Ethnography and Education* 20 (3): 199–218.

Mammides, Christos, Jin Chen, Uromi Manage Goodale, Sarath Wimalabandara Kotagama, Swati Sidhu, y Eben Goodale. 2015. “Does Mixed-Species Flocking Influence How Birds Respond to a Gradient of Land-Use Intensity?” *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 282 (1811): 20151118.

Martínez, A., y S. Robinson. 2020. “Forest Structure Drives Variation in Nest Predation Risk”. *The Auk: Ornithological Advances* 137 (3). https://doi.org/10.1093/auk/ukaa033.

Martínez-Alier, Joan. 2002. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Michel, Freddy Eliseo. 2023. “Cambio climático y resiliencia tradicional/ancestral: pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana, provincia Pastaza, cantón Mera, parroquia Madre Tierra (2016–2019)”. Tesis, Mera: Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt.

Moran, Emilio F. 1984. *The Concept of Ecosystem in Anthropology*. Boulder: Westview Press.

Morin, Edgar. 2010. *El método 1: la naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Nakashima, Douglas, Igor Krupnik, y Jennifer T. Rubis. 2018. *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietschmann, Bernard. 1992. *The Interdependence of Biological and Cultural Diversity*. Olympia: Center for World Indigenous Studies.

Norgaard, Richard B. 2010. “Ecosystem Services: From Eye-Opening Metaphor to Complexity Blinder”. *Ecological Economics* 69 (6): 1219–27.

Ohmagari, Kayo, y Fikret Berkes. 1997. “Transmission of Indigenous Knowledge and Bush Skills among the Western James Bay Cree Women of Subarctic Canada”. *Human Ecology* 25 (2): 197–222.

Olsson, Per, Carl Folke, y Fikret Berkes. 2004. “Adaptive Comanagement for Building Resilience in Social–Ecological Systems”. *Environmental Management* 34 (1): 75–90.

Omene, Manuela Omari Ima. 2012. *Saberes waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Informe técnico, Quito: Iniciativa Yasuní-ITT.

Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oviedo, Gonzalo, Luisa Maffi, y Peter B. Larsen. 2000. *Indigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation: An Integrated Approach to Conserving the World's Biological and Cultural Diversity*. Informe institucional, Gland: Terralingua.

Pappalardo, Salvatore Eugenio, Massimo De Marchi, y Francesco Ferrarese. 2013. "Uncontacted Waorani in the Yasuní Biosphere Reserve: Geographical Validation of the Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT)". *PLoS ONE* 8 (6): e66293.

Patton, M. Q. 1999. "Enhancing the Quality and Credibility of Qualitative Analysis." Health Services Research, 34(5), 1189–1208.

Peeke, M. Catherine. 1973. *Preliminary Grammar of Auca*. Informe gramatical, Norman: Summer Institute of Linguistics.

Peirce, Charles Sanders. 1934. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. 5. Cambridge: Harvard University Press.

Pitarch, Pedro. 2003. "Dos puntos de vista, una sola persona: El espacio en una montaña de almas". En *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*. Ciudad de México: Centro de Estudios Mayas (IIFL-UNAM) y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).

Posey, Darrell Addison, y William Balée. 1989. *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. Vol. 7 de *Advances in Economic Botany*. Nueva York: New York Botanical Garden.

Powell, George V. N. 1984. "The Behavioral Ecology of Mixed-Species Bird Flocks in Amazonian Peru". Tesis doctoral, Princeton: Princeton University.

Prado, Helbert Medeiros, y Rui Sérgio Sereni Murrieta. 2015. "Ethnoecology in Perspective: The Origins, Interfaces and Current Trends of a Growing Field". s. l.: s. n., s. p.

Quijano, Aníbal. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Ralph, C. John. 1997. *Manual de métodos de campo para el monitoreo de aves terrestres*. General Technical Report PSW-GTR-159. Albany: USDA Forest Service, Pacific Southwest Research Station.

Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.

Restall, Robin, y Juan Freile. 2018. *Birds of Ecuador*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Reyes-García, Victoria. 2007. "El conocimiento tradicional para la resolución de problemas ecológicos contemporáneos". *Panorama Social*, s. n., s. p.

Reyes-García, Victoria, y Neus Martí-Sanz. 2007. "Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura". *Ecosistemas* 16 (3): s. p.

Ridgely, Robert S., y Paul J. Greenfield. 2006. *Aves del Ecuador: guía de campo*. Quito: Academia de Ciencias Naturales de Filadelfia y Fundación Jocotoco.

Rival, Laura. 1996. *Hijos del sol, padres del jaguar: los huaorani de ayer y hoy*. Quito: Abya-Yala.

———. 2002. *Trekking through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nueva York: Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/riva11844.

———. 2006. "Amazonian Historical Ecologies". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (s1): S79–S94.

Rivas-Toledo, Alex, y Rommel Lara-Ponce. 2001. *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana: un acercamiento al caso huaorani*. Quito: Abya-Yala.

Robbins, Paul. 2020. *Political Ecology: A Critical Introduction*. 3rd ed. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.

Robinson, W. Douglas, Tara S. Robinson, Scott K. Robinson, y Jeffrey D. Brawn. 2000. "Nesting Success of Understory Forest Birds in Central Panama". *Journal of Avian Biology* 31 (2): 151–164.

Rodrigues, Eliana, Cristiana Simão Seixas, Thamara Sauini, y Cristina Adams. 2022. "The Importance of Ethnoecological Studies for the Conservation and Sustainable Use of Biodiversity: A Critical Analysis of Six Decades of Support by FAPESP". *Biota Neotropica* 22 (spe): e20221403. https://doi.org/10.1590/1676-0611-bn-2022-1403.

Rosales, Juan J. 2015. "Percepción y experiencia". *Episteme* 35 (2): 21–36.

Rossi, María José. 2020. "Perspectivismo amerindio, canibalismo y metamorfosis en Eduardo Viveiros de Castro y Severo Sarduy: hacia una cosmopolítica de la inmanencia neobarroca y latinoamericana". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 38: 25–45.

Shepard, Glenn H., Jr., Douglas W. Yu, Manuel Lizarralde, y Mateo Italiano. 2001. “Rain Forest Habitat Classification among the Matsigenka of the Peruvian Amazon”. *Journal of Ethnobiology* 21 (1): 1–38.

Smith, Bruce D. 1998. *The Emergence of Agriculture*. Nueva York: W. H. Freeman and Company.

Smith, Neil. 2020. *Desarrollo desigual: naturaleza, capital y la producción del espacio*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Solarte, Benhur Cerón. 1991. *El manejo indígena de la selva pluvial tropical: orientaciones para un desarrollo sostenido*. Quito: Abya-Yala.

Spencer, Herbert. 1879. *Principles of Sociology*. Vol. 3. Londres: Williams and Norgate.

Steward, Julian H. 1972. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.

Stoll, David. 1982. *Fishers of Men or Founders of Empire?: The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. Cambridge: Cultural Survival.

Storå, Nils. 1994. “La ecología cultural y la interacción entre el hombre y su entorno”. En *Cultural Ecology: One Theory*, editado por s. n., 11–23. s. l.: s. n.

Stotz, Douglas F. 1996. *Neotropical Birds: Ecology and Conservation*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Anne Christine. 1987. “El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX*”. Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines.* 16 (3–4): 35–54.

Terborgh, John, Scott K. Robinson, Theodore A. Parker III, Charles A. Munn, y Nina Pierpont. 1990. “Structure and Organization of an Amazonian Forest Bird Community”. *Ecological Monographs* 60 (2): 213–238.

Thornton, Thomas F. 2011. *Being and Place among the Tlingit*. Seattle: University of Washington Press.

Toledo, Víctor M. 2002. “Ethnoecology: A Conceptual Framework for the Study of Indigenous Knowledge of Nature”. En *Ethnobiology and Biocultural Diversity*, editado por John R. Stepp, Felice S. Wyndham y Rebecca K. Zarger, 511–22. Athens: University of Georgia Press.

———. 1992. “What Is Ethnoecology? Origins, Scope and Implications of a Rising Discipline*”. Etnoecológica* 1 (1): 5–21.

Toledo, Víctor M., y Pablo Alarcón-Cháires. 2012. “Ethnoecology Today: Overview, Advancements and Challenges”. *Etnoecológica* s. n.: 1–16.

Toledo, Víctor M., Narciso Barrera-Bassols, y Eckart Boege. 2019 *¿Qué es la diversidad biocultural?* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Toledo, Víctor M., y Narciso Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

Toledo, Víctor M., y Manuel González de Molina. 2007. "El metabolismo social: las relaciones entre la sociedad y la naturaleza". En *Compilaciones de ecología política*, editado por s. n., 85–112. Barcelona: Icaria.

Trujillo, Patricio. 2011. *Boto Waorani, Bito Cowuri: la fascinante historia de los wao.* Quito: FIAAM.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Uprety, Yadav, Hugo Asselin, Yves Bergeron, Frédérik Doyon, y Jean-François Boucher. 2012. "Contribution of Traditional Knowledge to Ecological Restoration: Practices and Applications". *Écoscience* 19 (3): 225–37. https://doi.org/10.2980/19-3-3530.

Urquijo, Pedro Sergio. 2011. "Comentarios en torno a la memoria biocultural". *Desacatos* 35: 194–8.

Vavilov, Nikolái I. 1926. *Studies on the Origin of Cultivated Plants*. Leningrado: Institute of Applied Botany and Plant Breeding.

Wasserstrom, Robert, Katy Álvarez, Penti Baihua, Judith Kimerling, Massimo De Marchi, Salvatore Pappalardo, Daniele Codato, Alberto Diantini, Francesco Ferrarese, y Mateo Ponce. 2018. *Zona intangible del Yasuní: entre el manejo territorial y la geografía imaginada*. Quito: Abya-Yala.

Whiten, Andrew, Jane Goodall, William C. McGrew, Toshisada Nishida, Vernon Reynolds, Yukimaru Sugiyama, Caroline E. G. Tutin, Richard W. Wrangham, y Christophe Boesch. 1999. "Cultures in Chimpanzees". *Nature* 399 (6737): 682–685.

Wolf, Aaron T. 2000. "Indigenous Approaches to Water Conflict Negotiations and Implications for International Waters". *International Negotiation* 5 (2): 357–73.

