

*Pablo Morales Males**

**El hombre y sus
relaciones adaptativas
en Bosques Pluviales:
Uso del páramo andino
y la selva amazónica-
DIVA-ECUADOR**

* Universidad Católica del Ecuador.
Museo Nacional de Dinamarca.

“El Amasanga, el hombre Amasanga el enseñó a cazar la cacería. Ellos han sido cazadores, juntamente con el hombre Quindi (colibrí)... Amasanga es sacha runa (hombre de la selva) o sacha supay (diablo de la selva). Ellos han enseñado (a los hombres) a comer la carne de la cacería. Ellos mismos enseñaron a los hombres la sabiduría de la selva, enseñaban por medio de los sueños a las personas que ayunaban, para obtener esta sabiduría. (Digna Illanez, 1997).

INTRODUCCION

“Los Andes y las tierras amazónicas adyacentes constituyen un centro importante en el planeta para los actuales procesos de diversificación biológica” (DIVA, 1994).

El acercamiento del hombre a la naturaleza es posible por medio del mecanismo propio de la especie: la cultura. El indio andino-amazónico en base a su concepción ideológica representada en sus mitos se adapta y recrea el medio; es decir, genera estrategias adaptativas que conforman su nueva “estructura adaptativa” o “percepción ambiental” que le mantiene dentro de sus relaciones al interior de la especie y con otras especies. Cantril y Watzlawick afirman que “...el mundo que vivimos es *producto de nuestra percepción, no su causa*” (Fericgla, 1996: 76). El hombre de estos espacios como especie cumple un importante papel en el uso, conocimiento y diversificación biológica de los recursos para fines de subsistencia específica, lo que permite generar

una nueva concepción del uso, valor y conservación del bosque en Ecuador y en la Región.

La comuna Oyacachi de la provincia del Napo, la comuna Canelos de la provincia del Pastaza y el Centro Shuar Mutints de la provincia de Morona Santiago son las comunidades indias donde se ha desarrollado el estudio. En estas comunidades la utilización de especies para subsistencia local, ubicadas en diversos pisos ecológicos desde el páramo andino hasta la llanura amazónica constituye un buen parámetro para definir el “espacio socio cultural comunitario”.

El conocimiento comunitario de la distribución de las especies y la diversificación de su uso para: alimentación, medicina, vivienda, artesanía, etc., sustenta el derecho de la comunidad a la propiedad de su “territorio ancestralmente aprovechado”.

La diversificación de las especies es transmitida de generación en generación como un

cúmulo de información, que le permite al hombre manejar la variabilidad genética de especies de flora domesticadas y semi domesticadas para la subsistencia indígena con la finalidad de aprovechar con mayor eficiencia las especies de alto consumo, así: papa chaucha (*solanum tuberosum*), yuca (*Manihot, esculenta*) y chonta (*Bactris, gassipaes*).

El hombre define en el tiempo su estancia en el medio y el aprovechamiento de los recursos naturales. Los Andes orientales y la Amazonía son espacios de “especiación” y “alta diversificación” de especies biológicas. Es necesario señalar que el espacio, es percibido de manera física per se y/o dotado con atributos espirituales. Los seres míticos de la selva protegen o sancionan a los humanos que usufructúan de los recursos biológicos o “biodiversidad” existente en el bosque, de acuerdo a la valoración que el grupo establece en su relación con la naturaleza.

El Gobierno Nacional ha centralizado su interés en la Amazonía por la importancia de recursos como: Petróleo, minerales, madera y explotación de palma africana. El territorio amazónico está consecionado a las compañías petroleras y mineras transnacionales. La dinámica del desarrollo nacional va en un vertiginoso camino a la destrucción de recursos biológicos básicos para la subsistencia de las comunidades indias, las cuales paradójicamente han sido declaradas como base de la diversidad cultural. Desde la perspectiva de los intereses transnacionales, la diversidad biológica se convierte en un recurso altamente apetecido para su explotación indiscriminada, por ejemplo empresas farmacéuticas mundiales como Shaman Pharmaceutic, han iniciado investigaciones con el latex del árbol Drago, *Crotón*, sp.. Por tanto, se hace necesaria la conservación de los recursos biológicos para permitir su futura explotación y función reguladora del clima mundial, así como el mantenimiento a largo plazo

de uno de los recursos más valiosos en el mundo actual: el recurso hídrico (Ortiz, 1994: VI).

Las comunidades indias han sido intervenidas a partir de los años 50, por diversos agentes del desarrollo: Estado, misioneros, militares, y Organismos no Gubernamentales –ONG's, para quienes el concepto de desarrollo no toma en cuenta la realidad mítica social de las comunidades, es que la dinámica de la “cultura dominante” es incapaz “...de valorar y de intercambiar experiencias, visiones filosóficas, mundos espirituales, conocimientos y tecnologías con otras culturas...” (Ortiz, 1994: VII), que permita un desarrollo sostenible, donde los recursos biológicos y culturales sean revalorizados dentro de una propuesta que parta de sus propias iniciativas, junto con el aporte técnico, científico y financiero de instituciones solidarias con las iniciativas indias.

