

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título en la maestría de Investigación en Antropología

Selva y petróleo: un abordaje ontológico al conflicto amazónico

Javier Augusto Abi-Saab Arrieche

Asesor: Michael Uzendowski  
Lectores: Jorge Núñez y Myriam Paredes

Quito, junio de 2019

## Tabla de contenidos

<b>Resumen</b> .....	VI
<b>Agradecimientos</b> .....	VII
<b>Introducción</b> .....	1
El conflicto como sujeto .....	1
<b>Capítulo 1</b> .....	9
Discusión metodológica: Ontología.....	9
1.1. ¿Qué es ontología? .....	11
1.2. ¿Cómo hacer etnografía ontológica?.....	15
1.3. ¿Para qué nos sirve la ontología? .....	21
1.3.1 Ontología Política .....	22
1.3.2 Epistemología ontológica .....	23
1.3.3 Ecología Humana .....	24
1.3.4 Antropoceno .....	25
1.4. La ontología como propuesta metodológica .....	26
<b>Capítulo 2</b> .....	28
La salud en conflicto .....	28
2.1. La enfermedad provocada .....	31
2.2. La enfermedad enactuada y múltiple.....	35
2.3. El médico y el paciente.....	41
2.4. Las Clínicas .....	42
2.5. Las terapias.....	46
2.5.1 El yagé como terapia .....	51
2.6. Los cuerpos .....	53
2.7. La cura.....	56
2.8. La salud de la selva.....	57
2.9. Conclusiones .....	59
<b>Capítulo 3</b> .....	61
Entre la selva y las tuberías. La agrofloresta como terapia .....	61
3.1. Agricultura y ontología: La producción conjunta del ser en la agricultura .....	63
3.2. La agricultura extractiva migratoria.....	65
3.3. Sistemas agroforestales como biomimesis y terapia económica.....	72
3.3.1 Una práctica económica multicéntrica .....	79

3.4. Alimento, pilar ontológico para el cuidado de la vida.....	84
<b>Capítulo 4</b> .....	91
El conflicto en el contexto del Antropoceno.....	91
4.1. Cambio climático, conflicto y ontología.....	93
4.2. La respuesta tecnológica y del capitalismo verde.....	97
4.3. La respuesta del desarrollo sostenible y de los Estados y conservacionistas.....	99
4.4. La respuesta integrada de los movimientos socioambientales .....	102
4.5. Imaginarios de futuro .....	106
<b>Conclusiones</b> .....	109
<b>Lista de referencias</b> .....	114

## **Ilustraciones**

### **Imágenes**

Imagen 1. Logotipo Clínica Ambiental.....	45
Imagen 2. Antropocentrismo vs. Ecocentrismo .....	78
Imagen 3. Comparación flujos Agricultura Migratoria vs. Sistemas Agroforestales .....	81
Imagen 4. Mecheros en la selva .....	94
Imagen 5. Imaginarios de la Amazonía .....	107

### **Tablas**

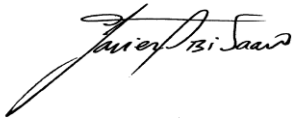
Tabla 1. Variedad de plantas y animales - Finca Carlos y Cecilia .....	88
--	----

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Javier Augusto Abi-Saab Arrieche, autor de la tesis titulada “Selva y petróleo: un abordaje ontológico al conflicto amazónico”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, y que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación de la misma, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2019.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Javier Augusto Abi-Saab Arrieche', written in a cursive style.

**Javier Augusto Abi-Saab Arrieche**

## **Resumen**

Esta tesis aborda el conflicto de la Amazonía norte ecuatoriana desde una etnografía ontológica. Los protagonistas son la selva y el petróleo, entidades que nos hablan de manera directa, pero también a través de un grupo de resistencia y coexistencia con prácticas interrelacionales. El conflicto es considerado un actor que divide prácticas e identidades en bandos contrarios, produciendo múltiples realidades y reconfigurando las nociones sobre lo que somos, lo que seremos y sobre el espacio que habitamos. Esto se traduce, en el caso estudiado, en una reconfiguración sobre nuestros cuerpos/territorios y sobre sus potenciales futuros.

El proyecto de investigación se cuestiona, antes de todo, por la referencia teórico-metodológica de la ontología, para explicar por qué es una herramienta útil en la comprensión del conflicto. Posteriormente aborda el tema de la salud, el cual el conflicto reconceptualiza de manera muy particular en el grupo de resistencia y coexistencia amazónico, aproximándolo a la selva y distanciándolo del petróleo. Después se abordan las agroflorestas como una práctica de sanación que propone una economía descentralizada, basada en el cuidado y en principios ecológicos. Por último, se presenta cómo el conflicto reconfigura la noción de local y global, tomando en cuenta cómo la crisis ecológica amazónica y sus respuestas se vinculan con la crisis del Antropoceno.

## **Agradecimientos**

Nada se hace solo. Todos somos apenas pequeños árboles en una enorme floresta de interrelaciones e interdependencias.

Primeramente, hago reverencia a la Sacha Warmi, mujer de la selva, quien me inspiró y me dio la oportunidad de aproximarme para aprender y experimentar un poco de su ser.

Con los indígenas amazónicos aprendí que el mayor orgullo de cualquier persona es poder honrar a sus antepasados y seguir sus huellas. Me siento feliz por el privilegio de intentar seguir las huellas de personas tan maravillosas como mi padre y mi madre, Salim y Milagros, a quienes les agradezco la vida y lo que soy. También espero estar honrando a mis abuelos Rosa, Ching, Salim y Alfredo así como aquellos que los antecedieron. Agradezco enormemente el apoyo y los cuidados de cada uno de ellos hacia mí y la dicha de sentirme parte de una familia que, a pesar de las distancias, ha sabido mantenerse unida y amorosa.

A mi tío Dario, por reaprender juntos a ser familia en Quito y por nuestro apoyo mutuo.

Agradezco a mis hermanas, Mariana y Rosana, brazos en los que me extiendo. Sin ellas, entre infinitas otras cosas, no hubiese tenido la inspiración para dedicarme a la antropología ecológica.

A Michael Uzendowski, mi orientador, quien con su sabiduría de maestro me dijo desde la primera reunión: "la tesis eres tú", y con esto resumió lo que hoy considero el principio más importante del quehacer antropológico: dejarse transformar por el campo y por los otros.

A Jorge Núñez, mi casi segundo orientador, quien, con poco tiempo de apoyo, me ayudó a creer en este proyecto, apuntando además caminos imprescindibles para su desarrollo.

Agradezco con enorme énfasis a las mujeres y hombres amazónicos que me abrieron las puertas de sus casas y me permitieron compartir una pequeña parte de sus vidas.

Comenzando por Carlos y Cecilia, junto a Jordy, Alex, Deysi y Jhona; familia preciosa con la que conviví durante casi 4 meses. A Belia y Don Galo; a María, Ricardo, Arnúbio, Don Vicente y otros miembros de la Clínica Ambiental, organización que considero debe ser

referencia para toda la Amazonía y para el mundo. A Adolfo Maldonado y Federica Giunta, dupla cuyo trabajo incansable ofrece las bases para este proyecto de resistencia y alternativa amazónica. A Willian y Alex Lucitante, quienes me enseñaron sobre la lucha indígena y el papel de las plantas sagradas. A Gabriela, Joel, Mishel, Ale, Lexie y Luis amigos y amigas con quienes aprendimos que la capacidad de cura está en cada uno de nosotros y en las alegrías compartidas. Si hoy la selva amazónica tiene esperanzas de prevalecer es por personas como las mencionadas arriba que creen en su poder de sanación, son parte de ella y la recrean constantemente.

Agradezco a profesoras y profesores ejemplares que tuve durante mis estudios en FLACSO-Ecuador: Alicia, Mireya, Ana Lúcia, Mercedes, Myriam, Ivette, Fernando y Marcita.

No existe conocimiento más valioso que el compartido, por eso, quiero agradecer con alegría a mis otros profesores durante este tiempo, a los grandes amigos que pude conquistar y que espero reencontrar por la Abya Yala y por el mundo: Isabel, Yisus, Abel, Alberto, Geviller, Katerina, Juanita AleGría, Laura Chaustre!!!, Paulino, Natalia, Gerson, Daniberto, Gonzalo, Lorena, Giuli, Koztik, Andrea, Rodrigo, Vale, Camila, Fernando, María, Patricia. Banda de salvajes y desajustados de intercambios sin fin. Estoy seguro que cada uno aportó, de una forma u otra, a aquello que hoy es el otro. Grandes momentos, amigos ¡Un brindis por eso!

A las montañas sagradas que acompañaron mis días buenos y malos en Quito. Particularmente al Cotopaxi que alegraba nuestros despertares y atardeceres con su imponentia. Y al Rucu Pichincha, quien me acompañó paciente desde las ventanas de la universidad en mis sufridas sesiones de escritura.

Por último, un párrafo no es suficiente para agradecerle a Dany; persona maravillosa que, con toda la generosidad de su ser, aceptó alegre la invitación de acompañarme en esta aventura. Considero que aprendimos mucho más de lo que podríamos nombrar; crecimos intelectual y espiritualmente, conocimos más sobre nosotros mismos y conseguimos transformarnos para mejor. Mi espíritu se llena de felicidad al saber que compartí todo esto contigo.



A todas y todos, humanos y no humanos,

Gracias Infinitas.

Javi

## Introducción

### El conflicto como sujeto

*La selva y el petróleo están en conflicto en la Amazonía norte ecuatoriana. Estos dos actores articulan una serie de grupos convirtiéndolos en bandos contrarios. La selva no es solo ella; son sus plantas, animales, espíritus y los seres humanos que la habitan y la protegen. El petróleo no es sólo él; son sus máquinas, sus productos, sus lógicas, y los seres humanos que lo explotan y lo protegen (Abi-Saab, 12/03/2018, diario de campo).*

Llegué a la Amazonía norte ecuatoriana en mayo de 2017 buscando un escenario de conciliación y esperanza a través de la agroecología. Mi mayor interés en la época era estudiar la agroforestería como forma de producción agrícola en armonía con la selva. Desde Brasil, lugar donde viví antes venir a estudiar en Ecuador, había escuchado de este tipo de agricultura y quería involucrarme de manera práctica. En aquel momento vislumbraba remotamente la necesidad de producir mis propios alimentos con la finalidad de conseguir cierta independencia individual, cierta soberanía frente al sistema mercantil que de una forma u otra nos afecta a todos. En Quito, me aproximé de algunos grupos de agroecológica y contacté a la Red de Guardianes de Semilla del Ecuador<sup>1</sup>; con ellos/as supe del florecimiento de algunos focos agroforestales en la Amazonía norte. Imaginé desde ese momento que era un asunto relevante con el cual quería involucrarme, pues además de la agricultura, podía aprender sobre la región amazónica. Me advirtieron que el grupo no estaba compuesto por una gran cantidad de personas, pero se sentía un compromiso fuerte y lentamente se ha estado formando un pequeño movimiento socioambiental<sup>2</sup>. Al día siguiente de saber sobre esta iniciativa, agarré un autobús con destino a Shushufindi, nombre que graciosa e irónicamente me resonaba con el Fin del Mundo. A las cuatro de la mañana bajé del bus en el kilómetro indicado donde la carretera estaba iluminada apenas por las luces de un cementerio. Demoré un poco hasta encontrar la casa de Carlos Aldaz, quien ya caminaba por los alrededores

---

<sup>1</sup> La Red de Guardianes de Semillas es una organización que se propone conectar familias que protegen la agrobiodiversidad y promueven sistemas regenerativos de vida en Ecuador. Trabajan desde 2002 en permacultura, agroecología, bioconstrucción, soberanía alimentaria, economía solidaria, alternativas en educación y tecnologías apropiadas. <http://redsemillas.org/>

<sup>2</sup> A lo largo del texto, llamaré a este movimiento como movimiento o grupo de resistencia y coexistencia de la Amazonía norte ecuatoriana, pues, más allá de las organizaciones que promueven las actividades, el grupo se sostiene a partir de la voluntad colectiva de un cambio socioambiental. Este grupo se compone por cerca de 30 familias campesinas, líderes comunitarios mestizos/as e indígenas de las proximidades de Lago Agrio, Shushufindi, Coca, norte del Napo, y habitantes de la región fronteriza con Colombia.

alimentando a las gallinas y cultivando algún alimento. Carlos me recibió y me hizo subir a su casa de madera. Allí me presentó a Cecilia, su esposa, y a Jordi, su hijo menor.

Desayunamos huevos frescos con bolones de banano orito y otros productos de su huerta. Al amanecer, salimos en dirección al poblado de San Carlos, en la provincia de Los Sachas; el objetivo del día era presenciar un taller de permacultura amazónica. En el camino, pude notar por primera vez las tuberías de gas y petróleo bordeando la carretera, visualicé con algún asombro el fuego de los mecheros y las numerosas instalaciones de algunos campos de extracción petrolera. Siendo yo de Venezuela, es decir, proveniente de un país petrolero, me llamó profundamente la atención cómo la industria de petróleo se presentaba en la selva amazónica, infiltrándose entre la gente, los árboles y volviéndose casi omnipresente en el paisaje.

El taller al que íbamos era el tercero de ocho talleres del curso de permacultura amazónica organizado por la Clínica Ambiental<sup>3</sup> en asociación con la Red de Guardianes de Semilla. En esta ocasión, el tema a discutir era el agua, su ciclo y las mejores formas de tratarla. Las personas que llenaban la sala eran en su mayoría campesinos o indígenas de origen humilde y esto llamó mi atención pues, en los contextos que yo conocía, la permacultura era accedida apenas por grupos de personas consideradas alternativas y de una condición económica media-alta. Recuerdo haber valorado enormemente el hecho de que las poblaciones cuya vida está realmente atada al campo estaban incluidas y protagonizando el proceso. En mis anotaciones sobre este primer día de taller, resalté la preocupación mostrada por algunas intervenciones sobre la contaminación del agua causada por derrames petroleros y la búsqueda por formas de evitar contaminarse al ingerir el agua. Surgió la historia de una vecina quien al limpiar su filtro artesanal encontró residuos densos de un negro intenso. Fue así como fui tomando consciencia sobre la realidad que se vive en la región. Si bien existe espacio para la tal armonía con la naturaleza y para la esperanza en un futuro de integración, estos sentimientos ocurren en sentidos diferentes a los esperados, pues deben enfrentarse a condiciones socioambientales adversas. Fue así como me fui confirmando que aquello que

---

<sup>3</sup> La Clínica Ambiental es una organización socioambiental que surge en el 2008 como una propuesta de Reparación Integral ante los graves problemas por los que atraviesa la Amazonía Ecuatoriana. Tiene su sede principal en Lago Agrio, zona afectada por las actividades petroleras, las aspersiones aéreas del Plan Colombia, el uso indiscriminado de pesticidas en monocultivos. Surge como una propuesta de reparación desde dentro y desde abajo, que incluya al suelo, las plantas, los animales, y el tejido social, en definitiva los socioecosistemas. [http://www.clinicambiental.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1&Itemid=2](http://www.clinicambiental.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2)

marcaba y definía las interrelaciones en el lugar donde me encontraba era el conflicto. Aún no comprendía de qué manera esto alteraba el sentido de la práctica agroecológica, pero al comprender que la realidad de la Amazonía norte ecuatoriana significa un caso particular y emblemático de la lucha socioambiental, decidí que iría a involucrarme de pies a cabeza en este tema.

Me llevó algunas semanas de observación y involucramiento el comprender que el ser humano no es el protagonista de este conflicto. Es un actor claramente relevante que puede decirnos mucho sobre el mismo; sin embargo, como especie, es un actor ambiguo. Existen dos entidades que operan de manera más clara como conflictuantes en esta disputa: la selva y el petróleo. Viejos conocidos por todos, estas dos entidades de la naturaleza se encuentran de una forma particular en la Amazonía ecuatoriana. El conflicto rige entre ellos porque las formas de comprender y vivenciar la realidad no sólo son antagónicas como inconciliables pues todo indica que la selva no puede existir si el petróleo gobierna.

No siempre fue así; hasta algunas décadas atrás el petróleo aún habitaba mundos subterráneos y era considerado por los indígenas que habitan la región parte importante un ciclo de vida de las entidades de la selva (Lucitante, entrevista por el autor, marzo de 2018). Sin embargo, es un hecho consumado que con el inicio de la extracción del petróleo en la Amazonía ecuatoriana por parte de empresas occidentales a mediados del siglo XX, comienza también una nueva etapa de colonización con la ocupación de tierras indígenas ancestrales, la construcción de ciudades amazónicas, la ligación de estas ciudades al resto del país a través de carreteras y oleoductos (Nieto y Caicedo 2012). Llega además una enorme cantidad de campesinos desde la costa y la sierra en busca de tierras baratas y de empleo en la industria petrolera; es atraído un desproporcionado número de personas del género masculino a trabajar en la extracción; se instala una lógica de destrucción de la naturaleza a favor del crecimiento económico; y comienzan las enormes tasas de deforestación.

El petróleo en la Amazonía ha buscado imponer una realidad de carácter monista basada en la extracción de un único producto en detrimento de las relaciones entre múltiples seres. Bajo su lógica, la dicotomía entre humano-naturaleza se asocia con la de sujeto-objeto donde el primer elemento siempre se sobrepone al segundo. La economía gira en torno al valor de mercado, que se traduce en un valor único: el dinero. En la región amazónica, el petróleo es sinónimo de dinero. Esto instala una lógica de individualismo donde el diagnóstico popular

afirma que “cada uno es cada uno” (UDAPT y Clínica Ambiental, 2017). El estado petrolero controla y concentra el poder, imposibilitando la emergencia de formas políticas comunitarias descentralizadas. El consumismo se impone sobre las múltiples formas de ser y sobre las múltiples posibles relaciones entre los humanos y otros seres de la naturaleza. Como apunta Fander Falconi. “El oro negro explotado liquida, paulatinamente, el oro verde, la biodiversidad, y las culturas humanas” (Falconi 2004, 32). La llegada del petróleo significó entonces el inicio de incontables problemas ambientales que se expresan en agua, tierra y aire. Significó la llegada de enfermedades a nivel físico, mental y espiritual. El petróleo comenzó a ser experimentado por muchos de mis interlocutores, habitantes amazónicos, como la propia enfermedad.

La selva se experimenta para mis interlocutores como prácticas y valores que representan radicalmente lo opuesto a la lógica del petróleo. En ella prevalece la interrelacionalidad y la multiplicidad, pues la vida en cantidad y calidad es su valor máximo. Su economía consiste en intercambios infinitos de materia y energía que se dan a través de una inteligencia descentralizada y multicéntrica (como veremos con Hornborg en el capítulo 3). La selva puede aceptar la existencia conjunta con el petróleo, pero la recíproca no es verdadera. El petróleo como valor monopólico, requiere la extinción de la primera. Y como ella, y la multiplicidad de seres que la habitan (humanos y no humanos), quiere continuar existiendo, el conflicto es inevitable.

Sin embargo, más allá de los actores conflictuantes, el conflicto, como interacción entre poderes, demuestra tener una influencia o un régimen de poder propio: produce un escenario de disputa, campos de batalla, defensores de un bando o de otro; crea ideologías; influencia prácticas; y puede establecer desde fundamentalismos hasta nihilismos. Desde una línea positivista tradicional de las ciencias sociales, no se considera al conflicto como un actor o un sujeto en sí, más bien como una relación entre sujetos. Sin embargo, desde esta tesis, basada en un abordaje ontológico que desafía la concepción de los actores tradicionales y promueve la experimentación, se afirma el conflicto como sujeto por el hecho de ser productor de formas de percepción y de realidades concretas.

En este sentido, y siguiendo a autores como Mario Blaser (2015), se considera que el conflicto en la Amazonía norte ecuatoriana no es apenas socioambiental, sino ontológico. Es decir, no es una tensión sobre quién domina los recursos naturales, sino una tensión que

cuestiona ¿qué es lo que existe y cómo existe? Más aún, el conflicto enactúa realidades y estimula a prácticas que enactúan nuevas realidades. Entre ellas, produce también un ser humano particular, dividido entre tendencias y muchas veces obligado a optar por un bando u otro. Se trata de un ser humano que se debate entre su bienestar inmediato y una ética con aparentes beneficios futuros. Un ser que transita entre ontologías, entre prácticas que a veces promueven un modo de ser relacional y otras veces un modo de ser individualista.

Tomando en cuenta este escenario expuesto, la pregunta sobre la cual busca indagar esta investigación es: ¿Cómo el conflicto entre la selva y el petróleo constituye realidades en la Amazonía Norte ecuatoriana? Lo que argumento a lo largo de los capítulos es que este conflicto se enactúa en humanos y no humanos a través de prácticas que disputan cuerpos y territorios y establecen formas de ser que se aproximan o se distancian ontológicamente a estas dos entidades conflictuantes. El conflicto instala una disputa entre formas de ser y de experimentar el mundo. Una de estas formas tiene características amazónicas, pues toma como referencia a la selva; la otra, trae trazos occidentales y tiene como referencia al petróleo. Veremos que las ontologías que surgen no son puras, sino múltiples e híbridas.

Veremos además que se enactúan en prácticas concretas como: una experiencia diferenciada sobre salud, un tipo de agricultura y economía que imitan a la selva y una propuesta de futuro en integración. La salud y la agroflorestra son dos ámbitos que nos permitieron explorar esta pregunta. El conflicto crea conceptos y realidades específicas que instituyen formas de experimentar el mundo cuestionando quién somos y cómo debemos actuar. Argumento que el conflicto es incorporado y enactuado, es decir, está en los cuerpos, no es algo externo a quien lo vive, sino que hace parte de los diversos seres que habitan la región. Si bien ocurre en forma de juicios ambientales, de reclamos públicos, de protestas por determinados bienes, también se da al interior de cada ser, particularmente del ser humano para quien el conflicto establece una cuestión ética, presionando decisiones e influenciando prácticas individuales y colectivas. Las prácticas ganan un papel protagónico pues trascienden los discursos ecológicos y de sostenibilidad ambiental. Cada práctica carga un sentido, un sentir y forma una realidad concreta, y en el sentir de estas prácticas identifico una disputa o una lucha por los territorios. Se habla de territorios en plural pues la evidencia en campo me trajo muy clara la idea de que existen tres principales territorios en disputa: el cuerpo humano, la selva amazónica y el planeta. Es entonces una lucha territorial que coloca en juego la propia noción de territorio. Éstos no son espacios de límites cerrados; existe un tránsito permisivo entre

ellos. Son espacios difusos y sobre todo existe una sensación de unidades interconectadas y complementares. Cuerpo, selva y planeta son experiencias de un mismo cuerpo/territorio múltiple.

Lo que se propone a discutir esta tesis es la construcción de cuerpos/territorios (realidades) a partir de entidades que influyen o dominan los modos de ser. Por un lado la selva propone una forma de reproducción social basada en la interrelación entre múltiples seres, lo que, desde la ontología se define como una modo de relación animista (Descola 2001). Por el otro lado, el petróleo establece un modo de relación naturalista donde apenas el ser humano establece vínculos sociales y las relaciones con las otras especies son meramente mercantiles. En el ser humano ambas entidades y ambos sistemas de valores actúan de manera jerárquica, significando que ninguna de las entidades actúa de manera pura, sino que se establecen valores dominantes y subordinados, que pueden considerarse modelos híbridos. En el ser humano los valores vinculados a la selva tienden a establecer la multiplicidad y el compartir, mientras los valores vinculados al petróleo, tienden a valorizar un tipo de sociedad individualista. Ambas situaciones se viven en la Amazonía. A lo largo de los capítulos veremos cómo las entidades se encuentran, se oponen, se sobreponen e influyen.

El primer capítulo de esta tesis evalúa la ontología desde el punto de vista teórico e metodológico y argumenta ser la mejor herramienta para comprender la construcción de realidades y la sobreposición de las mismas en el escenario del conflicto amazónico. Tres preguntas guían este capítulo: ¿Qué es ontología? ¿Cómo hacer una etnografía ontológica? y ¿Para qué sirve? Aportes de diversos autores nos ayudan en la búsqueda de hacer la ontología una herramienta más comprensible, accesible y útil a la investigación. Con la única pretensión de abrir la discusión, se trata de un capítulo que ofrece un aporte a antropólogos y antropólogas que tienen interés por la ontología, pero aún no comprenden totalmente cómo utilizarla en sus investigaciones.

Todos los otros capítulos nos hablan de la disputa por territorios en el conflicto entre la selva y el petróleo. Cada uno aborda un territorio específico: el cuerpo humano, la selva amazónica y el planeta, a través de tres temas centrales para estos territorios - respectivamente: la salud, la agricultura y el Antropoceno (la amenaza del fin del mundo) -.

El segundo capítulo trata de la disputa por el territorio *cuerpo humano* a través de las prácticas de una salud holística. Identifica la salud como una práctica y un discurso marcadamente presente en la cotidianidad de las personas que conforman el colectivo estudiado. Argumenta que en la Amazonía ecuatoriana el concepto de salud y enfermedad se construye a partir de la oposición ontológica entre selva y petróleo. El petróleo se experimenta como una enfermedad múltiple y provocada, mientras la selva influencia una concepción de salud holística que se aleja de la práctica biomédica occidental y valoriza la naturalidad como promotora de terapias y curas.

El tercer capítulo argumenta que la práctica agrícola es un escenario ideal para visualizar cómo el conflicto ontológico disputa el cuerpo/territorio de la selva Amazónica. El capítulo compara ontológicamente la práctica de la agricultura migratoria, vinculada a la lógica del petróleo y a una economía extractiva, con la práctica agroforestal, vinculada a una lógica de la selva y una economía multicéntrica. Al buscar imitar la selva a través de la biomímesis, las agroflorestras intentan establecer lo que llamo una economía ecológica del cuidado, la cual representa un proceso terapéutico interrelacional entre humanos y no humanos.

El cuarto y último capítulo nos habla de la disputa de un territorio casi abstracto: el planeta Tierra. Argumenta que las prácticas de resistencia y coexistencia en el conflicto de la Amazonía norte ecuatoriana son una expresión local de una crisis global que se le ha dado el nombre de Antropoceno. En este contexto, la política del desarrollo sostenible provenientes del norte global apuestan por un equilibrio entre la extracción petrolera y la conservación de selva, mientras las propuestas del sur global y de los movimientos agroforestales amazónicos reivindican una convivialidad y la integración entre el ser humano y la selva, sin el petróleo, como la única forma de garantizar un futuro para la especie y el planeta.

En líneas generales, esta tesis busca ser una aproximación diferenciada a un tema y una región tal vez ya conocidos por muchos. Toma de base metodológica la ontología con la intención de explorar los límites y potencialidades de esta propuesta. En sus páginas usa aportes múltiples y variados de autores tan diversos como médicos griegos, climatólogos y feministas, pues, a pesar de las aparentes distancias, en muchos casos, las propuestas de estos autores resuenan con las prácticas cotidianas de los campesinos que viven y hacen parte del conflicto Amazónico. A pesar de esta aparente ambición teórica, es una tesis simple, basada en el encuentro con el otro (humano y no humano), fruto de una voluntad de conocer,



envolverme y dejarme influenciar por una región y sus habitantes. Trae un poco de mis ideas y visión/experiencia de mundo, pero busca, ante todo, comprender la experiencia ajena de una situación ícono de nuestros tiempos que, queriéndolo o no, nos involucra a todos. Espero que pueda aportarles en sus reflexiones y prácticas futuras.

## Capítulo 1

### Discusión teórica-metodológica: La ontología

*En un fin de semana de reunión en la sede de la Clínica Ambiental, los miembros más antiguos nos advirtieron para no tener miedo caso escuchásemos o viésemos un chamán cofán caminando por los cuartos. Se trata del protector del territorio en el que estábamos, el cual pertenecía y pertenece a los cofanes. Nos despertamos temprano y algunas personas afirmaron haberlo escuchado. Después tomamos guayusa, nos contamos los sueños y compartimos los motivos para estar allí. En esas historias, varias personas (indígenas y no indígenas) contaron de su vínculo con la Sacha Warmi, mujer de la selva. Fue entonces que percibí que para el grupo existen entidades más allá de las que yo estaba acostumbrado a relacionarme y que ellos tienen plena consciencia de cómo son influenciados por las mismas (Abi-Saab, 01/2018, diario de campo).*

En este capítulo analizo las bases y referencias de la propuesta teórico-metodológica de la investigación. Para ello, abordo y cuestiono la metodología ontológica y sus debates; más específicamente, reúno diversas contribuciones y expongo la experiencia de mi investigación en campo para establecer una definición sobre qué es ontología, describir su aplicación y evaluar su utilidad como modelo investigativo. A partir de este análisis, expongo la apropiación que hace la investigación sobre las definiciones y discusiones presentadas. Argumento que la ontología es una herramienta metodológica que nos permite ver la construcción de realidades múltiples en contextos particulares, siendo especialmente útil para comprender contextos como el conflicto amazónico. En este sentido, no es ni puede ser - por su propia propuesta política y epistemológica - una única cosa. Así como se propone que los mundos y las realidades son múltiples, existen diferentes formas en que la ontología es apropiada y experimentada. Sin embargo, existen principios claros con repercusiones concretas en el quehacer antropológico que permiten identificar la vocación ontológica de un texto y de una propuesta investigativa.