Wulf, Andrea. 2016. *La invención de la naturaleza: El nuevo mundo de Alexander von Humboldt*. Madrid: Taurus

Yost, James A. 1979. "El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica: el caso de los huaorani, Amazonía ecuatoriana". Manuscrito no publicado, s. l.: s. n.

———. 1981. “Twenty Years of Contact: The Mechanisms of Change in Wao (‘Auca’) Culture”. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman E. Whitten Jr., 677–704. Urbana: University of Illinois Press.

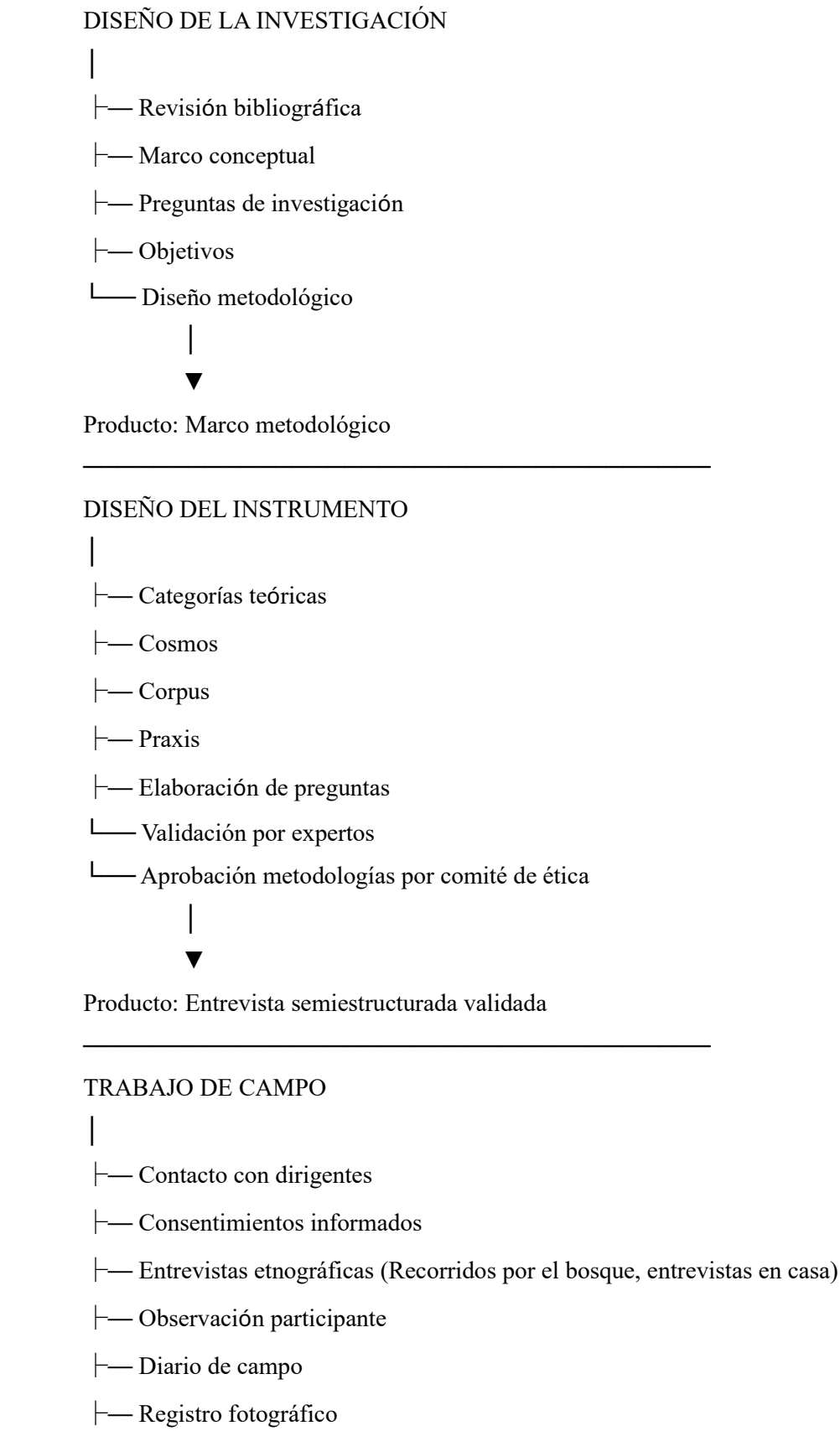
———. 1991. *People of the Forest: The Waorani*. Quito: Libri Mundi.

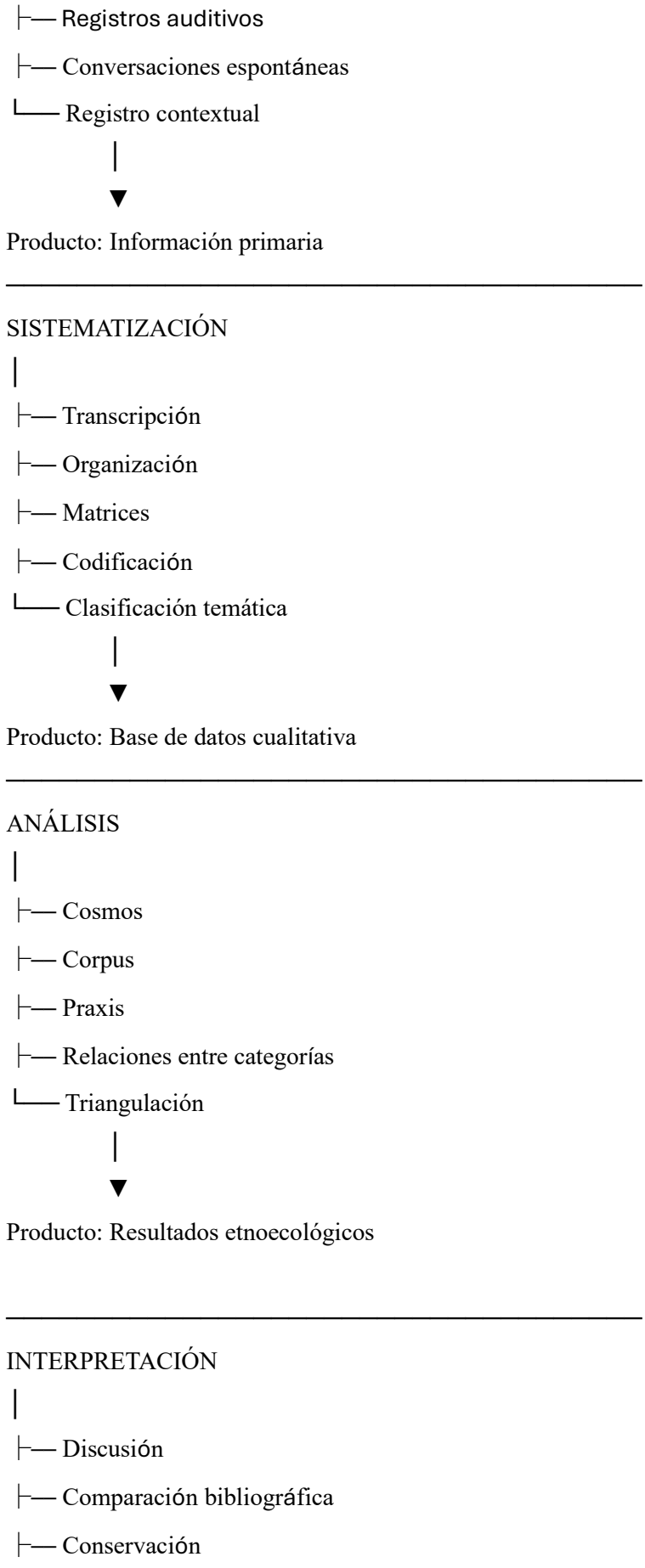
Zurita-Benavides, María Gabriela. 2017. “Cultivando las plantas y la sociedad waorani / Cultivating Plants and Waorani Society”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 12 (1): 101–8.

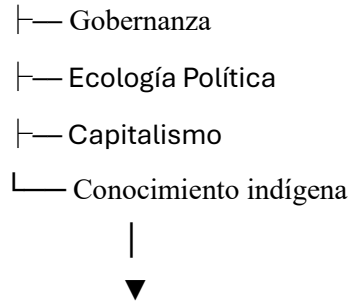
Zurita-Benavides, María Gabriela, Pablo Jarrín, y Montserrat Ríos. 2016. “Oral History Reveals Landscape Ecology in Ecuadorian Amazonia: Time Categories and Ethnobotany among Waorani People”. *Economic Botany* 70 (1): 1–14.

Anexos

Anexo 1: Diagrama del proceso metodológico.




├— Registros auditivos
├— Conversaciones espontáneas
└— Registro contextual
Producto: Información primaria
SISTEMATIZACIÓN
├— Transcripción
├— Organización
├— Matrices
├— Codificación
└— Clasificación temática
Producto: Base de datos cualitativa
ANÁLISIS
├— Cosmos
├— Corpus
├— Praxis
├— Relaciones entre categorías
└— Triangulación
Producto: Resultados etnoecológicos
INTERPRETACIÓN
├— Discusión
├— Comparación bibliográfica
├— Conservación



Fuente: Creación propia

Anexo 2. Material educativo (Cuento huaorani)

A manera de introducción:

EL texto a continuación contiene una historia creada con fines pedagógicos para que los niños, jóvenes y adultos huaorani recuperen saberes locales de algunas aves comunes del Parque Nacional Yasuní, expuestos desde la visión de los habitantes de las comunidades de Guiyero, Ganketapare y Timpoka. En particular, la historia recoge los testimonios de 15 actores locales, en su mayoría adultos mayores *(pikenani)*, quienes a través de entrevistas etnográficas compartieron sus conocimientos, creencias y prácticas sobre sus aves circundantes. De esta manera, esta historia no pretende crear una fantasía literaria, concebida desde una mirada occidental, propia del bagaje cultural del autor y ajena al pensamiento mítico del pueblo huaorani, sino que busca difundir algunos saberes compartidos durante el trabajo de campo. En este sentido, gran parte del contenido presente en las escenas y diálogos que conforman esta historia corresponden a una paráfrasis de las conversaciones mantenidas con los actores locales, procurando conservar, en la medida de lo posible, el sentido y la forma en que estos conocimientos fueron transmitidos.