UBICACION GEOGRAFICA, ECOLOGICA Y CULTURAL:

Las comunas indias perciben su lugar en el espacio a tra-

vés de sus mitos. Oyacachi, una de ellas, es definida como un territorio con un gran sistema lacustre y de estructura tectónica, demostrada en la siguiente tradición mítica de El *Chificha*, Supay (Diablo):

“...El Chificha se había comido al papá de los niños, ...luego se puso la piel del papá muerto y se fue a la casa. Ahí estaba su mujer, entonces le pidió que le preparara la comida. La mujer se dio cuenta que era el Chificha, avisó a su familia y ellos dijeron que hay que hacerle una fiesta... En esa fiesta le hicieron chumar (embriagarse) con la chicha... luego cocinaron unas piedras, y como estaba bien dormido le abrieron la boca y le pusieron las piedras... El Chificha desesperado fue a la cascada, que hoy se llama Supay Paccha, para abriendo la boca apagar las piedras. Ahí es que se ha quedado encantado, por eso la cascada se llama Supay Paccha [cascadas del diablo]”

(Nestor Euclides Parión, entrevista, 1996.

Las comunidades definen su espacio vivido y “producido”, dice Dollfus como: “...producto y dimensión de las sociedades humanas, el espacio geográfico es un conjunto apropiado, explotado, recorrido, habitado, y administrado”. (Dollfus, 1991: 27), llenos de una carga de espiritualidad: “espacios sacralizados o sagrados” donde el agua es el recurso más prolífico que hay en los territorios comunitarios. Del mito se extrae, además, que el espacio particular de la cuenca del Oyacachi tiene una estructura pedregosa: “...y como estaba bien dormido le abrieron la boca y le pusieron las piedras” (Euclides Parión, entrevista, 1996) (Morales & Schjellerup en DIVA, 1997: 29).

Las zonas de transición andino amazónica, son barreras geográficas ecológicas que ayudan al reciclaje y diversificación de las especies en la Cuenca amazónica, por lo tanto prestan servicios ambientales de alto va-

lor y necesarios para la misma continuidad cultural.

La comuna Oyacachi se encuentra geográficamente entre 0° 12' de latitud Sur, y los 78° 05' de longitud Oeste, en las estribaciones de la cordillera Real u Oriental, en la provincia del Napo, en los límites con la provincia de Pichincha, dentro de la Reserva Ecológica Cayambe Coca. La comuna Canelos miembro de la Federación de la Nacionalidad Quichua del Pastaza- FENAQUIPA, geográficamente se encuentra entre los 1° 35' de latitud Sur y los 77° 45' de longitud Oeste, de la provincia del Pastaza. El centro Mutints, se encuentra entre los 2° 8' de latitud Sur y 77° 44' de longitud Oeste. El centro Mutints pertenece a la Asociación Tunants, de la Federación Independiente de Pueblos Shuar del Ecuador - FIPSE, de la provincia de Morona Santiago. El Centro es parte del Bosque Protector Cutucú, Reserva Ecológica bajo la Co-administración del Instituto Nacional Ecuatoriano Forestal y de Areas Naturales -

INEFAN y la Fundación Etno ecológica - Tsantsa.

El territorio de la comuna Oyacachi contiene tres zonas de vida: páramo subalpino, bosque húmedo montano y bosque muy húmedo montano, en un rango de entre 2200 - 4000 msnm. (Skov en DIVA, 1997: 14-15). El territorio de la comuna Canelos se encuentra en la llanura Amazónica a 500 msnm., en la cuenca del río Bobonaza. El territorio del Centro Mutints se encuentra en la misma llanura Amazónica en la llamada tierra firme, a 700 msnm, en la zona Trans Cutucú, de la Cordillera Vieja del Cutucú.

La comuna Oyacachi es una población Quichua del grupo lingüístico Quijo. La comuna Canelos es una población Quichua del grupo lingüístico Canelos, con influencia de la lengua Záparo. El Centro Shuar Mutints, es una población Shuar hablante. En el caso de Oyacachi es un asentamiento de unos 2000 años, Canelos es registrado desde inicio de la época colonial (1535), y Mutints es un

asentamiento de hace unos 27 años.

METODOLOGIA

El desarrollo de la temática se basa en el trabajo en las comunidades ya citadas de Oyacachi, Canelos y Mutints. La población de dichas comunidades indias fueron seleccionadas para ser encuestadas de forma aleatoria y entrevistadas. Además se hicieron grabaciones acerca de los mitos. Durante el proceso investigativo se realizaron talleres comunitarios, como espacio de difusión de la información, retroalimentación y corrección idiomática de la información recopilada en los documentos elaborados. El acercamiento con las comunidades fue profundizándose en la medida de que comprendían la validez de la investigación para la definición de sus límites territoriales y de los recursos existentes, herramienta comunitaria que funcionará en defensa del avance de las compañías petroleras y mineras.

La investigación es producto de un equipo interdisci-

plinario. Los mapas territoriales y de contenido de recursos naturales fueron elaborados por el Geógrafo Richard Resl y las colectas de las especies útiles del bosque y la chacra que actualmente se las está identificando las realizó la Botánica Selene Baez. En este proceso fue importante y decisiva la participación comunitaria en la elaboración de los mapas de límites y de distribución de los recursos naturales.

Las comunidades perciben sus territorios de forma integral: en sus ríos, cascadas, árboles, pájaros, especies del suelo y subsuelo en general, conviven con sus "Seres espirituales". En este sentido, la sacralización del espacio por parte de las sociedades indias funciona como respuesta social a su adaptación a este espacio históricamente poblado.

BIODIVERSIDAD COMUNITARIA

La Biodiversidad es manejada por el indio andino amazónico dentro de un "espacio"

particular donde la presencia de la cordillera de los Andes define "históricamente" la existencia de especies biológicas endémicas en las estribaciones de la misma cordillera y en la llanura amazónica, en los llamados "Bosques Pluviales Andinos". El hombre en dichos espacios maneja la biodiversidad en base a su "velocidad de adaptación cultural"¹ tanto en el bosque, de forma silvestre; como en la chacra, de forma doméstica y semi-domesticada.