El llamado giro ontológico trae consigo una propuesta metodológica que impacta la forma de adquirir conocimiento en esta disciplina, así como en otras ciencias sociales. La ontología, desde su tradición filosófica, reflexiona sobre el sentido, la composición y esencia del ser y la multiplicidad de existencias. Desde la antropología, la ontología busca describir y comprender la expresión de este ser y sus multiplicidades. Desde los estudios ambientalistas, al debate sobre el Antropoceno, pasando por los Estudios de Ciencia y Tecnología, son cada vez más los autores que se identifican como ontologistas o al menos utilizan la ontología

como herramienta para sus análisis. Sin embargo, los estudios son de una variedad tal, que dejan la sensación de no haber un hilo conductor que pueda estar guiando toda esta diversidad. Al final, muchos nos quedamos con preguntas como ¿qué significa realmente la ontología para la antropología? ¿qué puede ser considerado un método ontológico? y ¿cuál es su utilidad? Estas son algunas de las indagaciones más comunes que busco sanar en esta tesis y que abordo de manera más directa en este capítulo.

Durante mi experiencia como estudiante de antropología me fui aproximando a la ontología como un misterioso y casi incomprendido campo de conocimientos y experiencias. Los imaginarios que el perspectivismo y el multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2010) crearon en mi cabeza, producían cierta fascinación y vislumbramiento que se convertían en frustración al momento de realizar mi propio trabajo ontológico. En mis primeros textos con intención ontológica, recuerdo realizar una observación participante en la que decidí recorrer y escribir sobre un volcán en las proximidades de Quito. Fui a campo con la pretensión de hacer ontología, pero no sabía bien qué hacer. El ensayo terminó pareciendo una redacción escolar en la que se describían cada uno de los elementos de la naturaleza: las interacciones entre los insectos, las plantas, los sonidos del viento ecoando en el cráter, su impacto sobre las hojas. La pregunta que me surgió fue ¿estoy haciendo ontología? Ciertamente no.

Este resultado frustrante me hacía querer forzar un pensamiento y atribuir interacciones a los seres que estudiaba. A esto se sumaban las consideraciones de varios de mis profesores de antropología que, al no entenderla muy bien, catalogaban la ontología como una experiencia todavía en formación. Incluso, algunos/as de ellos/as no ocultaban su aversión y/o desprecio hacia los autores que la incorporaban en sus análisis. Según muchos profesores y compañeros, no se trataba de nada más que un tipo de esencialismo o pachamamismo<sup>4</sup> del cual la disciplina antropológica debería alejarse si quiere ser tomada en serio.

El problema en cuestión me parece claro: existe una idea muy vaga sobre lo que es hacer ontología y esto hace que muchos antropólogos tiendan a verla con distanciamiento, evitando practicarla y cuestionando sus aportes. A pesar de mis propias dudas, me planteé realizar una

---

<sup>4</sup> Originalmente se refiere a un culto a la Pachamama, Madre Tierra para los andinos. En este caso se refiere a una visión mística sin fundamento científico y vinculada a los movimientos que esencializan a la naturaleza y a las culturas indígenas.

investigación ontológica, esperando que la continuidad de los estudios, junto con la experiencia en campo me ayudasen a revelar de forma concreta lo que esto significaba.

### **1.1 ¿Qué es ontología?**

Para responder esta pregunta, evaluaré puntos clave del trabajo de algunos autores ontologistas, resaltando principios que caracterizan a la ontología como un nuevo campo de posibilidades para la disciplina antropológica. Comenzaremos por los principales impulsores del giro ontológico: Phillipe Descola y Eduardo Viveiros de Castro.

El trabajo de Descola nos indica la ontología como las diversas relaciones sociales que pueden ser establecidas entre el ser humano y los seres no humanos. Comunidades amazónicas como la Achuar, estudiada por el autor, establecen lazos de parentesco y afinidad con ciertas plantas y animales. La yuca, por ejemplo, es tratada por las mujeres que la cultivan de forma semejante a un hijo, mientras los monos que cazan los hombres son considerados cuñados (Descola 2005 [1993], 91-130). Los vínculos de parentesco imponen la realización de diversos rituales que demuestren el respeto a los espíritus dueños de estos seres y/o que fortalezcan los lazos con los humanos. Caso la relación sea quebrada, los espíritus pueden vengarse. La yuca es temida porque puede chupar la sangre de los hijos de las mujeres que no la estén cuidando adecuadamente (Descola 2005 [1993], 99).

La principal contribución de Descola va entonces en la dirección de romper con la idea de que apenas los seres humanos son capaces de establecer relaciones de carácter social. Es decir, la sociabilidad no es exclusiva del humano; otros seres (animales, plantas, espíritus, rocas) pueden establecer relaciones complejas entre ellos y con el ser humano. Muchos no humanos son entidades “dotadas de propiedades definitorias como una conciencia, un alma, una capacidad de comunicarse, mortalidad, la capacidad de crecer, una conducta social, un código moral” (Descola 2001, 101). Sin embargo, estas formas de identificación y de relación no son infinitas, al contrario, se encajan en categorías preestablecidas como el animismo, totemismo y naturalismo. Además, dentro del animismo, existen categorías de relaciones como la reciprocidad, protección y rapacidad.

La ontología como ciencia, se encaminaría para Descola a la comprensión de estas diversas relaciones y configuraciones que se establecen entre seres humanos y no humanos, así como

al reconocimiento de las capacidades humanas atribuidas a seres como plantas y animales, pero también a espíritus, monstruos y minerales, entre otros.

Eduardo Viveiros de Castro, al comparar diversas etnografías amazónicas, constata un elemento común en las prácticas y pensamientos indígenas que llama de perspectivismo amerindio. Según este concepto, los amerindios consideran que los diferentes seres que componen el mundo natural y sobrenatural tienen una concepción de sí muy semejante a la del ser humano, pues, de cada uno de estos seres parte una perspectiva del yo y del otro.

Los animales y demás no humanos dotados de alma se ven como personas, y por consiguiente, son personas; es decir, objetos intencionales, de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo. Sin embargo, lo que estas personas ven – y por lo tanto lo que son en cuanto personas – constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena (Viveiros de Castro 2010, 35).

En la cita se pueden identificar dos de los principios claves de la ontología propuesta por Viveiros de Castro. En primer lugar, el destaque dado por el autor al concepto de persona, el cual los amerindios atribuyen a diversos seres y entidades no humanas. Es a través de la personificación que los amerindios pueden conocer mejor el mundo que los rodea, en contraste con la ciencia occidental que tiene como principio la objetificación. Este cambio de paradigma, altera radicalmente las concepciones sobre aquello que existe. Por otro lado, en este pequeño texto se puede observar también la preocupación metodológica de Viveiros en identificar lo que sería un problema filosófico originado desde y para los pueblos amerindios.

Con ambos autores vemos cómo, desde el comienzo, el giro ontológico desafía la división cartesiana entre cultura y naturaleza, sujeto y objeto, mente y cuerpo. Las ciencias sociales que desde su creación moderna siempre tuvieron una obsesión por aquello que es humano, pasan por primera vez a considerar la existencia de otros yos, otras subjetividades, otras realidades, mundos diferentes y de igual valor al humano. No se trata más de una cuestión de múltiples visiones de un mundo único, como nos propone el multiculturalismo. En vez de cosmovisiones, la ontología nos habla de cosmovivencias, múltiples naturalezas o múltiples realidades enmarcadas por una cultura única (Viveiros de Castro, 2010).

Es decir, desde la ontología se afirma que los Achuar no solo tienen apenas una visión diferente sobre la yuca, sino que también experimentarían una relación específica con la yuca – la cual se expresa en la cotidianidad de sus acciones, en sus rituales, en los intercambios que la yuca proporciona – y por lo tanto, la realidad de la yuca es diferente que la que existe en una civilización donde esta es apenas un alimento que se compra en el supermercado. Lo que está en juego no es el paradigma constructivista donde la mente crea múltiples percepciones del mundo físico, y si la posibilidad de múltiples experiencias de mundos, que se constituyen en prácticas, cuerpos, acciones y realidades. Esto sigue la línea propuesta por Roy Wagner en la *Invención de la Cultura* la cual afirma que las personas “crean sus propias realidades y se crean a sí mismos y a su sociedad a través de ellas” (1981, 127). Siendo así, una etnografía ontológica, presupone, antes de más nada, buscar comprender la realidad que se experimenta desde los diversos mundos, cuerpos y seres. Y esto envuelve tanto los problemas conceptuales y teóricos que emergen de estas realidades cuanto las prácticas que enactúan la realidad.

En este sentido y más recientemente, Eduardo Kohn (2014) afirma que toda buena antropología es ontológica, pues permite abrirnos a otros mundos. Sin embargo, para el autor, la disciplina se ha limitado históricamente a un tipo específico de realidades: aquella construida por humanos a través de la sociedad. Esto limita profundamente las posibilidades del conocer, pues otros tipos de realidades también pueden decirnos mucho sobre nuestro mundo y sobre lo que somos. Kohn (2013) propone así una antropología ontológica en la que se debe trascender lo humano, ir más allá de él. La práctica ontológica debe estar basada en una fotografía que tome en serio los actores no humanos y sus regímenes de poder en los procesos de formación de naturalezas, de mundos y en la influencia de todos los seres con los que se relaciona. “La antropología debería ser capaz de ver las múltiples formas en que el ser humano se conecta con el amplio mundo de la vida, y cómo estas conexiones cambian lo que significa ser humano” (Kohn 2013, 20). El cómo los otros seres nos representan importa de forma vital y cambia radicalmente nuestra concepción de lo que somos. La ontología debe entonces mirar a esas formas de ser que conciben al humano de forma diferente y al mismo tiempo se importan por aquello va más allá de él.

Un último aporte en la búsqueda de trazar una definición de lo que es la ontología desde la perspectiva antropológica nos la ofrece Martin Holbraad (2014). Para este autor, el valor que tendría una antropología ontológica no reside necesariamente en involucrar las realidades de

seres no humanos, sino en la posibilidad de llevar adelante, profundizar y radicalizar tres características típicas de la antropología: la reflexividad, la conceptualización y la experimentación. Para Holbraad, la ontología llevaría al extremo estas características.

La reflexividad se refiere a la pregunta epistemológica ¿de dónde viene el conocimiento? En la antropología tradicional, la fuente estudiada es comúnmente un objeto al cual se le aplican conceptos. En la ontología, los conceptos deben surgir necesariamente de la fuente. Se nota aquí la influencia de la propuesta político-epistemológica de Wagner y Viveiros de Castro, quienes buscan extraer de la fuente aquello que se irá a desarrollar teóricamente. Diferente de Descola quien aplica categorías conceptuales inexistentes para los amerindios, Holbraad, siguiendo a Viveiros, propone que la antropología ontológica otorga “prioridad a la etnografía frente al análisis, para liberar el potencial completo de la fuente en lugar de verla como un mero objeto de conocimiento antropológico” (Holbraad 2014, 133). De esta forma, la ontología rechaza cualquier compromiso previo frente a lo que existe.

De esto se deriva el segundo principio clave: la conceptualización, que para Holbraad sería la principal vocación de una etnografía ontológica. Si el objetivo es entender lo que existe o lo que se es, se busca entender cómo los grupos conceptualizan; crean conceptos sobre la realidad que habitan. Esto implica igualmente en una quiebra con concepciones previas que puede traer el antropólogo a campo, en la llamada descolonización del pensamiento (Viveiros de Castro, 2010). Además, esta abertura conceptual conlleva a la tercera cualidad de la ontología apuntada por Holbraad: la experimentación; no sólo en las posturas adoptadas sino en los conceptos que se producen y vivencian. La ontología, en su proceder metodológico tendría potencial para traer a discusión nuevas perspectivas, para deconstruir un ya establecido *modus operandum* de la antropología y otorgar mayor libertad al investigador para profundizar en la realidad que estudia.

A partir de las contribuciones de Descola, Viveiros de Castro, Kohn y Holbraad, establezco lo que esta investigación considera tres características fundamentales de una antropología ontológica. Estas son: 1) la búsqueda por conocer la realidad experimentada por los grupos estudiados 2) una consideración relevante de la subjetividad y acción no humana 3) un esfuerzo por conceptualizar o reconceptualizar la realidad a partir de los conceptos que surgen etnográficamente de la fuente. A esto añado una reflexión propia que se ha vuelto clara al notar las diferentes posturas entre los autores y compararlas con mi propia

experiencia: la ontología no puede significar una forma única. Si las realidades son múltiples, no puede la ontología ser una sola. La junción entre la aceptación de las múltiples realidades y la experimentación como herramienta metodológica, hace de la ontología una vertiente anti-normativa de la disciplina antropológica y es allí donde reside justamente su potencial creativo y político.

Estos tres (o cuatro) principios han sido un norte fundamental para la forma en que he desarrollado el trabajo de campo. Han cumplido un papel estratégico para trazar etapas y objetivos. Sin embargo, no basta tenerlos a ellos, pues el investigador aún debe consolidar estos principios en tácticas y herramientas metodológicas. Debe preguntarse ¿cómo llevar a cabo concretamente la ontología? ¿Qué técnicas de investigación utilizar? ¿Qué postura adoptar? ¿Cuáles son mis límites y potenciales como investigador si quiero hacer ontología?

### **1.2 ¿Cómo hacer ontología? *El caso del estudio***

Para responder a estas preguntas, parto de las características fundamentales (estratégicas) que establecí y utilizo de mi propia experiencia, dudas y reflexiones, así como algunas recomendaciones metodológicas extraídas de autores ontologistas.

Como narré en la Introducción la intención inicial de esta investigación era concentrarme en los sistemas agroforestales como una forma de relación del humano con su entorno. El abordaje ontológico me pareció apropiado por su desafío a las dicotomías modernas, principalmente a la dicotomía cultura-naturaleza. Al envolverme el ambiente Amazónico, sin embargo, me fui dándome cuenta de la fuerte presencia de un conflicto socioambiental, al cual podría catalogarse fácilmente como un conflicto ontológico. Sentí así, aunque un poco a ciegas, que la ontología me ayudaría a darle una nueva perspectiva a este conflicto y a la práctica de la agricultura forestal. Intuitivamente creía que este era el camino correcto, sin embargo, no tenía idea por dónde comenzar.

Reconociendo la ontología como el estudio del ser, de aquello que existe, consideré que la primera pregunta que debía hacerme en campo era ¿qué es lo que existe en esta realidad? ¿cuáles son sus actores principales? En el caso de la realidad de la Amazonía norte ecuatoriana, esta pregunta me llevó a establecer como protagonistas del conflicto a dos actores no humanos: la selva y el petróleo. Pasé a considerar el ser humano por su ambigüedad, fruto de las interacciones de estas otras entidades. Sin embargo, no puedo dejar



de considerarlo un actor extremadamente relevante, pues a través del mismo se hace evidente el conflicto. Estos tres actores, en sus dinámicas e interrelaciones ofrecen el escenario base de lo que se experimenta en esta realidad. La relación entre ellos, como iré argumentar, cuestiona y reconceptualiza nociones como enfermedad y salud; alimento y cuerpo; local y global.

Considero que tomarse el tiempo para hacerse la pregunta sobre cuáles son los actores prioritarios en esta realidad y explorar posibles variables – el *cómo las cosas pueden ser* (Holbraad et al. 2014) – es vital para cualquier ontología. Esta simple acción ya envuelve de alguna forma los tres principios que establecí en el subcapítulo anterior, pues al mismo tiempo que reconoce que se trata de una realidad particular, acepta el surgimiento de conceptos propios y la agencia de seres que tal vez ni siquiera existan en otras realidades. De igual manera, se permite la aparición de actores que no hubiésemos reconocido. La pregunta condice con la sugerencia de la no predefinición de los actores que nos hace Annemarie Mol:

No se debe predefinir la naturaleza de los actores. Los actores son definidos por su actuación no por el hecho de formar parte de la categoría viviente, humano, o simplemente animado. Así pues, seguir a los actores implica necesariamente atender a todo aquello que actúa, que produce un efecto y deja una impronta, ya sea un elemento humano o no-humano (Mol 2002, 31).

La pregunta sobre qué es lo que existe refleja además una postura de humildad del investigador frente a la realidad que pretende estudiar. El antropólogo no es más el portador del conocimiento y si un aprendiz frente a una nueva realidad. También es bastante probable que, para responder a esta pregunta, se exija del investigador mucha más vivencia y experimentación que en la antropología tradicional. Se requiere que el investigador incorpore esta realidad, que la sienta, la sufra o la disfrute. En el caso de mi estudio, no habría mejor forma de conocer sobre la realidad de la propuesta agroforestal que trabajando en ella, reconociendo las dificultades y facilidades que proporciona este tipo de agricultura; la relación que establece el agricultor con los diferentes seres, desde las energías de la selva a los mosquitos, malezas, pasando por sus cultivos y otros seres humanos.

El trabajo físico en este caso fue una herramienta de conexión con las personas, pero también una manera de interactuar con el ambiente, las plantas, los animales y la selva. En este

sentido, la valorización de la práctica, de aquello que los cuerpos hacen y enactúan, es una preocupación central de una etnografía ontológica. En la posición de algunos autores ontologistas como Tim Ingold, los discursos, si bien son una fuente importante, pierden relevancia epistemológica frente a la acción concreta que se realiza en el día a día. Es en los quehaceres cotidianos y en las acciones concretas que se puede comprender lo que existe y cómo existe para las personas. Fue trabajando con los agricultores forestales, observando sus rutinas diarias, que percibí la valorización que estos dan a la alimentación sana y que la selva es un agente de salud, pues les proporciona el alimento y las medicinas necesarias; pero también que es un agente que muchas veces dificulta la productividad, imponiendo su forma de habitar ciertos espacios que intenta dominar el ser humano. El quehacer cotidiano unido al trabajo corporal, me abrieron la posibilidad de realizar lo que Ingold (2012) llama una antropología *desde adentro* en la cual el investigador aprende *con* las personas y no *sobre* ellas. Una participación que antecede a la observación y a la conversación permitió además, en mi caso, un proceso de sensibilización frente a los elementos que habitan la selva.

Para una antropología más allá de lo humano, como la que propone Eduardo Kohn, esta proximidad con los elementos no humanos y particularmente con la selva es de vital importancia. Una de las claves de la etnografía ontológica estaría en dejar de tratar al ser humano como un ser excepcional y fundamentalmente separado del mundo. Es por esto que debe ocurrir una conexión del antropólogo con la potencia de las entidades no humanas de la realidad estudiada. Además, “una antropología más allá de lo humano es en gran escala sobre aprender a apreciar cómo lo humano es también producto de lo que se encuentra más allá de él” (Kohn, 2013, 22). En mi caso, esta sugerencia consistió en buscar comprender cuánto la selva y el petróleo son capaces de influir y eventualmente dominar las decisiones humanas.

Para llegar a comprender cómo el humano es fruto de la realidad que lo ultrapasa, es necesario, según Kohn, involucrarse de manera profunda con las personas y con los seres no humanos que cohabitan el espacio estudiado.

Estoy intentando un tipo de involucramiento con el pensamiento Runa y con el pensamiento del bosque tal que este tipo de pensamiento selvático (el cual no es más humano, y por lo tanto no sólo Runa o mío) puede pensarse a sí mismo a través de nosotros — haciéndonos en formas que pueden convertirnos en otredad (Kohn 2014, 15).

Una de las claves metodológicas de esta tesis ha sido precisamente buscar identificar cómo la selva piensa a través de una proximidad con ella y con los seres humanos que la habitan, la defienden y eventualmente la destruyen también. Mi enfoque entonces involucró un grupo de resistencia/coexistencia de la Amazonía norte ecuatoriana a través del cual busqué comprender la influencia de la selva y del petróleo en sus formas de percibir y actuar. Al igual que Khon, reconozco que esto presupone una alta exigencia del lector ontológico quien debe tener un “un poco de buena voluntad, paciencia y la voluntad de luchar para permitir que el trabajo realizado aquí funcione a través de él” (2014, 14). En el caso de esta tesis, debe saber comprender las entrelíneas, pues muchas veces cuando se esté hablando del grupo o de personas específicas, se está hablando también de la selva o del petróleo y del conflicto entre estas entidades como motores y principales agentes del pensamiento planteado o de la acción realizada. La comprensión que se busca es la de una red de interdependencia con las entidades no humanas y en la cual los actores se afectan e influyen en múltiples direcciones, construyendo valores comunes o en oposición del otro que son absorbidos, apropiados e incorporados.

En el discurso agroecológico y agroforestal, existe una fuerte indicación que estimula a incorporar las lógicas y principios de la naturaleza, de la selva. Sin embargo, ¿qué significa incorporar estas lógicas de la selva? ¿Cómo nos comunicamos con ella? ¿Cómo podemos estar seguros que estamos siguiéndola? Todas estas son preguntas ontológicas que parten de algunos de mis principales interlocutores: agricultores agroforestales. En el caso del movimiento socioambiental, surge la cuestión de ¿cómo envolver políticamente la voz de la selva? ¿Cómo ella nos puede permear con su saber? Identificar estas cuestiones filosóficas que surgen de los interlocutores ha sido parte esencial de entender cómo la selva está actuando sobre ellos.

Por otro lado, si, como nos apunta Holbraad, la conceptualización es la tarea principal de una etnografía ontológica, el investigador debe ser capaz de identificar estos conceptos y poder situarlos en una discusión amplia con conceptos discutidos desde las ciencias sociales o aún conceptos fruto de un sentido común o de una imposición hegemónica. En esto consistiría el proceso de descolonización permanente del pensamiento: en demostrar cómo nuestros presupuestos conceptuales son limitados frente a la multiplicidad de realidades que componen las existencias.

El hecho de que la gente que estudiamos pueda decir o hacer cosas que consideramos equivocadas no necesariamente implica que realmente estén haciendo o diciendo cosas equivocadas; más bien indica que hemos tocado fondo de nuestro repertorio conceptual y que en consecuencia necesitamos la etnografía para repensar nuestros conceptos analíticos (Holbraad 2010, en Verschoor y Torres 2014, 84).

O, como colocado por Florencia Tola,

La labor del antropólogo ya no sería la de explicar, interpretar o contextualizar los datos, sino la de, al identificar las limitaciones de sus conceptos, intentar conceptualizar a partir de datos que ya no son vistos como un mero receptáculo al que aplicar herramientas o modelos externos (Tola 2014, 133).

En mi experiencia en campo, busqué siempre responder preguntas esenciales que pudiesen establecer los conceptos que tienen los diversos actores (humanos y no humanos) sobre los principales temas de la investigación. ¿Qué es salud? ¿Qué es la selva? ¿Qué es el petróleo? ¿Qué es cuerpo? A través de esta acción no se toma ningún concepto como una realidad universal. No se trata de aproximarse a estudiar la salud de un territorio considerando que todos los que lo habitan tienen el mismo concepto de salud. Hay que replanteárselo con cada actor diferente o, como veremos, con cada cuerpo diferente.

De esta forma se comprende una de las principales dificultades de hacer ontología: en cada corporalidad surgen conceptos diferentes y muchas veces esos conceptos no responden a una ontología pura, sino que allí se mezclan, se sobreponen y se jerarquizan diversas ontologías. En un contexto multiétnico como en el que encontré en campo, donde coexisten médicos occidentales, curanderos naturales, campesinos e indígenas de diferentes nacionalidades, es claro que la pureza de una ontología es utópica. Existen múltiples conceptos variados sobre lo que es la selva, la salud, el petróleo. Pero la complicación aumenta si consideramos que actores no humanos como la propia selva también se autodefinen y conceptualizan. Particularmente pasé algunas semanas reflexionando si para la selva existe o no existe la salud, ya que, en su dinámica, la vida y la muerte son conceptos complementarios – no existiría vida sin muerte – ni salud sin enfermedad.

Esto lleva a otra dificultad metodológica que se presenta de forma similar en el contexto de los llamados derechos de la naturaleza, promulgados en la constitución ecuatoriana en el año

2008. La dificultad reside en que si bien la naturaleza tiene derechos, ¿quién puede tener la autoridad de hablar por ella frente a una disputa de intereses? ¿Cómo juzgar una interpretación sobre la otra? En el caso de la Amazonía ecuatoriana, este debate se lleva a un conflicto de ontologías entre científicos, ecologistas blancos o mestizos, indígenas, entre otros actores. Los indígenas reivindican la palabra de la selva por ser habitantes ancestrales de la región, por tratarse de su casa e incluso porque en muchos sentidos, ellos son la selva también; los ecologistas consideran tener más autoridad por su vocación ética de defender la conservación, aunque muchas veces desde un punto de vista esencialista; los científicos asumen como verdad apenas la realidad probada a través del método científico, que habla de un comportamiento específico de la naturaleza. Ante estas múltiples realidades siendo anunciadas, surge la pregunta: ¿a quién oír?

Encontré dos respuestas a este dilema. En primer lugar opté por oír a todos. Escuchar las múltiples versiones sobre la realidad de la naturaleza que enactúan ontologías diferentes que se superponen y se mezclan en el contexto de discusiones cotidianas en la región. Esta apertura se ve evidenciada en el segundo capítulo donde fue necesario indagar sobre los diversos conceptos de salud. En un segundo momento opté por priorizar para esta tesis la versión de los agricultores forestales visto que tenían de su lado una práctica de proximidad cotidiana con la selva. Si bien todo discurso me parecía importante, debía como ontologista poder observar cuánto el mismo era coherente o no con la práctica. Y más aún, cómo la práctica modelaba estos discursos. Más allá de las identidades étnicas, históricas o culturales, lo que definió mi grupo prioritario de estudio fueron las prácticas que ejercían.

Veremos en el desarrollo de los próximos capítulos cómo es justamente a partir de este tipo de dilemas o complicaciones que surgen las experimentaciones conceptuales y la potencia de la ontología. Es a partir de allí que esta vertiente de la antropología gana fuerzas para debatir con las diferentes corrientes de las ciencias sociales. Veremos además cómo junto con esta potencia, surge una mayor demanda del investigador, quien ahora debe dudar de sus propios conceptos sobre lo que existe para poder identificar los del grupo estudiado; debe además experimentar o vivenciar la realidad que describe y llevar en consideración actores que antes no se consideraban, muchas veces en contextos donde hay una multiplicidad de realidades. La ontología exige así del investigador una cierta desnudez o vulnerabilidad, una especie de volver a nacer teórico, pues aquellos conceptos que nos formaron académicamente deben ser descartados en pro de resaltar los nuevos conceptos que surgen de la etnografía. La propuesta

ontológica exige, de igual forma, una nueva manera de escribir, otra estructura del texto antropológico. En este caso, la experimentación va de parte de cada autor. En mi proceso de escritura, busqué estructurar los capítulos de esta tesis en función del raciocinio metodológico que parte de la etnografía y termina en una discusión conceptual con otros autores y/o teorías. Tengo consciencia de que no conseguí completamente este objetivo, aunque por el tiempo en campo y de escrita, consideré un esfuerzo válido de reforzar conscientemente, en la estructura del texto, el proceso ontológico, sus potencialidades y dificultades.

El cómo hacer ontología finalmente se relaciona a las posibilidades que tenemos en campo, pero también a dónde queremos llegar con esta propuesta metodológica. La experiencia de diversos autores contemporáneos nos pueden reforzar las múltiples posibilidades de esta propuesta, así como su capacidad para el análisis de realidades múltiples. En la próxima parte veremos diferentes corrientes que en la actualidad utilizan la ontología como herramienta teórico-metodológica.

### **1.3 ¿Para qué sirve la ontología? - Una mirada alrededor**

Al contrario de lo que algunos antropólogos afirman, la ontología no se hace por moda, capricho o casualidad. Se hace porque permite abrir nuevas posibilidades para la antropología y así ampliar nuestro conocimiento y nuestras experiencias en el mundo. Desde ella se puede explorar mejor la interrelación del ser humano con los otros seres, entidades o elementos del planeta y se puede trabajar contra el antropocentrismo, un concepto que funda la civilización occidental desde el renacimiento y que nos ha llevado a una crisis ambiental sin precedentes, arriesgando la continuidad de la especie humana y de la vida en la Tierra.

Cuando decidí aventurarme a estudiar antropología, lo hice con la esperanza de poder comprender los motivos por los cuales actuamos de determinada forma, el por qué de nuestra manera de valorización y nuestra construcción de mundo(s). La ontología, más que ninguna otra línea teórica me ha ayudado a aproximarme de las lógicas que determinan aquello que hablamos y aquello que hacemos. En mi experiencia, el comprender estas lógicas significa un paso adelante en el intentar modificar de manera radical (desde la raíz) lo que somos.