Por otra parte, el proceso de recopilación y difusión de estas historias empleó metodologías y pedagogías selváticas de la cultura Huaorani. En la cual, desde edades tempranas los niños y niñas indígenas aprenden sobre las aves y otros elementos de la naturaleza a través de recorridos y paseos por el bosque; de la misma manera en que el autor recogió estos saberes. Asimismo, la narración de estos mitos o historias *(durani kegai)* que los adultos comparten con los más pequeños, son el vehículo de transmisión de sus saberes, del mismo modo que el autor hace con el cuento a continuación. Estos relatos constituyen referentes éticos y morales para adquirir los conocimientos que los llevarán a desarrollar las destrezas necesarias para reproducir la vida en la selva amazónica.

Finalmente, este texto busca rendir homenaje a Bolívar Enomenga, mejor conocido como Amo, quien en esta historia representa la voz de los Huaorani de las tres comunidades que compartieron estos saberes etnoecológicos. De esta manera, darle vida a uno de los personajes centrales a través de la identidad de este *pike* de la comunidad de Guiyero constituye un homenaje a su amplio conocimiento del bosque, las aves y las tradiciones de su pueblo. Asimismo, busca reconocerlo como uno de los principales custodios de la cultura huaorani en la actualidad. Por otra parte, el personaje de la niña

referida en la historia como Nemo, hace referencia y rinde homenaje a la lideresa huaorani Nemonte Nenquimo de la provincia de Pastaza, quién a través de su voz y liderazgo ha impulsado uno de los más importantes procesos de resistencia en defensa del territorio frente a las presiones extractivas de la modernidad capitalista.

Iniwa y los cantos del bosque

Cuando yo era niño crie varias aves desde que eran pequeñitas. Un día mi padre trajo un *Nawañe* (trompetero aligrís) del bosque, y otro día trajo algunos más, estos siempre me seguían a dónde fuera y ayudaban a cuidar la casa. Así también recuerdo que otro día trajo un *Aboke* (perico alicobáltico), que sabía avisar cuando venía alguien a visitarnos, antes de siquiera verlos; esta lora me solía acompañar a la escuela, y a veces hasta se quería meter al aula. En otra ocasión trajo un Tucán, él era un poco más arisco, pero bastante inteligente, en ocasiones solo comía y se iba, también recuerdo que cuando no estaba humor quería mordernos. Todos los niños de la comunidad solíamos tener un *ayamo* (ave) especial que cuidábamos, así, mi hermana Nemo tuvo un *Mingo* (colibrí) que a veces se posaba sobre su cabello como si estuviera en su nido. Mi papá les traía comida del bosque, y también les compartíamos un poco de nuestros alimentos, parecía que disfrutaban la chucula tanto como nosotros. A menudo, incluso les dábamos un poco plátano o yuca masticada de nuestra boca. Sin embargo, todas aquellas aves de nuestra infancia terminaban un día regresando al bosque cuando ya era el momento de que formen sus propias familias. Del mismo modo, recuerdo que soltábamos en el bosque a algunos *Nawañe* cuando ya estaban grandes.

Mi abuelo Amo era quién nos llevaba al bosque y nos enseñaba los nombres de los animales y las plantas, nos contaba que cuando niño también salía caminar con su padre y sus abuelos, que fueron ellos quienes le enseñaron todo lo que sabe. Presumía que inclusive a a mi edad ya sabía cortar los palos y tejer con hojas de palma para construir su propia casa. También, contaba que su padre cortaba los árboles con hacha de piedra y machete de chonta, herramientas que ahora estaban solamente en nuestra memoria. Amo usualmente recordaba los muchos momentos de su infancia feliz en medio del bosque.

Otro recuerdo que se me viene a la mente es que cuando yo era más pequeño mi abuelo solía raspar la lengua de *Yawe* (tucán goliblanco) y luego la pasaba sobre la mía, y me decía que así iba a aprender a cantar como los pájaros y que además se me iba a ser más fácil nombrarlos. Entre tantos paseos por el bosque y salidas de pesca, recuerdo particularmente una ocasión que mi abuelo Amo me dijo que al día siguiente iríamos a

observar y aprender más sobre las aves del bosque. Ahora sé que mi abuelo me estaba preparando para ser un gran cazador. En aquellas salidas mi hermana Nemo siempre nos acompañaba, a fin de cuentas, decía mi abuela que antes las mujeres también ayudaban en la cacería, además mi hermana era muy buena para aprender todo sobre nuestra cultura, las plantas y los animales del bosque.

Entonces, así empezamos nuestra caminata muy temprano al amanecer del día siguiente cuando *Kontiwa* (pavón nocturno) cantó por tercera vez como había indicado previamente el abuelo Amo. Solo tomamos un poco de chicha y nos explicó que así se debía salir al monte para tener éxito en la jornada. Entre sus primeras lecciones, resaltó que para ser un buen cazador y saber leer el bosque, primero hay que conocerlo. Señaló la importancia de observar y escuchar para saber dónde están los animales, y que las aves suelen ser aliadas que ayudan a obtener una buena cacería. Por lo que a manera de ejemplo mencionó que si uno encuentra a un grupo de *Kaatas* (caracara ventriblanco) gritando, significaría que hay algún animal está por ahí. Asimismo, dijo que *Guiñenta* (cuco ardilla) avisa cuándo los animales van o vienen.

Sin embargo, también recalcó muy enfáticamente que ser cazador no implica solamente sacrificar cualquier animal que se cruza por nuestro camino. Qué primero es importante conocer algunas normas como dictaban los ancestros en el *durani bai* (tradición de los antiguos), como, por ejemplo: que se debe caminar al menos un par de horas antes de cazar, o que hay levantarse muy temprano a la madrugada para dedicar unas canciones al bosque, pero sobre todo que implica conocer y cuidar. Así me dijo: ‘‘Iniwa cuando vayas al monte no se mata más de lo necesario; de todo el grupo hay que escoger solamente uno o dos, y de preferencia que sea el macho adulto. También recuerda que siempre es importante compartir lo cazado. Incluso un novato, durante sus primeras cacerías, debería compartirlo todo; caso contrario, podría perder la puntería.’’. Finalmente, me recomendó que un buen cazador siempre debe dejar algunas aves para otro día, o para los nietos decía siempre mi abuelo.

Entre otras enseñanzas, el abuelo Amo decía que hay aves que viven solo en la parte de arriba del bosque como *Ewe* y *Yawe*; mientras que otras están solo abajo como *Abamo* o *Tomo* (tinamú grande). Que hay algunas que comen bichos y otras prefieren ciertas frutas. Por eso, un buen cazador, para encontrar las aves, debe saber primero en dónde están los árboles que ellas prefieren y en qué mes estos están llenitos de frutos para los pájaros. Me sorprendió al contarme que las aves al llevarse las semillas ayudan a sembrar el bosque. Para el abuelo era importante conocer todo lo que pasaba en el monte

para poder cazar y recolectar los alimentos como un verdadero huaorani. Repetía varias veces que cuando sabemos en dónde viven las aves nos será más fácil ir a buscarlas.

Caminamos un momento en silencio cuando observamos una robusta ave que el abuelo la llamó *Kowe* y señalándola dijo: ‘‘Las aves que más cazamos los waorani actualmente son *Bare (paujil), Kontiwa (Pavón nocturno) y Kowe (Pava Negra),* aunque los antiguos se alimentaban de una mayor variedad de especies. Luego de dar unos pocos pasos volteó a vernos repentinamente y nos advirtió: ‘‘También hay aves que jamás se deben cazar como *Abare (Gallinazo Rey)* y *Gapatai (Gallinazos)*, pues ellos se alimentan de los muertos, y los antiguos decían que ahí estaban nuestros abuelos; incluso advertían que con solo apuntarlos se podrían echar a perder nuestras cerbatanas’’. Según la tradición los *Gapatai*, dijo, tenían la capacidad de soplar a las nubes para que se vaya la lluvia. Por lo que era importante siempre compartirles un poco de comida. En esta ocasión el abuelo les fue diciendo que la próxima vez que pasemos les podríamos traer unas jugosas vísceras de pescado.

Avanzamos un poco más por el sendero que la comunidad solía utilizar para la cacería, nuevamente en silencio y con nuestra atención puesta en los cantos y las aves que aparecían, cuando de pronto dos pajaritos salieron volando hacia la parte alta del bosque después de haber aprovechado un poco del néctar de una vistosa flor amarilla; mi hermana Nemo enseguida preguntó: ‘‘Abuelito ¿Por qué esas aves que se ven muy diferentes andan juntas?’’ A lo que el abuelo respondió: ‘‘querida Nemo, esa pareja de pajaritos se llaman *Yarenta* (mielero verde), el macho es ese lindo pájaro turquesa con la capucha negra, y la verdecita, qué por supuesto también se ve muy bonita, es su pareja’’. Inmediatamente, otra ave pasó entre nosotros a una velocidad que la hacía casi indetectable, de no haber sido por el bullicioso aleteo que acompañaba su vuelo. Cuando se detuvo en otra flor, pudimos observar que se trataba de un hermoso *Mingo* verde con tonos iridiscentes, y el abuelo Amo comentó: ‘‘a él también le gusta el néctar de las flores, cuando llega un *Mingo* se dice que ahí va a haber frutas, también si llega a una casa podría ser que alguien pronto llegará de visita’’.

Enseguida, de un árbol de pepitas rojas se escuchó un estruendoso alboroto de pájaros, a lo que Amo emotivamente añadió: ‘‘¡Miren esa gran fiesta! Primero llegaron: *Tanamo* (barbuda filigrana)*, Minta* (guacamayo azuliamarillo)*, Eewe* (guacamayo escarlata) y *Yawe* (tucán goliblanco); después de que ellos encontraron que el árbol tenía abundantes frutos fueron a invitar a los demás; así vinieron toditos a comer, así se juntan y forman una gran fiesta en el bosque; ¡Observen cómo comen primero los pequeños,

después los grandes y los más grandes! Seguro entre los primeros en llegar también estaban *Pegume* (arasari bifajeado) y *Nawañe* (trompetero aligris), porque ellos son los más aventureros que siempre andan en busca de frutos, entonces una vez que los encuentran invitan a otros, y así ahora comen todos juntos. Claro, que como sucede en algunas fiestas, a veces también hay peleas''; cerró sus palabras con una sonrisa. A una corta distancia, observamos una escena totalmente opuesta a la anterior, se trataba de un ave completamente solitaria alimentándose en un árbol, seguramente, por cómo observé a mi abuelo, él ya sabía lo que yo estaba pensando, entonces mencionó: ''El *Pementubo* (cuervo higuero) es como el dueño de la fruta, cuando encuentra el árbol con su alimento preferido se queda ahí hasta acabárselo todo''.