El espacio, desde el punto de vista de la Física es materialmente definido como la velocidad o capacidad de aprovechamiento de los recursos naturales durante un tiempo delimitado.

El indio andino amazónico, del que trata el tema de esta ponencia desde hace unos 12.000 años (Meggers, 1996: 35) ha definido su espacio, a través de expresiones culturales, entre las que se cuentan los mitos. Uno de los mitos Canelos da cuenta de las migraciones originales en los llamados "tiempos

primordiales” de estos grupos humanos.

“El hermano mayor (Cuilur o estrella), al hermano menor (lucero) le dijo: –Usted, lance con la lanza en la punta del árbol, y yo a la raíz. A la madre Tigre que ha estado embarazada le hace adelantar para caminar. El árbol que se llama “sinchi ruya”, usaban para pasar al otro lado del mar. Y los demás tigres han caído al mar, solo la que ha estado embarazada ha quedado. Han dañado la canoa” (Digna Illanez, 1996).

Este espacio poblado milenariamente es el asiento de una diversidad cultural, que maneja los recursos naturales de acuerdo a los límites determinados social y ambientalmente y que es legada a sus descendientes, a través de las prácticas concretas y de sus mitos. Los grupos humanos en su relación con el ecosistema han creado estructuras sociales y tecnológicas que le han permitido

aprovechar de los recursos naturales con mayor o menor éxito. “Uno de los atributos significativos de la cultura es su transmisibilidad con ayuda de medios no biológicos..., la cultura..., es una forma de herencia social. Vemos así a la cultura como un *continuum*, un orden de cosas y hechos *suprabiológicos* y *extrasomáticos*, que fluye a través del tiempo de una época a otra” (White, sf.: 337).

El mito es un proceso simbólico expresado en un “Espacio dialógico”, sea este el bosque y la chacra, donde el ser humano mantiene un equilibrio manifiesto, al interior de su especie y en relación con otras especies, para Claude Lévi-Strauss es: “Una historia del tiempo donde los hombres y los animales aún no eran distintos. Ninguna situación parece más trágica más ofensiva para el corazón y el espíritu que esa de una humanidad que coexistía con otras especies vivientes, sobre una tierra de la cual ellas compartían el usufructo y con la cual ella no puede comunicarse. Uno comprende que los mitos

están o ven a su aparición el evento inaugural de la condición humana y del aislamiento... El mito responde a las necesidades intelectuales y morales de la sociedad. (Leví-Strauss, 1990: 193, 196). Esta realidad se pragmatiza dramáticamente con la deforestación y explotación irracional de los recursos naturales, que implica la destrucción del habitat humano y animal.

El mito de “Amasanga” clarifica mejor la definición del espacio dialógico. Amasanga es el Dios de la cacería y el conocedor del espacio integral. Este “Ser” enseña al hombre de la selva las estrategias y la sabiduría de la cacería:

“El Amasanga, el hombre Amasanga el enseñó a cazar la cacería. Ellos han sido cazadores, juntamente con el hombre Quindi (colibrí). Toda la cacería era para comer el Amasanga, para él cazaba, Amasanga es sacha runa (hombre de la selva) o sacha supay (diablo de la selva). Ellos han enseñado

(a los hombres) a comer la carne de la cacería. Ellos mismos enseñaron a los hombres la sabiduría de la selva, enseñaban por medio de los sueños a las personas que ayunaban, para obtener esta sabiduría. Los humanos tomaban guayusa (*Ilex* sp.) y se dormían en la selva, en la que hacia soñar este hombre Amasanga para dar la sabiduría del shamanismo, estos sabidurías obtenían nuestros antepasados, esto nos saben conversar nuestros abuelos. (Digna Illanez, entrevista 1997).

“Los mitos... reflejan la estructura, de la sociedad... contribuyen a integrar la sociedad, le proporcionan cohesión, fomentan la solidaridad y mantiene la continuidad” (Sahlins, 1972: 152). Las especies del bosque son las mejores instructoras de las relaciones que se establecen entre el hombre y ellas.

La explotación de los recursos se realiza a partir de un

“Tiempo primordial” en los albores de la humanidad cuando el hombre hablaba el mismo lenguaje que los animales e inclusive estos enseñaban su comportamiento social, donaban el poder y la sabiduría, para cultivar la “Chacra” y cazar en el “Bosque”, en una adquisición histórica de la “Velocidad o adaptación cultural de aprovechamiento”, dependiente de la demanda de recursos naturales para la subsistencia de la unidad doméstica ampliada.

LA COMUNA OYACACHI

Los pueblos indios han resuelto sus problemas básicos de subsistencia, en estas sociedades utilizando como instrumentos de experimentación, trabajo y conocimiento a la magia y al mito. Elementos de la sociedad humana que resuelven incognitas de su interacción con la naturaleza, y también donde según Malinowski “... la incertidumbre de la actuación productiva lleva consigo riesgos graves para la vida y la subsistencia” (Sahlins, 1972: 152). El mito acerca de la danta y el oso

en Oyacachi muestra las estrategias de aprovechamiento de las especies silvestres y domésticas:

“...Estaba una viejecita en la chacra y 2 niñas se le acercaron jugando con 2 frutos de tzímbalo², y le dijeron a esa viejecita que las lleve a la Iglesia ...Ella las llevó y las niñas dijeron que se le ponga en el altar. En el altar estaban las cabezas de oso (*Tremarctos ornatus*), danta (*Tapirus pinchaque*) y chonta o cervicabra (*Mazama rufina*)...