Las posibilidades de investigación que ofrece la ontología son múltiples. Van desde la apertura a nuevos objetos de estudio (no humanos), al análisis de la influencia de éstos sobre el ser humano y sobre la naturaleza, pasando por la propia reconceptualización de lo que es

ser humano. En esta última parte del capítulo expondré brevemente algunas conocidas líneas investigativas de raíz ontológica que han influenciado la antropología y esta investigación. El propósito es presentar la versatilidad práctica de la ontología y cómo estas líneas hacen de la ontología una herramienta particularmente útil para el caso de estudio de esta investigación: el conflicto entre la selva y petróleo. Buscaré reconocer cómo estas propuestas sirven a esta investigación. Las líneas investigativas que presentaré son: la ontología política, la epistemología ontológica, la ecología humana, y los debates sobre el Antropoceno.

### **1.3.1 Ontología política**

La ontología y la política parecen asuntos completamente separados, pues, mientras la ontología evoca la esencia, la política se refiere a la capacidad de hacer y cambiar las cosas (Holbraad et al. 2014). Sin embargo, los vínculos entre ellas son diversos, a punto de llegar a afirmarse que el hacer ontología es un acto profundamente político, particularmente cuando nos referimos a la producción de diferencia y a la comprensión del conflicto. La ontología nos permite entrar en el campo de la cosmopolítica, en el cual la palabra cosmos se refiere a una entidad desconocida compuesta por múltiples y diversos mundos y a una articulación sobre lo que podría ser (Stengers 2005). La cosmopolítica le habla a la intersección de dos tópicos: la revaluación de la agencia distribuida entre diversos ensamblajes humanos y no humanos; y la revaluación de la alteridad radical como un índice de múltiples mundos más que de culturas (Blaser 2016).

El aporte de Mario Blaser en la ontología política ha sido visualizar en los conflictos socioambientales, de apariencia cultural, más que una disputa entre modos de ver una misma realidad, una disputa entre realidades.

Al protestar por los problemas que regulaciones gubernamentales implican para sus prácticas de pesca, muchos Yshiro indicaban que un toda una red de reciprocidad entre humanos y no humanos (como los peces y sus dueños espirituales) estaba en juego. Para ellos, la ‘cosa’ en cuestión no eran simplemente recursos. Para las agencias gubernamentales en cambio esto era ciertamente el caso. Acá evidentemente había un conflicto acerca de que era la cosa en cuestión (Blaser 2015, 1).

En mi investigación, ha sido vital la comprensión del petróleo y de la selva como entidades más allá de los recursos que significan para la civilización occidental, y resaltar su papel

político y su influencia sobre los seres humanos. En esta línea, el trabajo de Tim Choy (2012) *Air Substantion*, enfocado en la materialidad del aire, nos apunta las capacidades de las entidades no humanas en desempeñar un papel político y alterar el estado de las cosas, promoviendo influencias y transformaciones a nivel local y global. A través de esta influencia, pude comprender que el petróleo fue y es el principal agente de la colonización en la Amazonía ecuatoriana, mientras que la selva, en su constante formación de vida y diversidad, es la principal entidad que resiste a los cambios promovidos por la presencia extractivista y colonialista. Las experiencias que proporcionan ambas entidades para quien habita la región, no consisten apenas en los recursos que pueden proveer, sino en toda una red de interacciones y prácticas que finalmente componen la realidad y hacen parte de una ecología de seres, o una cosmopolítica.

Remarcar la alteridad como posible y permitir un régimen de poder propio de los no humanos, hace de la ontología un espacio crucial de producción de diferencia, lo cual es también un acto profundamente político: “en un contexto donde producir igualdad es la modalidad dominante, producir diferencia se convierte en un imperativo” (Blaser 2016). La *diferencia* se refiere al punto de partida desde el cual se debe construir un mundo común y es en esto en lo que consiste la nueva forma de hacer política. En la palabras de Bruno Latour “Desde ahora en adelante, política es algo completamente diferente. Es la construcción del cosmos en el que todos vivimos. Es la progresiva composición del mundo común” (Latour 2007). La visión del grupo de coexistencia/resistencia de la Amazonía ecuatoriana como un grupo más que político, cosmopolítico, pasa por su vocación en construir un mundo común llevando en consideración la multiplicidad de seres que componen la realidad amazónica.

### **1.3.2 Epistemología ontológica**

Una segunda línea de investigación que se ha expandido recientemente consiste en rastrear entidades no humanas para poder comprender otro sistema de pensamiento que demuestre los límites de la racionalidad humana. Las preguntas de investigación en este caso pueden seguir esta tendencia: “¿qué puede decirnos determinada entidad no humana sobre los paradigmas de la racionalidad humana? Para Tim Choy (2012), por ejemplo, el aire tiene una racionalidad que permea los diversos espacios de la sociedad humana, desde la política a la economía. Más aún, Choy considera que a través de la lógica del aire, es posible repensar conceptos como el particularismo y el universalismo. Si se piensa el aire en serio, su esencia y forma,



esta entidad es capaz de quebrar la dicotomía entre universal y particular típica de la modernidad.

Sin embargo, el texto más radical hasta el momento sobre este tipo de investigación ontológica es *Cómo piensan los bosques* de Eduardo Kohn. El autor aquí desafía los conceptos establecidos sobre comunicación, lenguaje y pensamiento, para decirnos que las florestas tienen una forma particular de pensar que permea los modos de ser de sus habitantes humanos y no humanos. Kohn propone una antropología más allá de lo humano, donde la representación (y con ella el pensamiento) no sea considerada una exclusividad humana. “La floresta es buena para pensar porque ella misma se piensa [...] es por el hecho que el pensamiento se extiende más allá de lo humano que podemos pensar más allá de lo humano” (2013, 22). Cuando Kohn nos dice que la antropología debe ser capaz de ver las múltiples formas en que el ser humano se conecta con el amplio mundo de la vida, y cómo estas conexiones cambian lo que significa ser humano, nos está hablando de la importancia de reconocer el conocimiento de los otros seres que habitan el planeta como vital para el humano.

Veremos que esta línea encuentra lugar en la presente investigación principalmente cuando indago sobre el concepto de salud propio de la selva. También en el capítulo 3 cuando hablaré de la economía ecológica del cuidado tomando a la selva como el territorio más apropiado para pensar la interrelacionalidad.

### **1.3.3 Ecología humana**

Otra vertiente basada en la ontología es la llamada ecología humana, la cual considera el ser humano como un subgrupo de las dinámicas ecológicas y estudia sus procesos de adaptación al entorno y del entorno. Como manifiesta la premisa de Tim Ingold: “el crecimiento y desarrollo de la persona debe ser entendido relacionamente como un movimiento a lo largo de un camino de vida” (Ingold 2000, 146). El ser humano es comprendido como un organismo y una persona al mismo tiempo, y en este sentido como un lugar de crecimiento creativo dentro de un continuo despliegue de relaciones.

La percepción ocupa un lugar central para Ingold visto que es el principal modo de relación del cuerpo con el mundo que habita. La mente no se encuentra en la cabeza, como se cree comúnmente, sino que está en el mundo y cabe al ser humano ir descubriendo este mundo a

partir de la experiencia. “La percepción no es una conquista de la mente sobre el cuerpo sino del organismo como un todo sobre su ambiente y es equivalente a movimientos exploratorios del organismo en el mundo” (Ingold 2000, 3).

En esta línea, es de gran aporte la investigación de Omar Felipe Giraldo sobre la agricultura como un determinante de las maneras de ser de los agricultores. El autor sostiene que el ser está en constante creación y surge de manera conjunta con las prácticas que ejerce. La agricultura es una práctica particularmente especial, pues en ella se constituye una relación múltiples otros seres (animales, plantas, suelo, aire, sol, entre muchos otros), constituyéndose como un asunto profundamente ontológico (Giraldo, 2013, 3).

El capítulo 3 de esta tesis describe etnográficamente esta producción conjunta del ser en un tipo de agricultura específica: la agroforestal. Sin embargo, muestra cómo también esta construcción envuelve las dificultades impuestas por la economía globalizada en un contexto donde la actividad campesina es subvalorada.

#### **1.3.4 Antropoceno y ontología**

Las discusiones actuales del Antropoceno son también parte de las investigaciones y posturas ontológicas. En este campo de discusión entran en conflicto diversas ontologías: desde posturas más científicas hasta aquellas consideradas como más éticas como la ecología profunda. En esta coexistencia, sin embargo, se destaca una conocida hipótesis ontológica que considera al planeta Tierra como un ser vivo (Lovelock 1985), cuya capacidad de autorregulación está ateniendo un límite debido a la acción humana, que, por primera vez en la historia del planeta es responsable de un impacto capaz de alterar sus funciones climáticas y geológicas. Para la antropología, el Antropoceno consistiría en la

Transformación de nuestra especie de un agente biológico en una fuerza geológica. Este es el fenómeno más significativo del presente siglo: la intrusión de Gaia [Strengers 2009]. Se le da al sistema tierra una forma amenazadora de sujeto histórico, un agente político, una persona moral [Latour 2013]. El ambientado se torna ambiente. Esto contribuye al desmoronamiento de la episteme moderna – distinción entre el orden cosmológico y antropológico (Danowski y Viveiros de Castro 2014, 23).

Se habla entonces de una humanización de la Tierra y una geolización de la humanidad. Esto resalta el hecho que el problema político que se enfrenta no puede más ser entendido en términos únicamente humanos. En el Antropoceno, la geología se encuentra con la moral. Para muchos existen apenas dos posibilidades: el mundo sin seres humanos o los seres humanos sin mundo. En este escenario cataclísmico, la posibilidad de la conciliación y sobrevivencia mutua parece inexistente.

Algunos autores, sin embargo, buscan en decisiones prácticas y cadenas de valor dónde puede residir esta noción de coexistencia o cohabitación como una posibilidad para el futuro. Anna Tsing (2012) estudia la ecología de los hongos y su relación con el mercado capitalista como forma de supervivencia mutua en un momento de extinción de especies y de amenazas sobre el Fin del Mundo.

En el mismo sentido de Tsing, la investigación que presento considera los sistemas agroforestales amazónicos como el espacio ideal para examinar las posibilidades de coexistencia y convivencia entre el ser humano y la selva. Las formas de producir alimentos y habitar el mundo deben tomar en consideración la amenaza global y reformularse en función de alianzas multiespecies que permitan la continuidad y el bienestar general. Cómo esto ocurre y cuáles son los desafíos que presenta, son cuestiones que, a mi ver, requieren una mirada ontológica.

#### **1.4. La ontología como propuesta metodológica**

Como hemos visto, la ontología propone una nueva clave analítica y metodológica que parte de la aceptación de múltiples realidades; involucra seres no humanos como agentes que construyen, experimentan e influyen en la formación de los múltiples mundos que habitamos. Epistemológicamente, la ontología parte de una postura política que identifica los conceptos provenientes de la etnografía y que entran en disputa con ideas concebidas desde modos de pensar hegemónicos. Estas características hacen de la ontología una llave única que permite la experimentación en la búsqueda de comprender las múltiples realidades, lo que es particularmente relevante en el contexto de conflicto en la Amazonía norte ecuatoriana.

Las claves analíticas y metodológicas que las ciencias sociales y particularmente la antropología han utilizado hasta ahora para entender este conflicto han desconsiderado históricamente la influencia o el régimen de poder de los seres no humanos así como la

relación entre estas entidades con el ser humano. También han desconsiderado las prácticas cotidianas de los agricultores como modos de relación entre el ser humano y su entorno natural, los conceptos que surgen de los grupos locales, y el potencial cosmopolítico de estos conceptos. La decisión de trabajar con ontología en esta tesis busca saldar estos vacíos potenciales con el fin de poder producir un conocimiento diferente, que parta de la experiencia y lleve en consideración las cosmovivencias de los involucrados.

El trabajo de campo realizado involucró a 6 familias de agricultores y/o permacultores del norte de la Amazonía ecuatoriana, todos relacionados a la organización de Clínica Ambiental. Mi convivencia más intensa fue con la familia Aldaz, con la que compartí y colaboré durante más de 3 meses. Las otras familias fueron visitadas durante una y dos semanas en el resto de los meses del trabajo de campo. Los principales momentos de intercambio entre ellas son las reuniones y talleres que realiza la Clínica Ambiental. Aquí se encuentran cerca de 30 familias para aprender e intercambiar saberes. Los talleres de permacultura ocurren a cada dos semanas en las diversas fincas de los agricultores o en la sede de Acción Ecológica en Lago Agrio. Yo participé de 5 talleres. Ya el encuentro “Cómo reestablecer nuestro vínculo con la Tierra” ocurrió en junio de 2018, trayendo experiencias de la costa y sierra del país. Los hallazgos y aprendizajes de esta tesis dependen mucho de estos momentos de intercambios y de conversaciones informales con los miembros del colectivo.

## Capítulo 2

### La salud en el conflicto

*Vine a la Amazonía ecuatoriana con la intención de estudiar la interrelación de un grupo de campesinos agroforestales con su medio ambiente selvático. Buscaba identificar las motivaciones que les llevaban a hacer este tipo de agricultura que conserva al mismo tiempo que adapta la selva. La respuesta sobre esta motivación llegó alegre y casi inmediata de Carlos Aldaz – habitante de una finca de 23has en las proximidades de Shushufindi, y el campesino con el que más conviví en toda mi investigación – “queremos vivir 100 años como los antepasados” (Abi-Saab 2018, diario de campo).*

Carlos, quien es uno de los miembros fundadores de la organización Clínica Ambiental y su actual coordinador, participa casi semanalmente de las reuniones. Yo lo acompañé en algunas de ellas. En uno de los primeros fines de semana que participé, el encuentro contaba con la participación de más de 60 personas y tenía la finalidad de discutir las acciones de los recién creados Comités Comunitarios de Salud frente a la alta cantidad de casos de cáncer en la región. Así me enteré que esta enfermedad era considerada consecuencia directa de la actividad petrolera y que el grupo se estaba organizando y tomando acciones concretas de reparación/sanación para las personas y para el medio ambiente. Escuché por primera vez algo que iría a percibir a lo largo de toda la investigación: “al final, todo se trata de salud” (Fajardo, ponencia, enero 2018). Surgieron entonces dos preguntas importantes: ¿qué entiende este grupo por salud? Y ¿cómo este concepto consigue vincularlo todo?

El concepto de salud que surge del grupo es claramente un concepto local, marcado por las condiciones socioambientales y económicas de la vida comunitaria. En este capítulo argumento que el concepto de salud que caracteriza el movimiento de resistencia/coexistencia en la región amazónica está marcado por el conflicto ontológico entre la selva y el petróleo. Desde la visión del colectivo, vivir 100 años como los antepasados no es más posible porque la lógica dominante de la actualidad es una lógica de enfermedad y de muerte vinculada al modo de ser impuesto por el petróleo en el territorio amazónico. Parte del problema es que este modo de ser alejó a los seres humanos de una proximidad e integración con la selva.

El concepto de salud que surge se distancia de la visión y práctica de la biomedicina occidental reconstruyendo cada uno de los elementos clásicos que componen esta noción: la

enfermedad, el médico, el paciente, la clínica, las terapias y la cura. Cinco características marcan la distancia del concepto de salud del grupo estudiado con la noción clásica occidental. Para el grupo estudiado el concepto de salud incorpora la acción del ambiente sobre la salud humana y la del humano sobre la salud del ambiente; enactúa la enfermedad como provocada y múltiple a partir de los cuerpos; valora éticamente la ‘naturalidad’; establece como espacio de acción al cuerpo-territorio; y permite la influencia de la selva y de otras tradiciones médico-ontológicas en la construcción de sus conceptos y prácticas. Estas características estarán presentes de manera transversal a lo largo del capítulo.

En el intento por comprender la práctica y concepto de salud del grupo amazónico me llevó a estudiar el origen de la ciencia médica y a identificar semejanzas de esta propuesta con las de Hipócrates – considerado el padre de la medicina científica al mismo tiempo que el padre de la naturopatía – quien tiene el mérito histórico de disociar la enfermedad de un castigo divino de los dioses para atribuirle causas fisiológicas. Utilizo este paralelo con el médico griego visto que, si bien este autor parte de una tradición filosófica occidental, representa un período anterior a la instalación de la ciencia médica como una institución. Considero que la experiencia de salud que se vive en los colectivos de coexistencia/resistencia amazónicos es un híbrido ontológico entre la tradición médica occidental, basada en el positivismo, y la tradición amazónica, basada en la interrelacionalidad con los seres de la selva. La medicina hipocrática representa un paralelo pertinente para explorar este lugar de híbrido ontológico. Por ejemplo, en el tratado *Sobre el aire, agua y lugares* (2000 [400.adC]) Hipócrates reconoce por primera vez (por lo que tenemos registro) que las condiciones medioambientales son también causas que pueden afectar la salud humana; relación que la ciencia biomédica ha tenido dificultades de incorporar hasta la fecha.

Quien desee aprender bien el arte de médico deberá proceder así: en primer lugar, deberá tener presentes las estaciones del año y sus efectos, pues no son todos iguales, sino que difieren radicalmente en cuanto a su esencia específica y en cuanto a sus cambios. El próximo punto es observar los vientos calientes y fríos, especialmente los que son comunes a todos, pero también aquellos que son característicos de cada región en particular. Deberá también considerar las propiedades de las aguas; éstas se distinguen en sabor y en peso, además de que sus atributos difieren entre una y otra [...] Si alguien piensa que todas estas cosas están demasiado orientadas hacia la meteorología, debe entender que la contribución de la

astronomía a la medicina es muy grande, pues el cambio de las enfermedades del hombre está relacionado con el cambio de las estaciones (Hipócrates 2000 [400.adC], 86).

Esta conexión entre entorno y ser humano es propia del naturalismo de la escuela médica hipocrática la cual considera al hombre como parte de la naturaleza; un “microcosmos” dependiente del “macrocosmos” (Albi 2004). La ontología que se enactúa desde esta concepción es marcadamente diferente a la ontología que se enactúa en la medicina occidental moderna, la biomedicina, práctica que sigue una concepción cartesiana de la realidad, la cual, no solamente separa el ser humano del resto de seres de la naturaleza, como instala una concepción mecanicista en la cual el cuerpo humano no es más que la suma de sus órganos y aparatos, y se separa radicalmente del alma racional (Descartes, 1995 [1641]).

En este sentido, percibí que la salud, al colocar en discusión la naturaleza del ser y sus interrelaciones, es un terreno fértil para el estudio de las ontologías. En la Amazonía ecuatoriana las dos ontologías que describimos arriba – la hipocrática y la cartesiana – se superponen, interceptan y entremezclan con otras dos ontologías: la amerindia, la cual remite a una relación ancestral de reciprocidad intersubjetiva entre el ser humano y la naturaleza; y una ontología contemporánea que surge del conflicto entre la selva y el petróleo y se vincula a lo que Bruno Latour (2015, video 2: “War of the Worlds”) llama la guerra de Gaia.

El desafío de este capítulo es evidenciar etnográficamente esta superposición de ontologías a través de las múltiples concepciones y prácticas de salud. La etnografía – de carácter ontológico, pues así lo exige el tema – estará enfocada en la selva y el petróleo, utilizando al ser humano como intermediario. El grupo con el cual dialogamos es la red de resistencia/coexistencia al petróleo compuesta por: la organización Clínica Ambiental, la Unión de Afectados por Texaco (UDAPT<sup>5</sup>), comunidades indígenas (particularmente la comunidad ai`kofan de Avié) y un grupo de familias campesinas mestizas. Esta red parte de la premisa común de buscar la reparación integral del territorio frente a los impactos negativos que ha causado la actividad petrolera – considerada como una enfermedad múltiple y provocada – y otras prácticas de carácter destructivo como la monocultura, la agropecuaria

---

<sup>5</sup> La Unión de Afectados por Texaco es una organización que reúne más de 30 mil colonos e indígenas que han sido afectados por la contaminación de las actividades petroleras en la región norte de la Amazonía Ecuatoriana. Hace más de 25 años lidera un juicio contra la empresa Texaco, hoy Chevron. <http://texacotoxico.net/quienes-somos/>

y la producción de madera a gran escala. La salud, en este contexto, no sólo está interligada con el ecosistema local, sino que integra la influencia y experiencia de los elementos no humanos sobre ella. Esto se verá más evidente al final del capítulo, donde se indaga sobre un concepto de salud propio de la selva que incide en los conceptos y prácticas humanas.

## **2.1 La enfermedad provocada**

Para entender la noción de salud, se debe indagar sobre la percepción que se tiene sobre la enfermedad. Para esto contaré tres situaciones vinculadas a miembros del colectivo de coexistencia/resistencia.

*En la comunidad kiwcha de Guamaní, al norte de la provincia de Napo, entre los años 2000 y 2008, los habitantes levantaron la alarma por la alta cantidad de suicidios entre los jóvenes de la región. Los números eran alarmantes, llegando a 3 suicidios por mes en la pequeña comunidad de no más de 800 habitantes. La comunidad atribuyó diversas razones para este fenómeno, pero una de las versiones más bien aceptas surge del grupo de campesinos de la cooperativa local, quienes consideraban que los suicidios, así como otras enfermedades recientes eran consecuencia del exceso de agrotóxicos utilizados en la siembra de la naranjilla, principal fruto de producción y comercialización de la comunidad. Para Ricardo Chimbo, líder comunitario, el suicidio era y es una enfermedad causada o al menos fomentada por los agrotóxicos (Abi-Saab 2018, diario de campo).*

Si hablamos de monocultivo, hablamos de enfermedades y de gente intoxicada. En aquella época se utilizaban tres tipos de químicos muy fuertes para la naranjilla. Por eso ha habido muchos suicidios. Ahora se ha reducido considerablemente el químico y con ello todas estas enfermedades (Chimbo, conversación con el autor, febrero 2018).

Según el relato de Ricardo, durante la época más grave de suicidios, los agricultores utilizaban cinco tipos de químicos en la naranjilla: hormonas, fertilizantes, plaguicidas, fungicidas y herbicidas. Los dolores de cabeza, mareos y vómitos se fueron haciendo comunes entre los trabajadores de la naranjilla. En un primer momento, estos malestares valían la pena desde el punto de vista económico, pues los árboles de naranjilla produjeron grandes cantidades de frutas aptas para la venta. Sin embargo, la deforestación y erosión del suelo causadas por el monocultivo hizo que la producción cayese en pocos años y la tierra pasase a llenarse de enfermedades también. “Antes no había plagas. Al poco tiempo de



utilizar químicos las plagas se pusieron más resistentes. Y como se cortó el bosque, ellas no tenían donde vivir, sino en nuestros cultivos” (Chimbo, conversación con el autor, febrero 2018). Más químicos eran necesarios para combatir las plagas y con eso más la comunidad y el medio ambiente se enfermaban.

Otro caso que evidencia una experiencia similar en relación a la enfermedad, nos lo ofrece Doña Mariana Gimenez, habitante en la vía entre Lago Agrio y Colombia, al lado de la Estación Norte, campo petrolero con la presencia de mecheros activos las 24 horas del día, los 365 días del año.

*Doña Mariana narra que cerca de un año y medio atrás hubo la última lluvia de petróleo que manchó las casas, árboles, frutos y tierras de los habitantes de la comunidad. A pesar de los reclamos y denuncias hechas a diversos organismos de gobierno y a la propia compañía petrolera, la respuesta siempre ha sido la misma: “el petróleo es por el bien del Ecuador”; “el petróleo le da la vida a los ecuatorianos”. Pero según el testimonio de Doña Mariana, los derrames no han ocurrido solo una vez, sino muchas veces y afectan la vida de las personas (Abi-Saab 2018, diario de campo).*

¡Yo no sé qué vida es que están dando a los ecuatorianos porque en vez de darnos vida, no las están quitando cada día! ¡Basta de los mecheros de la muerte! Que se apaguen esos mecheros y que dejen vivir la vida tranquila. Porque todas las veces estamos cayendo con enfermedades. Con enfermedades al pulmón, a la garganta, con dolor de cabeza. No tenemos tranquilidad en nuestras casas, en nuestras viviendas. Y si estamos comiendo, estamos comiendo el fruto envenenado y bebiendo el agua envenenada (Gimenez, ponencia, marzo de 2018).

En consonancia con estas historias, en las reuniones de los Comités de Salud promovidas por la Clínica Ambiental junto con la UDAPT en Lago Agrio, donde participan líderes comunitarios de la región, varios de los participantes afirmaron haber padecido de enfermedades graves como diabetes, hepatitis, abortos, entre otras, pero la enfermedad más nombrada y reforzada es el cáncer. De los aproximadamente 60 participantes de la reunión, más del 60% habían sufrido o conocían a una persona con cáncer y declaraban considerarse afectadas directas de las malas prácticas de extracción petrolera en la región. Varias personas ya habían realizado diversos tratamientos en las clínicas y hospitales de Lago Agrio y de

Quito. Sin embargo, había un cierto descrédito sobre la atención de estas clínicas y sobre los tratamientos típicos de la medicina occidental – particularmente de la quimioterapia, a la cual no todos podían tener acceso y producía fuertes efectos colaterales— Frente a este cuadro de deficiencia de la salud pública, la alternativa más accesada por muchas personas ha sido utilizar la medicina tradicional, proveniente de curanderos locales y de su propio contacto con las plantas y con la selva. Esto ha significado cierta revalorización la medicina tradicional por parte de los miembros del grupo. Muchos de los pacientes no habían tenido contacto con este tipo de sanación y aún descreen de su eficiencia. Sin embargo, en un intercambio constante, el grupo ha ido progresivamente informándose y aproximándose de la selva como el último refugio de la salud y más aún, como una aliada para un proceso de sanación integral.

Las tres anécdotas narradas nos hablan de una asociación, obvia para el grupo, pero nueva para mí: el petróleo, en sus múltiples modalidades, es el principal agente de la enfermedad que viven las personas, y la selva se presenta como alternativa promotora de salud, pero de un tipo de salud integral que entrelaza los aspectos físicos individuales con el aspecto social y ambiental.

Para comprender esta noción de salud, comienzo analizando la forma en que se experimenta la enfermedad. Hacen falta pocos días en la región para sentir que la enfermedad se percibe de manera muy intensa. Según la investigación de Carlos Beristain en *Las palabras de la selva* (2009), en la región norte ecuatoriana la percepción de salud es bastante negativa. “Solo un 4,2% de las personas encuestadas consideran que su salud es buena, muy buena o excelente, un 37,3% califica su salud como regular, mientras que 58,4% la considera mala o muy mala (39,1% y 19,3%)” (Beristain et al. 2009, 84). Beristain afirma que estos datos son alarmantes si comparados con la media de países de América Latina en los que más de la mitad de la población afirma tener una salud buena o muy buena. La explicación más plausible está en la relación que se hace con la explotación petrolera, como muestra el estudio de Beristain:

Esta percepción de salud se complementó con una pregunta sobre el impacto percibido de la explotación petrolera. Respecto al grado en que consideran que su salud se vio afectada por la explotación petrolera de la Texaco, un 11% considera que no se vio apenas afectada (nada 2,4% o poco 8,6%), mientras que una mayoría del 85,2% considera que se vio afectada bastante o mucho (47,4% y 41,6%) (Beristain et al. 2009, 84).

Los datos ofrecidos por Beristain confirma lo que sentía en el campo: para la mayor parte de la población, la razón de esta sensación de enfermedad se debe a la presencia por más de cinco décadas de una extracción petrolera que determina las dinámicas de la región pasando por arriba los intereses de sus habitantes humanos y no humanos.

Desde un enfoque ecosistémico de la salud, como el propuesto por la Ecohealth (Charron, 2014), así como desde otras posturas más técnicas o científicas, la enfermedad consistiría en un fenómeno de contaminación de ríos, esteros, suelos, entre otros, que se transfiere al cuerpo humano a través de la ingestión de agua, comidas o a través del contacto directo con la piel. Desde una mirada ontológica, sostengo que si bien existe esta base material a través de la cual se manifiesta la enfermedad, es necesario comprenderla a partir de las entidades que interactúan y enactúan la realidad. En este caso, a partir de un elemento no humano, el petróleo, interfiriendo en las dinámicas de la selva (considerada como la casa del ser humano) y estimulando una lógica de extracción donde la vida y la naturaleza representan mercancías. Es decir, más allá del hecho concreto de la contaminación, el petróleo emergió en la región transformando las formas de habitar el espacio, el sistema de valores y los modos de relación entre el ser humano y la selva. Este nuevo modo de relación impuesto por la lógica extractiva es excluyente y jerárquica: nos hace experimentar que la naturaleza y el ser humano son seres diferentes y la primera sirve al segundo a partir de sus intereses económicos. En base a esta realidad y modos de relación se comprende la enfermedad.