Mientras caminábamos por el bosque comíamos pequeños frutos de los cuales íbamos obteniendo energía para seguir nuestro camino, pero el momento más feliz del día fue cuando encontramos aquellas uvas de monte. Mi hermana y yo nos subimos al árbol en búsqueda de frutos maduros, y al fin pudimos comer hasta saciarnos. El abuelo reía al vernos comer de esos frutos con tanto entusiasmo. Cuando nos percatamos que de un árbol cercanos provenía un sonido de tambor que iba resonando con cierto ritmo. El abuelo enseguida explicó: ''Ese sonido proviene del rey *Tokare* (carpintero lineado), él siempre está golpeando los palos en búsqueda de gusanos. Los huaorani también cazamos a *Tokare*, de él obtenemos sus vistosas plumas, al igual que de otras muchas aves como *Yawe* y *Eewe,* para hacer coronas y decorar las lanzas; en las plumas está la energía de los huaorani y la fuerza del guerrero, los ancianos y los líderes no somos nadie sin nuestras coronas con plumas. Pero eso sí, cuando cazas un ave no puedes botar el resto de las plumas en el bosque, tienes que dejarlas escondiendo, quizás junto a un árbol, para que otra ave no las vea''.

Aprovechando este encuentro, Amo nos explicó que el *Tokare*, además de ser alimento para los huaorani, los abuelos lo utilizaban como medicina, así decían que cuando alguien tiene fiebre se recomienda tomar su caldo, ya que este obtiene sus poderes curativos directamente del pambil y por eso no tenía enfermedades. Asimismo, cuentan que también se podría hacer caldo de *Kowe* (pava silbosa) y *Kowatai* (pava roja) para sanar de otros males; sin embargo, había que tener la precaución de no cazar *Kowatai* en cualquier época del año, pues si no se respeta la temporada adecuada, su ingesta podría causarnos mucho daño. Asimismo, el abuelo recordaba que cuando era pequeño sus padres le daban caldo de *Pegume* (arasari bifajeado) para que cuando sea grande llegue a ser muy fuerte.

Satisfechos y exhaustos, luego de que con mucha dificultad lográramos terminar las últimas uvas de monte que habíamos cosechado nos quedamos recostados bocarriba con nuestras hinchadas barrigas, esperando sentirnos un poco más ligeros para seguir nuestro camino. Al poco tiempo nos venció el sueño, así que tomamos una corta pero profunda siesta en medio del bosque, cuando de pronto fuimos despertados por un grupo de escandalosos pájaros de color violeta, instante que mi abuelo aprovechó nuestro lento regreso del mundo de los sueños para contarnos una historia sobre aquellas aves: ‘‘Ese audaz pajarito se llama *Miowanto* (urraca violácea), mis abuelos me contaban que antes existió un *Miowanto* que tomaba las cosas de otros y luego se escapaba por los árboles, hasta que un día quisieron matarlo. Entonces al saber que se acercaba su muerte se subió a un gran ceibo, pero un *Tokare* (carpintero grande) logró tumbarle, con su hacha, a los tres días. Para evitar se atrapado una vez más, se convirtió en ardilla y se subió a la punta de otro árbol, y desde allí finalmente se convirtió en rayo’’. Durante unos segundos, nos quedamos pensando en el aparente trágico final de este pajarito, cuando mi abuelo añadió mientras reía que a las personas que se cogen las cosas, o que se quieren pasar de audaces o tramposas, también se les puede llamar *Miowanto*.

A pesar de que su historia ya nos había despertado, nuestros cuerpos todavía se sentían perezosos. De modo que, el abuelo tomó una hoja del suelo y trató de animarnos usándola como silbato y así añadió: ‘‘Esta es una forma de llamar a *Yawe*, estoy tratando de imitar su canto para que venga a encontrarnos’’. Fui el primero en intentar imitar el sonido varias veces sin mucho éxito; sin embargo, al parecer mi fracaso habría motivado a mi hermanita a intentarlo. Como había dicho antes, ella era muy buena para aprender todo sobre el bosque, de modo que no fue más allá del tercer intento cuando logró entonar con exactitud el canto de *Yawe*, debo decir que incluso sonaba mejor que el silbido del abuelo. Nemo había conseguido entonar otro melódico silbido, cuando apareció *Yawe* desde la parte alta del bosque, acudiendo en respuesta al llamado de mi hermanita. Nemo continuó entonando algunos cantos con los ojos cerrados, al mismo tiempo que *Yawe* le iba contestando, parecía como si hubiesen estado dialogando. Debo confesar lo emotivo que fue ese instante, a pesar de que yo no me había podido comunicar con *Yawe* como lo había hecho Nemo.

Después de recuperar un poco de energía, decidimos seguir caminando cuando escuchamos el canto de *Abamo* (tinamú grande) y el abuelo Amo indicó que era momento de regresar, caso contrario nos haríamos tarde y pronto caería la noche. Seguimos caminando tranquilamente, pero tan solo a unos poco pasos nos encontramos con un

escandaloso coro de *Wika* (guacharaca), o lo que el abuelo añadió que deberíamos acelerar el paso, ya que aquellas aves nos estaban informando que muy pronto llovería. Mientras regresábamos a paso ligero, sentí que iba perdiendo mi energía de a poco, haciendo que tropezara con cada rama y cada piedra del camino. De pronto advertí que mi hermana y mi abuelo ya no estaban a mi lado, enseguida traté de llamarlos, pero sentí que mi energía casi se había agotado, en ese mismo instante apareció frente a mí una enorme *Minta* tras un estruendoso grito que retumbó en el bosque; lo último que recuerdo es que perdí el conocimiento. Nunca supe cuánto tiempo realmente había pasado, pero al despertar todavía no había caído la noche, me pude percatar que me encontraba en otra montaña diferente a aquella en la que habíamos estado caminando con mi hermana y mi abuelo. Más tarde, supe que para ellos también había desaparecido sin dejar rastro alguno, pero mi abuelo había consolado a Nemo diciendo que es momento de volver y que estaba seguro de que yo estaría bien.

Seguía aún un poco confundido cuando decidí empezar a caminar de regreso a casa; sin embargo, no sabía en que dirección encaminarme, ni hacia donde dar un grito de auxilio en caso de que alguien pudiera escucharme. Me puse de pie y enseguida sonó un estremecedor chillido de *Keñiwe* (ave rapaz) a mis espaldas, volteé y observé que el sonido provenía de *Guiamoe* (águila arpía). Enseguida el bosque se quedó completamente en silencio. *Guiamoe* me miró fijamente, movió su cabeza hacia un costado, abrió completamente sus alas y volvió a emitir su agudo silbido. Después de unos segundos, el bosque volvía a escucharse nuevamente. En principio sentí un poco de miedo, pues recordaba las historias que contaba mi abuela aquellas noches frías alrededor del fuego, acerca de la arpía que bajaba del gran ceibo para comerse a los niños. Sin embargo, pronto tuve la sensación de que su espíritu había venido a transmitirme un mensaje de mis ancestros, aunque de momento no lo pude comprender en su totalidad. Enseguida desapareció *Guiamoe* y apareció *Wema* (cacique lomiamarillo) justo frente a mí, aunque aún me encontraba confundido, de alguna manera pude comprender que me estaba diciendo que lo siguiera; y entonces así lo hice. Casi al caer la noche, la ligera lluvia empezó a tornarse en una tormenta amazónica, cuando de pronto me encontré que ya había regresado a casa.

Entré y me encontré al abuelo Amo recostado en la hamaca dedicándole unas canciones a *Eewe* (Guacamaya escarlata) y a sus plumas con sus hermosos colores. Al verme sonrío y me dio un fuerte abrazo diciendo: ‘‘Estaba seguro de que ya estabas en camino querido Iniwa’’; mi hermana también se acercó inmediatamente y se unió a

nuestro abrazo. Entonces les conté lo que me había sucedido en el bosque. El abuelo me tranquilizó contándome que *Minta* y *Eewe* tenían la capacidad de hacernos perder en el monte; por otra parte, resaltó que *Guiamoe* no se le aparece a cualquiera, que su espíritu, dentro de la cultura huaorani, representaba la fuerza y la protección del territorio. Le hablé también de como pude entenderme con *Wema*, que había sido él quien me había traído de vuelta. Esa noche descansé profundamente; desde afuera de mi ventana me hizo compañía un *Mungatapo* (Búho Penachudo) que entonó su repetitivo canto durante casi toda la noche.

Llegaron aquellos días en que el abuelo aprovechaba para ir a visitar a unos parientes, mientras aguardábamos ansiosos su regreso, nosotros habíamos aprovechado para ayudar a nuestra tía Agui, que vivía junto a nuestra casa. Ella también nos contaba muchas historias mientras cosechábamos en su *chakra;* era una mujer muy fuerte que conocía todos los secretos del *durani bai* para sembrar los mejores plátanos y yucas que haya probado jamás y además de ser una gran pescadora. Aquellos fueron unos buenos e intensos días de trabajo y mucho aprendizaje. A pesar de aquello, extrañábamos las enseñanzas del abuelo, así que tan pronto como regresó, las aves volvieron a ocupar su lugar en nuestras mentes. Esa misma noche en casa junto al calor del fuego, le pedimos que nos vuelva a enseñar un poco más sobre las aves del bosque, y que incluso quisiéramos ir a visitarlas nuevamente. A lo que el abuelo respondió: ‘‘¡Por supuesto que sí! Mientras yo esté vivo siempre voy a enseñarles todo sobre el bosque y nuestra cultura, voy a ser como *Tite* (tapir amazónico) que va trazando caminos por el monte, siempre seré como un mapa. Quiero enseñarles cómo cuidar el bosque, sobre todo mientras sean pequeños, pues ustedes son como frescas hojas tiernas que van a ir madurando, tal como lo hace el bosque’’.

Mientras tomábamos un poco de chucula y observamos el fuego cantó un ave nocturna, inmediatamente el abuelo se tapó la boca mientras abría sus ojos como llamándonos a imitarlo. Mi hermana y yo seguimos su ejemplo tan pronto entendimos su señal, pero lo que al inicio parecía un entretenido juego resultó ser algo mucho menos divertido, pues cuando el ave calló el abuelo Amo dijo que ese era *Moatabo* (Nictibio común), que cuando canta en las noches tenemos que cerrar la boca, incluso mientras dormimos, caso contrario al día siguiente se nos podría presentar algún percance en el monte. Nos dijo que no siempre las aves son nuestros aliados; nos contó que los *Iroy* (shamanes) también podían enviar sus *Iroynga* (maldiciones) a través de diferentes aves; sin embargo, *Mincaye* (garza nocturna) era la más común para estas prácticas.