Ellas ordenaron que las cabezas de los animales se los bote en el medio del río. Esas cabezas ya estando yendo decían: Madre va, padre va!, ya mas abajo a dos cuadras estaba un derrumbo. En ese derrumbo se formaron nuevamente con todo su cuerpo, animal vivo, recobraron los animales sus cuerpos, pero sólo el oso logró subir al monte, mientras que la danta y la chunta se quedaron en el

río. En ese Unanchi o Juyancha³ la Virgen ha dejado que los cazadores sigan con perros o escopetas. La danta y chonta siempre caen al agua, por eso a estos animales se los caza en el río. El oso no cae en el agua y se caza con escopeta (Mito de Prudencio Aigaje, 1996).

La práctica agrícola de la “viejecita” en la chacra muestra el uso de las especies locales, como la papa. El mito presenta una variedad de papa, *Solanum tuberosum*: Tzímbalo, que actualmente se encuentra en Oyacachi. De igual manera las especies que sirven para la cacería: Oso, danta y cervicabra muestran al hombre de forma natural sus costumbres habituales las cuales son utilizadas por este en sus prácticas de cacería.

LA COMUNA CANELOS-PASTAZA:

En la comuna Canelos los hombres aprenden las prácticas agrícolas de sus mayores, quienes de igual forma en los “tiem-

pos primordiales” fueron instruidos por el hombre Quindi o Colibrí:

“Mientras tanto el hombre Quindi (Colibrí) solamente con el viento solía hacer y formar grandes chacras. El Quindi quería que vieran la chacra de él. Las dos mujeres uncucos (sapos) se fueron a la chacra del Quindi, entraron a la chacra y cogieron palos de yuca como para una chacra. Una mujer dijo: –Estoy terminando más (mucho) a la chacra del Quindi. El Quindi, del horizonte estuvo mirando enojado, pues aquellas mujeres solamente habían llenado piedras, según las mujeres pensaron que llevaban yuca. Viendo eso, regresaron a la casa de Quindi, se fueron contar. El hombre Quindi contestó: –Así! tienen que hacer la chacra–. Después el Quindi se fué llevando a las mujeres a la chacra. Ay Dios! Ni los ojos podían ver! Tan grande (era) la

chacra del hombre Quindi. Aquellas mujeres empezaron a coger los palos de yuca, las llevaron y fueron a sembrar. Otro poco dejaron para sembrar al día siguiente.

Enseguida comentaron las mujeres –Si hubiesemos venido antes, nos hubiesemos casado con el hombre Quindi tan trabajador! Las pobres, las dos hermanas comentaban. La otra ñaña gritó: –Quiero tomar, quiero tomar, Anda traer agua para tomar–, dijo la otra. De la esquina, el hombre Quindi estuvo observando desde el camino. –Ahora van haber– estuvo comentando, para hablarles a estas mujeres. La otra ñaña también estuvo gritando con una tula. Así se hizo– estuvo gritando y trabajando. Pues diciendo así, estuvo sembrando el palo de yuca, sonando un! unmm!, Mas el Quindi estuvo viendo y hablando. Ahí van a desaparecer, cu-

ñado– Esto estaba diciendo. Se convirtieron las mujeres de personas a sapos unculos y se quedaron para siempre en huecos de tierra.

Después de hacer todo, el Quindi empezó a comentar. –Ahora yo no voy a poder vivir aquí– diciendo. El también empezó a cortar la chacra chin! chin! e inmediatamente se convirtió en pájaro Quindi, esos lugares son los que vemos en la selva espacios dejados vacíos. Por eso es que en la actualidad la gente dice que la huadua es el esposo del plátano. Dicen que hay que sembrar las plantas del plátano, hay que sembrar en las huaduales para que de un buen plátano” (Mito de Digna Illanez, 1997).

El Quindi fue el ser mítico que instruyó en las artes de hacer la chacra, y la distribución espacial de los recursos, como señala el mito: “hay que sem-

brar en las huaduales para que de un buen plátano”. El arte de abrir las chacras implica el fuerte trabajo de botar el monte, por lo que funciona como un mecanismo de identificación del varón en estas sociedades.

El mito de la mujer “Chikim”, la instructora de las “mujeres” en el arte del manejo de la chacra, complementa al mito de Quindi. Ella, Chikim, tenía una chacra modelo y era un ejemplo a ser replicado por la sociedad femenina:

Había un mujer llamada Chikim (hoy es pájaro), la mujer Chikim se preocupaba mucho de la chacra tenía muy limpia su chacra la Chikim, Chikim. Mientras la guatuza ha sabido robar la yuca de la Chikim. La Chikim ha sabido hablarle a la guatuza. La mujer Chikim ha sabido tener haciendo la chacra. ¡Ha sido muy inteligente! De ese modo ha quedado la costumbre de hacer nuevas chacras.

Nuestros viejos así suelen contar.

El Chikim si no hubiese dañado. Nosotros las personas, hubiesemos sido lo mismo (que chikim). Desde ahí, en ese tiempo la chacra del Chikim era bien limpia, sin yerbas. La chacra solamente habían yucas caídas, viniendo ha sabido recoger los frutos de la yuca colocaba en la ashanca.⁴ Rejuntado ha sabido amontonar. Después de amontonar y pelar ha sabido gritar: “APA MAMA... APA MA-MA...! Que su yuca quede aquí mismo (el poder, la fertilidad) –Diciendo asimismo– ha sabido lanzar la cascara de yuca⁵ Estas cáscaras se caían en las mismas matas de yuca. Chikim así ha sabido hacer para producir. Eso no más sé del Chikim (Mito de Digna Illanez, 1997). En las prácticas hortícolas de las mujeres quichuas en sus chacras aparece es-

ta cognotación mítica. Ellas, antes de la siembra de yuca suelen pintar sus caras y a sus perros, con la variedad de achiote: “lumu manduro” como una forma de protección y para el aumento de la fertilidad del cultivo. “La especie de lumu manduru se la utiliza para pintar la cara de todos los que van a sembrar los palos de yuca, que chupan la sangre, y solo engrosa el producto y no carga. Además deben azotar las semillas yucas con las hojas y cáscara de la yuca. Otro producto: la papa jíbara, al sembrar deben golpearse las piernas para que el producto sea grueso como las piernas” (Ernestina Canelos, entrevista 1997). De esta manera se aumenta la fertilidad de los productos, los mismos que en estas culturas son parte de la unidad natural y humana.