Como vemos, no se trata de una enfermedad común, sino fruto de diversas interacciones donde participan múltiples actores. Para los indígenas cofanes – habitantes ancestrales de la región que hoy llamamos Sucumbíos y participantes activos de las propuestas de resistencia y reparación desde la UDAPT y otras organizaciones – existen dos tipos de enfermedades: las naturales y las provocadas. El petróleo se encajaría en el segundo grupo:

La salud y la enfermedad se pueden entender como cuestiones naturales, pero también pueden ser provocadas. A las enfermedades enérgicas de la naturaleza, los curanderos la pueden curar porque son pura energía. Cuando ven un niño enfermo, ven que tiene, y con sus manos, sacan la enfermedad. Cualquier tipo de enfermedad. Por eso antes se vivía entre 110 y 120 años. Pero eso era antes. Hoy en día las enfermedades son provocadas, contaminadas por el ser humano mismo. ¿Y por qué? Porque muchas veces el interés de un capitalista es ganar dinero

y no importa lo que le pase a la gente. Yo pago y después saco el recurso y me voy. Y por eso las enfermedades no pueden ser curadas por los indígenas, pues las desconocen. Son otro tipo de enfermedad (Lucitante, entrevista por el autor, marzo 2018).

En la cosmovisión cofán, el petróleo está compuesto principalmente por la sangre de los Coancoans; seres gigantes tres o cuatro veces más grandes que los humanos; habitantes de la tercera capa de la tierra y dueños de algunos mamíferos como el jabalí, el tapir y los sajinos, que envían a la selva<sup>6</sup>. La energía original del petróleo está vinculada a una producción de diversidad, pero es transformada a partir de su extracción a una energía que priva la vida y la diversidad en busca de lucro. Vistas las profundas alteraciones que el petróleo ha causado en su territorio ancestral, los cofanes consideran que es preferible que el hidrocarburo se haya quedado debajo de la tierra, pues su energía no representa más un energía de vida como antes y si de muerte.

La extracción del petróleo representa entonces una enfermedad provocada principalmente por una relación entre el hombre y las entidades de la selva. Yendo más allá de las visiones de Salud Ecológica y del propio Hipócrates en que las condiciones naturales influyen la salud del ser humano, lo que ocurre aquí es que el ser humano provoca una enfermedad en el medio ambiente que posteriormente tiene efectos en su propia salud. Esta transformación ontológica sería una de las características principales del Antropoceno, asunto que veremos con mayor proximidad y detenimiento en el capítulo 4.

## **2.2 La enfermedad enactuada y múltiple**

La ontología nos ayuda entonces a comprender que la enfermedad no solo existe en función de su realidad material. La enfermedad se constituye como tal desde prácticas, a partir de quien la experimenta y la incorpora. En otras palabras, las enfermedades se enactúan, y como las formas de enactuarse dependen de cada cuerpo, las experiencias posibles son múltiples.

---

<sup>6</sup> Los coancoans mueren y se quedan en el subsuelo, ahí se hace un canal que se desprende y se unen en unas pozas y desde la transformación de su tiempo, se convierten en petróleo. Pero es la sangre del coancoan que se convierte en petróleo. Así mismo cuando mueren las plantas y cuando morimos nosotros y todo lo que se descompone, ello se lleva hasta unas piscinas que se juntan con la sangre de los coancoan y se hace petróleo (Lucitante 2018, entrevista).

La asociación del petróleo con enfermedades como el cáncer me sorprendió en un primer momento. Me parecía razonable el cuestionamiento tomando en cuenta la cantidad de casos existentes en la región<sup>7</sup>; sin embargo, el grado de convicción de las personas y la naturalidad con que se hablaba de esto, me parecieron sorprendentes. Provieniendo de Venezuela, un país marcadamente petrolero, nunca había escuchado asociar el petróleo con enfermedades tan graves como el cáncer. Esta duda hace parte de la forma en que yo he experimentado a lo largo de mi historia de vida la enfermedad y su vínculo con el elemento específico del petróleo. Sin embargo, para las personas de la Amazonía norte, la realidad es otra, sus convicciones le llevan a acciones que cada vez más consolidaban esta realidad. Esto a pesar de que la comunidad científica no confirmara dicha realidad.

Durante el Seminario Científico Petróleo, Ambiente, Salud y Sociedad llevado a cabo en la ciudad de Quito, en abril de 2018, se presentaron resultados de estudios sobre la contaminación causada por la industria petrolera en los ríos del norte amazónico. En relación al agua de consumo, el estudio de Laurence Maurice admitió cierta presencia de metales pesados e hidrocarburos aromáticos policíclicos, principales amenazas a la salud humana de la actividad petrolera. Sin embargo, siguiendo estándares internacionales, se considera que la presencia de estas sustancias nocivas no se da a niveles tóxicos que representen un riesgo para la salud humana.

Hemos analizado no solo los hidrocarburos sino también los metales pesados. Hemos colectado las aguas que la gente utiliza diariamente. Los primeros resultados nos permiten quebrar las ideas preconcebidas. Cuando hemos concebido el proyecto hemos esperado encontrar niveles de contaminación altísima y la verdad es que se ve que la conductividad eléctrica es muy baja. Más baja que la recomendada por la OMS. Y en ninguno de los puntos de muestreo hemos podido constatar la presencia de niveles de concentración altos en los metales pesados tóxicos como arsénico, plomo, mercurio (Maurice, ponencia, abril de 2018).

Para el estudio, la única presencia significativa de un metal contaminante encontrada en las aguas de consumo es del zinc, el cual no provendría de actividades petroleras, sino de los techos de las casas cuando se capta el agua de lluvia. Todas estas afirmaciones claramente están muy distantes de la vivencia de las personas que habitan la Amazonía norte ecuatoriana.

---

<sup>7</sup> En la región de Campo Sacha, por ejemplo, 1 de cada 2 familias han tenido un miembro que sufre o sufrió de cáncer. Fuente: Informe de Salud. Clínica Ambiental (2017).

Está muy distante de una realidad donde el agrotóxico es capaz de ocasionar una serie de suicidios, donde existe a cada cierto tiempo una lluvia de petróleo, y donde un derrame es considerado causante del aumento de número de abortos y de casos de cáncer en toda una región. Adolfo Maldonado, líder médico de la Clínica Ambiental, quien estaba presente en el evento, le cuestionó públicamente a Maurice los resultados del estudio:

Me parece preocupante que el problema sea la remineralización de las aguas de lluvia en vez de la contaminación de petróleo que todos no solamente suponemos, sino que también hemos visto en la zona cuando nos hemos desplazado. Hemos visto las películas de aceite y el crudo flotando (Maldonado, durante ponencia de Maurice, abril de 2018).

La Clínica Ambiental y la UDAPT basan sus argumentos en las experiencias narradas por los habitantes de la región compiladas en el Informe de Salud (UDAPT y Clínica Ambiental 2017) que entrevistó a 1579 familias en el año 2017. Este informe georreferenciado indica que la presencia de enfermedades graves como cáncer, diabetes y abortos crece en función de la proximidad con las infraestructuras de petróleo. Mientras más cerca se está de estas infraestructuras, más caso de enfermedades se declaran. Este estudio, sin embargo, no sería científicamente suficiente para ganar el juicio histórico de los afectados contra las petroleras porque no demuestra la evolución biológica de la enfermedad y la influencia directa del petróleo sobre ella. Adolfo, a pesar del Informe, de su convicción y criticidad, admite la incapacidad de demostrar científicamente la asociación directa entre la enfermedad y el petróleo, y así se lo hizo saber al grupo de afectados en una de las reuniones de los comités de salud:

Con los estudios que existen, no vamos a poder demostrar nunca que los casos de cáncer que tenemos acá se están debiendo al petróleo. Nosotros lo tenemos claro, no nos queda la menor duda, pero si nos vamos a juicio, no lo vamos a poder demostrar. Y por eso el juicio a Texaco ya dura 24 años y todavía no ha llegado ni un apoyo miserable. Pero los estudios si nos dan elementos para que cambiemos la forma de actuar. Nos ayudan a entender qué podemos hacer (Maldonado, 2018).

La información científica del agua puede estar negando la materialidad de una contaminación a niveles que afecten la salud. Sin embargo, no es capaz de negar la experiencia vivida por las personas que relaciona el petróleo con casi todas las enfermedades que padecen física y social

y ambientalmente (incluso envolviendo gripes y alergias, pues el petróleo afectaría todos los sistemas de defensa del cuerpo). Como Maldonado menciona, las personas que hacen parte del colectivo no tienen dudas que es el petróleo el causante de los males que sufren; lo que sí se cuestionan es cómo pueden actuar frente a esto. Enfrentar al poder público y las prácticas contaminantes de las compañías petroleras ha sido una forma de actuación – durante mi estadía en la región, por ejemplo, el colectivo ampliado<sup>8</sup> lanzó una campaña política y comunicacional contra la continuidad de los mecheros, infraestructuras que, a diario, contaminan el aire de la región causando enfermedades respiratorias y pérdidas de cultivos.

Es aquí donde se puede discutir la hegemonía ontológica sobre la realidad. Aún no ha sido posible ganar un juicio sin argumentaciones de la ontología y de la epistemología dominante. Los estudios de contaminación no toman en serio lo que la gente experimenta en sus cuerpos, y eso hace difícil para los grupos afectados ‘demostrar’ su afectación. La crítica es que estudios como el de Maurice 2018, no se han enfocado en los cuerpos de la gente y sí en el agua.

Las personas, sin embargo, no esperan la validación científica para reaccionar. La principal forma de actuación ha consistido en la promoción de prácticas alterativas<sup>9</sup> que promueven un restablecimiento de la relación con la selva y que funcionan a manera de terapia ambiental y para la salud humana. En el caso del agua, elemento que representa el mayor riesgo al ser humano, la Clínica Ambiental, junto con la Red de Guardianes de Semillas del Ecuador, ha promovido soluciones prácticas de permacultura. Con relación al agua contaminada por el petróleo, la permacultura propone la utilización de filtros con carbón activado que eliminan los hidrocarburos policíclicos antes de esta ser consumida por las personas; pero la permacultura también capacita para disminuir esta contaminación desde las residencias captando de agua de lluvia y purificando aguas grises y negras antes de reinsertarlas en el ambiente.

El refuerzo a una mudanza de prácticas que contrarresten la acción contaminante del petróleo, aún sin tener pruebas científicas que sea el petróleo la causa directa de las enfermedades, me

---

<sup>8</sup> UDAPT, más la Clínica Ambiental, contando con la colaboración de la Arquidiócesis de Lago Agrio y algunos medios de comunicación

<sup>9</sup> La mayoría de los integrantes del grupo de resistencia/coexistencia prefieren usar la palabra alterativa y no la palabra alternativa. Esto presupone un grado de convicción en la posibilidad de alterar la realidad que veremos en próximos capítulos.

llevó a considerar que en la región se construye constantemente la enfermedad petróleo. Eso no quiero decir que el petróleo no traiga un perjuicio auténtico a la vida de la selva y de la población, puesto que, a mi manera de ver el mundo, esto es evidente; lo que afirmo es que más allá de este perjuicio material, la identificación del petróleo como causa y enfermedad hace parte de un mecanismo de resistencia y alternativa frente a una diversidad de problemas socioambientales que, como indicamos antes, tiene raíces ontológicas basadas en modos de relación con la naturaleza que no se limita a la relación con apenas con un único producto.

Como en todo diagnóstico, identificar la enfermedad permite actuar contra ella, permite tratarla y esto le da forma y materialidad a la misma. Es así como la enfermedad petróleo adquiere prácticas y corporalidad que no solamente la consolidan como una realidad, sino que posibilita experimentarla a través de una diversidad de cuerpos. El que existan alternativas prácticas a ella significa la posibilidad de poder combatirla y es aquí que entramos más claramente a una ontología del conflicto, similar a lo que Latour identifica como la Guerra de Gaia (2015), donde aquello que existe – seres humanos y no humanos – se enfrentan en dos bandos: el bando cuya acción destruye – los humanos – y el bando que busca cuidar y preservar el planeta – los terranos. La construcción del petróleo como enfermedad se presenta entonces como una oportunidad para unir fuerzas en el bando de los terranos y combatir de manera más concreta el bando que destruye.

Para comprender mejor este fenómeno de construcción de la enfermedad, me ha sido de gran aporte el estudio empírico filosófico que hace Annemarie Mol sobre la arteriosclerosis en el libro *The Body Multiple* (2002). La autora aborda en este texto la cuestión ontológica en la medicina occidental, argumentando que las enfermedades son construidas por una serie de prácticas y que, así como los cuerpos y la naturaleza en general, la enfermedad no existen en singularidad, sino que se forman a partir de relaciones. Siendo así, Mol disloca la concepción de realidades múltiples, típica de la ontología, al interior de nuestro cuerpo.

El cuerpo, el paciente, la enfermedad, el doctor, el técnico y la tecnología: todo esto es más que uno. Más que lo singular. Esto nos hace referirnos a la pregunta de cómo ellos se relacionan. Porque incluso si los objetos difieren de una práctica a otra, hay relaciones entre estas prácticas (Mol, 2002, 5).



El esfuerzo teórico-metodológico de Mol va por aplicar la Teoría del Actor Red de Bruno Latour (2005) en el campo de la salud y de las enfermedades. Al eliminar los objetos fijos y rastrear las asociaciones que se crean entre ellos, la autora refuerza el postulado ontológico que cualquier realidad (incluida la enfermedad), no es preexistente a las prácticas, sino que más bien adquieren sus formas *dentro* de estas prácticas (Bachi 2012). El aporte de Mol es útil para entender esta construcción de la enfermedad en la Amazonía norte ecuatoriana porque se vuelve evidente que el petróleo acciona una serie de prácticas que lo convierten en una realidad cotidiana en la vida de las personas que habitan la Amazonía norte. La cosmovivencia con el petróleo es múltiple y nos habla de múltiples realidades que son vividas al mismo tiempo a partir de cada uno de los cuerpos/territorios.

En los relatos que fui oyendo a lo largo de mi estadía, percibí la multiplicidad del petróleo como enfermedad.

*No se trata apenas de aguas de formación del crudo lanzadas al río, aniquilando flora y fauna, ni de los desechos enterrados bajo tierra. Se trata que cada uno de los cuerpos de esa flora y fauna experimentan la enfermedad de una forma específica. Más allá de los seres vivos, para las comunidades indígenas la enfermedad también impacta de manera específica a los espíritus o las energías de la selva, quienes responden desde sus formas específicas. Para los campesinos, la enfermedad está en el suelo, en sus ríos y en los alimentos que producen. La enfermedad está en el interior de cada uno; es la facilidad y la ambición del dinero en las ciudades petroleras que lleva a una mayor destrucción de la naturaleza. Es también un cáncer de estómago y la sensación de desesperanza. Son los accidentes de tránsito causados por los derrames en la pista. Son los productos químicos erosionando el suelo. Es la distorsión de género que crea una sociedad machista donde hay más burdeles que escuelas. La enfermedad, para el cuerpo social está relacionada con la imposición de una modernidad a partir de la colonialidad extractivista que extrae 'riquezas' del suelo mientras construye las ciudades más pobres del país (Abi-Saab, 03/2018, diario de campo).*

La enfermedad, en fin, es múltiple, pues se experimenta de múltiples formas por múltiples cuerpos. Pero al mismo tiempo es una, pues el petróleo, como concepto común, unifica estas múltiples formas.

Esta corporalidad recuerda una frase célebre de Hipócrates que dice “es más importante saber qué tipo de persona tiene una enfermedad que qué tipo de enfermedad tiene una persona”. Esta frase demuestra consciencia que en cada cuerpo la enfermedad se manifiesta de manera particular y quien busca la cura debe comprender esta particularidad. Sin embargo, los esfuerzos científicos del autor pasaron también por la búsqueda de una generalidad que permitiese un conocimiento y una práctica médica replicable en diferentes cuerpos. Se trata de una paradoja médica sobre cómo comprender y dónde tratar la enfermedad que tiene repercusiones políticas en el caso estudiado. Entender la enfermedad petróleo como general y única significa que el objetivo debe ser combatir la materialidad y la existencia del petróleo. Si, por otro lado, se entiende que esta enfermedad es múltiple al incorporarse de manera diferente en cada uno de los cuerpos, entonces debe ser tratada en sus particularidades, en cada uno de los cuerpos, a través de un trabajo de base. Mi sensación es que el colectivo estudiado se mueve con ambos entendimientos, pero valorizando, como lo hacía Hipócrates, la mirada a los enfermos antes que a la enfermedad. Es decir, valorizando un trabajo de base que cambie prácticas y conciencias de habitantes y campesinos, que cambie el cuerpo social más que enfrentando y buscando cambiar las prácticas de la industria, de instituciones o del Estado.

### **2.3 El médico y el paciente**

Una de las preguntas que podemos formular frente a esta noción de enfermedad es ¿quién cura y quien es curado? Al evaluar posibles respuestas, queda claro que las agencias son múltiples y que las relaciones no necesariamente siguen en una única dirección. En un primer momento, de manera deductiva podemos establecer que, si la extracción petrolera como sistema de prácticas y pensamientos es la enfermedad, no puede ser esta misma entidad la que nos cure. Tal vez esto explique la tendencia de muchas personas del grupo estudiado en rechazar los medicamentos químicos promovidos desde la ciencia biomédica y buscar respuestas no químicas a sus males, de buscar en la naturaleza, que en la realidad amazónica significa aproximarse a la selva y a las plantas. En las palabras de Ricardo Chimbo, “la selva nos permite sanar. Toda planta tiene una historia y cada árbol un conocimiento ancestral. Cada planta tiene su don y su energía. Algunas pueden curarte al instante” (Chimbo, entrevista por el autor, febrero de 2018).

La selva nos cura a través de sus plantas, las cuales pueden ser consumidas responsablemente sobre el criterio de cada persona, aunque para esto sea necesaria una conexión específica. En

una de las reuniones de capacitación de los comité comunitarios de salud, Gabriela Aguilar, participante de la Clínica Ambiental, expuso para el grupo los beneficios del ajo sachá (ajo de la selva), una planta amazónica de uso ancestral con propiedades para curar males físicos y mentales, además de reforzar la autoestima y la voluntad. Al ser cuestionada sobre la dosis exacta a ser consumida, su recomendación fue “lo ideal para saber esto es tener una proximidad y una conexión tal con la planta que ella misma te va indicando cuál es la dosis correcta” (Aguilar, ponencia, junio de 2018). La medicación en este caso se trata de un proceso de conocer y dejarse ser conocido por la planta, así como del conocimiento del propio cuerpo. “Las plantas tienen hasta 15 sentidos para sentir las enfermedades de las personas y entrar en comunicación” (Aguilar, entrevista por el autor, abril de 2018). Es por esto que, según Gabriela, las plantas saben cuándo se necesitan y por eso nacen alrededor de las casas justamente las plantas que las personas más necesitan para curarse.

La selva además es un espacio donde se respira un aire de calidad y vitalidad. Carlos se enorgullece en contar que con 60 años de vida nunca ha tenido ninguna enfermedad grave. “Toda vez que me siento un poco mal, para mí basta ir a caminar por el monte allá atrás y me curo rapidito” (Aldaz, conversación con el autor, marzo 2018). Es decir, en la selva no sólo se encuentran las medicinas para curar una enfermedad, sino que es un espacio que promueve el bienestar de los seres humanos y de los seres vivos en general evitando que la enfermedad llegue a los cuerpos saludables. Es en este sentido que en la ontología del conflicto, la entidad de la selva representa la capacidad de promover la vida y la salud.

Sin embargo, la selva es también un organismo vivo, y como todo organismo puede enfermarse. La acción humana en muchos casos ha estado destruyendo buena parte de su territorio y con ello de su vitalidad. “La selva también está débil. También está contaminada. Significa que no tiene tanta energía como la tenía” (Lucitante, entrevista por el autor, marzo de 2018). Desde esta visión, la selva, a pesar de ser una entidad poderosa para la sanación de los otros, e incluso a pesar de su incuestionable poder de auto regeneración, necesitaría de apoyo para retomar su propia salud. Este apoyo requeriría idealmente de un esfuerzo común entre plantas, animales y el ser humano, actuando en lógicas simbióticas desde las cuales se pueda promover la vida y la diversidad. La selva nos posibilita la cura, pero depende de nuestro cuidado. Es en esta línea de interdependencia que las figuras tradicionales del médico y el paciente desaparecen.

## 2.4 Las Clínicas

Como hemos visto, La UDAPT y la Clínica Ambiental son colectivos que se complementan institucionalmente formando un grupo que es al mismo tiempo compuesto por los pacientes/afectados y aquellos que pueden curar a través de alternativas de salud para la Amazonía. La Clínica Ambiental, desde su nombre, transmite una ambivalencia que la coloca al mismo tiempo como un lugar donde el medio ambiente cura al ser humano y donde el ser humano cura el medio ambiente. Veremos cómo la propuesta y la actuación conjunta de estas organizaciones ayudan a la construcción y legitimación de la enfermedad petróleo así como de una práctica de salud integral.

Comprendamos primero el histórico de la UDAPT, Unión de Afectados por Texaco, colectivo que nace con la prioridad de representar legalmente a las comunidades indígenas y campesinas afectadas por la mala actuación de la empresa Texaco durante más de 30 años de explotación petrolera. Según su propio estatuto, la UDAPT tiene la función de realizar actividades de información, capacitación y apoyo a las comunidades afectadas. En un juicio que comenzó en 1994, la justicia ecuatoriana de primera y segunda instancia dictó sentencia a favor de los afectados frente a la petrolera. Sin embargo, Texaco, actualmente Chevron, no ha pagado los valores exigidos, por lo cual el juicio se encuentra ahora en cortes internacionales.

La sentencia judicial del 14 de febrero de 2011 estableció que los daños causados por la empresa Texaco durante su explotación del crudo ecuatoriano entre 1964 y 1992, se relacionan prioritariamente a cinco aspectos: contaminación de suelos, contaminación de fuentes de agua, afectación al ecosistema, afectación a la cultura de los pueblos indígenas, y problemas de salud, específicamente relacionados a casos de cáncer y a la afectación en el sistema de salud. El juez no determinó un valor de indemnización a las víctimas; más bien consideró que cualquier valor compensatorio debe ser para la reparación de las problemáticas actuales. “El juez dice: hay que reparar esto. No se trata de [por ejemplo] pagar por la vida humana, sino de pagar el tratamiento de quien ahora sufre de casos de cáncer” (Fajardo, ponencia, enero 2018). La cifra estimada para esta reparación es de 8.500 millones de dólares. El juez exigió que previamente a la acción se necesitan construir planes de reparación en cada uno de los aspectos impactados. La UDAPT se ha encargado de liderar estos planes de reparación y ha buscado aliados que puedan colaborar con experiencia en campo y experiencia técnica en cada uno los aspectos. En lo que concierne a la reparación de salud y de cáncer, el principal aliado es la Clínica Ambiental.

La Clínica actúa en la Amazonía desde hace el 2008 promoviendo acciones de reparación con enfoque en una salud integral. Mientras otras organizaciones ecologistas, como Acción Ecológica, de la cual surgió la Clínica, se dedican a evitar que el Estado o empresas lleven a cabo proyectos que puedan quebrar cierto equilibrio ecológico en regiones con poca actividad humana, la Clínica se propone a responder sobre el qué hacer cuando estos proyectos ya han sido implementados y han creado destrucción y efectos negativos en las diversas dimensiones de la sociedad. Es una organización que se propone a conocer y transformar la realidad de estos territorios impactados; “es un espacio de reflexión, de búsqueda de alternativas y de salidas a las situaciones que se viven en esta región amazónica” (Giunta, conversación con el autor, abril 2018). En lugares como el norte de la Amazonía ecuatoriana, marcados por el extractivismo petrolero, la organización ha incentivado prácticas alterativas a las lógicas extractivas involucrando comunidades, escuelas, empresas, gobiernos y otros actores diversos. Financia su trabajo a través del apoyo de organizaciones con las que comparte objetivos. Este apoyo mantiene proyectos específicos como los Talleres de Permacultura Amazónica, Talleres de Cultura y los recién formados Comités de Salud.

La propuesta de la Clínica pasa por un constante diálogo de saberes entre lo académico y lo popular, estimulando metodologías de participación. La base cuenta con cerca de 30 integrantes. Este grupo elaboró un Sistema de Garantía Participativo llamado *Huipala* que desarrolla las dimensiones personal, familiar y comunitaria de cada uno de sus miembros. Consideran que este método es además un Sistema de Reparación Integral Comunitaria Alterativa, pues integra las dimensiones sociales a las ecológica (Clínica Ambiental, 2013). El método *Huipala* define un proceso en etapas desde el “dónde estamos” hasta “la utopía que queremos construir” (ver el cuadro *Huipala* en Clínica Ambiental 2013). Entre las utopías, está un conocimiento amplio y valioso de las personas en su relación con la naturaleza; una actitud que vea al bosque como fuente de conocimiento; la integración entre energías renovables y las energías internas individuales; y la celebración como conductora de la unión y la unión como conductora de la fuerza de la razón y de la intuición. Estas utopías dejan clara la valorización de una restauración integral y amplia que envuelve múltiples dimensiones del ser humano, así como entidades nos humanas. En la mejoría de cada una de estas dimensiones sociales e individuales está implícita la mejoría del medio ambiente.

La organización opta de manera consciente en no separar el ambiente de la persona. El logotipo de la Clínica consiste en una persona compuesta por hojas, flores, animales y por diálogo (Imagen 1). De esta imagen se puede considerar que el ser humano está formado transversalmente por interrelaciones con la naturaleza y con otros seres humanos. “La salud humana comienza en el suelo. Si comemos un alimento contaminado, nuestro cuerpo estará contaminado, no nos estaremos nutriendo bien y eso tendrá efectos en nuestra forma de ser, pensar y relacionarnos” (Maldonado, entrevista por el autor, diciembre de 2017).

Imagen 1. Logotipo Clínica Ambiental



Fuente: [www.clinicaambiental.org](http://www.clinicaambiental.org)

A través de sus prácticas y discursos, tanto la UDAPT cuanto la Clínica Ambiental, han conseguido legitimar la lucha de comunidades históricamente marginalizadas. La fuerza de ambas organizaciones ha radicado en su capacidad de agrupar diversas visiones y hacerlas converger en un problema de base común, en una enfermedad múltiple que debe ser enfrentada y curada: la extracción petrolera. Esto no ha sido tarea fácil. Particularmente en la UDAPT convergen 6 nacionalidades indígenas: los ai'kofanes, los sionas, siekopais como nacionalidades completas; y los kichwas, shuar y huaorani, como comunidades específicas. La integración de campesinos mestizos, quienes muchas veces también son considerados colonos, ha sido aún más compleja. Según la percepción de mis interlocutores, en ninguna otra parte de la Amazonía ecuatoriana, las luchas entre los colonos y los indígenas convergen con tantos puntos en común. Esta interculturalidad aporta a la lucha una cualidad única de intercambio de saberes que, pese a las dificultades que proporciona, tiende a fortalecerla como fuente de alternativas. Por un lado los indígenas aportan con su capacidad organizativa y con el fuerte vínculo que aún mantienen o buscan recuperar con las entidades no humanas a

través de la espiritualidad. Por otro lado, los mestizos aportan con una visión pragmática y el conocimiento de lógicas occidentales como el derecho y la ciencia.

El enfoque en reparación promovido por la sentencia judicial, e incorporado por el colectivo, refuerza el hecho que toda acción está vinculada con la salud; que, al final, todo se trata de salud. Mientras un enfoque en indemnización se referiría a un daño irreparable que es compensado por un monto en dinero, la reparación nos habla de una posible transformación, de un proceso de sanación que puede ser llevado a cabo por las personas junto con los agentes no humanos. El plan de descontaminación de aguas, por ejemplo, consiste en un proceso de utilización de microorganismos y bacterias capaces de descomponer en una velocidad rápida los agentes contaminantes del petróleo. La reparación del tejido social pasa por la revalorización de las culturas tradicionales que han ocupado la Amazonía hace milenios y por prácticas de reaproximación con la naturaleza. El plan de reparación en cáncer trabaja en la creación de un medio ambiente favorable para que la enfermedad no proliferen, lo cual envuelve una valorización de la naturaleza cuanto la promoción de entornos de apoyo familiar y comunitario.

Según mi observación, estas instituciones, así como las clínicas comunes, son prioritariamente plataformas de encuentro. Pero en este caso, la materialidad de infraestructura es menos necesaria, pues los encuentros se dan en diversos espacios, desde las fincas de los participantes hasta en espacios públicos donde se puedan realizar talleres o manifestaciones políticas. A partir de cierta acción o proyecto promovido por estas instituciones, se va formando una comunidad de colaboración que se identifica y se relaciona de una manera específica con la selva, con el petróleo y con los humanos. En la Clínica Ambiental llama la atención que en toda reunión de más de un día, los participantes se despiertan a las cinco de la mañana a compartir el ritual de la wayusa<sup>10</sup>, contar los sueños y los motivos que los han traído hasta aquí. Muchas veces en esos sueños y motivos aparecen entidades de la selva que demuestran su poder ante las personas. En este espíritu del compartir, intercambiar y colaborar surge la ética común que valoriza a la naturaleza y los vínculos comunitarios; nace igualmente un sentido de pertenencia a un grupo lo que de por sí

---

<sup>10</sup> Ritual típico de las comunidades kichwas y otras comunidades indígenas amazónicas que consiste en tomar el té de las hojas de wayusa y contar los sueños.

ya proporciona un papel terapéutico a través de una mentalidad optimista que cree en la posibilidad de transformar la realidad común.