Mientras el fuego seguía danzando al ritmo de la noche, ansiábamos escuchar nuevas historias y, al mismo tiempo, volver a nuestros recorridos por el bosque. A veces mirábamos las llamas y a veces al abuelo, como queriendo preguntarle algo, pero más bien los sonidos del bosque iban llenando aquel silencio. Transcurrió un largo instante hasta que el abuelo volviera a pronunciar una palabra, y con especial énfasis dijo: ‘‘antes las aves eran personas como nosotros, incluso sabían decir los abuelos que cuando cantamos los huaorani todavía podemos sentirnos como pájaros, y que por ese pasado en común todavía nos seguimos entendiendo con ellos. Por eso los antiguos cuentan historias como la de *Kaata,* que antes era humano, pero que por hablar demasiado se había convertido en aquella ave; es por eso por lo que todavía se les dice *Kaata* a las personas que hacen mucha bulla; tan pronto cerró esta frase, todos nos echamos a reír pensando en quién sería como *Kaata* en la familia.

Todavía estábamos riendo con mi hermana nombrando algunos de nuestros parientes conocidos, cuando el abuelo dijo que nos iba va a compartir una historia que le había contado su padre sobre el pasado humano de todas las aves: ‘‘Antiguamente, a un chico le habían mandado los abuelos a hacer chicha de ungurahua, pero se había confundo y había hecho chicha de *Guimawe*, entonces debido a su equivocación fue condenado a convertirse en *Kowe*. Por eso actualmente *Kowe* se alimenta de esos frutos. De igual manera pasó con *Eewe*, a quién le habían pedido que siembre árboles de plátano para construir una casa con sus hojas, pero *Eewe*, que en ese momento todavía era humano, había sembrado *Ewentemowe* en vez de plátano, por lo que finalmente también su destino fue transformarse en ave. Por ello, como evidencia de lo que contaban los antiguos encontramos que las hojas de *Ewentemowe* tienen la forma de *Eewe*. Tan pronto como esas personas se fueron convirtiendo en aves mis ojos se empezaron a cerrar

A la mañana siguiente despertamos con el fuerte canto de *Mayuwe* (tinamú ondulado), nos habíamos quedado dormidos alrededor del fuego una vez más. Faltando unos pocos minutos para encontrarnos con los primeros rayos del sol, se escuchaba de fondo los coros de las aves que parecían ya estar esperando nuestra visita. Volvimos a tomar el mismo sendero, el abuelo Amo decía que es importante repasar y aprender nuevos nombres, pues es fundamental en nuestra cultura saber nombrar a las aves para conocerlas realmente. De pronto cantó una paloma y Amo dijo que su nombre era *Eke tawara* (paloma plomiza), que su segundo nombre se refería a su canto y cómo los huaorani cantan y bailan; mientras me pude percatar que simultáneamente cantaba otra paloma, pero de forma diferente, a lo que el abuelo añadió que esa era *Eke menkago*

(tortolita colorada), que en cambio se llamaba así porque se la encontraba muy cerca de riachuelos correntosos. Luego Amo señaló a unas golondrinas que volaban a lo alto y dijo que esas se llamaban *Gaya oneka* (martín pechipardo), y que su segundo nombre se refería a que siempre se las encontraba volando arriba en lugares abiertos; después nos condujo hacia el río, llegando allí señaló a otra golondrina a la que llamó *Gaya gawapaaka* (golondrina fajiblanca), cuyo nombre se refería a que siempre se la encontraba planeando incansablemente muy cerca del agua.

De modo que continuamos nuestro recorrido caminando junto al río, en dónde Amo nos mostró una pequeña ave que estaba posada en una rama que cruzaba hasta la mitad de su cauce, se llamaba *Daya* (Martín Pescador), que era un habilidoso pescador capaz de transmitir su talento cuándo la madre de un niño le clava varias veces con el pico en sus manos. Mientras observábamos la destreza de aquel pajarito para sacar peces al zambullirse, en la orilla de al frente una danta se había acercado a tomar agua, cuando de pronto un ave de gran tamaño se posó en su lomo y enseguida le preguntamos al abuelo sobre lo que estaba sucediendo, a lo que Amo respondió con una sonrisa: ‘‘Él es primo de *Kaata*, se llama *Miñiwe* (caracara negro), le acaba de sacar una garrapata a la danta y después de darle una caricia se irá’’.

Nos alejamos del río y nos introdujimos en el bosque a través de un sendero bastante amplio y bien marcado. Hay momentos durante el día donde parece que las aves también se van a tomar una siesta, y este parecía uno de aquellos momentos, pues a pesar de que avanzábamos y avanzábamos por aquel camino, al parecer las aves habían decido no mostrarse más, no al menos hasta ese momento. Caminamos a la siguiente loma, y de pronto, un nuevo alboroto había reemplazado la calma del bosque debido a un numeroso grupo de aves que volaba cerca de nuestras cabezas; en medio de su paso muchos insectos escapaban desesperadamente, mientras los pájaros se iban encontrando con sus picos a unos cuántos de ellos. Una manada de monos aprovechaba el alboroto para alimentarse de unos cuantos bichos, y con ello el momento se tornó en ruidoso jolgorio con muchos cantos y movimiento; no obstante, parecía que todos aquellos seguían a un solo pajarito. En aquel momento de asombro Nemo le dijo al abuelo: ‘‘¡Abuelito parece que todos se movieran juntos!’’. Mientras tanto, yo pensaba como de alguna manera en el bosque nada estaba separado. Nemo Añadió: ‘‘¡Parecería que hasta estuvieran conversando entre ellos!’’ Luego me quedé meditando como en el bosque todo funciona de la misma forma que nosotros en la comunidad, en donde todos somos necesarios.

El abuelo Amo nos miraba maravillado por dicho encuentro e inmediatamente comentó: ‘‘mi querida Nemo, tú siempre tan intuitiva. Al parecer has descubierto una de las más valiosas enseñanzas del bosque, ahora les cuento un poco más en detalle: ese pajarito que va al frente de todo el grupo se llama *Wankire* (batará golioscuro), él va llevando a todas las aves, a las pequeñas y a las grandes, él es el que guía a todo el grupo para que vayan comiendo los bichitos que van huyendo al paso de las hormigas; mientras tanto él vigila y cuida a todos; así también somos los huaorani’’. Explicó además que el *Wankire* representa el espíritu del pueblo huaorani por su fuerza y liderazgo, por ser él quien guía y vela por el bienestar colectivo. Por ello, es que los antiguos supieron desde siempre que nunca se debe matar a este pajarito, caso contrario se rompería el orden dentro del bosque. A continuación, Amo resaltó: ‘‘Mi abuela decía que nunca debes mancharte con su sangre, si lo matas te va a hacer vomitar decía, o, te vas a perder en el bosque, porque sin él, más temprano que tarde, todo el grupo llegaría a disolverse’’.

Mientras que aquel alborotoso grupo se iba alejando y volvíamos a retomar nuestro camino, nos percatamos que había un ave de gran tamaño sobrevolando más allá de la copa de los árboles, el abuelo intentaba identificarlo cubriéndose con su mano izquierda de la luz sol que le caía directamente sobre sus ojos, mientras lo señalaba con el dedo índice de su mano derecha exclamando: ‘‘Ese es *Abare* (gallinazo rey), es un ave muy importante para nosotros los huaorani, él también vigila el territorio desde allá arriba. Se le atribuye el poder de curar; con solo soplar a una persona enferma con una de sus plumas al otro día ya estará completamente sana. Él viene desde lejos, parece que viniera de otro mundo. Pero seguro está aquí por algo; hay algo que debió llamar su atención’’. El abuelo Amo se quedó pensando en *Abare*, y casi enseguida en un tono de profunda tristeza afirmó: ‘‘Parece que *Abare* vino a ver que está pasando en su territorio, y como respondiendo a un oculto presentimiento, con tristeza añadió, pero quizás ya no lo volvamos a ver más’’ En ese preciso momento en que el abuelo pronunció estas palabras el bosque se silenció nuevamente, pero esta vez, más bien se podría decir que se había quedado sin su voz.

Entonces, justo frente a nosotros, encontramos que el área por la que habíamos caminado hace tan solo unos días, se había quedado sin un solo árbol en pie; me percaté entonces que el silencio del bosque sin los cantos de las aves se sentía igual de vacío en mi corazón; parecía como si el bosque hubiera muerto, estaba todo triste. Volteé a ver mi hermana Nemo y unas cuántas lágrimas brotaron de sus ojos. El abuelo, Nemo y yo estábamos profundamente tocados por el drástico cambio del paisaje. De modo que solo

había silencio. Ninguno de nosotros podía pronunciar palabra alguna. Mi hermana lloraba desconsoladamente, y yo, todavía conmovido por lo que acabábamos de presenciar, con lágrimas en los ojos le pregunté al abuelo: ‘‘Pero ¿Por qué? ¿Qué pasó aquí?’’ Amo meditó unos instantes su respuesta y solo dijo que la ambición de los humanos a veces nos hacía perder la cabeza, que no había palabras para lo que había sucedido. Amo también nos advirtió que en el futuro nuestro territorio se podría convertir en unan gran ciudad, ya sin espacio para los animales, ni para los árboles. Todo siguió en silencio unos instantes más, cuando de pronto desde el otro lado, dónde todavía quedaba un poco de bosque, cantó una preciosa *Wiña* (Cotinga golimorada) que brillaba con un deslumbrante color azul turquesa. Después, ya no hizo falta que el abuelo mencione ni una sola palabra, estoy seguro de que aquel canto lo habíamos sentido todos de la misma manera, era un mensaje de esperanza para nuestro pueblo. Este mensaje ya era más claro ahora, quién sino los huaorani debíamos ser los guardianes de nuestra cultura y los custodios del bosque, porque sin duda nuestra forma de vida no sería posible sino en nuestros territorios dónde se teje la vida.