EL CENTRO MUTINTS:

Los astros: la Luna y el Sol juegan un papel importante en

los ciclos productivos y de cacería de las comunidades indias. En el Centro Shuar Mutints, “Etsa (el Sol) era un joven buen cazador” (Daniel Cashindo, entrevista 1997). El mismo que vivía en la selva y se trasladaba a su espacio estelar a través de Etsa nek (*Bauginia, sp.*), o la escalera de Etsa (sol). Los astros y los hombres siempre estuvieron en conjunción y eran estos los que establecían las normas de cacería y producción agrícola.

“Nantu o Luna era casado con Auju, entonces un día. Su esposo decía que prepare algo de zapallo, zapallo maduro... Y después como ya dejó indicando que cocine la comida con el zapallo más maduro. Su esposo Nantu se fue a cacería, después regresó por la tarde, llega muy tarde. Ya que comenzó la mañana llega con hambre, pensando que la comida ya estaba listo... Entonces Nantu se fue. Entonces ese bejuco que existe como escalera en el monte: Etsa nek, entonces

anteriormente existía hasta llegar irse en el cielo había como escalera ya. Entonces, como luna se fue con ese camino. Atrás de este a su esposa, cogió todo lo que había en la casa, todos los trastes, todo, todo, todo lo que había, chankinas⁶ todo, todo llevó. Después de esto se fue atrás, como la luna ya se ha ido. Entonces habido un señor que se llamaba ardilla o Kunampe, siempre estaba al lado de ellos. A él le dijo (Nantu): –Cuando viene mi esposa. Esté listo para contarle– le decía. Como Ardilla tenía machete. Bueno ellos siempre estaba listo para cortar cualquier árbol, cualquier bejuco. A él le rogó que corte ese bejuco, para que no avance a su esposa. Le dejó listo a él. Entonces Auju estaba subiendo, como ya tenía pues, pena a su esposo. Auju a su esposo atrás le seguía llorando. Auju... auuju... dice, entonces se-

guía a atrás de su esposo, entonces subía y subía.

Después de esto ya estuvo cerca para subir. Entonces cuando ya estaba listo para subir, tas! le corta. Pobre señora Auju... pishh!, abajo. Toda esa carga que tenía pishh!, abajo se pues. Una caída, una sola, lo que tenía ese pájaro echo, tenía ollas. Toda eso, entonces pedazos de ollas que se aparecere en cualquier lado dicen que es porque auju ha botado. Entonces como ya no alcanzó a su esposo, entonces ya se transformó Auuju, en pájaro Auuju. Entonces como siempre lloraba a atrás de su esposo, Esposo, esposo– decía. Auuju. En vez de decir a su esposo ahora dice Auuju, Auuju, siempre cada cuando viene luna, siempre canta. Siempre se recuerda hasta ahora se recuerda, de su esposo luna. Entonces cuando ya esta asomando, siempre canta de la pena de su esposo.

Ese es el cuento de luna y Auuju (Mito de Daniel Cashindo, 1997).

El mito muestra la admiración del hombre por ciertos recursos como las lianas o bejuco, cuya magnificencia puede observarse en la selva. El bejuco Etsa nek en el mito funciona como la escalera del astro rey.

Las comunidades indias realizan sus prácticas de cacería y agrícolas tomando en cuenta la luna tierna o nueva, cuando la noche está oscura, para cazar, cortar madera e iniciar la siembra de ciertos productos. Mientras que la tumbada del monte para las chacras se lo hace en luna llena para que los árboles se pudran más fácilmente y no es posible la realización de las otras prácticas agrícolas o de cacería (Morales & Schjellerup: 1997: 40).

VISION INDIA DEL MANEJO DE RECURSOS NATURALES

Las comunidades indias han definido su espacio socioambiental dentro de una in-

tegralidad espacial donde los recursos naturales son la expresión de seres míticos, cuyas bondades se manifiestan dentro de sistema homeostático entre naturaleza y ser humano. Las cascadas, el espíritu animal del tigre y la boa tienen el poder de conferir sus talentos a ciertas personas. Estas personas deben usar plantas enteógenas⁷ como la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), el floripondio (*Datura sanguinea*) y la guayusa (*Ilex sp.*) para comunicarse con sus dioses.

Los Mitos ponen énfasis en la localización del espacio físico donde el hombre desarrolla sus actividades, relieves la importancia del elemento agua, suelo y bosque al magnificarle en los lagos, cascadas, selva y chacra. “De ahí que talar la selva no sólo implica saqueo de madera sino destrucción del mecanismo de evapotranspiración y simplificación del balance hídrico” (Cerón, 1991: 19), y se agrega el conjunto de la biodiversidad y el despojo del mundo espiritual de las culturas andino amazónicas.