## **2.5 Las terapias**

*Los agricultores Belia Vaca y Galo Rodríguez viven en las proximidades de Pacayacu, a 45 minutos de Lago Agrio y al borde del río Aguarico. Su finca consta con terrenos a ambos lados del río. De un lado tienen su casa y del otro la Isla Paroto, lugar donde realizan agricultura forestal, cosechando un bosque comestible de decenas de especies. La finca de Belia y Galo ha sufrido con la extracción de petróleo en la región, particularmente con derrames que se han producido en el río Aguarico y que han contaminado sus márgenes. En diversas ocasiones han perdido cultivos, vacas y peces. Después de una de estas pérdidas, la finca dejó de ser un pastizal de vacas para convertirse en una finca agroecológica donde cultivan buena parte de sus alimentos y preservan la diversidad, incluyendo a grandes árboles como los parotos, matapalos y capironas. A cada uno de estos árboles grandes, Belia y Galo le tienen un nombre (Abi-Saab, 04/2019, diario de campo).*

La agroecología y la reforestación son vividos por Belia y por Galo, así como por otros miembros de la Clínica como un proceso terapéutico del cual participan una diversidad amplia de seres en mutuo beneficio. “La reforestación no se trata sólo de sembrar; es una forma de hacer sanar al ambiente y a las personas conjuntamente” nos dice Gabriela Aguilar, líder del proyecto Parque Ecológico Los Yapas donde la reforestación de un área de 25has utilizada anteriormente como pastizal es el objetivo primario en un camino de sanación que busca contribuir a un medio ambiente y un ser humano sano.

La idea es reforestar pero con plantas nativas; principalmente con aquellas que están en peligro de extinción. Después viene toda la idea de la economía alternativa. Porque ya está el bosque. Por causa de la reparación tenemos nuestras propias fuentes de agua, el aire puro, las plantas medicinales y todo el ambiente que te permite alimentarte y vivir de una manera agradable (Aguilar, entrevista por el autor, abril de 2018).

La reforestación sería entonces el primer paso en un proceso terapéutico que envuelve la selva y el ser humano. A partir de la presencia del bosque, otras terapias podrían surgir. Como Carlos nos sugirió, el propio caminar por la selva ya significa una acción terapéutica. Para Arnubio, miembro de la Clínica, curandero tradicional y trabajador eventual de la



industria petrolera, una de las mejores terapias para curar el cáncer es el caminar descalzo por la selva o lugares con cierta pureza. Arnubio relató cómo curó a su madre del cáncer con un tratamiento que juntaba hierbas de la selva, cristales de sábila, miel de abeja y el caminar descalzo. Probablemente sin tener la menor idea, Arnubio estaría refiriéndose a una famosa terapia presente en los tratados hipocráticos que afirma “caminar es la mejor medicina del hombre”. Al exponer esto al grupo, un otro miembro de la clínica, relacionó el caminar con la reflexología, ya que al hacer esta actividad descalzo se estarían estimulando los órganos a partir de su reflejo en los pies.

Las plantas amazónicas tienen los más diversos usos. En su finca, Belia y Galo ofrecen a sus invitados una limpieza energética que realizan con plantas aromáticas recién cogidas. Ellos juntan cogollos frescos de cinco plantas: cafecillo, albahaca, rosa de muerto, pata de chivo y ruda. Baten estos cogollos por el rostro, el cuerpo y la cabeza de las personas que se sienten con un “mal aire”, es decir con energía baja, depresivos, cansados o incluso con mala suerte. El agitar despierta el olor de las plantas y limpia las malas energías alrededor del cuerpo. Después de algunas sesiones, la persona se siente energizada. Cuando le pregunto a Belia cuál sería el principio activo de las plantas que hace que esta terapia funcione, me dice:

Eso no lo sé. Cada planta tiene su forma de ser, tiene su don. Igual que nosotros los humanos, cada uno tenemos nuestro don. Yo creo que el olor tiene un poder. Las personas lo huelen, el olor entra por la piel y limpia las energías (Vaca, conversación con el autor, mayo de 2018).

El sonido de los cogollos y el movimiento produciendo viento también debe tener un efecto terapéutico. Chamanes de diversas nacionalidades utilizan tratamientos semejantes con otra combinación de plantas. Para una limpieza más fuerte, los cofanes utilizan la ortiga en la espalda, una planta que causa un dolor fuerte y una inflamación posterior. El tratamiento realizado por Belia y Galo es vinculado por algunos otros miembros de la Clínica a la aromaterapia. Estos paralelos que se trazan nos dice de un intercambio de saberes que pasa por prácticas ancestrales, tratamientos no convencionales creados por los propios campesinos y una práctica médica abierta a estas otras formas de saber cómo lo es la naturopatía (cuya etimología significa el camino de la naturaleza). De esta forma es evidente que en lo que se trata de terapias, las diferentes tradiciones y ontologías médicas se sobreponen encontrando poca dificultad.

Percibí que las terapias valorizadas por el grupo, independiente del sistema de pensamiento de la que provengan, apuntan a un tipo de medicina próxima a los tratados hipocráticos, los cuales indican que toda terapia debe estar basada en el poder curativo de la naturaleza y de cada cuerpo, evitando la medicación excesiva. Para la medicina hipocrática,

El organismo humano posee la misma capacidad de autorregularse que posee la naturaleza con sus mismas propiedades, equilibrio y armonía. Como ya lo anticipó Demócrito, el hombre puede ser considerado como el mundo en pequeño, un auténtico “microcosmos”. La armonía intrínseca de la naturaleza es capaz de generar armonía, pudiendo restablecer el equilibrio eventualmente distorsionado por el “exceso” o “defecto” (Alby, 2004, 14).

La concepción de salud hipocrática vinculada al equilibrio de la naturaleza, crea una jerarquía en la práctica terapéutica donde la dietética ocupa el sitio más alto. Con la dietética se entendía además de la alimentación todo lo relativo al modo de vivir. Caso el equilibrio no pudiese ser mantenido o reestablecido a través de la dieta, se recurría entonces a utilizar la farmacéutica, considerando el fármaco “una sustancia extraña al organismo, que se administraba para ayudar a la recuperación de la armonía perdida por causa de la enfermedad” (Alby, 2004, 18). Para la época de Hipócrates, estos fármacos eran en su mayoría plantas. Touwaide y Appetiti encontraron en los tratados hipocráticos 380 especies de plantas medicinales que fueron usadas a lo largo del trabajo para un total de 3.840 usos, siendo que las mayormente usadas también son plantas alimenticias (2014). Por último, caso la farmacéutica no funcionara, existía la opción quirúrgica, la cual era considerada sólo en casos extremos, pues “esta medicina nunca perdió de vista el carácter invasivo de la cirugía sobre el cuerpo del enfermo y, en su respeto por el mismo, fue considerada como último recurso” (Alby 2004, 25).

Juan Carlos Alby resalta cuánto la lógica de la medicina moderna invierte completamente la valoración hipocrática sobre las terapias. Para el autor, esto se debe a la búsqueda por lucro de la industria médica donde a través de cirugía el médico puede cobrar la mayor cantidad de dinero y el paciente obtiene resultados en el menor plazo posible. El fármaco es estimulado en gran parte por lobbies de empresas multinacionales que controlan el acceso a la salud a través de patentes de propiedad intelectual. La alimentación y el estilo de vida saludable no son promovidos de igual forma por las industrias, visto que no proporcionarían tanto lucro

cuanto una mala alimentación. De esta forma, es claro como en la práctica biomédica capitalista, la salud y la vida son consideradas mercancías.

En el grupo de resistencia/coexistencia fui testigo de una valoración terapéutica similar a la hipocrática. La diferencia significativa es que en este grupo se agrega el elemento petróleo o químico, el cual significa una sustancia que además de externa es antinatural y/o dañina. La alimentación sana es valorada, sin embargo, no basta apenas ingerir ciertos alimentos con propiedades benéficas, los mismos tienen que tener un origen orgánico: sin la utilización de agroquímicos, y ecológico: sin perjudicar a la selva o al medio ambiente en que se producen. Los fármacos se dividen además entre aquellos provenientes del mundo natural: plantas, hongos, miel, entre otros; y aquellos provenientes de la industria petrolera. La jerarquía creada establece que mientras más natural, mejor.

Como la utilización de medicamentos químicos es hegemónica en la biomedicina occidental, huir del dominio del fármaco que contiene sustancias provenientes del petróleo representa un desafío particular para las personas. Valorizar lo natural no significa una elección absoluta visto que las alternativas naturales no siempre son posibles, accesibles o hacen parte del conocimiento de las personas. Frente al desconocimiento de la medicina tradicional y frente a una incredulidad aún existente de la eficiencia de ciertas plantas o tratamientos, se opta por medios de cura diversos, algunas veces utilizando medios naturales, pero otras veces recurriendo a medicamentos químicos. Durante mi tiempo en la Amazonía, experimenté la necesidad de recurrir a fármacos químicos a pesar de buscar adaptarme a la valoración de las fuentes naturales. Contraí una fuerte alergia fruto de haber ingerido un alimento que para mi organismo era desconocido. Frente al avance rápido de la alergia que amenazaba mi respiración, recurrí a un puesto médico y a una inyección antihistamínica. La amenaza de vida no me hizo dudar que era la mejor opción, visto que además desconocía sobre alguna planta que actuase de manera tan rápida contra la alergia.

El optar en determinadas circunstancias por la medicina química no niega la valorización que existe de la medicina natural, pues, si bien es posible tratarse con la farmacéutica, se considera ideal poder conocer y tratarse a través del medio natural. Belia y Galo narran con orgullo tres casos en que salvaron la vida de personas que habían sido picadas por la equis – serpientes venenosas comunes en la Amazonía –. Una pequeña planta de *cacaillo* que tienen en la puerta de casa ha sido más eficiente que los puestos de salud de las proximidades, los

cuales frecuentemente son desprovistos de fármacos contra las picaduras de serpientes. Este orgullo que sienten Belia y Galo nos habla de una jerarquía ética que coloca lo proveniente de la naturaleza arriba de lo proveniente de la industria farmacéutica. Y esta jerarquía influye diariamente sobre las decisiones de las personas. La elección entre un medicamento/tratamiento u otro no consiste apenas en una consideración sobre la eficiencia del remedio o en una comparación de precios, sino que envuelve una percepción holística que toma en cuenta la procedencia de ese remedio, y, en caso que no sea natural, lo asocia, entre otras cosas, a la lógica extractivista moderna, a la destrucción de la naturaleza y al petróleo como enfermedad. Este conjunto de asociaciones nos habla de lo que Nina Nissen llama de “naturalidad como postura ética” (2015). La autora señala que la naturaleza ha tomado un significado opuesto al del orden racional científico de la modernidad constituyéndose como un signo de humanidad compartida que, a través de un cuidado holístico, entrelaza humanos y no humanos (Nissen 2015, 162). Hablaremos más sobre esta ética en el próximo capítulo cuando tratemos más profundamente la cuestión del alimento y el cuidado; por el momento agregó a penas que se trata de una ética vinculada a una práctica y que surge en función de la proximidad y/u oposición concreta a determinada realidad, y de una cierta empatía con las entidades no humanas.

### **2.5.1 El yagé como terapia**

*En una de mis primeras reuniones en la Clínica Ambiental me encontré con Willian Lucitante, coordinador actual de la UDAPT y miembro de la nacionalidad ai'cofán. Willian me habló del ritual de yagé y de la posibilidad de hacer el ritual en Avié, su comunidad, localizada en la frontera norte, entre los ríos Aguarico y San Miguel. Supe allí que muchos miembros, principalmente de la UDAPT y de otras organizaciones sociales amazónicas, son muy próximos del yagé y consideran a la planta como una de sus principales aliadas para la salud mental, la evolución y estabilidad espiritual del grupo (Abi-Saab 02/2018, diario de campo).*

El punto más evidente sobre las terapias es que la experiencia compartida por el grupo valoriza la utilización de plantas como medio de sanación para el ser humano. De esta valoración surge una proximidad con la selva, la cual es respetada como una entidad de sanación con la capacidad de curar al ser humano no solo física como mental y espiritualmente. Esta vivencia tal vez es llevada a su máxima expresión con el yagé o ayahuasca, planta sagrada para diversas nacionalidades de esta región amazónica, incluida la

nacionalidad siona, siekopai y la ai'kofan. Libros enteros han sido escritos sobre el yagé como medicina tradicional. Yo apenas haré una breve alusión a esta terapia por considerarla imprescindible para pensar en un concepto de salud integral y específico de la realidad de la Amazonía norte ecuatoriana.

Los cofanes consideran que el yagé es la planta que consigue reunir la energía de la selva. “Es la dueña de todas las otras plantas y reúne las energías de todas, tanto las medicinales cuanto las venenosas” (Lucitante, entrevista por el autor, marzo de 2018). Don Galo, quien se educó como kichwa, me indicó además que es a través del yagé que los ancestros conocieron las propiedades medicinales de cada planta, pues en las visiones, el yagé siempre lleva a las personas enfermas a encontrar la planta que necesitan. El yagé otorga a sus usuarios una cierta claridad vital que potencia sus luchas. En una de las primeras conversaciones espontáneas que tuve con Willian Lucitante, él me contó que era la toma del yagé lo que lo curaba espiritualmente y le daba fuerzas y claridad frente a los problemas y situaciones estresantes que la lucha y la organización política representan. “[El yagé] nos da fuerza espiritual porque cada vez que decimos algo, lo decimos muy centrados. Y antes de llegar a conversar, ya estamos preparados” (Lucitante, conversación con el autor, marzo de 2018).

La familia Lucitante, habitantes de la comunidad ai`cofán Avié, practica la ceremonia del yagé familiarmente todos los sábados. Don Isidro, el padre de familia, conduce la ceremonia. Cesar, el mayor de sus hijos vive en la comunidad y será el heredero de la práctica del chamán. Sus otros tres hijos trabajan en organizaciones de resistencia y alternativa en Lago Agrio, a dos horas de la comunidad; Willian y Wilmer en la UDAPT y Alex en la organización Ceibo. Para la familia, es la práctica ancestral de la medicina lo que ha llevado a la comunidad a convertirse en referencia para la lucha política, identitaria y espiritual de los pueblos indígenas de la región.

Parece que la fuerza de incidencia política, de defensa territorial, de defensa del derecho de la nacionalidad está naciendo de esta familia. Porque mi papá comenzó con eso. Yo estoy siguiendo sus pasos y ellos también. Y otra cosa que es muy importante es la unidad. Porque el yagé nos une. En esta casa es muy sagrado para nosotros. Y cuando vamos a tomar yagé, todos estamos conectados que es para el bien del esfuerzo en todo lo que hacemos. Y eso lo están viendo de otras comunidades (Lucitante, conversación con el autor, marzo 2018).

El yagé, como dueño de las plantas, representa un medio de comunicación con las mismas y una forma de intervención de la selva sobre los seres humanos y su organización política. Como terapia, basa su eficiencia en un proceso de autoconocimiento y de conexión con la entidad selvática. Desde la comunidad Avié, se considera que es un proceso del cual no sólo los indígenas deben participar. Don Isidro ha enseñado a sus hijos que, si realmente se quiere promover un cambio en la forma en que el ser humano está actuando, en su autodestrucción a través del consumismo y en la destrucción del planeta, una de las formas más eficientes consiste en que los mestizos y colonos sientan y se conecten con la energía de la selva a través del yagé. Esto se está buscando desde Avié. En las ceremonias familiares siempre son invitados amigos, personas próximas e interesadas.

Es importante que así como los indígenas conocen de la naturaleza el mestizo pueda conocer para que pueda contribuir. Pero debe haber un compromiso fuerte para unirse... Pero habiendo colonos que generen esta conciencia humana, se puede compartir y aumentar nuestra lucha. Lo que se está haciendo desde Avié es buscar que las personas conozcan. Esto es un camino de lucha (Lucitante, entrevista por el autor, marzo 2018).

## **2.6 Los cuerpos**

En toda concepción de salud entra en discusión como elemento central el cuerpo. Desde la biomedicina, el cuerpo humano adquiere forma apenas a través de su individualidad y puede ser dividido en partes con funciones diferenciadas. En *Sobre Aires, aguas y lugares*, Hipócrates afirma que el cuerpo humano y sus dinámicas reproducen, en escala antropológica, la naturaleza del universo. El cuerpo humano estaría entonces estrechamente vinculado con el ambiente externo y con las dinámicas de la naturaleza en múltiples escalas, incluso la universal. Microcosmos y macrocosmos hacen parte de un mismo ser y de una misma dinámica. La alimentación es el proceso donde queda más claro que lo que compone el mundo interior es también lo que compone el exterior y tal vez por eso Hipócrates daba tanta importancia a la dietética.

El trabajo que se realiza desde los colectivos de reparación de la Amazonía ecuatoriana contempla esta realidad de interconexión hipocrática a una escala un poco más local: a escala del territorio. La noción del territorio mantiene una interpretación corriente que, en el caso de estudio, estaría representada por la Amazonía norte ecuatoriana, particularmente las provincias de Orellana y Sucumbíos, las más afectadas por la actividad petrolera en el país.

Sin embargo, la noción va más allá a partir de una concepción ontológica que entiende el territorio como una entidad viva en la cual coexisten y cohabitan otras entidades humanas y no humanas, formando un tiempo-espacio común. En este sentido, el territorio es un cuerpo vivo con dinámica y subjetividad propia. Cuando se habla de una reparación integral como la propuesta *Huipala* (Clínica Ambiental, 2013), donde la evolución humana y social siguen lineamientos ecológicos, se está sugiriendo la unidad corporal entre cuerpo y territorio. Este concepto guarda profundas proximidades con la percepción amerindia de territorio, como sugerido por Verschoor y Torres en su estudio sobre los Andoque en la Amazonía colombiana

La noción de territorio no sugiere un espacio geográfico o polígono sobre el cual un individuo o una instancia (por ejemplo el estado) ejerce alguna forma de soberanía, sino más bien un cuerpo que se constituye incesantemente por medio de relaciones entre entes que se viven en diferentes niveles o mundos (Verschoor y Torres, 2014).

Ambas percepciones de territorio, como cuerpo y espacio geográfico conviven y se sobreponen en la Amazonía ecuatoriana, sin embargo, tienen implicaciones diversas. Ver el territorio como límite geográfico nos presenta una corporalidad fragmentada donde la selva primaria divide espacio con la urbanidad, los campos petroleros y los monocultivos de palma africana, café y cacao. Comprender el territorio como cuerpo, nos habla de una relación vital entre estos componentes y un ser integral que requiere, caso enferme, de un tratamiento igualmente integral. En vez de la fragmentación, prevalece una relación fractal donde los diversos cuerpos forman un cuerpo mayor con las mismas lógicas y dinámicas. Cuando los campesinos afirman que “cuidar de la selva significa cuidar de la salud de nuestro cuerpo” y entendemos que el químico inorgánico afecta las células de nuestro cuerpo de igual manera que afecta la salud del suelo y la vida de las plantas y animales de la selva; establecemos una relación de fractales en los cuales cuerpo y territorio se equivalen. La visión fragmentada da origen a soluciones como la conservación a través de demarcación de territorios, mientras que la visión fractal comprende la solución con un enfoque en las interrelaciones.

Al comprender el territorio en fractales, el enfoque de la intervención de quien pretende curar no puede ser más la individualidad sino una red interconectada de entidades humanas y no humanas. La enfermedad afecta de una manera u otra a cada uno de los cuerpos que componen el cuerpo-territorio. Desde el feminismo comunitario de Guatemala se contribuye

a esta discusión al exponer cómo la violencia que sufren los cuerpos es equivalente a la violencia que sufre la tierra. Las diferentes formas de opresión que están en el territorio son incorporadas y somatizadas por los cuerpos que lo habitan en formas de enfermedades. En ese sentido, si el territorio es cuerpo, como nos dice la ontología amerindia, el feminismo nos dice que cuerpo es también territorio.

Tengo una corporalidad con una memoria histórica ancestral. Sobre este cuerpo atraviesan todas las opresiones. El racismo, el colonialismo, las formas de hegemonía dominante y de pensamientos. Por lo tanto, en este tiempo, este cuerpo se convierte en la interpretación de un cuerpo en disputa, de un territorio en disputa. Porque es un territorio desde el que nazco... Trabajamos este territorio con tantas cargas que los sistemas de opresión construyeron y esas cargas se van a configurar en enfermedades físicas pero también las mujeres originarias decimos en dolores espirituales: pensamientos, sentimientos. El cuerpo está sintiendo toda la violencia de los sistemas de opresión (Cabnal, 2017, video).

La propuesta de las feministas comunitarias consiste en la recuperación (sanación) y defensa del territorio-cuerpo. Se reconoce como incoherente la defensa de uno disociado del otro. Para el caso de las mujeres indígenas guatemaltecas, sería incoherente defender las entidades de la naturaleza de la minería sin defender el cuerpo de las mujeres; y para el caso de la Amazonía norte ecuatoriana, sería incoherente buscar la reparación de la selva sin defender la salud de las personas que la habitan (humanos y no humanos). El cuerpo humano es el primer territorio a ser defendido; el primer ecosistema a ser recuperado.

La ontología hipocrática al considerar el cuerpo humano como un microcosmos dependiente del macrocosmos nos habla de una misma ecología que atraviesa los límites del cuerpo, instalando nuevas corporalidades. El cuidado por la salud en los territorios-cuerpos se aproximaría entonces al cuidado de una red de vida, de una ecología de seres que son al mismo tiempo biológicos y sociales y hacen parte de una cadena de interrelación. Para las feministas, la sanación es un camino cosmopolítico. Cósmico porque recupera saberes ancestrales que reconoce a las mujeres en los ciclos lunares, de las plantas, las aguas, la tierra. Y político, pues a través de esta sabiduría teje alternativas al poder hegemónico y nuevas formas de organización.



En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (Cabnal, 2017, video).

La propuesta feminista coincide con la propuesta del colectivo amazónico visto que no se sana sólo por estar bien, sino que se trae la intencionalidad de hacer política la sanación. La concepción del cuerpo como territorio y del territorio como cuerpo traería a las acciones prácticas que son promovidas desde el colectivo de resistencia/coexistencia de la Amazonía norte ecuatoriana un sentido de lucha cosmopolítica. La salud hace parte de esta resignificación cósmica del ser humano frente a su entorno y de una lucha de resistencia y alternativa política de los cuerpos frente a las múltiples opresiones del poder hegemónico.

## **2.7. La cura**

En este contexto de conflicto ontológico, la sanación o la cura no es un estado de estabilidad completa o definitivo. La vida y sus múltiples interconexiones son comprendidas en constante movimiento y desequilibrio. La cura consiste en un camino, en un proceso de toma de consciencia donde la salud es visualizada como un bien común y como dignidad. Es decir, como derecho de todos los seres que habitan el territorio y que conviven en el mismo. El *sumak kawsay*, buen vivir – o, como mejor traducido, el sublime convivir – se convierte en una utopía en proceso. Como dijimos antes, la solución definitiva que se podría esperar: el fin de la explotación petrolera, no es la búsqueda del movimiento. Lo que se busca es un proceso de transformación de conciencia desde las bases que promueva prácticas más armoniosas entre los múltiples cuerpos. Y eso viene ocurriendo de manera progresiva.

El petróleo como enfermedad va más allá de la materialidad del oro negro. Es necesario restaurar, reparar las diversas malformaciones que el petróleo ocasionó en el medio ambiente, comenzando por las formas de pensar y relacionarse del humano. Gabriel Aguilar me cuenta cómo cambiar esta forma de actuar requiere un cambio de percepción y de consciencia. Requiere que más personas puedan percibir la interconectividad de la red de vida. Y para eso la Amazonía cuenta con una entidad experta en promover y enseñar sobre esta interconexión: la selva. “Es necesario entonces que el ser humano vuelva a ver la selva como una entidad de saber, de poder y de cura” (Aguilar, entrevista por el autor, abril de 2018).

Claro está que si la propia enfermedad no tiene una materialidad definida, y no se rige a partir de los padrones de la medicina occidental, es difícil comprobar de manera científica que las terapias son exitosas. Si la enfermedad es enactuada en prácticas, también lo es la cura. Más allá de resultados médicos, la forma como podemos comprobar que las personas son más sanas es a través de lo que ellas dicen experimentar en sus cuerpos y en su día a día. Existen, barreras claras para la expansión de este estado de salud, y son estos factores los que se buscan trabajar de manera colectiva.

### **2.8. La salud de la selva**

Llevar en serio a la selva, siguiendo lo planteado por Eduardo Kohn (2013) y también por los agricultores forestales, es considerar que en ella existe un pensamiento que va más allá de lo humano, con lógicas y valores diferentes, que puede aportar al conocimiento humano y a sus prácticas cotidianas. El ejercicio básico de alguien que se propone hacer un tipo de agricultura forestal es intentar comprender cuál es esta lógica y cómo puede ser aplicada en su quehacer cotidiano a fin de obtener una relación simbiótica o un beneficio mutuo con la selva que permita perpetuar la existencia de ambos en el largo plazo. En las conversaciones junto con Carlos, después de darnos cuenta de cuánto el grupo de campesinos asociados a la Clínica Ambiental valorizaba la salud, nos preguntamos seriamente si este concepto de salud tan marcadamente interrelacional y que además considera al petróleo como enfermedad no sería influenciado por la selva. Es decir, si existe un concepto propio de la selva que está interfiriendo en los agricultores estimulándolos a tener prácticas más saludables para el medio ambiente y para ellos mismos.

Esta pregunta, un tanto filosófica, se manifestó de diversas formas a lo largo de nuestras actividades y conversaciones, llegando al punto de cuestionar hasta los conceptos de bien y mal, pero también, buscando comprender lo que sería la enfermedad. Carlos se cuestionó ¿Por qué los cultivos de cacao se enferman? Ya vimos cómo para la comunidad kichwas de Guamani esta enfermedad está asociada a la introducción de agroquímicos que debilitan el sistema inmunológico de la cosecha. Pero en la finca de Carlos, hace 14 años no se introducen agroquímicos, y aún así, la producción es afectada por el hongo moniliasis que hasta ahora nadie consigue controlar, ni con repelentes naturales ni con repelentes químicos. Es una enfermedad que ataca a los frutos de los árboles, algunos más que a otros, y el único control posible es el físico, cortando los frutos infectados. Carlos, quien a pesar de considerar

muy duro el trabajo del campesino, tiene fe en la perfección de la naturaleza. Le pregunté entonces por qué, si la naturaleza es perfecta, esta enfermedad se está llevando buena parte de su esfuerzo:

Yo creo que sí es perfecta [la naturaleza]. Y está haciendo cosas perfectas. Porque a lo mejor nos estamos excediendo. La gente, y no sé si me incluya yo o no me incluya, pero la gente se está excediendo en cultivar esta variedad: cacao. Algo que no debe ser bueno que se haga a gran escala (Aldaz, conversación con el autor, abril de 2018).

Lo mismo ocurre en relación a otras actividades extensivas. Cerca de 20 años atrás, en la finca de Carlos estaban instalados potreros, donde el pasto debía ser sembrado una vez por año. Sin embargo, para llevar a cabo esta actividad había que luchar permanentemente con la selva, quien siempre insistía en hacer crecer una diversidad de plantas no comestibles para el ganado. Así como muchos otros prospectos de ganaderos en la región, Carlos desistió de la idea de tener potreros y fue así como comenzó a trabajar la agroforestería o el bosque comestible.

En ambos ejemplos, hay una interferencia de la selva o de la naturaleza en los proyectos que el ser humano quiere llevar a cabo. Mientras Carlos, en este caso el ser humano, ha querido implementar la ganadería y el cultivo semiextensivo del cacao, la selva ha querido continuar con su plan original de muchas plantas aparentemente aleatorias; un caos que no parece tener sentido alguno, pero que para Carlos guarda una lógica propia (perfecta) que tal vez todavía no entendamos. Según esta concepción, la lógica, el pensamiento o la práctica concreta que establece la selva si estaría basada en un criterio un organizador: la biodiversidad. Las enfermedades como el hongo serían, en este escenario, un mecanismo de control de los excesos y la salud consistiría en un aparente equilibrio que permite la vida en diversidad. Esta concepción de salud no es muy diferente a la que podemos encontrar en nuestros cuerpos y asociarlo a prácticas como la nutrición donde siempre estamos buscando equilibrar los diferentes componentes que nos conforman.