Han pasado algunos años desde aquel día, hemos seguido saliendo al bosque y ya hemos aprendido a nombrar las aves y a entender lo que nos quieren decir. Seguramente mi abuelo Amo, quién nos ha transmitido toda esta sabiduría, un día ya no estará con nosotros. Siento que ahora es nuestro tiempo, que estoy listo para tener mi propia familia y que quisiera transmitir a mis hijos lo que el abuelo me ha enseñado. Quiero qué ellos, llegado el momento, entiendan el verdadero valor del bosque, sin dejarse llevar por la ilusión del mundo de afuera (*cowori*). Este es nuestro territorio, y ha sido el de nuestros padres y el de los padres de nuestros padres. Por lo tanto, yo resistiré desde aquí para mantener nuestra cultura. Por su parte, mi hermana ha llegado a ser una de las más importantes lideresas de las mujeres huaorani, ella ha decidido con mucha valentía salir del territorio para gritar al mundo que nos permitan vivir a nuestro modo, que nuestros abuelos ya nos han dejado el camino trazado para que nosotros podamos recorrerlo. Ella quiere decirle al mundo qué seguramente no existirán mejores guardianes que los huaorani para proteger este refugio de vida para el planeta. Porque, sin lugar a duda, como afirmaban los abuelos en el *durani bay*, el destino de la humanidad y el destino del bosque no están separados. Vamos a recordar al mundo porqué somos conocidos como los hijos del sol y los padres del Jaguar.

FIN

Anexo 3: Entrevistas dirigidas en casa con *pikenani* (adultos mayores) en las comunidades de Guiyero, Timpoka y Ganketapare

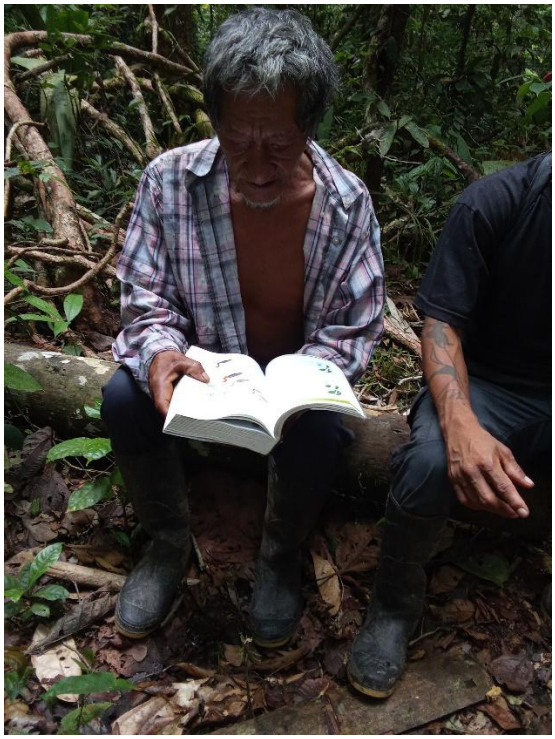


Descripción: Entrevista con Mingui y Ero
Fuente: Archivo propio



Descripción: Entrevista con Yero y Game como intérprete
Fuente: Archivo propio

Anexo 4: Entrevistas etnográficas durante recorridos por el bosque



Descripción: Entrevista en el bosque con Weimane
Fuente: Archivo propio



Descripción: Buscando aves y compartiendo saberes con Bolívar Enomenga
Fuente: Archivo propio

Anexo 5: Carta de aprobación del comité de ética de la UTM.

COMITÉ DE ÉTICA DE INVESTIGACIÓN
EN SERES HUMANOS
UNIVERSIDAD TÉCNICA DE MANABÍ

ANEXO 10-IO-EI

CARTA DICTAMEN ARGUMENTADA APROBACIÓN OBSERVACIONALES Y DE INTERVENCIÓN.

Portoviejo *12-08-2025*

A. Señor/a Iván Alejandro Saá Portilla, Fernando José Larrea Maldonado
De. Marín Pérez AL PhD
Presidente CEISH-UTM

Por medio de la presente el Comité de Ética de Investigación en Seres Humanos de la Universidad Técnica de Manabí (CEISH-UTM) le notifica que el protocolo de investigación "***Etnoecología de la avifauna en tres comunidades Waorani (Guilyero, Ganketa Pare y Timpoka) del Parque Nacional Yasuní como herramienta de conservación frente a la actual crisis socioambiental***" fue declarado: **APROBADO** en reunión deliberativa: ***Expedita*** como una investigación de tipo: **Observacional**, debido a que el protocolo presentado cumple con: *detalles de la investigación*.

A.-En Caso de Aprobado
El CEISH-UTM aprueba el estudio ya que cumple con los siguientes parámetros:

ÉTICOS, METODOLÓGICOS Y JURÍDICOS.

Los documentos que se aprueban y que sustentan este estudio es la versión *02* de *30-07-2025* que incluye:

ANEXOS 1, 2, 3, 5, 6, 12, CARTA DE INTERÉS, ENCUESTA, OTROS DOCS

Esta aprobación tiene una duración de *XII* meses, transcurrido este tiempo se deberá solicitar una renovación, si fuera necesario. En lo sucesivo en la correspondencia con el CEISH-UTM utilizará el siguiente código de aprobación ***CEISH-UTM-EXT_25-06-17_IASP***. Puede contactar al CEISH-UTM en el Teléfono XXX o al correo comite.bioetica@utm.edu.com. o puede visitar personalmente el local del CEISH *Edif de Postgrado, Planta baja, Oficina No 3* los días martes 15:00 que son de atención al público.

*Ver Informe de Evaluación. *Revisar Reglamento de CEISH-UTM.
Documento elaborado a partir de Anexo 19 CEISH-INSPI

COMITÉ DE ÉTICA DE INVESTIGACIÓN EN SERES HUMANOS
UNIVERSIDAD TÉCNICA DE MANABÍ

Favor enviar electrónicamente al CEISH-UTM (comite.bioetica@utm.edu.ec) la siguiente documentación en el plazo establecido.

- Informe de inicio de la investigación, dentro de los 30 días después de iniciada la investigación.
- Informe de avances o seguimiento con periodicidad, XXXX días (el Dr. Del Toro lo contactará)
- Informe final, hasta 90 días después de finalizada la investigación; en caso de terminación anticipada de la investigación, hasta 15 días.

Ponga atención, por favor, a los siguientes puntos que tienen que ver con la responsabilidad de los investigadores con el CEISH-UTM.

1. El CEISH-UTM no es responsable de la información recolectada antes de la fecha de este documento; Este Comité no autoriza la publicación de esa información ni que sea incluida en los resultados de esta investigación.
2. El CEISH-UTM ha aprobado esta investigación basada en la información entregada por los autores, quienes al presentarla asumen la veracidad, autenticidad y autoría de estos documentos.
3. Así mismo, los autores son responsables por la ejecución correcta y ética de la investigación, respetando los documentos y condiciones aprobadas por el CEISH-UTM, así como la legislación y normativas vigentes aplicables y los estándares nacionales e internacionales en ese respecto.
4. El Investigador Principal puede solicitar una enmienda a esta investigación siempre que no implique cambios sustantivos del protocolo.

Sin otro particular me suscribo, no sin antes desearle los mejores éxitos en la actividad profesional y personal. Cordialmente,

ALFREDO LAZARO MARIN PERES

Fecha: 12-08-2025

Presidente del Comité de Ética de Investigación en Seres Humanos de la Universidad Técnica de Manabí

*Ver Informe de Evaluación. *Revisar Reglamento de CEISH-UTM.

Anexo 6: Validación de cuestionario semiestructurado

Iván Alejandro Saá Portilla
Estudiante de maestría de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB)
Quito, 01 de abril del 2025

Comité de Ética de Investigación en Seres Humanos de la Universidad Técnica de Manabí (CEISH-UTM)
Universidad Técnica de Manabí

Asunto: Validación del uso del cuestionario en la investigación "Etnoecología de la avifauna en tres comunidades Waorani del Parque Nacional Yasuní como herramienta de conservación frente a la actual crisis socioambiental"

Estimados miembros del Comité de Ética,

Por medio de la presente, me dirijo a ustedes para informar que el cuestionario semiestructurado que será aplicado en el marco de mi investigación titulada *"Etnoecología de la avifauna en tres comunidades Waorani del Parque Nacional Yasuní como herramienta de conservación frente a la actual crisis socioambiental"* ha sido validado por el investigador Dr. Fernando Larrea, docente de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB).

El cuestionario ha sido revisado y aprobado en términos metodológicos y éticos, asegurando su idoneidad para la recolección de datos. Asimismo, la investigación seguirá estrictamente los principios éticos pertinentes, garantizando el consentimiento informado de los participantes, la confidencialidad de los datos recopilados y el respeto a los derechos culturales y territoriales de las comunidades involucradas. El estudio también se adhiere a los lineamientos establecidos por la Sociedad Internacional de Etnobiología en su Código de Ética (2006).

Adjunto a la presente carta el cuestionario semiestructurado. Agradezco de antemano su revisión y consideración de esta solicitud. Quedo atento a cualquier observación o requisito adicional que el Comité de Ética considere necesario.

Atentamente,

FERNANDO JOSE LARREA MALDONADO
Firmado digitalmente por FERNANDO JOSE LARREA MALDONADO
Fecha: 2025.04.03 18:44:17 -05'00'

Alejandro Saá Portilla
Universidad Andina Simón Bolívar (UASB)

Telf: 0995141527

Fernando Larrea

Universidad Andina Simón Bolívar (UASB)

Anexo 7: Cuestionario semiestructurado

Tema: Etnoecología de la avifauna en tres comunidades *Waorani* del Parque Nacional Yasuní como herramienta de conservación frente a la actual crisis socioambiental

Diseñado por Alejandro Saá P.

CUESTIONARIO SEMIESTRUCTURADO

El siguiente cuestionario será empleado como guía para las entrevistas etnográficas de la presente investigación. Esta lista de preguntas no está diseñada para ser contestada de forma cerrada o rígida, así como tampoco es necesario que sea contestada por completo, por lo que se abre a la posibilidad que el interlocutor se desvié de la estructura aquí propuesta. Sin embargo, el entrevistador, quién también posee conocimientos de la ornitofauna local, será quién dirija la entrevista a través de conversaciones durante la realización de actividades cotidianas o recorridos en el bosque.

1. Información General del Entrevistado

(Preguntas introductorias para contextualizar el perfil del entrevistado.)