Los mitos recuerdan al ser humano que puede transformarse en Japa (Venado), Ampush (lechuza) y Wampa (mariposa); es decir, que luego de su permanencia en el espacio terrestre se integra cíclicamente al mundo natural. Tsetsek dice: “Cuando ya en la vida una persona habían tenido relaciones íntimas con sus familiares, como hermana, hermano, así. Se transformaba en un venado furioso. Los mayores tenían ese poder como ya habían ido en las tunas (cascadas), había tomado malikaua y natem. Todo si había adquirido el poder se transformaba en Yawa (Tigre) Ankuash o Wampa. A veces en un ser más poderoso, como Panki (boa) pumas, en esa forma era la transformación que se podía ocurrir” (Entrevista Ernesto Tsetsek, 1997).

La visión india era perenne y modificadora de las relaciones sociales productivas. Los animales se manifestaban como seres que influían positiva y negativamente en las relaciones humanas. “Los poderes eran positivos y negativos. Así se transformaban en animales her-

mosos y poderosos; es decir, en poderes positivos. Mientras que en venados cuando el poder era negativo. Se transformaba en tigre o boa. Así, algún mayor había adquirido el poder del tigre o boa o rayo solar (Etsa), cualquier poder dado en la tuna o cascada cuando haya tomado Ayahuasca o Malikaua, según ese poder quedaba en tuna, especialmente en la cascada”. (Entrevista Ernesto Tsetsek, 1997).

En las comunidades indias, los jóvenes actualmente continúan con esa tradición, con la finalidad de adquirir la sabiduría de la selva: “Ellos con un jirshman (shaman o viejo) llevan en la tuna para hacerle bañar ahí y le daban de tomar ayahuasca, malikua todo eso para que adquiriera el poder, para eso es bueno un ayuno de 4 o 5 días, y así adquiriría el poder, para adquirir el poder. En tuna adquiriría el poder de forma de vivir, de forma del trabajo, o adquirir también el poder”. (Entrevista Ernesto Tsetse, 1997). De esta manera la riqueza cultural habla de su relación directa con los recursos ambientales.

Los Quichuas también coinciden en explicar esta relación con las cascadas y los cerros, principalmente cuando asignan nombres a los sitios de acuerdo a los seres míticos que los habitan. “Así donde canta el gallo han puesto los viejos <<Gallo Urcu>>”. La visión india es dualista, como se dijo: existe el espacio per se, y espiritual. “Siempre dicen que una cordillera es pueblo, a la sabiduría de los shamanes. Creo que es grande el pueblo, como Canelos. Pero en lo nuestro, con la visión de este mundo, con la visión de otros mundos espirituales toda cordillera tiene su pueblo... Entonces ha dicho tío Aurelio (En la laguna Wichu cachi)... Entonces le ha echo soñar al viejo, no: –Bueno, desgraciadamente no me he dado cuenta. Sino tu me hubieses desaparecido ahí–, Le ha revelado el espíritu de la Laguna Wichu cachi. La laguna es como una casa y cada laguna tiene su dueño, Amarun, la boa”. (Entrevista Marciano Cuji, 1997).

Los shamanes o “Yachacs”, poseedores de la “sabiduría na-

tiva”, son los dueños de los seres que habitan los cerros, como el “Huagra urcu” en donde según ellos radican los poderes Shamánicos: “En estos cerros al acercarse siempre se nubla y no se puede acercar. Cuando se va a adquirir el poder se ve al tigre y a la Boa. En (el cerro) Huagra urcu, mi abuelo me sabe conversar que hay el tigre, el más grande, que manda a todos los tigres. Ese tigre le acaba a este mundo, dicen que le tiene encerrado bien, los brujos. Por eso, a las 12 de la noche cuando uno está durmiendo ahí cerca comienza a bramar, hace temblar la tierra. Un día estaba con mi abuelo ahí cerca” (Entrevista Ramiro Canelos, 1997). De este cerro hay cinco dueños, aseveran los informantes: “Primero es que está el Pascualito, el ha sido el primer dueño. Después es que sigue el Palati, Palati (antiguo guerrero Quichua Canelos) también ha sido shamán y que vive ahí dice. Después sigue el Gonzalo Banco, después Banco Acevedo y después viene el abuelo Nestor Canelos” (Entrevista Marciano Cuji y Ramiro Canelos, 1997).

Los espacios, recursos naturales: pájaros, peces, frutos y seres estelares utilizados por los indios también son recreados por los mitos en la cual los animales adoptan la forma humana, como lo muestra el mito de “Ilucu” relatado por Digna Illanez:

Quilla o La luna vacilaba (enamoraba) a su misma hermana y le ha dejado embarazada (a la ilucu). Por la noche, Ilucu le pintó con vitu (*Genipa, sp*) a la luna para saber quien era el que tenía relaciones con ella (incestuosas), le bañó la hermana ilucu a la luna (su esposo). Al día siguiente, la luna ha convocado a la gente para hacerles lamer lo que estaba pintado. Desde ahí (desde ese tiempo), el mono cusihillu es demasiado negro, tiene los labios negros, así también “milla quihua pishcu”, el bagre, mota, por eso (de limpiarle a la luna) han quedado pintados (de negro). La luna no se ha lavado todo, por

esto ha quedado pintado, no ha salido todo. Si se hubiese lavado toda la cara de la luna, nosotros hubiésemos quedado con la cara negra. En caso de que se hubiese lavado la cara de la luna. Nosotros quedábamos pintados como con vitu (si se quitaba la pintura de la luna). Los paujils en ese tiempo han desaparecido.

Ahora me voy–: Dijo la luna. Mientras tanto la esposa sin hacer caso u obedecer se fue a la chacra. La mujer Ilucu ha sido una mujer muy trabajadora en el monte, cultivaba mucho zapallo y ha sabido comerse todo el maduro cuando no estaba el marido, y cocinaba zapallo tierno para el marido.