Es un concepto de salud que resalta la capacidad organizativa de la selva, colocándola como un organismo vivo interconectado y autorregulado. El agricultor, en este caso, es parte integrante del organismo, como cualquier otro animal de la selva, pero con el papel de intervenir en función de los impactos que él mismo causa en esta regulación. En primer lugar,

debe haber una moderación general tanto en lo que se extrae de la selva como en lo que se coloca en ella para que el desequilibrio causado no sea significativo. En segundo lugar, si el agroecosistema no es maduro o resistente, se debe compensar la extracción de alimentos con prácticas que restituyan el equilibrio y el funcionamiento adecuado. Esta es una visión que coincide con la idea contemporánea de resiliencia, la cual establece que un ecosistema (o un ser vivo cualquier) es más resiliente, a partir de su tolerancia y/o adaptación al cambio. Sin embargo, probablemente sin saber, Carlos está haciendo también una referencia clara a la noción de reciprocidad que hay entre los pueblos indígenas y los dueños de ciertos animales o plantas, en este caso entendida meramente como la selva. Es necesario establecer una relación de equilibrio entre el humano y la selva para que tanto los objetivos de ambos sean cumplidos: salud y diversidad. Siguiendo las analogías propuestas por Viveiros de Castro en *Metafísicas caníbales* (2010), en la que los amerindios consideran que para el jaguar, la sangre humana es cerveza, para Carlos, un campesino amazónico, la selva tiene un concepto de salud que significa biodiversidad. Es así que los diversos cuerpos que la componen experimentan un mismo principio de vitalidad y bienestar.

La selva podría de esta forma estar transmitiendo un concepto de salud vinculado a la biodiversidad y al balance que puede ser incorporado a través de múltiples prácticas y que hace coincidir a ontologías diversas. Un concepto que bien comprendido y aplicado podría garantizar su sobrevivencia y la sobrevivencia de los múltiples seres que la habitan, incluido el ser humano. Es allí que la agricultura forestal y la permacultura surgen, a pesar de los obstáculos, como las principales herramientas utilizadas por el colectivo de resistencia/coexistencia para la restauración integral de la región amazónica.

## **2.9 Conclusión**

La reconfiguración de la enfermedad, el médico y el paciente, las clínicas, las prácticas terapéuticas y de la percepción de los cuerpos nos confirman que estamos frente a una experiencia específica de salud. Si bien esta experiencia es particular para cada localidad, en el caso de la Amazonía ecuatoriana, la misma se ve caracterizada por el conflicto ontológico. El petróleo es una enfermedad de causas provocadas no por elementos naturales y si por una intervención una lógica mercantil que afecta el medio ambiente y al ser humano por igual. A pesar de la no existencia de pruebas científicas del petróleo ser la causa de las enfermedades, el mismo experimenta como tal en los cuerpos de los habitantes de la región, promoviendo prácticas y discursos. Las terapias que se proponen desde el colectivo de resistencia y

coexistencia pasan por una reaproximación a las dinámicas y valores de la selva, la cual, desde la percepción de los agricultores, tiene su propio concepto de salud: la biodiversidad. Los territorios y los cuerpos pasan a ser entidades más integradas y se configuran en forma de fractales. Los territorios son seres vivos con cuerpos propios, mientras los cuerpos son territorios en disputa. Al integrarse cuerpo y territorio, la salud toma una nueva dimensión de carácter más holístico, en el sentido que integra y amplifica realidades que antes parecían separadas.

Esta salud integrada es fruto de una percepción sobre la realidad producida por el conflicto. Parte de la percepción de la destrucción de la selva y sus valores por la lógica del extractivismo petrolero. La misión del colectivo estudiado es la reparación integral de los cuerpos/territorios. Se trata de un proceso de sanación que envuelve una transformación de la consciencia colectiva y de la interrelacionalidad entre el ser humano y los seres de la selva.

### Capítulo 3

#### Entre la selva y las tuberías: las agroflorestas como terapia

*La familia Aldaz habita una propiedad de 23has a 8km de Shushufindi. Su casa fue construida a base de chuncho, madera amazónica oscura y resistente, y está elevada del piso a unos 4 metros para que no entren animales ni agua. El espacio inferior está destinado al procesamiento de los cultivos; tienen algunas máquinas, tambores y sacos para el almacenaje de café y cacao, sus principales productos comerciales y fuentes de ingresos. La parte de arriba de la casa se divide entre la cocina, sala y tres habitaciones. La ventana del cuarto donde yo dormía da al posterior de la casa. Desde allí, sólo se ve el verde de una selva virgen (por lo menos en apariencia) y se escucha una gran diversidad de pájaros y monos. De frente a la casa, a unos doscientos metros, se encuentra la carretera que une Lago Agrio a Shushufindi; es una vía de asfalto con dos canales por los que constantemente transitan grandes camiones cargados de maquinarias, insumos químicos y/o tuberías metálicas. El ruido de los camiones corta el cantar de los pájaros de la selva y hace temblar la casa. Después de la carretera, hay otro espacio de selva verde donde frecuentemente se avistan animales en los árboles atascados frente al asfalto. A los bordes de la carretera se ubica una fina tubería de gas y una ancha tubería de petróleo que vienen desde los campos de extracción y se dirigen a la región de Esmeraldas, donde los insumos serán refinados y exportados. Así, entre las tuberías y la selva, en un escenario de tensiones y oposiciones, la familia Aldaz ha emprendido una producción agrícola forestal basada en la integración con las dinámicas selváticas. A pesar de aún dependiente de ventas en la ciudad, la familia busca reproducir un modo de vida saludable, con bienestar y abundancia. Cuidan y son cuidados por el medio ambiente, pero presionados por la cantidad de trabajo y por las tentaciones de medios más inmediatos de conseguir recursos. Entre dos formas opuestas de comprender y valorar y construir lo que existe, encuentran su forma de ser (Abi-Saab 02/2018, diario de campo).*

Carlos es el actual coordinador de la Clínica Ambiental, organización cuyo enfoque, como vimos, es la reparación socioambiental del territorio amazónico a través del trabajo con campesinos y de la promoción de prácticas agroforestales y permaculturales. Estas prácticas representan una propuesta basada en la biomímesis, es decir, en la imitación de las dinámicas de la naturaleza (en este caso el ecosistema selvático) para la obtención más eficiente y sostenible de medios de vida como la alimentación, vivienda y saneamiento. Esto ocurre en

un contexto de conflicto donde, como vimos en el capítulo pasado, toda práctica natural y alternativa al sistema económico extractivo es vinculada a la salud. La lógica que descubrí consiste en que: si toda acción alternativa está relacionada con salud, y el principal problema de salud tiene origen en el sistema económico hegemónico de la región, entonces cualquier propuesta alternativa – o alterativa como mis interlocutores prefieren definir—debe partir de la reconstitución de este sistema económico.

En este capítulo argumento que la búsqueda por la reconstitución del sistema económico toma como base una práctica agroforestal que toma como principal referencia a la selva, considerada una entidad de sabiduría que enactúa una economía ecológica de cuidados en la cual los recursos (energía y materia) son administrados en función de un bienestar colectivo. En este sentido, el conflicto ontológico entre selva y petróleo refuerza en la agroecología los conceptos de interrelacionalidad aproximando la práctica a las dinámicas y comportamientos de la selva y distanciándose de las lógicas de la economía extractiva promovidas por el petróleo.

Comienzo por analizar brevemente, a partir de los aportes de Omar Felipe Giraldo, la cualidad ontológica de la agricultura, justificando la elección de esta actividad para comprender el conflicto ontológico. Posteriormente paso a explorar y comparar desde un punto de vista ontológico el sistema agrícola migratorio, extractivo y monocultor, y el sistema agroforestal. Por último, a partir del alimento, evalúo los vínculos de las agroflorestras con la economía ecológica y la economía del cuidado, proveniente de las teorías y prácticas feministas. Propongo que, además de promover una transformación en las maneras de cultivar el alimento, las agroflorestras enactúan una ontología relacional entre humanos y no humanos basada en una economía que, a través de los intercambios y los comunes, busca sustentar la vida y la diversidad. Se trata de una economía que en su mirada hacia la selva, abraza el concepto de sustentabilidad y de cuidado que caracterizan a la economía ecológica y la economía feminista, respectivamente. Esta propuesta económica constituye un ser humano en radical oposición al *homo economicus* que tiene origen en las prácticas acumulativas de la economía capitalista, vinculándose en el territorio amazónico a un extractivismo petrolero y agrícola. De esta manera, las técnicas del cuidado e intercambio con la selva y el suelo que propone la agroforestería representan una terapia de sanación integral para el ser humano y para el medio ambiente. Sin embargo, como suele ocurrir en el contexto del conflicto, esta sanación no ocurre de manera absoluta, pues es presionada por las prácticas

y valores del sistema económico hegemónico que acaba desafiando constantemente la propia existencia de las agroflorestas.

### **3.1. Agricultura y ontología; la producción conjunta del ser en la agricultura**

La actividad agrícola es una práctica profundamente ontológica, pues está basada en relaciones intersubjetivas entre múltiples especies que tienen la potencialidad de constituir realidades y formas de ser. En el artículo *Hacia una ontología de la agricultura* (2013), Omar Felipe Giraldo llama la atención al despliegue de la agricultura como principal modo de subsistencia alrededor del mundo, hecho que ha transformado radicalmente las formas del habitar y del ser de la humanidad y también de los otros seres que habitan el planeta. El colectivo humano, que recurría a la caza, la pesca y la recolección como métodos para la obtención de la energía necesaria, pasa a desarrollar una técnica de selección, reproducción y crecimiento de plantas comestibles que lo transforma de una especie en constante movimiento y en búsqueda por recursos, a una especie sedentaria estrechamente vinculada al suelo y a los procesos de producción de vida. La agricultura es la actividad que nos permitió y aún nos permite ser de la forma que somos como especie y que, a pesar de sus transformaciones, ha garantizado, a lo largo de 10.000 años, la base material para la manutención de la vida humana en el planeta. “Tal vez todo haya cambiado en el transcurrir de los últimos diez milenios, salvo que la vida humana sigue dependiendo del arte de la agricultura” (Giraldo, 2013, 4).

Al afirmar que la agricultura es una práctica ontológica, Giraldo se refiere principalmente al hecho que, a través de esta práctica, se construyen realidades. Con esto, no se refiere a los productos materiales de la actividad como frutas, árboles, semillas, etc; se refiere a que, en el proceso de hacer agricultura, los actores envueltos pasan a crear su propio ser y a formar percepciones específicas sobre aquello que existe. En nuestro caso, la agricultura establece un tipo específico de entendimiento sobre lo que es el ser humano y su entorno, visto que ambos son producidos y transformados por la propia actividad. Si “somos lo que hacemos”, como nos dicen Maturana y Varela (2003), en la actividad agrícola, más que en cualquier otra actividad, el ser humano se inserta en una red de relaciones con los otros seres vivos y entidades naturales como el clima, suelo, bosque, agua, etc. De esta forma, la actividad posibilita un palco privilegiado de interacciones que pueden definir la integración o aislamiento del ser humano en la relación con el resto de entidades que habita el planeta. Es decir, a través de la constante creación del ser y del establecimiento de relaciones con los



otros, la agricultura, como práctica cotidiana, crea el individuo, el entorno y las formas en que éstos se perciben mutuamente. “La agricultura no es por tanto, un tema que deba reducirse a la productividad, sino un asunto profundamente ontológico que ha conformado por milenios las formas del ser, el habitar y el permanecer de la humanidad entera” (Giraldo, 2013, 3).

Darse cuenta que la agricultura es un asunto ontológico nos lleva a preguntarnos qué realidades son creadas desde esta práctica. Afirmo que son realidades múltiples, visto que la agricultura no es una práctica única, sino una multiplicidad y diversidad de prácticas basadas por su vez en una multiplicidad y diversidad de culturas campesinas y de ecosistemas terrestres (Van der Ploeg 2013). La heterogeneidad explícita de los agricultores así como de los relieves, suelos y de la biodiversidad en general, han permitido la existencia de múltiples ontologías agrícolas. A esto se le suma la expansión de una agricultura de carácter industrial que se difunde gracias a la incorporación del petróleo y de maquinarias como nuevos valores energéticos (Moore 2015). En suma, diferentes grupos humanos y ecológicos han dado origen a diferentes formas de agricultura y a su vez a diferentes realidades. En un mundo de intercambios planetarios además, un mismo territorio es capaz de abrazar en su especificidad, diversas maneras de hacer la agricultura y por lo tanto diferentes maneras de habitar el mundo y de ser en el mundo.

En el territorio amazónico ecuatoriano, encontramos la agricultura en una amplia diversidad de prácticas y modos de ser. Los campesinos amazónicos, a pesar de su invisibilidad social, son numerosos y diversos. Componen el 64,5% de la RAE – Región Amazónica Ecuatoriana (Nieto y Caicedo, 2012, 10) y son provenientes de diferentes partes y culturas del país. Considerando esta importancia y heterogeneidad, identifico tres formas de agricultura como las modalidades más relevantes y características de la región, y dentro de las cuales se pueden enmarcar una amplia diversidad de prácticas. Estas son: 1) la chagra amazónica, agricultura tradicional amerindia; 2) la agricultura migratoria, basada en los minifundios monocultores y en la producción de pastos, con fuertes bases mercantiles y con influencia de la Revolución Verde; y 3) las agroflorestas, método alternativo basado en la biomímesis con la selva y vinculado a movimientos agroecológicos globales. Estos tres modos de cultivo presuponen entonces no sólo un conjunto de técnicas productivas específicas, sino una propuesta económica y, más aún, modos de vida particulares. Las prácticas de cada una de estas formas de agricultura no sólo están enmarcadas en una ontología, sino que son tal vez unas de las

formas más claras en que estas ontologías se expresan. A continuación analizaremos desde esta perspectiva ontológica la historia y las prácticas de la llamada agricultura migratoria y posteriormente de los sistemas agroforestales.

### **3.2. La agricultura extractiva migratoria y la economía de mercado en la Amazonía**

La agricultura migratoria amazónica ha sido y continúa siendo un modelo económico de producción extractivista y antropocéntrico. Por sus principios, en la Amazonía ecuatoriana se vincula a la enfermedad petrolera descrita en el capítulo anterior. En esta parte del capítulo, utilizo fuentes históricas y secundarias para demostrar cómo este tipo de agricultura extractiva ha producido un *homo economicus* aislado de la humanidad y de la naturaleza, y enactúa, aún hoy, una ontología individualista cuyo valor único es el dinero.

De carácter desarrollista, la agricultura migratoria tiene su despliegue en la Amazonía ecuatoriana a través de una estrecha relación con la política de migración y ocupación a la cual se le da, triste aunque acertadamente, el nombre de colonización. Esta colonización se consolidó a través de dos procesos: por un lado, aquellos asentamientos dirigidos y planificados directamente por el Estado (como es el caso de la población de Shushufindi) y por el otro, asentamientos espontáneos que fueron surgiendo principalmente en las proximidades de las ciudades y de polos de extracción de hidrocarburos. El mayor estímulo para dicha migración fue el acceso por parte de campesinos de otras regiones del país a grandes cantidades de terreno (Urquillas 1984, 271). El estado consideraba que las tierras de la región selvática del país eran “inutilizadas” o “subutilizadas” por las escasas poblaciones que habitaban la Amazonía. Esta premisa desconsideró desde el primer momento la milenar ocupación indígena en la región sobre el presupuesto que se trataba de pueblos atrasados, a los cuales se les debía integrar a la nación moderna.

La colonización de la Amazonía ecuatoriana tiene inicio en el siglo XVIII y es marcada por una fuerte tendencia catequizadora misionera, y por una producción destacada de ganado, canela, y caña de azúcar (Urquillas 1984, 274). Esta progresiva entrada de inmigrantes se ve dramáticamente acelerada entre los años 1960 y 1990 cuando la colonización se articuló con los objetivos de la Reforma Agraria, las cuales fueron consideradas las dos caras de una misma política aplicada a dos territorios diferentes (Gondard y Mazurek 2001, 39). El objetivo central de ambas políticas era la redistribución de la población – altamente concentrada en la región serrana y en algunas partes de la región costeña – así como la

expansión de la frontera agrícola para garantizar el aumento de la producción de alimentos a nivel nacional. La migración se vio reforzada en regiones como la Amazonía nororiental gracias a las nuevas ofertas de trabajo proveniente de la explotación de hidrocarburos desde final de los años 60. La nueva matriz productiva atrajo inversiones en infraestructura vial y urbana a las principales ciudades petroleras de la región norte de la RAE como es el caso de Lago Agrio, Coca, Shushufindi y Joya de los Sachas. El aumento de la población trajo además una mayor demanda de productos y servicios en la región, incluida una mayor demanda de alimentos.

La expectativa nacional y de los colonos no era apenas cumplir con el consumo de las nuevas ocupaciones amazónicas y si crear un nuevo polo de producción que pudiese abastecer de manera continua el mercado nacional. Este plan, claramente vinculado con políticas de seguridad alimentaria, seguía procedimientos sugeridos por organismos internacionales como la FAO<sup>11</sup> y estaba basado en el bajo costo de la tierra en la región amazónica, la cual, en las áreas próximas a los pozos petroleros era también considerada de una buena fertilidad. El plan es asociado a una estrategia desarrollista que buscaba integrar al territorio amazónico con la finalidad de que este contribuyese al crecimiento de la economía nacional. Siendo así, desde el comienzo, la agricultura migratoria tuvo una forma de operar bastante perjudicial tanto para la selva cuanto para sus habitantes. Es decir, los valores que movieron la colonización se tradujeron en un conjunto de prácticas bastante destructivas para el medio ambiente y para el tejido social amazónico.

Las prácticas de manejo del suelo y las principales cosechas encontradas en las áreas de producción demuestran el desmedido afán de los colonos de explotar los recursos de la madera de la selva tropical, y la tendencia general hacia la cría de ganado. De acuerdo con Wright (1977) las prácticas agrícolas son bastante uniformes en la región. El proceso comienza generalmente con el clareo de la floresta y la tala de los árboles más grandes. Cuando la superficie deforestada se ha descompuesto, cosechas sazonales como el maíz, frijoles, acompañados con plátano, papaya, yuca y otros, son plantados. Después que los rendimientos comienzan a declinar y ya no es lucrativo plantar cosechas perennes, el pasto es plantado (Urquillas 1984, 278).

---

<sup>11</sup> Food and Agriculture Organization. Agencia de la Organización de las Naciones Unidas.

Para inicio de los 80, los principales cultivos de la zona petrolera eran: pasto, con casi el 50% del área cultivada; maíz (17%); y bananas (15%). Urquillas resalta lo representativo del maíz ser el segundo cultivo visto que, por un lado, este alimento refleja los hábitos alimenticios de una población mayoritariamente venida de la sierra, y por el otro, el maíz significaba comúnmente un estado de transición inmediatamente anterior al pasto. Es decir, anunciaba que en poco tiempo ese terreno también sería usado para la producción de ganado (Urquillas 1984, 279). En la actualidad, entre el 73 y el 84% de la superficie intervenida de la RAE se dedica a pastizales, de los cuales 77% son ocupados para la producción de carne bovina (Nieto y Caicedo 2012, 59).

La mayor parte de los miembros de la Clínica Ambiental que conocí y que hoy se dedican a la agroforestería o bosques comestibles, en algún momento utilizaron parte de su terreno para la producción agropecuaria bovina. Sin embargo, a ninguno de ellos les resultó apropiado este tipo de producción visto que requería demasiado trabajo el plantío y la manutención del pasto en un área donde la selva (considerada monte) insistía en mantenerse. Carlos trabajó 3 hectáreas durante 6 años con potreros de vacas y tuvo que desistir. Belia y Galo, trabajaron 2 hectáreas en su isla, pero después de una inundación en que perdieron toda la producción, dejaron el proyecto ganadero de lado. La recuperación del Parque los Yapas hecha por Gabriela es encima de un terreno dominado por pastizales. Es decir, en todos estos terrenos en algún momento se buscó implementar el modelo de agricultura y agropecuaria migratoria. Sin embargo, este modelo siempre presentó baja productividad en la Amazonía tanto en la ganadería cuanto en la agricultura. En la agricultura muy pocos monocultivos han conseguido prosperar y la explicación común para eso ha sido que la región presenta suelos pobres, con pocos nutrientes. De cualquier forma, lo que sí es claro es que las condiciones naturales nunca favorecieron esta actividad productiva, y la insistencia en este modelo ha implicado en una mayor demanda de insumos externos, menor rentabilidad y menor sostenibilidad en el tiempo del sistema productivo. Sumado a eso, Nieto y Caicedo resaltan cómo año tras año este tipo de agricultura va perdiendo su capacidad productiva.

Se evidencia además que el área de cultivo de pérdida (diferencia entre el área plantada y la cosechada) promedia niveles cada vez más preocupantes en la región, provocando junto con el minifundio, la pérdida de rentabilidad y caída en los ingresos familiares, agudizando el problema de la pobreza rural en la RAE (Nieto y Caicedo, 2012, 26).

Vemos entonces cómo la agricultura migratoria de la colonización amazónica ha estado desde sus inicios en una lucha contra las condiciones ambientales de la región y basando sus prácticas en una simplificación de los procesos de vida los cuales han progresivamente transformando la abundancia y biodiversidad de la selva en pastizales. Esta simplificación ha significado una mayor degradación del suelo, el cual en muchos casos se vuelve completamente inutilizable para el cultivo. Con esto, el impacto ambiental inmediato de la migración hacia la Amazonía y del crecimiento demográfico ha sido una incuestionable y masiva deforestación.

Es en este sentido que, desde un punto de vista ontológico, así como desde un punto de vista histórico, la agricultura migratoria tiene un fuerte vínculo con el extractivismo. Como vimos, el desplazamiento migratorio hacia la Amazonía ha estado motivado, desde sus inicios, por una fuerza extractiva significativa; es decir, por una apropiación de los recursos naturales con la finalidad de destinarlos al mercado nacional o internacional. Esta lógica que coloca al ser humano en una posición jerárquica superior a la naturaleza, busca convertirse en hegemónica, haciendo que diversas prácticas, incluida la agrícola, tengan un carácter extractivo. En la agricultura migratoria amazónica, la explotación se hace evidente por tener como consecuencia una degradación violenta del suelo; por buscar aprovecharse la abundancia de este recurso para producir lucros, pero a través de un debilitamiento de sus capacidades reproductivas. La agricultura extractiva, además, en el caso amazónico, más que en ningún otro lugar, tiene el agravante de degradar el área con mayor biodiversidad del planeta, afectando especies de plantas, aves y mamíferos que sólo se encuentran en esta región.

En paralelo con el petróleo, el extractivismo agrícola, junto con sus técnicos, sus grandes maquinarias, su necesidad de ocupar grandes espacios, su potencial contaminante y su indiferencia frente a otras formas de vida y cultura, ha impactado significativamente la forma de ser de la región amazónica. El carácter migratorio de los colonos es importante para entender el proceso de degradación amazónico como un caso icónico de una “maldición por la abundancia” (Acosta, 2009). La migración se da como una forma de buscar nuevas oportunidades sustentada por las riquezas naturales de la región (incluida la tierra). Las personas que llegan, desconocen completamente las dinámicas naturales y las características del ecosistema selvático así como la riqueza de su biodiversidad. La ambición por la tierra se traduce entonces en una búsqueda por extraer de esa tierra productos específicos que puedan ser consumidos en otras regiones del país e incluso en otros países. Más aún, el hecho de los

colonos ser migrantes tiende a hacerlos distantes (por lo menos en un primer momento) de un sentimiento de pertenencia al territorio que están ocupando. El hombre conquistador es el amo de la naturaleza y la transforma a su conveniencia. Este tipo de agricultura ha significado también a lo largo de la historia una desvalorización del indígena a quien, además de habersele quitado su territorio ancestral y con esto sus medios de subsistencia, se le ha dominado y esclavizado como mano de obra barata. Es decir, la destrucción de la naturaleza ha pasado también por una violencia del hombre blanco hacia al hombre indígena, al que se le considera incivilizado o parte del mundo natural inferior.

La agricultura de migración amazónica, al encajarse dentro de la agricultura moderna, ha adoptado también diversas prácticas de la Revolución Verde y puede ser vista como la representación de una de sus frentes: aquella que busca la ampliación de la frontera agrícola. El uso de maquinarias pesadas, de agroquímicos y de semillas genéticamente modificadas han sido parte de la práctica de esta modalidad de agricultura, que ha considerado que la tecnología es capaz de garantizarnos una mayor producción y nos ha permitido alimentos baratos, aunque con un alto costo para la salud cuanto para el ambiente. Autores como Jason Moore (2015) consideran que estos procesos de acumulación del capital están creando barreras para su propia reproducción, por lo cual la comida barata – principal promesa de la agricultura moderna – se vuelve cada vez más intangible. Moore, junto con muchos otros autores, afirma no sólo la insostenibilidad ambiental y social del modelo agrícola capitalista, como su insostenibilidad económica.

Un ejemplo de cómo la lógica productiva de la revolución verde se ha infiltrado en la Amazonía, tenemos la reciente introducción del cultivo de la palma aceitera, el cual se ha ido convirtiendo en uno de los principales productos de la región. Este tipo de planta únicamente se la encuentra como monocultivo siendo la mayor parte de su plantación en territorios de floresta primaria (Greenpeace 2017). Siguiendo algunos metros la carretera que pasa en frente de la finca de Carlos, encontramos una fábrica procesadora de palma africana que recibe las plantas ya cortadas para la extracción del aceite vegetal. La publicidad de la valla indica: “acopio de palma africana, el futuro es ahora”. Este slogan se refiere al uso del aceite de palma como biocombustible. Para Carlos, “es irónico que el futuro que propone la palma africana es un futuro de deforestación y monocultura” (Aldaz, conversación con el autor, marzo 2018).

En el informe *El Futuro Climático de la Amazonía* (2014) realizado por Antonio Nobre, se apunta que la deforestación del 20% de la selva amazónica ha tenido un impacto climatológico negativo en otro 20% del territorio selvático (Nobre, 2014, 3). El autor identifica además la existencia de un punto de no regreso en que las condiciones sólo tenderán a empeorar, visto que los “ríos de nubes” que transportan aguas desde los océanos al continente, dejarán de entrar a tierra firme frente a la falta de humedad de los árboles. Como vimos, la principal causa de la deforestación es la actividad agropecuaria, la cual representa el 10% del uso de la tierra en la RAE (1.301.000 hectáreas) (López et al. 2013). Le sigue la tala de madera; actividades que frecuentemente se dan en secuencia o en paralelo. El informe de Nobre indica que la alteración de las condiciones climáticas debido a la deforestación tiende a disminuir las condiciones favorables para la agricultura convencional actúe en las regiones próximas a la Amazonía. Es decir, en concordancia con las afirmaciones de Jason Moore, Nobre nos indica que la propia actividad agropecuaria está creando las barreras de su propia expansión, es decir, es ecológicamente insostenible. Veremos más sobre este asunto en el próximo capítulo.

La agricultura extractiva que propone la modernidad, territorializada en la agricultura migratoria amazónica, es un claro ejemplo de la desconexión del ser humano con su medio ambiente, de una ceguera que le impide ver las profundas interdependencias de su ser con el ser de la selva y del planeta. Esto difiere enormemente con la práctica tradicional de la chagra amazónica, donde a las entidades de la naturaleza se les atribuye subjetividad. En la agricultura migratoria extractiva se identifica una tendencia a la objetificación de la otredad donde los seres de la naturaleza son vistos como meros objetos que sirven a un único sujeto. Esta relación claramente tiene impactos profundos en la construcción del ser humanos. Como nos apunta Giraldo, “no sería de extrañar que la violencia contra las congruencias del mundo natural, estén generando afectaciones en las personas compatibles con ese racional competitivo que divorcia, fragmenta, desplaza, disciplina y devasta la otredad” (Giraldo, 2013, 14). Así como una agricultura próxima a la naturaleza produce seres humanos integrados con ésta, los modelos industriales, invasivos y destructivos de la agricultura migratoria y extractiva producen un tipo específico de seres humanos.

Los espacios modificados bajo el racional del monocultivo terminan habitando los cuerpos de quienes hacen monocultivos. Se van convirtiendo en lugares encarnados que forman seres competitivos, destructivos, solitarios, desconfiados. Seres extraviados de la tierra y sometidos

al engranaje de un sistema industrial que devasta las complejas tramas de la vida (Giraldo, 2013, 15).

Este ser humano aislado del mundo entra en concordancia con la economía neoclásica, la cual basa sus argumentos en la existencia de un *homo economicus*, un ser solitario, calculador, competitivo, interesado a penas en maximizar sus satisfacciones individuales. Este ser, formado desde una lógica de mercado, se considera independiente de su medio ambiente natural y de los cuidados que otros seres humanos le han dado a lo largo de su vida.

En una ocasión Carlos me contó cómo diversos proyectos de colonización organizados por el Estado ecuatoriano en la Amazonía vinieron con la finalidad de crear un modelo para el desarrollo amazónico a través cooperativas. En todos los proyectos esta propuesta fracasó. Las instituciones alegaron que el fracaso se debió a la diversidad de intereses de los colonos que se tradujo en una actitud individualista. Lo que cabe preguntarnos es cuánto esta actitud surge y es responsabilidad de individuos particulares e incluso de comportamientos “naturales” del ser humano y cuánto es un valor promovido desde un sistema económico cuyo principal objetivo es la producción del lucro de manera individual. Nieto y Caicedo afirman que la racionalidad extractiva al volverse una lógica hegemónica del territorio amazónico, ha permeado las diversas actividades y ha ido más allá de las formas de ocupación o gobierno, sean misiones religiosas, gobernación militar, gobierno seccional o autónomo descentralizado (Nieto y Caicedo, 2012, 23).