- ¿Cómo se llama usted y cuál es su edad?
- ¿Cuál es su comunidad y cuál es su rol dentro de la comunidad? (*pikenani* [anciano], cazador, recolector, chamán, líder, etc.)
- ¿Desde cuándo comenzó a aprender sobre las aves de la selva? ¿Cómo aprendió? ¿Quién le enseñó?
- ¿Hay alguna ave que usted siempre recuerde desde niños? ¿Por qué es especial?

2. Corpus: Identificación, Conducta y Ecología de las Aves

(Se centra en la clasificación huaorani de las aves, sus comportamientos y relaciones ecológicas.)

- ¿Cuáles son los nombres huaorani de las aves más comunes en la comunidad? *(Recorridos de observación directa, uso de ilustraciones científicas y fotografías para facilitar la identificación.)*
- *¿Cómo se llaman esas aves?*
- ¿Cuáles aves son familias o cercana entre ellas?
- ¿Cómo diferencian entre un ave joven y una adulta? ¿Hay cambios en su canto o su color?
- ¿Se diferencian los machos de las hembras?
- ¿En dónde se encuentra a las aves? ¿Hay aves que solo viven arriba y otras solo abajo?
- ¿Existen aves qué aparecen solamente en ciertas épocas del año? ¿Cuándo y por qué cree que ocurre esto?

- ¿Existen aves que cantan a ciertas horas del día? ¿Por qué creen que lo hacen?
- ¿Existen aves beneficiosas y/o peligrosas para los huaorani?
- ¿Qué relación tienen las aves con otros animales y plantas en la selva?
    - ¿Qué aves comen frutos? ¿Cómo ayudan a los árboles y las plantas en la selva?
    - ¿Hay aves que cazan insectos u otros animales? ¿Cómo las ha visto hacerlo?
    - ¿Hay aves que siguen a otros animales, como monos o jaguares? ¿Por qué cree que lo hacen?
- ¿Ha notado cambios en la cantidad de aves en los últimos años? ¿Por qué cree que ocurre esto?
- Se pregunta sobre cualquier comportamiento registrado en campo durante los recorridos de observación.

3. Praxis: Uso y Conocimiento Tradicional de las Aves

(Explora cómo los Huaorani interactúan con las aves a nivel práctico.)

- ¿Qué aves cazan con mayor frecuencia? ¿Para qué las utilizan?
- ¿Hay aves que usan como alimento? ¿Por qué esas y no otras? ¿Cómo las preparan?
- ¿Cuáles son las principales técnicas de caza de aves? ¿Qué armas o herramientas?
- Indagar sobre los conocimientos y destrezas del cazador
- ¿Hay reglas en la comunidad sobre qué aves se pueden cazar y cuáles no?
- Además de emplearlas como alimento: ¿Para qué otros propósitos se cazan aves y qué partes se usan para estos fines?
- ¿Existen aves que se consideran aliadas en la caza u otras actividades?
- ¿Existen aves que solo se pueden cazar en ciertas épocas del año? ¿Por qué?
- ¿Hay aves que utilizan con fines medicinales (Curar enfermedades)? ¿Cómo las usan?
    - ¿Sus plumas, huesos o cantos tienen algún poder especial en la curación o protección?
    - ¿Ha visto a los chamanes o ancianos usado alguna ave o alguna parte de un ave en sus rituales?
- ¿Algunas aves ayudan a encontrar frutos o animales en la selva?
- ¿Existen aves que avisan sobre la presencia de depredadores o cazadores en la zona?
- ¿Ha criado o domesticado alguna vez aves? ¿Para qué?

4. Kosmos: Creencias, Ritos y Relatos sobre las Aves

(Explora la relación espiritual y simbólica con las aves.)

- ¿Qué aves son importantes o tienen un significado especial para la comunidad? ¿Por qué?

- ¿Qué cree que pasa si alguien come o mata a un ave que no debería comer o cazar?
- ¿Alguna ave aparece en los relatos de los ancianos (*Pikenani*) sobre el origen del mundo o la selva?
- ¿Existen historias o mitos sobre el origen de algunas aves? ¿Me podría contar alguna?
- ¿Alguna ave está relacionada con los espíritus o con los ancestros?
- ¿Cree que algunas aves pueden proteger a las personas o guiarlas en el bosque?
- ¿Alguna vez cuando ha visto un ave ha sentido que les estaba avisando de algo? ¿Qué tipo de aviso era?
    - ¿Qué aves anuncian peligro, enfermedad o la muerte? ¿Qué hacen las personas cuando ven una de estas aves?
- ¿Hay aves que anuncian eventos importantes, como la lluvia, la llegada de animales o el cambio de estación?
- ¿Existen historias sobre cómo nacieron algunas aves o cómo obtuvieron sus colores y cantos? ¿Me podría contar alguna?
- ¿Existen aves que el chamán, los sabios de la comunidad escuchan o ven antes de tomar una decisión importante?
- ¿En qué momentos especiales mencionan o usan aves en sus rituales? (Por ejemplo: nacimientos, cacerías, curaciones, despedidas, etc.)
    - ¿Han escuchado sobre el uso de plumas o cantos de aves en ceremonias o curaciones? ¿Qué significado tienen?
- ¿Realizan algún rito o práctica antes o después de cazar aves?
- ¿Cuál es la su idea de Dios y si esta entidad se manifiesta a través de alguna ave?
- ¿Los jóvenes de la comunidad creen en los mismos significados de las aves que los ancianos? ¿Las observan cómo antes? ¿O ha cambiado algo con el tiempo?
- Tratar de identificar a través de sus respuestas y las observaciones de campo cuál su relación con las aves

5. Percepciones sobre la Conservación y el Futuro de las Aves

(Reflexión sobre los cambios en la avifauna y su impacto en la cultura Waorani.)

- ¿Cómo afectan las actividades humanas (caza, tala, empresas petroleras, etc.) a las aves que viven aquí?
- ¿Antes había más aves en la selva que ahora? ¿Qué ha cambiado? ¿Cómo ha cambiado la abundancia y diversidad de aves en la comunidad en los últimos años?
- ¿Cree que los jóvenes de la comunidad saben tanto sobre las aves como los ancianos?
- ¿Qué opinan sobre la conservación de las aves? ¿Qué pasaría si algunas aves desaparecieran de la selva? ¿Cómo afectaría a la comunidad?

- ¿Cómo creen que su comunidad ha protegido el bosque y las aves con su forma de vida?
    - ¿Existen reglas o consejos de los ancianos sobre cómo respetar la selva y a los animales?
- ¿Cómo podrían hacer que los niños y jóvenes de la comunidad aprendan más sobre las aves y su importancia?
- ¿Cree que los huaorani pueden seguir cuidando la selva sin perder su forma de vida? ¿Qué puede cambiar?
- ¿Cómo pueden protegerse las aves y su hábitat en el futuro?



Investigador principal
Iván Alejandro Saá Portilla
1715435911

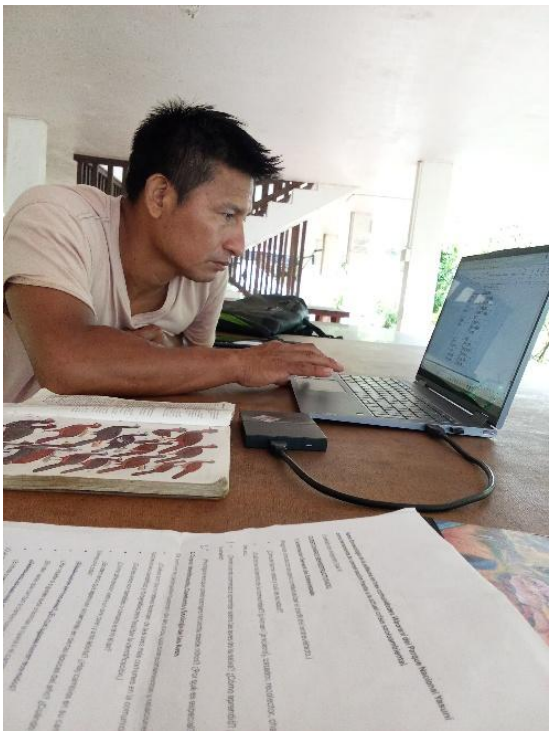
Fuente: Creación propia

Anexo 8: Metodología de observación participante



Descripción: Día de pesca con familia de Guiyero
Fuente: Archivo propio

Anexo 9: Entrevistas apoyadas en guías de observación



Descripción: Entrevista con Víctor Irumenga después de recorrido por el bosque
Fuente: Archivo propio



Fuente: Archivo propio



Descripción: Entrevista en casa de Awa después de un recorrido de observación
Fuente: Archivo propio

Anexo 10: Recorrido de observación por el bosque



Descripción: En búsqueda de árboles frutales y aves con Wampi Ahua
Fuente: Archivo propio



Descripción: Entrevista con Wampi Ahua en a Estación Yasuní de la PUCE
Fuente: Archivo propio

Anexo 11: Muestra de Flor *Voyria aphyllia* de la familia Gentianaceae



Fuente: Archivo propio

Anexo 12: Emprendimiento de las mujeres huaorani: *Menka Onko*



Fuente: Archivo propio

Anexo 13: Visita de gobernadora de la provincia de Orellana



Descripción: Visita de gobernadora a la comunidad de Guiyero con el propósito de enviar saludos del presidente Daniel Noboa y cedular a los habitantes de las comunidades locales
Fuente: Archivo propio