El marido solía estar metido debajo del toldo (escondido). Entonces cuando la hermana también desapareció. El hizo reunir a los quihua pishcus para tejer la huarachina (aven-

tador). Luego les pidió que avienten muy fuerte, además pidió que les construyan una esclaera, ese bejuco escalera o "Chacana angu", por ese bejuco ha sido la subida de la luna. No se sabe cuanto (de que dimensión) de largo hicieron.

Mientras subía la luna por el Chacana angu, los millai quihua pishcus con la mano aventaban, con el aventador. La luna mientras seguía subiendo tocaba el "chapa" o pingullo. En la actualidad mi compadre solía tocar, cuando yo era niña, mientras se iba tocando, alguien le avisó a Ilucu que su esposo se estaba yendo de viaje. Mientras Ilucu fue a ver o regresó, la luna ya estuvo arriba, estuvo bien arriba del chacana angu. La Luna le dijo a Ilucu: -Apa que suba-. Manga paqui, tabla paqui, moca-hua paqui; cualquier cosa

juntaba en la pambilera (vestido), hecha la que agarraba, agarraba (reco-gía). Mientras el esposo se fue elevando más arriba, han estado aventando (los pájaros) desde abajo y desapareció. Entonces Ilucu empezó a llorar como queriendo decir: -Mi marido...! y dijo: -...ilucucu...! Mientras que corría sale volando transformado en Ilucu, mientras que los "millai quihua pishcus" caían a la yerba transformados en pájaros. Así conversaron nuestros antepasados antiguamente (Mito de Digna Illanez, 1997).

Los pájaros, los árboles, las lianas y los astros en un determinado espacio ambiental se reproducen en un patrón de relaciones similares a las humanas. La visión india dualista e integral de la naturaleza permitirá sustentar a largo plazo el aprovechamiento de los recursos naturales existentes.

VISION DE LA SOCIEDAD NACIONAL EN EL MANEJO DE LOS RECURSOS NATURALES: PROYECTOS SOCIALES DEL ESTADO Y ONG'S

El llamado desarrollo es visto con mucha reserva por las comunidades. Las instituciones del Estado y privadas amplían el radio de la acción de la sociedad nacional, a través de proyectos: Petroleros, mineros, explotación forestal y de utilización de recursos como el agua de las Reservas Ecológicas.

Las comunidades son abordadas sin analizar su realidad socio ambiental, su espacio, y el contenido integral de su cultura que relaciona sus recursos naturales con sus espíritus protectores del suelo y el subsuelo. Los proyectos de desarrollo no toman en cuenta el tiempo y la velocidad o capacidad india con la que se adaptarían al cambio, sin destruir la cohesión social regulada por su organización comunitaria.

Entre las principales instituciones que realizan proyectos

de desarrollo comunitario y de apoyo a la Conservación están: Fundación Antisana - FUNAN, Fundación Natura - FN, Agencia para el desarrollo de los Estados Unidos - AID, The Nature Conservancy - TNC en la comuna Oyacachi donde se realizan varios proyectos: Centro de Aguas Termales, Piscicultura, Ecoturismo, con el apoyo Técnico de y el proyecto de extracción de Agua para abastecimiento de la ciudad de Quito. En Canelos se desarrollan Ecoturismo, Reforestación, Artesanías de Tagua, con el apoyo del Proyecto Samay, y de la Institución IBIS - Dinamarca. En Mutints, Macuma, con el apoyo de la Ayuda en Acción se desarrollan proyectos productivos Avícolas, educativo y para la Nutrición de los infantes de hasta 5 años.

En resumen estos proyectos implican cambios a los cuales las sociedades indias no están acostumbradas. Las sociedades indias se ven presionadas a integrarse la dinámica capitalista so pena de ser devastados por el avance genocida del neo-

liberalismo, que da supremacía a las necesidades de un mercado voraz y anti humano.

Los impactos de los proyectos en el espacio comunal indio tendrán una doble dimensión: social y ambiental, los cuales deberán ser previstos con la finalidad de frenar el deterioro devastador de los recursos naturales. Se hace necesaria una real valoración de los recursos naturales con la finalidad de asumir costos para la conservación de los mismos.

El proyecto de Agua Potable para la ciudad de Quito y de riego, desde los territorios de la comuna Oyacachi en la RECA, intenta ser un buen ejemplo de internalización de costos ambientales, y de modelo para administrar los recursos naturales como inversiones a largo plazo, a través de la creación de una tasa pagada por los consumidores finales del recurso hídrico, recursos que aportarán para el manejo y conservación de este valioso recurso.

Mientras tanto, un ejemplo contrario es el que ha pro-

vocado la carretera Macas - Macuma. Los Shuar ante el avance de la colonización, por la introducción de la carretera, perdieron sus tierras y ahora son jornaleros de los colonos. El nivel de alcoholismo y delincuencia se ha presentado de manera abrupta y actualmente esta obra es cuestionado por el resto de comunidades Shuar.

MANEJO DE RECURSOS NATURALES: SUSTENTABILIDAD COMUNITARIA

La lógica foránea de avance desarrollista debe partir de un nuevo concepto del dialogo intercultural, en donde el respeto por el "otro" motive a un nuevo modelo del desarrollo social, en donde los recursos naturales sean explotados de forma racional y dentro de una interacción que respete su práctica milenaria y sus concepciones míticas consideradas como el motor de su propio desarrollo.