Frente a las diversas implicaciones de la agricultura migratoria, que incluyen: la deforestación de los bosques, la producción de alimentos a base de la energía química del petróleo, y la construcción de un ser humano desvinculado de las entidades de la naturaleza y de los otros seres humanos, es que este tipo de agricultura se vincula directamente con la lógica económica del extractivismo y en consecuencia como parte de la enfermedad que vive la Amazonía ecuatoriana y que surge con el petróleo. Sin embargo, a esta lógica económica se le enfrentan diversos movimientos sociales y ambientales, así como diversas prácticas que interpretan y transforman el territorio de manera diferente. Entre estas prácticas, se encuentran los sistemas agroforestales, base del trabajo terapéutico del colectivo Clínica Ambiental, que busca establecer una propuesta económica basada en la ecología y el cuidado tomando como referencia la selva.



### 3.3. Sistemas agroforestales como biomimesis y terapia económica

*El ser humano se ha desconectado de la vida en el planeta, creyendo que nosotros somos los inteligentes y dejando de ver que somos parte de un sistema inteligente (Gotsh 2015, video).*

Las agroflorestas, también conocidas como bosques comestibles y Sistemas Agroforestales, son un nombre genérico que caracteriza diversas prácticas que combinan espacial y temporalmente el cultivo de árboles con cultivos de ciclo corto y/o la cría de animales en estado libre. No se trata de una práctica reciente, sino más bien de una práctica ampliamente divulgada en diversos sistemas ecológicos y culturales. Sin embargo, debido a su invisibilidad, su conceptualización y estudio son bastante recientes, así como los significados que le son atribuidos en el contexto del conflicto amazónico y global. Existen varias definiciones sobre lo que es una agrofloresta. De manera preliminar, tomo la de definición de Víctor Eras (2004) para quien la agrofloresta es:

Un sistema de uso de la tierra donde leñosos perennes interactúan bioeconómicamente en una misma área con cultivos y/o animales. Estos elementos pueden estar asociados en forma simultánea o secuencial, en zonas o mezclados... El objetivo es diversificar la agricultura migratoria, aumentar el nivel de materia orgánica en el suelo, fijar nitrógeno atmosférico, reciclar nutrientes, modificar el microclima y optimizar la producción del sistema, respetando el principio de rendimiento sostenido. Se exige amabilidad con las condiciones socioculturales de la población y servir para mejorar las condiciones de vida de la región (Eras 2004, 9).

Las agroflorestas son una práctica radicalmente diferente de la agricultura migratoria monocultora, pues busca crear un agroecosistema cuyo diseño esté basado en las características ecológicas fundamentales del bosque, selva o floresta (Altieri y Farrel, 1999, 238). Para Miguel Altieri, el rasgo más sobresaliente del bosque natural sería la “organización múltiple de árboles, arbustos, malezas y hongos, en la que cada uno utiliza diferentes niveles de energía y recursos, y donde cada uno contribuye al funcionamiento del sistema total” (Altieri 1999, 236). Una agrofloresta busca imitar este funcionamiento. Para esto, se diseñan cultivos en proximidad, en los que se pueden valorar las interacciones simbióticas entre las plantas. También se planean diferentes etapas temporales en analogía con la sucesión natural a fin de ir creando extractos verticales, mayor número de nichos y una complejidad mayor del sistema que le permita aumentar su resiliencia. En varios de los

modelos agroforestales se propone el objetivo de una autosuficiencia casi total del agroecosistema y un mayor aprovechamiento de la energía solar a través de la poda (Gotsh 1996).

Uno de los lemas más conocidos de la práctica agroforestal nos indica ir “de lo simple a lo complejo” (Gotsh 1996). Este principio está basado en la multiplicación de la biodiversidad pues, en muchos casos, el punto de partida del sistema son suelos degradados que deben ser recuperados. Este proceso es visto por los agricultores amazónicos como una terapia. Se puede agregar a esta percepción la idea que esta terapia tendría características hipocráticas, en el sentido que el agricultor hace pocas alteraciones con la intención de que el ecosistema pueda recuperar su salud de manera autónoma. Esto ya presupone una comprensión del territorio agroforestal como un cuerpo o un organismo vivo con capacidad de autorregulación, lo que difiere de los sistemas convencionales a los cuales se les debe incorporar diversos tipos de químicos que cada vez degradan más su salud. La producción de alimentos está basada entonces en la comprensión de las dinámicas de este cuerpo/territorio para buscar reproducir sus principios aumentando la vida en equilibrio y con esto la productividad. Esta búsqueda por la imitación de la naturaleza es considerada por autores contemporáneos como un proceso de biomímesis.

La biomímesis trata de comprender los principios de funcionamiento de la vida en sus diferentes niveles (y en particular en el nivel ecosistémico) con el objetivo de reconstruir los sistemas humanos de manera que encajen armoniosamente en los sistemas naturales (Riechmann 2000, 2).

A partir de las prácticas y discursos de los agricultores forestales vinculados a la Clínica Ambiental comprendemos que la agroforestería y la permacultura son claros ejemplos de biomímesis. En las palabras de Carlos, la agroforestería consiste en:

Trabajar amigablemente con el bosque buscando un modelo de producción acoplando lo que es el bosque, o copiando lo que es el bosque. Es decir, mirando cómo se asocian las plantas entre si y ninguna compite, sino que más bien se ayudan entre si para todas producir (Aldaz, entrevista por el autor, marzo 2018).

La selva es el referente a ser comprendido y replicado por la agricultura y esto ocurre por el hecho de que la selva representa un valor de salud, pero, principalmente, porque la economía selvática se ha mostrado un sistema más eficiente y sustentable que la economía industrial y monocultora propuesta por la agricultura moderna que, como vimos, es insostenible desde todo punto de vista. “La economía de la floresta ha evolucionado a lo largo de millones de años para convertirse en un ciclo cerrado donde cada uno de los residuos de un proceso se convierte en materia prima para otro proceso, preservando así la dinámica de vida” (Benyus 1997, 39).

Janine Benyus, quien ha estudiado estos procesos de biomímesis, destaca que los procesos naturales tienen 10 propiedades fundamentales: funcionan a partir de luz solar, usan solamente la energía imprescindible, adecuan forma y función, lo reciclan todo, recompensan la cooperación, acumulan diversidad, contrarrestan los excesos desde el interior, utilizan la fuerza de los límites, aprenden de su contexto y cuidan de las generaciones futuras (Benyus 1997). Como vimos, la agricultura industrial convencional rompe con la mayoría de estas propiedades: su base energética es el petróleo, no la luz solar; utiliza enormes cantidades de energía para producir cada vez menos alimentos; está basada en la idea de competencia entre las especies y en la facilidad de extracción del recurso, por lo cual utiliza la monocultura; destruye su contexto, altera funciones esenciales del suelo, agua y clima; y coloca en riesgo la vida de las generaciones futuras.

En contrapartida, los sistemas agroforestales buscan imitar los procesos naturales identificados por Benyus. En relación al primer criterio: su base energética es la luz solar, Belia Vaca, agricultora forestal, me enseñó una frase que me quedó grabada: “no se siembran plantas, se siembra el sol”. Esto se refiere a una práctica común en los sistemas agroforestales que consiste en plantar en todas las partes donde caiga el sol. Los agricultores forestales no consideran verdadera la idea de que las plantas van a competir entre ellas si colocadas demasiado cerca. Belia afirma no haber competencia por los nutrientes, pues ellas intercambian alimento. El suelo es importante, pero éste se comienza a trabajar a partir de la luz solar. Y las plantas se ayudan caso exista un suelo poco fértil.

No se necesita un suelo súper fértil, lleno de humus. Nosotros lo transformamos al suelo con las cosas que se recogen de las mismas hierbas, de diferentes hojas, de los restos de cocina y puedes asociar con la hierba luisa, la piña, la naranjilla, la cúrcuma, las flores, la yuca, las

uvas grandes, palmeras, guabas. Y entre eso hay que mirar dónde entran los rayos del sol. Ahí puedes sembrar plátanos, yuca. Y entonces cuando entra el rayo de sol, tú dices, voy a sembrar al sol. Y tú lo siembras y lo transformas en una planta. Por eso se dice sembramos el sol (Vaca, conversación con el autor, mayo 2018).

Las plantas y particularmente los árboles, cumplen un papel terapéutico para el ecosistema. Los árboles tienen múltiples propiedades para modificar el ambiente y mejorar las condiciones de vida. Todo árbol produce materia orgánica a través del proceso de fotosíntesis, absorbe dióxido de carbono en su respiración, liberando oxígeno y agua; produce sombra y protección para el suelo, evitando su erosión; sus raíces penetran en este, permitiendo la hidratación y nuevos nichos para microorganismos. Su transpiración permite una mayor humedad. Un solo árbol es capaz de modificar todo un ecosistema a su alrededor. Es por esto que tienen un papel protagónico en la práctica de restauración agroforestal. En un diseño más elaborado, Carlos me indica que lo ideal es sembrar árboles tomando en consideración el tamaño de sus copas. De esta forma se garantiza que puedan desarrollarse hasta su máxima expresión.

La multiplicidad de árboles, además, caracterizan el ecosistema amazónico. Por más obvio que parezca esto, en la agroecología siempre vale la ley de trabajar con el mínimo esfuerzo, en cooperación y no en lucha contra los sistemas naturales. Siguiendo este principio, la agricultura amazónica no puede sino basarse en la floresta. Como apunta Riechmann (2000): la biomímesis no se trataría de una cuestión meramente filosófica o de carácter moral, se trata de un principio que puede ser abordado desde una perspectiva práctica y económica. Como vimos, los sistemas modernos convencionales de agricultura y ganadería tienen una eficiencia muy baja en el territorio Amazónico visto a la supuesta pobreza del suelo. Sin embargo, no se puede negar que estas mismas condiciones de “pobreza” son favorables para la vida selvática, sino, no tendríamos la enorme extensión y diversidad de la floresta amazónica. En las palabras de Nieto y Caicedo:

Las condiciones de clima extremadamente lluvioso, con suelos poco fértiles y susceptibles al lavado de nutrientes o susceptibles a la erosión, explicarían la poca aptitud de la región para actividades agropecuarias, pero si para sistemas productivos análogos al bosque o para sistemas conservacionistas (Nieto y Caicedo, 2012, 21).

En esta lógica, las agroflorestas son la forma más conveniente de producción, no sólo para la producción de salud humana y ecológica, sino por la propia sustentabilidad económica del sistema agrícola en la región. Altieri identifica los impactos socioeconómicos positivos de este tipo de cultivo como: un aumento significativo de la producción; disminución de gastos en insumos externos; producción continua a lo largo del año; garantía de fuentes de empleo e ingresos constantes; una distribución del riesgo debido a la multiplicidad de productos; y la posibilidad de producir al mismo tiempo para el consumo familiar y para el mercado (Altieri 1999, 235). Sumado a eso está el valor que representa la retomada de técnicas tradicionales de la región amazónica, y con esto la retomada de ciertas relaciones ancestrales. En este producir junto con la floresta, la identidad cultural tendería a ser revalorizada y reinventada.

En esta línea identitaria, las agroflorestas vienen siendo entendidas como una herramienta transversal con el potencial de fortalecer diversos movimientos sociales amazónicos, aunque también para constituirse como una práctica independiente a los movimientos con la bandera de la soberanía alimentar, justicia ambiental y mayor salud para todos. El brasileño Alfredo Wagner (2009) describe los recientes cambios políticos y culturales de la Amazonía que han impactado en los procesos de identidad de los diferentes pueblos que la habitan, posibilitando una acción política diversa e integrada con la selva, proponiendo prácticas y discursos comunes.

Se trata de un movimiento de desnaturalización descrito por agentes sociales diversos, que pasan a construir identidades colectivas, representaciones políticas y, sobre todo, territorialidades específicas o espacios sociales contruidos para amparar su manera de ser y existir (Wagner, 2009, 91).

A partir de la retomada de ciertas prácticas próximas a la naturaleza – en este caso a la selva – se van construyendo y reforzando identidades sociales y políticas. Se trata de un proceso que Wagner, junto con otros autores llama de “politización de la naturaleza” en la cual, las prácticas cotidianas del ser humano (considerado parte de la naturaleza), en conjunto con el medio ambiente, construyen formas de ser divergentes con el sistema hegemónico. Algunas de estas nuevas identidades políticas amazónicas son: grupos indígenas que vienen retomando sus costumbres ancestrales; grupos quilombolas; comunidades siringueiras; practicantes de la minería tradicional; grupos de cazadores y recolectores; agricultores, entre otros. Todos ellos comparten el común de ejercer actividades que buscan una subsistencia

armónica entre el ser humano y la floresta, la cual es vista como una aliada importante en este proceso. Se trata entonces de la construcción de una alianza política en el contexto de La guerra de Gaia propuesta por Latour. Una guerra que conocemos, pues nos habla de entidades que promueven la vida y entidades que extraen recursos y promueven la enfermedad y que en la Amazonía norte ecuatoriana están vinculadas con la selva y el petróleo. Para Latour, en el centro de esta Guerra están las técnicas que se utilizan.

¿Qué es la presente catástrofe ambiental y la amenaza que ella representa para todos los humanos sino la consecuencia de un sin número de elecciones técnicas? Y ¿cuántas de ellas permiten o permitirán un comenzar de nuevo o otra chance? (Latour 2013, video).

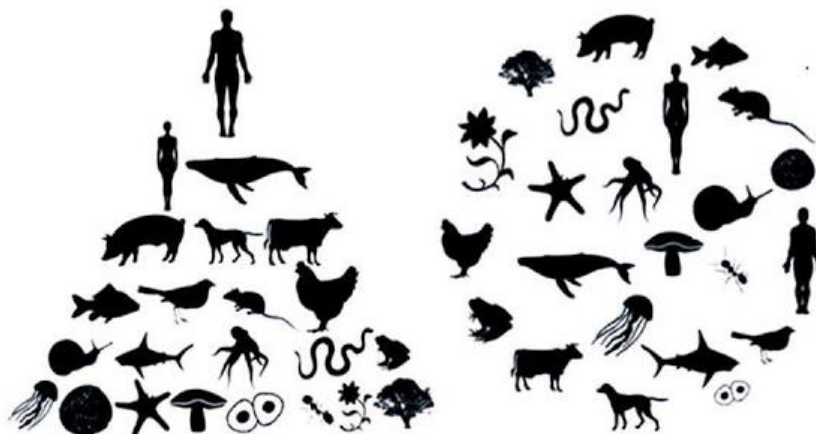
La práctica agroforestal como politización de la naturaleza se comprende como una técnica que propone una ontología relacional, disputando significados sobre aquello que existe. Sin la necesaria existencia de una cosmología que establezca relaciones de parentesco y/o personifique las entidades de la selva -- como ocurre en las cosmologías indígenas -- los agricultores forestales y otros movimientos sociales amazónicos, a través de sus prácticas, conciben con claridad el ser como interrelacional, interdependiente, múltiple y en transformación, actuando en coherencia con esta realidad. Si bien no existe, por ejemplo, un vínculo de parentesco entre el agricultor y los seres vegetales que cultiva, se experimenta la presencia de una entidad real de la cual somos dependientes y por lo tanto que la relación debe basarse en el cuidado mutuo. Además, existe un respeto por el bosque del cual se puede y debe aprender, pues este posee una sabiduría superior a la humana. Las formas que se le dan a estas entidades son diversas. Agricultores como Ricardo, quienes tienen en su cultura toda una tradición indígena, me hablaron de la Sacha Warmi como un espíritu en forma de mujer que representa la selva. Por su parte, Carlos no considera la existencia de un espíritu de la selva con forma humana, pero sí cree en esta energía y la vincula al viento.

La selva tiene voluntad, tiene fuerza y tiene intención. Yo soy como más físico, más terrenal porque yo no sé descifrar el espíritu de la selva como una persona humana, sino que lo descifraría como un aire. Como algo que está flotando, que está cuidando y recubriendo todos los espacios. Un aspecto etéreo... La selva es el conjunto de los elementos más los espíritus que generan estos elementos. Decimos que esto emana oxígeno, que ella suda. Ella es un ser viviente. Está respirando. Y la suma de estos elementos conforman el aire. Y eso es espíritu, para mí (Aldaz, entrevista por el autor, marzo 2018).

Para los agricultores forestales, la selva no significa lo mismo que para los indígenas amazónicos. Los espíritus tal vez no sean personificados a punto de crear una cosmovisión o mitología a su alrededor. Sin embargo, existe una clara visión de su poder y sabiduría. Es posible aprender de la selva y con la selva. Sin embargo, esto requiere del desarrollo de una aguda sensibilidad, de una pedagogía alternativa y de un proceso profundo de introspección individual.

En el mundo interrelacional que se enactúa en una agrofloresta, el ser humano tiene un papel relevante, pero tanto cuanto el papel que cumplen los árboles, los ríos, los insectos, los pájaros y los microorganismos. Es decir, el ser humano es apenas uno de los seres que componen el ecosistema; una especie más en interrelación, buscando cumplir su función (Chackrabarty, 2015). Una función que tal vez sea relativamente más consciente y racional que la de las otras entidades, pero que de ninguna forma es más importante. En este sentido, la agrofloresta propone el paso de una práctica antropocéntrica que caracteriza ontológicamente la economía capitalista del monocultivo a una práctica ecocéntrica o multicéntrica que caracterizaría la economía ecológica. La imagen a continuación ilustra bien este paso.

Imagen 2: Antropocentrismo vs. Ecocentrismo.



Fuente: resumoescolar.com

La acción humana no es entonces el centro de las acciones que ocurren en una agrofloresta y si una energía adicional consciente de su capacidad de acelerar los procesos naturales en búsqueda de una mayor producción de vida. En las palabras de Carlos, la acción del agricultor consiste en acoplar.

Nosotros acoplamos ciertas cosas, lo que la floresta no puede poner de inmediato. Pero todo el resto de la naturaleza es activa. Es un actor importante porque hay la biodiversidad que va saliendo por si sola. Nosotros ponemos nuestra parte, la naturaleza pone su parte y nosotros actuamos de la mejor forma, mancomunadamente. La misma naturaleza tiene su autoeliminación de los excedentes, de los excesos. Y nosotros ponemos de nuestra parte para unificar los procesos que nos sirven para el sustento... La producción convencional tiende a decir que “yo” únicamente soy el actor. Yo tengo que poner lo que yo quiera porque la tierra no es capaz de darlo. Nosotros pensamos que la tierra, la naturaleza genera una diversidad, y nosotros tenemos que acoplarnos a ese sistema, a esa diversidad también generando de nuestra parte los aportes necesarios para poder avanzar. Tenemos que respetar los ciclos, los procesos y en conjunto tener una armoniosa convivencia de mutuo beneficio y mutuos aportes (Aldaz, entrevista por el autor, marzo 2018).

Ahora bien, esta ontología que se enactúa desde la producción agroforestal y que busca recuperar los lazos con la selva, se encuentra en conflicto con un contexto social marcado por el extractivismo amazónico que un modelo económico centrado en el dinero. A pesar de que la práctica relacional se da de manera muy profunda en los quehaceres del cultivo, las personas que practican este tipo de agricultura no son externas a la necesidad y/o interés de insertarse en un mercado, comercializar sus productos y/o buscar mejorar sus condiciones materiales. Incluso, tomando en cuenta la heterogeneidad del campesino, no sería de asombrarnos que un mismo grupo familiar enactúe un tipo de ontología que refuerce la concepción relacional del ser al mismo tiempo en que promueve ciertos valores marcadamente modernos o capitalistas. Es decir, que enactúe una sobreposición de ontologías o un tipo de ontología que se pueda caracterizar como híbrida (Latour 1993). La agrofloresta sería un híbrido ontológico en el que el dinero tiene un valor importante, pero no representa el centro de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

### **3.3.1 Una práctica económica multicéntrica**

*Con Don Galo y Belia pude presenciar muy claramente cómo el valor del intercambio para los miembros del colectivo no está apenas en el dinero. Todos los sábados hay una pequeña feria en Pacayacu en la que participan cerca de 25 productores locales, incluidos Belia y Don Galo. Ellos se dedican casi todos los jueves y viernes a cosechar y preparar los productos. El sábado salen a la feria a las 5am. y terminan cerca de las 14hs. El resultado de las ventas es cercano a los 35\$, lo que no es despreciable, aunque sí lo consideré poco, visto*

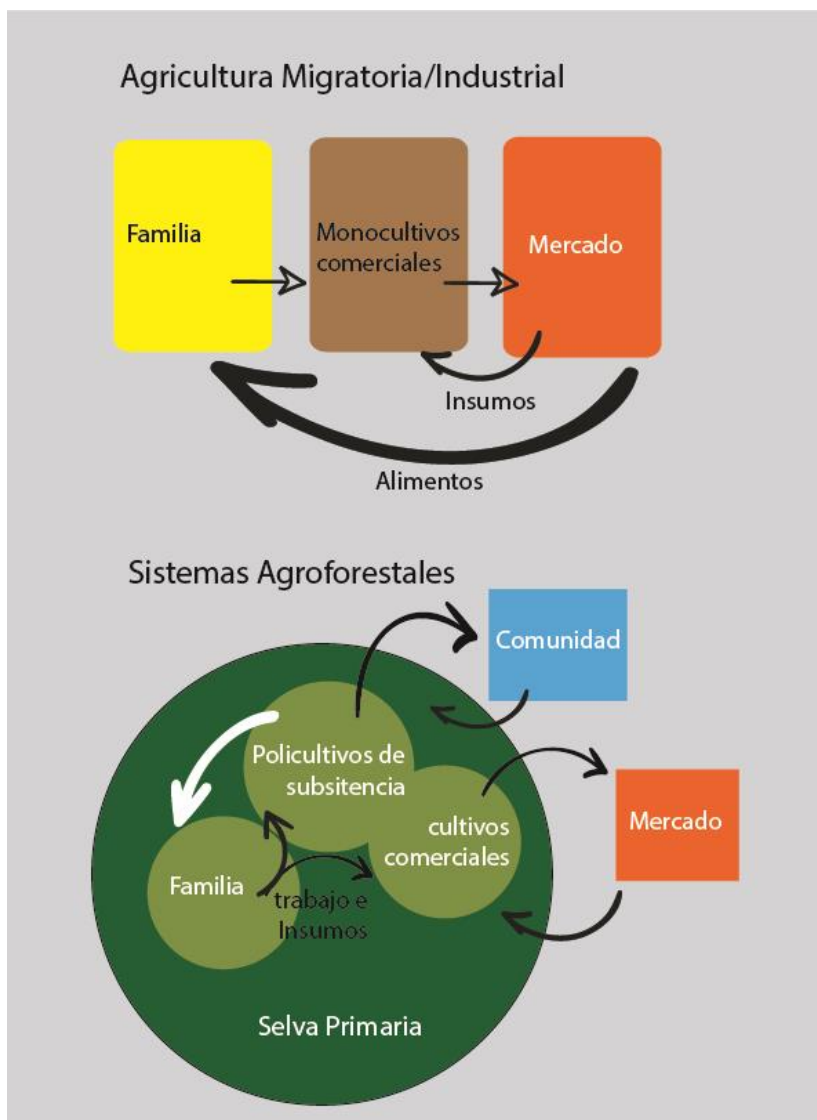


*el esfuerzo. Belia me dice que para ella lo principal de estar en la feria es compartir con las personas, poder hablar de agroecología y ofrecer alimentos saludables. Después de la feria, pasan por la casa de diversos amigos y conocidos regalando las frutas y verduras que sobraron. Algunas otras personas de la feria también les regalan sus productos (Abi-Saab 2018, diario de campo).*

Para los miembros del colectivo, así como para otros movimientos que reivindican la soberanía alimentaria, la mayor oportunidad que ofrecen las agroflorestras es la capacidad de producir de forma variada, garantizando el alimento, pero también posibilitando una mayor producción que se dirija al intercambio entre productores y al mercado. En este sentido, las agroflorestras representan una herramienta para la transición de un sistema centrado en el dinero hacia un sistema multicéntrico, donde el dinero no es el único organizador de la sociedad. No todo es intercambiable por dinero, pues existen valores interrelacionales - ecológicos y comunitarios que superan esta lógica.

El gráfico que sigue a continuación (Imagen 3) compara los flujos en los sistemas agroindustriales y agroforestales en la Amazonía ecuatoriana. A partir de la comparación entre sistemas es posible comprender cómo la agroflorestra significa una alternativa híbrida y multicéntrica que integra seres humanos y no humanos, al mismo tiempo en que promueve un mayor intercambio comunitario sin dejar de participar, aunque en menor grado, en el mercado.

Imagen 3 - Comparación flujos Agricultura Migratoria vs. Sistemas Agroforestales.



Fuente: datos obtenidos durante el trabajo de campo

La comparación del gráfico nos indica que, mientras en la agricultura industrial, los espacios entre la familia y la producción están muy bien demarcados, en la agrofloresta estos espacios son más próximos y hacen parte de un mismo organismo: la selva. El ser humano hace parte del conjunto de seres, no domina sobre ellos, como en la lógica antropocéntrica. Las flechas simbolizan el flujo de materiales y energía. En el caso de la agricultura industrial, la producción y el consumo de las familias es completamente dependiente del mercado. En el caso de la agrofloresta, buena parte de la producción está direccionada al consumo familiar. Una parte importante es direccionada al mercado externo y con esto se compran los alimentos que no se producen, insumos para el hogar, se pagan servicios e impuestos. Otra parte significativa va para el intercambio con la comunidad, lo que representa un tipo de cuidado

interpersonal. En el caso de Carlos y Cecilia, la parte direccionada al mercado externo está representada principalmente por la producción de cacao. Ellos venden cerca de 3 quintales de semillas de cacao por mes, en los períodos de buena zafra. El valor del quintal (100 libras) varía entre 60 y 110 dólares. Durante el período que yo los acompañé (enero-mayo de 2018) el valor del quintal varió de 80 a 90 dólares. Según las cuentas de Carlos, el valor que la familia gasta mensualmente en bienes y servicios para la casa es próximo a los 150\$ mensuales. Estos gastos son bajos debido a que la mayor parte de su alimentación viene de la producción de su huerta agroforestal.

La imagen 3 refuerza entonces la idea de que la agrofloresta establece una economía multicéntrica, con esferas dominantes el autoconsumo (sembrar para cuidar) y otra esfera para el mercado (sembrar para vender); una esfera que prioriza la reproducción socioambiental y la soberanía alimentaria (sembrar para cuidar) aunque dedica parte de su esfuerzo a la producción (sembrar para ganar dinero). El modelo agroindustrial apunta siempre a sembrar o cosechar para vender y después comprar para consumir en el mercado; es una relación que convierte todo en dinero y mercancía.

En *Learning from the Tivs*, Alf Hornborg (2007) explica por qué una economía sustentable debe ser multicéntrica. El autor apunta que la centralidad del dinero como propósito general para todas las cosas ha sido un instrumento de dominación utilizado por la colonización. Hornborg utiliza la etnografía de Paul Bohannan (1955), quien narra cómo los Tivs, que subsistían gracias a un sistema de policultivos, fueron obligados por los ingleses a pagar impuestos en dinero y con esto, tuvieron que transformar sus policultivos en un modelo exportador y monocultor. La dependencia con el mercado externo hizo a los Tivs una sociedad vulnerable.

Como muchas otras poblaciones de recientes siglos, los Tivs descubrieron cómo su incorporación dentro de una economía global orquestada por el dinero como propósito general implicó en la pérdida de control local, relaciones de intercambio justas y en la degradación ambiental (Hornborg 2007, 65).

Hornborg afirma que las comunidades y ecosistemas - pilares de la sociedad y de aquello que nos referimos como *local* - necesitan garantizar su propia integridad y una medida de autonomía para estar aptos de involucrarse en el comercio global en términos que puedan ser

llamados de justos (66). Una distinción entre mercado y comunidad sería un punto clave en cualquier sistema económico que se proponga a aliviar la polarización sociopolítica y los problemas ecológicos que genera el mercado global capitalista. En este sentido, la propuesta de Hornborg pasa por:

Remplazar las políticas agrícolas actuales por un marco económico que haga racional para los individuos humanos practicar una producción y consumo sustentable. Este objetivo, a su vez, conllevaría a un estímulo consciente de los flujos de energía, materiales y nutrientes cada vez más localizados, es decir, reduciría los transportes de larga distancia y haría que el reciclaje extensivo sea más factible que en la actualidad (Hornborg 2007, 67).

Una relocalización de la esfera de intercambios de subsistencia tendría consecuencias en nuestro consumo e introduciría nuevamente la moralidad en la vida económica. Desde mi visión, la forma en que ocurren los flujos en el colectivo de resistencia y coexistencia amazónica, valorizan esta moralidad económica no sólo en el intercambio con los seres humano sino también con los no humanos, particularmente con la selva.