Anexo 14: Especies de aves identificadas con los nombres locales en *Wao terero*

Nombre en Wao terero	Nombre científico	Nombre común
Abamo / Tomo	*Tinamus major*	Tinamú Grande
Abare	*Sarcoramphus papa*	Gallinazo Rey
Abareka	*Anas discors*	Cerceta Aliazul
Aboke	*Brotogeris cyanoptera*	Perico Alicobáltico
Amoncaya	*Hypocnemis hypoxantha*	Hormiguero Cejiamarillo
Anancawa /Ananta	*Momotus momota*	Momoto Amazónico
Awenkaroyewa	*Campylorhynchus turdinus*	Soterrey Mirlo
Awenta / Kaawe	*Herpetotheres cachinnans*	Halcón Reidor (Valdivia)
Ayabere	*Pseudastur albicollis*	Gavilán Blanco
Ayatinga / Gawa	*Glyphorynchus spirurus*	Trepatroncos Piquicuña
Bakara / Ñeremenţa	*Liosceles thoracicus*	Tapaculo Amazónico
Bare	*Mitu salvini*	Pavón (Paujil) de Salvin
Batayamo	*Paroaria gularis*	Cardenal Gorrirrojo
Bom	*Cissopis leverianus*	Tangara Urraca
Dagua	*Querula purpurata*	Querula (Higuero) Gorgipúrpura
Daya	*Megaceryle torquata*	Martín Pescador Grande
Daya	*Chloroceryle amazona*	Martín Pescador Amazónico
Dayago	*Tringa melanoleuca*	Patiamarrilo Mayor
Dayawengo	*Eurypyga helias*	Garceta Sol
Dayaweno	*Butorides striata*	Garcilla Estriada
Detebo wibe	*Microcerculus marginatus*	Soterrey Pechiescamado
Duwenkaka	*Myiobius barbatus*	Mosquerito Bigotudo
Eewe	*Ara macao*	Guacamayo Escarlata
Egui Kawiya	*Tangara schrankii*	Tangara Verdidorada
Eguine	*Tangara chilensis*	Tangara Paraíso
Eke menkago / Ekemo	*Columbina talpacoti*	Tortolita Colorada
Eke tawara	*Patagioenas plumbea*	Paloma Plomiza
Epewirimo	*Tringa sp.*	Playeros, Zarapitos, Andarríos
EwiKare	*Trogon viridis*	Trogón Dorsiverde
Ewikare guiya	*Trogon rufus*	Trogón Golinegro
Ewikare weba	*Trogon melanurus*	Trogón Colinegro
Ganke	*Pionites melanocephalus*	Loro Coroninegro
Gapatai	*Cathartes aura*	Gallinazo Cabecirrojo
Gapatai	*Cathartes melambrotus*	Gallinazo Cabeciamarillo Mayor
Gapatai tiwengore	*Coragyps atratus*	Gallinazo Negro
Gataña / Kigui gataña	*Molothrus oryzivorus*	Vaquero Gigante
Gawabe / GanoabeDendrocincla fuliginosa		Trepatroncos Pardo
Gawape abareka	*Tachybaptus dominicus*	Zambullidor Menor
Gaya	*Pygochelidon cyanoleuca*	Golondrina Azuliblanca
Gaya gawapaaka	*Atticora fasciata*	Golondrina Fajiblanca
Gaya oneka	*Progne tapera*	Martín Pechipardo
Ginkaimo	*Galbalcyrhynchus leucotis*	Jacamar Orejiblanco
Goga	*Pithys albifrons*	Hormiguero Cuerniblanco

Nombre en Wao terero	Nombre científico	Nombre común
Gome	*Lepidothrix coronata*	Saltarín Coroniazul
Gontiwa	*Nothocrax urumutum*	Pavón Nocturno
Guikare	*Campephilus melanoleucos*	Carpintero Cresticarmesí
Guingamoe	*Harpia harpyja*	Águila Harpía
Guingamoetai	*Milvago chimachima*	Caracara Bayo
Guiñenta	*Piaya cayana*	Cuco Ardilla
Intame	*Pipra filicauda*	Saltarín Cola de Alambre
Iwankare	*Celeus elegans*	Carpintero Castaño
Iwiña	*Hoatzin Opisthocomus*	Hoatzin
Iwiña wengana	*Donacobius atricapilla*	Donacobio
Iyatawa	*Trogon melanurus*	Trogón Colinegro
Kaata	*Ibycter americanus*	Caracara Ventriblanco
Kaguiwe	*Ara severus*	Guacamayo Frenticastaño
Kaweya	*Amazona ochrocephala*	Amazona Coroniamarilla
Kawime	*Ara severus*	Guacamayo Frenticastaño
Kayakemo	*Aratinga weddellii*	Perico Cabecioscuro
Kemokatai	*Rostrhamus sociabilis*	Elanio Caracolero
Keneme / Oñatinga	*Xiphorhynchus guttatus*	Trepatroncos Golianteado
Keñiwemo	*Harpagus bidentatus*	Elanio Bidentado
Keñiweta / Keñiwe Ayabere	*Rupornis magnirostris*	Gavilán Campestre
Kome	*Tigrisoma lineatum*	Garza Tigre Castaña
Kowatai	*Penelope jacquacu*	Pava de Spix o Pava roja
Kowe	*Pipile cumanensis*	Pava Silbosa Goliazul
Kuyumene	*Elanoides forficatus*	Elanio Tijereta
Mayuwe	*Crypturellus undulatus*	Tinamú Ondulado
Mencaye	*Nycticorax nycticorax*	Garza Nocturna (Huaque) Coroninegra
Menka	*Psarocolius decumanus*	Oropéndola Crestada
Menka	*Psarocolius viridis*	Oropéndola Verde
Menka	*Psarocolius bifasciatus*	Oropéndola Oliva
Menkigawe	*Euphonia xanthogaster · Eufonia Ventrinaranja*	
Menteyeomiweni	*Vanellus chilensis*	Avefría Sureña
Minontocaiwa	*Thalurania furcata*	Ninfa Tijereta
Minta	*Ara ararauna*	Guacamayo Azuliamarillo
Miñere	*Isleria hauxwelli*	Hormiguerito Golillano
Miñiwe	*Daptrius ater*	Caracara Negro
Miñowanto	*Cyanocorax violaceus*	Urraca Violácea
Moatabo	*Nyctibius griseus*	Nictibio (Puntepalo) Común
Mungatapo	*Lophostrix cristata*	Búho Penachudo
Nampay	*Hafferia fortis*	Hormiguero Tiznado
Nañeke	*Claravis pretiosa*	Tortolita Azul
Nañeke / Ekemo oboye	*Geotrygon montana*	Paloma Perdiz Rojiza
Nañenta	*Elaenia gigas*	Elenia Cachudita
Nañenta	*Myiozetetes similis*	Mosquero Social
Nañenta	*Pitangus sulphuratus*	Bienteveo Grande

Nombre en Wao terero	Nombre científico	Nombre común
Nañenta winene	*Philohydor lictor*	Bienteveo menor
Nawañe	*Psophia crepitans*	Trompetero Aligrís
Nawañe wengana	*Pilherodius pileatus*	Garza Pileada
Naweña	*Bubulcus ibis*	Garceta (Garza) Bueyera
Nenkegawe	*Euphonia xanthogaster*	Eufonia Ventrinaranja
Nonka	*Ara militaris*	Guacamayo Militar
Ñaago	*Ramphastos vitellinus*	Tucán Piquiacanalado
Ñaneiki	*Tangara cyanicollis*	Tangara Capuchiazul
Ñaña	*Turdus ignobilis*	Mirlo Piquinegro
Okaboyemo	*Legatus leucophaius*	Mosquero Pirata
Omagonka / Owemea	*Formicarius analis*	Formicario Carinegro
Omewene / Owiñeme	*Ardea cocoi*	Garzón Cocoi
Ompayare	*Galbula albirostris*	Jacamar Piquiamarillo
Ompayare wengana	*Galbalcyrhynchus leucotis*	Jacamar Orejiblanco.
Onka	*Thamnophilus murinus*	Batará Murino
Onkayamo	*Myrmotherula menetriesii*	Hormiguerito Gris
Ontayewa	*Trogon curucui*	Trogón Coroniazu
Owenkiyi	*Aratinga weddellii*	Perico Cabecioscuro
Owi	*Crotophaga ani*	Garrapatero Piquiliso
Owi wengana	*Crotophaga major*	Garrapatero Mayor
Pakeñe	*Jacana jacana*	Jacana Carunculada
Pawenka	*Megascops watsonii*	Autillo Ventrileonado
Pawiñemo	*Porphyrio martinica*	Gallareta Púrpura
Pegume	*Pteroglossus pluricinctus*	Arasari Bifajeado
Pementubo / Bameture	*Gymnoderus foetidus*	Cuervo Higuero Cuellipelado
Petoba	*Nyctibius grandis*	Nictibio (Puntepalo) Grande
Piyago	*Pyrrhura melanura*	Perico Colimarrón
Piyemo	*Amazona amazonica*	Amazona Alinaranja
Tamo	*Glaucidium brasilianum*	Mochuelo Ferruginoso
Tanamo	*Capito auratus*	Barbudo Filigrana
Teata	*Gampsonyx swainsonii*	Elanio Perla
Tega	*Thraupis episcopus*	Tangara Azuleja
Tepeñaki	*Ramphocelus nigrogularis*	Tangara Enmascarada
Tiñantawe	*Myrmoborus myotherinus*	Hormiguero Carinegro
Tobe	*Amazona farinosa*	Amazona Harinosa
Toka	*Celeus grammicus*	Carpintero Pechiescamoso
Tokare	*Dryocopus lineatus*	Carpintero Lineado
Toke / Epenguire	*Anhima cornuta*	Gritador Unicornio
Tongonomoñe	*Eurypyga helias*	Garceta Sol
Toremo meñere	*Myrmotherula axillaris*	Hormiguerito Flanquiblanco
Towei	*Nyctidromus albicollis*	Pauraque
Towenkaro	*Monasa morphoeus*	Monja Frentiblanca
Towika	*Pionus menstruus*	Loro Cabeciazul
Turubuka	*Myrmothera campanisona*	Tororoi Campanero
Uyuweña/ Yowiya	*Icterus croconotus*	Turpial Dorsinaranja

Nombre en Wao terero	Nombre científico	Nombre común
Wakemo	*Psarocolius decumanus*	Oropéndola Crestada
Wanimonta yakarawa	*Cercomacra cinerascens*	Hormiguero Gris
Wankire	*Thamnomanes ardesiacus*	Batará Golioscuro
Wankire	*Thamnomanes ardesiacus*	Batará Golioscuro
Wema	*Cacicus cela*	Cacique Lomiamarillo
Wencañemo	*Selenidera reinwardtii*	Tucancillo Collaridorado
Wepengaterenga / Gowa	*Attila spadiceus*	Atila Polimorfo (Variable)
Wiba	*Familia Apodidae*	Vencejos
Wika	*Ortalis guttata*	Chachalaca (Guacharaca) Jaspeada
Wiña	*Cotinga maynana*	Cotinga Golimorada
Wiñime	*Phoenicircus nigricollis*	Cotinga Roja Cuellinegra
Wiñinema / Wiñime	*Tityra cayana*	Titira Colinegra
Yaneke	*Tersina viridis*	Tersina (Tangara Golondrina)
Yarenta	*Chlorophanes spiza*	Mielero Verde
Yewamo	*Melanerpes cruentatus*	Carpintero Penachiamarillo

Fuente: entrevistas personales en las tres comunidades
Elaboración propia