En este sentido se hace necesario el cumplimiento de los acuerdos y Convenios internacionales de la Biodiversidad,

entre los países dueños del capital y la tecnología, y los países poseedores de la riqueza biológica. "El Convenio reconoce, en su artículo 16(1), que el acceso a y la transferencia de tecnología entre las Partes es esencial para el cumplimiento de la conservación, uso sostenible y reparto equitativo de beneficios". (Oviedo, 1995: 4). Suena ilusorio decir, que Ecuador es uno de los países "megadiversos" cuando el interés transnacional está focalizado a la explotación de recursos únicos como: El petróleo, con enormes consecuencias negativas ya observadas en la explotación de dicho recurso, y que es contrario a la conservación de los recursos biológicos. Es hora de demandar la atención del mundo desarrollado para prever la devastación de los recursos que se dicen pertenecen a toda la humanidad.

El estado deberá asignar recursos financieros a través de convenios bilaterales con organismos responsables de la cooperación para proyectos propios de las comunidades, como el manejo sostenible de la Gana-

dería, la Agricultura, Artesanía, el Ecoturismo, la Piscicultura, Avicultura con especies nativas, y cultivo de sapos nativos y miel con la finalidad de autoabastecer el consumo local. Los proyectos comunitarios confluirán en un mejor manejo del Bosque, en base a los elementos siguientes:

BASE ECONOMICA

ECOLOGICO BOSQUE HOMBRE LEGAL-POLITICO

SOCIAL-IDEOLOGICA

CONCLUSIONES

1. Las Políticas nacionales de uso de recursos no renovables son de carácter homogenizadoras y etnocidas en nombre del llamado "Desarrollo Nacional". Gran parte de la diversidad biológica se está perdiendo, con la explotación petrolera, minera y maderera.
2. Se hace necesario estudios y tecnologías para desarrollar las iniciativas locales indias en el campo de la producción, nutrición y manejo sos-

tenido del bosque a través de productos no maderales.

3. El Ecoturismo puede ser una buena inversión nacional al desarrollo de las iniciativas para la conservación del Bosque.
4. Debe frenarse la explotación irracional de estos espacios indios cargados de espiritualidad que no son sólo capital, sino diversidad cultural. Un país que aún tiene la esperanza de ofrecer al mundo recursos para el sustento de la alimentación mundial, y que se lo demuestra en la variabilidad genética manejada dentro de los laboratorios in situ: sus chacras.
5. El recurso agua es el más prolífico en la cuenca amazónica y será uno de los recursos más apetecidos en el próximo milenio. La irracional explotación de los recursos actuales no permitirá sustentabilidad de dicho recurso.
6. Los shamanes o especialistas en la selva deberán asimilarse

a la sociedad nacional o involucrarán con una carga de información necesaria a las demandas urgentes de su propio mundo y del resto del mundo.

7. La experiencia de campo demuestra que cuando se parte de la realidad local, brilla la expresión india al ver que su quehacer está en concordancia con su cosmogonía o vivencia natural, lo que garantizará la continuidad a largo plazo de su identidad cultural en Ecuador y la Región.

NOTAS

- 1 Velocidad de adaptación cultural: Acceso y uso eficiente de información acumulada y utilizada en beneficio del grupo social.
- 2 Tzimbaló: variedad de papa silvestre, *Solanum*, sp.
- 3 Unanchi o Juyanchara: tiempo primordial o de encantamiento o mágico.
- 4 Ashanca: Canasto nativo hecho con el bejuco tahuana.
- 5 Las cascarras y hojas cuando se azotan a la semilla de yuca (palos) aumenta la fertilidad, según los informantes.

- 6 Chankina: Canasto hecho del bejuco Kaapi.
- 7 Enteógena: Planta que genera <la vivencia de> dios dentro de nosotros. (Fericgla, 1996: 10).

BIBLIOGRAFIA

CERON S., Benhur

- 1991 El manejo indígena de la selva pluvial tropical, orientaciones para un desarrollo sostenido, Quito, Ecuador, Abya-Yala.

DIVA

- 1994 Programa Danés de Investigación del medio ambiente, octubre, 1994.

DOLLFUS, Oliver

- 1991 Territorios andinos: reto y memoria, Lima, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.

FERICGLA, Josep M.

- 1996 Al Trasluz de la Ayahuasca, Antropología cognitiva, consciencias alternativas y oniromancia, Quito, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana.

LEVI-STRAUSS, Claude

- 1996 De pres et de Loin, Didier Eribon, París, Francia. Ed. Odile Jacob. Traducción Corinne Duhalde.

Megggers, Betty J.

- 1996 Amazonía, Man and Culture in a Counterfeit Paradise, Washington, USA, Smithsonian Institute.

Morales, P. & Schjellerup, I.

- 1997 "The people and their culture", en: DIVA Technical Report N° 2, DIVA, May 1997.

Oviedo, Gonzalo

- 1995 "Algunas consideraciones sobre la implementación del Convenio sobre la diversidad biológica en el Ecuador", en II Congreso Nacional Ecuatoriano del Medio Ambiente, Quito, Ecuador, Fundación Natural.

ORTIZ, Rosario

- 1994 Uso, conocimiento y manejo de algunos recursos naturales en el mundo Yucuna (Mirití - Paraná, Amazonas, Colombia), Quito, Ecuador, Abya-Yala.

SAHLINS, Marshall

- 1972 Las sociedades tribales, Barcelona, España, Editorial Labor.

SKOV, Flemming

- 1997 "Physical setting", en: DIVA Technical Report N° 2, DIVA, May 1997.

WHITE, Leslie A.

- sf La ciencia de la cultura, un estudio sobre el hombre y la civilización, Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.