*En todas las reuniones de la Clínica se hace un intercambio de semillas. Después de almorzar, cada uno de los participantes presenta al grupo una semilla o un alimento nuevo de su finca. Se explica su valor nutricional, medicinal, su manera de sembrar y cultivar. Esto es una forma de intercambiar no sólo el alimento como el conocimiento. Belia Vaca me cuenta que para ella el acto va incluso más allá, pues ella lo ve como una forma concreta en que las personas están cuidando de la selva y su biodiversidad. Me dijo que “La selva siempre caminó a través de los seres humanos que llevaban las semillas a donde iban. Ahora caminan a través del intercambio. Y eso es lo que va hacer que ella continúe alimentándonos y sobreviviendo” (Abi-Saab 2018, diario de campo).*

A mi ver, dos elementos de carácter fuertemente ontológico refuerzan la decisión cotidiana por una producción agroforestal y por este tipo de intercambio multicéntrico con los humanos y no humanos. El primero nos habla del carácter del carácter ontológico del alimento como tránsito entre cuerpos, pilar ecológico y constituyente del ser. El segundo se vincula a una economía basada en el cuidado y la sostenibilidad de la vida. Ambos elementos se relacionan con las propuestas de soberanía alimentaria que repercuten en el colectivo de campesinos

amazónicos con los que he trabajado. En esta última etapa del capítulo profundizo sobre estos temas.

### **3.4. Alimento, pilar ontológico para el cuidado de la vida**

*Nosotros sembramos alimentos. No sembramos plata.  
Vaca, Belia 2018*

Con esta frase, Belia explica el motivo por el cual decidió trabajar su finca de manera agroecológica, trayendo implícita una teoría y una lógica de valor. Su trabajo no está destinado a producir dinero, como en el modelo capitalista agroindustrial, sino en reproducir la vida para la existencia del ser humano y de otros seres en el planeta. Alimentarse es una necesidad que nos constituye como seres; necesitamos de los nutrientes que nos puede ofrecer la tierra para poder continuar siendo.

Para el grupo de agricultores forestales vinculados a la Clínica Ambiental, comer no es necesariamente igual a alimentarse o nutrirse. Por un lado, consideran que los alimentos que son tratados de manera industrial raramente tienen los nutrientes necesarios para el desarrollo de los cuerpos pues la agroindustria no está preocupada en producir vida o producir salud; sino que, como nos dice Belia, se preocupa por producir dinero. Por el otro lado, se entiende que el producir alimentos agroecológicos y participar de ferias de intercambio son acciones que van más allá del dinero: se trata de compartir salud entre personas y con el medio ambiente. En la práctica agroforestal de Carlos y Belia, existen árboles cuyo destino principal es la alimentación de pájaros y monos; también se plantan palmas, leguminosas y bananeras con la finalidad de nutrir el suelo con los tres componentes esenciales: fósforo, nitrógeno y potasio. Se cultivan abejas nativas que polinizan las flores, reproducen la selva y elaboran medicinas naturales. Se produce humus de desechos humanos y de animales domésticos con la finalidad de reproducir microorganismos y reciclar nutrientes. Es decir, se crean ciclos completos de alimentación, reciclando nutrientes y fomentando la reproducción y evolución del sistema de manera colectiva. Entre otras cosas, se alimenta el suelo para que alimente a las plantas y así se alimenten los animales y los seres humanos.

Cuando los agricultores forestales justifican que su forma de hacer agricultura busca prioritariamente restablecer la salud, nos están hablando que el alimento, como

transformación constante, es la conexión fundamental entre el cuerpo y el medio ambiente; más aún, el alimento rompe con esta concepción binaria que separa uno del otro en pro de una integración en constante transformación. Lo que hoy es parte del suelo, mañana pasa a ser parte de una planta y pasado parte de mí. Lo que ayer era parte de mí, hoy es parte de otro animal o de algún hongo. Al cuidar la salud del suelo en el que cultivo y del aire en que respiro, estoy cuidando de mi propia salud. Esto se refuerza en el contexto de contaminación petrolera en la Amazonía, pues sea un animal, vegetal, mineral u hongo, todo alimento es fruto de un ecosistema. Por ende, si el ecosistema está enfermo, el alimento continuará reproduciendo enfermedad por los cuerpos que transite. Se trata de una percepción de economía ecológica que denota una percepción ontológica particular y repercute en prácticas y decisiones de carácter político. Un alimento sano, sin agrotóxicos que contaminen significa entonces más que un acto de subsistencia instintiva y pasa a ser un hecho de conciencia y poder (Carrasco 2014). Además, el atribuirle este sentido al alimento se enmarca en una lucha territorial donde el propio cuerpo es el primer territorio a defender.

Los alimentos son un eslabón fundamental para una propuesta económica basada en el cuidado y en la sostenibilidad de la vida. Es por eso que desde los movimientos promotores de la soberanía alimentaria se considera que transformar la forma en que entendemos, producimos y tratamos los alimentos implica transformar el sistema socioeconómico en que vivimos. Propongo aquí que la base de esta comprensión es ecológica, pero gana fuerza teórica y política a partir de las concepciones económicas del movimiento feminista. Si bien una postura equitativa entre los géneros es aún un ideal en el contexto campesino de la Amazonía norte ecuatoriana, existen encuentros significativos entre la práctica de los colectivos agroforestales y las propuestas feministas. Estos encuentros están basados en el cuidado.

La principal propuesta que surge desde la economía feminista es ampliar las fronteras y afirmar que la economía va y debe ir más allá del mercado. Las autoras consideran necesario cambiar el enfoque analítico, pues para el mercado las condiciones de vida y bienestar de las personas no son más que una externalidad. La economía feminista, en oposición, busca darle centralidad al trabajo doméstico y de cuidados por estar directamente dirigido al bienestar de las personas, apelando a la lógica de la vida frente a la lógica del capital (Carrasco 2014, 32). Mientras la economía neoclásica del *hombre económico* considera que las condiciones de

vida son creadas de manera individual a través del trabajo y la inteligencia de cada uno, la economía feminista considera la necesidad de ver la formación de condiciones de vida como una responsabilidad colectiva.

La economía feminista ya no se pregunta cómo se dan los procesos de generación de valores de cambio sino cómo se cuida la vida (y, en ello, qué papel tienen los mercados)...Se trata de mirar el conjunto del sistema económico desde otro ángulo distinto, descentrando los procesos de mercado y estableciendo como eje analítico y apuesta analítica: la sostenibilidad de la vida (Pérez Orozco 2014, 64).

El mercado debe ser visto como un medio para la sostenibilidad de la vida y no como un fin en sí o una entidad a la cual la vida debe adaptarse. En este sentido es oportuno trazar un paralelo entre la economía feminista y la ecológica. Cuando las feministas afirman que “la reproducción de cualquier sistema social implica en la reproducción de todos los elementos necesarios para recomenzar el ciclo” (Carrasco 2014, 36), se refieren a los procesos de sostenibilidad de la vida que se da gracias a los cuidados entre los seres humanos. Sin embargo, es coherente también referirse a los procesos de sostenibilidad de la vida que ejercen las entidades no humanas. En contraposición con ambas, la economía neoclásica enactúa un ser humano independiente de los procesos de cuidado tanto cuanto de los procesos ecológicos, desconsiderando el trabajo de las mujeres y obviando completamente el de los ecosistemas. La junción entre una economía ecológica y feminista busca resaltar lo que el sistema económico capitalista ignora y/u oculta: la vida del ser humano, su realidad ontológica, es interdependiente y eco-dependiente.

La economía feminista y la ecológica constituyen dos planteamientos heterodoxos que coinciden en la necesidad de cambiar el foco del interés desde el dinero hacia lo que posibilita una buena vida... Ambas visiones dan valor a elementos, procesos y sujetos que han sido designados por el pensamiento hegemónico como inferiores y que, siendo absolutamente cruciales para la existencia humana, han sido invisibilizados (Herrero 2014, 221).

En el caso de los sistemas agroforestales de la Amazonía norte ecuatoriana, es bastante clara la convergencia de las propuestas económicas del feminismo con las del ecologismo, instaurando lo que llamo una economía ecológica de cuidados. Los cuidados son la base de una economía familiar y trascienden el ámbito de lo humano. Carlos nos dice “El espíritu de

la selva; ese aire, está cuidando su entorno y a nosotros” y aún ese espíritu “está cuidando y recubriendo todos los espacios” (Aldaz 2018).

En mi convivencia con la familia Aldaz, pude constatar que aún existe una división del trabajo en función del género donde Cecilia, la mujer, tiene responsabilidades reproductivas vinculadas al aseo de la casa y a la preparación de los alimentos, mientras Carlos, el hombre, “sale a trabajar” a la finca y dedica la mayor parte de su tiempo al café y el cacao – cultivos considerados productivos, pues, a pesar de su poca valorización, pueden participar del mercado y ser intercambiados por dinero --. Esta división, sin embargo, tiene barreras flexibles, pues en varias oportunidades Cecilia nos acompañó al trabajo de cultivo, además ella es la responsable del primer proceso de trata al cacao, el cual consiste en abrirlo y separar su pulpa de la semilla. Por otro lado, buena parte del trabajo de Carlos (alrededor del 40% de su tiempo) consiste en el cuidado y colecta de cultivos que no están destinados al mercado sino a la alimentación familiar. En el cuadro de cultivos (Cuadro 1), podemos ver cómo la finca produce más de 27 plantas comestibles, de las cuales, algunas de ellas, como el maíz, son esenciales para la alimentación de la familia. Estas plantas demandan bastante trabajo de Carlos y representan, según Cecilia, alrededor del 65% del alimento que se consume en la casa. En este sentido, la mayor parte del trabajo de Cecilia y Carlos no es destinado a un tipo de producción vinculada al mercado y si a la sustentabilidad de la familia; La familia se dedica entonces, prioritariamente, a un tipo de economía del cuidado basado en la soberanía alimentaria que desafía la propuesta de la economía de mercado.

**Tabla 1** - Variedad de plantas y animales – Finca Carlos y Cecilia

Plantas comestibles	cebolla, tomate, ají, pimiento, chonta, guineo, orito, maíz, yuca, jengibre, papaya, limón, guayaba, cacao, café, guabas, naranjas, toronjas, papa china, frutipan, aguacate, cidra, noni, guanábana, coco, piña, pepino, naranjilla (28)
Plantas Medicinales	hierba luisa, monegal, albahaca, toronjil, llantén, hierba buena, mastrante, buscapina, orégano, poleo, menta, ajo silvestre, cúrcuma, guayusa, limoncillo (15)
Plantas ornamentales	begonia, anturiz, cola de caballo, lluvia, corazón lorigo, alelís, riobarbo, orquídeas, chabela, astros, helechos, cactus (12)
Árboles maderables	ceibo, guayacán, cedro, laurel, encaena, saranda, guambula, bálsamo (8)



Pájaros	Colembas, pollos azules, garrapateros, lechuzas, gavilanes, pavas, loros, pacharacas, tucanes, pichilingos, pericos. (11)
Mamíferos	Monos payasos, monos de bolsillo, monos silbadores, monos chorongos, dantas, guantas, guatusas, venados. (8)
Reptiles	Lagartos, culebras (corales, X, Boas, loras), iguanas, sapos, ranas, lagartijas. (9)

Fuente: Rodriguez, Cecilia en Conversación con el autor, abril de 2018

Por parte de la familia Aldaz, existe mucha conciencia de la importancia de la agricultura como actividad que permite la vida, aunque tal vez falte una convicción en que con su práctica se puede transformar el sistema económico dominante

No vamos a poder cambiar ese orden porque hay intereses creados de los monopolios y todo eso. Mientras el sistema capitalista se mantenga, no lo vamos a poder cambiar. Lo que vamos es a encontrar caminos opuestos con quien quiere caminar de forma opuesta (Aldaz 2018).

La economía feminista es un aporte teórico relevante en la medida que aumenta la conciencia sobre la capacidad de cambio del sistema al momento en que se está valorizando una lógica externa al mercado. Siguiendo esta línea, la soberanía alimentaria, más allá del esfuerzo consciente por evitar gastos y producir la mayor parte del alimento que se consume, tiene como objetivos la transformación de la sociedad de una lógica centrada en el mercado a una lógica que priorice el bienestar de las familias y comunidades, proporcionándoles autonomía y salud. Esta lucha es clara dentro del grupo, pero más como un proceso de coexistencia que de resistencia al mercado, el cual se ve como un monstruo muy difícil de ser derrotado y que tiende a generar desgaste y frustraciones en vez de colaborar a este nuevo modelo que se busca construir.

La lucha contra este mercado sin embargo se da bastante a través de reivindicaciones por precios más justos y la búsqueda por nuevos mercados que tomen en cuenta la forma en que el alimento fue producido. Actualmente, a pesar de los intentos, casi ninguno de los miembros vende el alimento a un valor más alto por cultivar de manera agroecológica. El valor del quintal de cacao o café de Carlos y Belia es el mismo que el de cualquier agricultor que emplee métodos químicos y ocasione deforestación al paisaje que ocupa. “De manera general, a los comerciantes que existen en las ciudades amazónicas les da igual cuán

saludable es o no el alimento y cuánto se preserva o no la vida de la selva” (Rodríguez, conversación con el autor, abril 2018). El método agroforestal, a pesar de producir siempre una mayor variedad de productos y alimentos, no es capaz de competir en cantidades de un único producto con el método del monocultivo. Es por esto que los precios de los productos agrícolas son casi siempre determinados por la demanda de los mercados internacionales y la capacidad de suplemento de los grandes monocultores. Esto nos habla de una insostenibilidad económica que impacta directamente en la cotidianidad de las familias y coloca en riesgo el trabajo de reproducción social y de conservación del ambiente.

Una visión de la economía feminista puede aportar a afinar las posturas y acciones de los movimientos agroforestales. Desde esta teoría, la sostenibilidad debe estar basada en tres dimensiones fundamentales: económica, social y ecológica. “Actualmente el concepto de sostenibilidad se identifica sólo con la dimensión ecológica” (Carrasco 2014, 47), lo que deja el sistema general vulnerable. La vulnerabilidad que demuestra la dimensión económica de los sistemas agroforestales tiende a colocar en riesgo toda su propuesta. Desde la visión feminista, además, sostenibilidad no se refiere a un estancamiento y si a un proceso continuo de producción de condiciones y calidad de vida aceptables. Por otro lado, la visión complementar de reproducción y producción como dos caras de una misma moneda propuesta por autoras feministas, puede dar mayor coherencia y potencia política al movimiento agroforestal. Esto se debe a que, si al valorizar las prácticas reproductivas estamos alterando también las formas en que se da la producción, entonces es inherente que la valorización del cuidado en cualquier esfera tiene efectos sobre el modo de producción. Valorizar una salud holística en vez de valorizar el dinero, como hemos visto que se hace desde la propuesta agroforestal, aún en pequeña escala, tiene efectos contundentes en la economía hegemónica pues descentraliza las atenciones y el campo de acción del mercado.

Esta junción entre la economía ecológica y la feminista es esencial dentro de la propuesta ontológica de los movimientos en pro de la soberanía alimentaria. Particularmente considero que la consigna de *comunizar los cuidados* (Miriam Lang, ponencia, mayo 2018) debe expandirse y envolver a los seres no humanos en las cadenas de reproducción para impulsar iniciativas concretas que potencialicen alternativas a la economía hegemónica. A esto se le suman elementos de la economía social y solidaria que también tienen un enfoque en la reproducción social y envuelven acciones pragmáticas como: la comercialización a través de ciclos cortos, la proximidad entre el productor y el consumidor, la presencia del trueque, y el

intercambio de semillas y alimentos. Desde un ámbito organizacional, la Clínica Ambiental está iniciando una alianza con centros de cuidados de la región para que los alimentos producidos por los agricultores forestales sean comprados y consumidos por personas que habitan lugares donde se proporciona cuidados tales como: asilos, hospitales y guarderías. De esta forma, más allá del comercio, se estaría abriendo la posibilidad de que el alimento cumpla la función a la cual se le dedicó trabajo y afecto. “La idea es que el alimento de calidad llegue a aquellos que más lo necesitan y pueda proporcionar salud y bienestar” (Maldonado 2018, evento).

Los valores ecológicos de la agrofloresta unidos con una visión de la economía del cuidado se presentan entonces como una propuesta ontológica alterativa que surge desde y para la Amazonía ecuatoriana. A pesar de las dificultades prácticas de enfrentar a las lógicas hegemónicas capitalistas, las iniciativas y acciones concretas vienen ganando fuerza y representando un modo de ser radicalmente diverso a la agricultura del monocultivo, basada en la energía química del petróleo y en la extracción. La replicabilidad de la agrofloresta es además altamente accesible, visto que el capital e insumos necesarios son mucho menores que el de cualquier otro tipo de inversión. Sin embargo, las agroflorestas aún deben probar su pertinencia como un modelo masivo de producción. No se eximen de la necesidad de mostrarse eficientes como forma de subsistencia económica y/o alimentaria y por eso aún debe ser recorrido un camino que trabaje la incredulidad de que prácticas productivas en colaboración con la floresta son posibles y son mejores para todas e todos.

## Capítulo 4

### El conflicto amazónico en el contexto del Antropoceno

*En mi primera semana de estadía en la Amazonía, Carlos y yo fuimos a Shushufindi a conversar con Ángel María Remache, participante de los talleres de permacultura quien quería integrarse como miembro de la Clínica Ambiental. El procedimiento consiste en hacer una evaluación inicial a través del Sistema de Garantía Participativo Huipala. Pasando por Shushufindi constaté que el urbanismo de la ciudad es el más básico posible: la carretera con el oleoducto se convierte en dos vías rodeadas de comercios sobre las cuales surgen entradas perpendiculares formando una pequeña red de asfalto. El clima es seco y los árboles son prácticamente ausentes. Detrás de una reja gris, la entrada a la casa de Don Ángel revela un jardín con una buena diversidad de plantas ornamentales y algunas alimenticias. Don Ángel, quien al momento de nuestra entrada trabajaba junto con su mujer soldando piezas de una puerta de hierro, nos ofreció limonada fresca. Así iniciamos la conversación siguiendo el protocolo de la Huipala, el cual comienza por preguntar sobre la proximidad de la familia con la naturaleza, la relación entre ellos y las formas en que se ganan la vida. En este caso, Don Ángel había trabajado como mecánico en la compañía petrolera durante casi toda su vida hasta que, según él, se puso viejo para la empresa (55 años) y lo despidieron. Hace un par de años comenzó a involucrarse en los talleres de permacultura promovidos por la Clínica, se motivó a cultivar diversas plantas en su jardín y dice sentirse valorado por trabajar la salud tradicional. En un momento, la conversación giró en torno a los problemas ecológico. Ahí ocurre la siguiente conversación*

*Ángel: Nosotros vamos rumbo a Marte*

*Carlos: ¿Por qué? ¿En qué sentido?*

*Ángel: Contaminando, contaminando. Allá vamos, a Marte.*

*Ante nuestra incompreensión sobre lo que quería decirnos, Don Ángel nos explicó que había visto un programa de televisión donde se afirmaba que en Marte existieron seres vivos, pero que una catástrofe climática extinguió toda forma de vida y con eso el planeta se convirtió en un gran desierto. Carlos, con su sentido del humor habitual, le refuta.*

*Carlos: ¡Pero para eso estamos creando un grupo de ecologista y permacultores como usted!*

*La afirmación de Carlos tuvo acogida en Ángel quién afirmó que hasta hace muy poco tiempo desconocía lo que era la naturaleza y, por desconocerla, no la cuidaba. Pero que ahora se daba cuenta de la importancia de este cuidado tanto por la alimentación, por las medicinas y por el propio planeta (Abi-Saab 01/2018, diario de campo).*

Esta anécdota da cuenta del estrecho lazo que se vive desde el territorio amazónico ecuatoriano con el problema ecológico planetario. En este capítulo argumento que el conflicto entre la selva y el petróleo en la Amazonía ecuatoriana aumenta la percepción de una territorialidad y una interrelacionalidad de escala global, estableciendo prácticas diversas cargadas con diferentes posibilidades de futuro. El Antropoceno - impacto negativo del ser humano sobre el planeta a punto de la especie pasar a ser considerada el principal agente geológico de nuestros tiempos - no es una idea abstracta en la Amazonía ecuatoriana, como en muchas partes del planeta. La amenaza del calentamiento global y del fin del mundo se vive de manera concreta y cotidiana. El miedo a la desertificación que nos cuenta Don Ángel se refiere a la mayor tragedia que podría ocurrir y que viene ocurriendo en la región: la deforestación. Este conflicto global se vive en los ríos contaminados por derrames petroleros, se vive en el aire contaminado por los gases que emiten los mecheros y se vive en el suelo erosionado por una agricultura extractiva. Se trata de un círculo vicioso, pues la progresiva devastación de la floresta hace que muchos lugares antes húmedos se estén convirtiendo en verdaderos nuevos desiertos.

La floresta amazónica crea cerca de la mitad de las lluvias que caen sobre ella, a través de un proceso llamado evapotranspiración [Salati et al. 1979]. Cuando se reduce la cobertura forestal, se reduce la caída de lluvias. Las tazas de deforestación en la Amazonía varían por región geográfica, pero, de manera general, aproximadamente 16 millones de hectáreas de selva han sido perdidas entre 2000 y 2010 [Song et al. 2015] (Webb 2018, 2).

La amenaza del fin del mundo en esta región del planeta es concreta, así como concretas son las diferentes respuestas que vienen siendo dadas frente a esta problemática. Cada una de estas respuestas se vincula a una o varias ontologías, a formas de percibir y experimentar el mundo. Al mismo tiempo, cada una de estas respuestas tiene una propuesta de futuro,

compone una ecología y una posibilidad de mundo diferente. En cada una de ellas petróleo y selva tienen un papel específico.

En este capítulo, comenzaré por presentar el profundo vínculo del conflicto entre la selva y petróleo con la crisis global del Antropoceno. Posteriormente me dedicaré a describir las diversas respuestas y los mundos que se proponen desde ella. La primera respuesta se da desde la tecnología y los grandes capitales, la segunda es una respuesta del estado nacional y los mecanismos internacionales y, la última, es la respuesta local e integrada de las organizaciones ecologistas, campesinas y grupos indígenas. Profundizaré en esta última propuesta como una alternativa de organización ecológica específica de la región que reconstruye imaginarios y vínculos prácticos entre el ser humano y la selva.

#### **4.1. Cambio climático, conflicto y ontología**

El cambio climático es la forma más conocida del impacto del ser humano en el planeta. Algunas de sus expresiones son: el aumento de la temperatura media de la Tierra y de la superficie de los océanos, alteraciones drásticas de lluvias y sequías, el derretimiento de las camadas polares y glaciares de montañas, el aumento del nivel del mar, y la inconstancia e imprevisibilidad de fenómenos meteorológicos. Estas alteraciones tienen impactos negativos en la producción agrícola, la disponibilidad de agua dulce, la sostenibilidad de los ecosistemas, en la biodiversidad y en la salud humana.

Sabemos que la causa principal para este cambio es la acumulación en la atmósfera de gases de efecto invernadero (GEI), particularmente, la acumulación excesiva de CO<sub>2</sub> y metano provenientes de la matriz energética humana, la cual depende de la quema de combustibles fósiles. Más del 80% de la energía que consumen los seres humanos proviene de los hidrocarburos como gas (21,2%), petróleo (31,3%) y carbón (28,6%) (International Energy Agency 2014). Por lo cual, se pasa a considerar que la principal causa de este desequilibrio planetario es el tipo de energía que utilizan los seres humanos para mantener su sistema alimentario, productivo y de transporte.

En la Amazonía norte ecuatoriana existe una imagen que simboliza casi a perfección la idea de cambio climático y la responsabilidad humana sobre el mismo: los mecheros (Imagen 3). Esta infraestructura petrolera quema gases provenientes de los campos de extracción durante las 24 horas del día, todos los días del año. El conflicto entre la selva y el petróleo se

transfiere de esta forma a los aires, donde estos gases contaminan a punto de ocasionar lluvias ácidas, enfermedades respiratorias, muertes de plantas y pérdida de cultivos (Gimenez 2018, evento). Mientras que el petróleo en combustión libera enormes cantidades CO<sub>2</sub> a la atmósfera, la selva, a través del proceso de fotosíntesis y respiración vegetal, es, después de los océanos, el mayor fijador de carbono en la Tierra. Y con eso, la selva se convierte en el principal agente terrestre de mitigación del cambio climático.

Imagen 4 – Mecheros en la selva



Fuente: Sercade. [www.sercade.org/fotos](http://www.sercade.org/fotos)

En su abordaje ontológico sobre el aire, Tim Choy nos presenta la capacidad de este elemento en influenciar política, económica y socialmente las relaciones humanas. Choy también afirma que el aire es excelente para repensar y disolver las dicotomías que envuelven lo universal y lo particular. El aire es al mismo tiempo ambos: universal y particular, global y local.

La producción del aire de Hong Kong es al mismo tiempo un proyecto localizante y globalizante. Es localizante porque se ocupa de la unicidad de Hong Kong... Pero es globalizante porque desarrolla membresías en una comunidad internacional de ciencia atmosférica y médica y en un problema global” (Choy 2012, 125).

En el lanzamiento de la Campaña contra los mecheros en Lago Agrio, se hizo evidente esta cualidad paradójica del aire descrita por Choy. Al mismo tiempo que los mecheros son

experimentados como un problema de salud local, envolviendo enfermedades tanto de la selva como del ser humano, los mismos hacen parte de un problema global como la contaminación del aire y el calentamiento del planeta. Lo local es global y, de esta forma, las fronteras entre los cuerpos/territorios en cuestión son menos delineables de lo que se podría pensar. La fractalidad domina esta concepción en que el cuerpo humano es entendido como parte de un ecosistema local que a su vez hace parte de un ecosistema planetario. Esto además rompe con la idea de que la vida es apenas el espectro específico del planeta que llamamos de biosfera y surge la concepción de Gaia<sup>12</sup>, es decir, del planeta Tierra como un organismo vivo con inteligencia y subjetividad. Así se transforma la manera de comprender y experimentar el mundo. Las escalas que antes regían nuestra subjetividad se convierten en fractales de un único organismo vivo.

El colapso generalizado de las escalas espaciales y temporales (el interés contemporáneo por los fractales no nos parece accidental) anuncia el surgimiento de una continuidad o convergencia entre los ritmos de la naturaleza y de la cultura, señal de un inminente ‘cambio de fase’ en la experiencia histórica humana (Danowski y Viverios 2014, 30).

Este cambio de fase anuncia lo que en un futuro próximo puede significar dos cosas: la muerte de Gaia o la forma en que Gaia se librar de su principal problema actual; es decir, el fin del mundo o el fin de la humanidad. En la Amazonía norte ecuatoriana se viven con claridad problemas derivados de varios procesos críticos para el planeta. El agua dulce es contaminada por las piscinas de desechos y por los derrames en los ríos. La pérdida de la biodiversidad se hace evidente frente al fenómeno de la deforestación y avance de la agricultura industrial migratoria y de la ganadería que utilizan agrotóxicos diezmando poblaciones de insectos. La contaminación química se instala en los cuerpos de las personas, a través de los agrotóxicos en los alimentos, produciendo cáncer y otras enfermedades (Capítulo 2 y 3). De esta forma, la resonancia con muchos de los procesos planetarios que amenazan la vida no sólo es directa como extremadamente visible para las personas que habitan la región.

---

<sup>12</sup> El término Gaia se refiere, inicialmente, a la Hipótesis Gaia de James Lovelock (1985) que plantea la teoría que la Tierra es un super organismo viviente. Interesan dos acepciones de esta teoría: la de Isabelle Stengers (2009), que declara la intrusión de Gaia como un evento decisivo e histórico en el que se vuelve inevitable percibir la inseparabilidad de la vida y el ambiente; y la acepción de Bruno Latour (2013) que define Gaia como un gigantesco acuerdo discordante, mutable y contingente de intencionalidades múltiples. Desde esta última perspectiva, Gaia convoca a una guerra por su permanencia.



Los cambios climáticos están visibles y son muy preocupantes. Si es que no hay una conciencia de mejoramiento de los estilos de vida, vamos camino a la destrucción. Aquí no podemos pensar de que la divina providencia nos ayude o que la divina providencia nos está haciendo daño. Somos nosotros los que estamos haciendo daño. Y por eso están habiendo los cambios climáticos. Por nuestros propios actos (Aldaz, entrevista por el autor, marzo de 2018).

En esta región del globo, el fin del mundo no es una imagen distante de destrucción, sino que es bastante semejante a imágenes cotidianas como los mecheros, los derrames y a los tractores bajando ciertas áreas de las florestas. Estas imágenes nos recuerdan que el conflicto entre la selva y el petróleo se remite a una lucha entre la vida y la muerte en cada uno de los cuerpos/territorios.

Para Débora Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, el Antropoceno indica un nuevo tiempo o un nuevo tiempo del tiempo en el que el medio ambiente cambia más rápido que la sociedad humana; “el futuro próximo se torna no sólo cada vez más imprevisible como, tal vez, cada vez más imposible, pues no está en las manos de nuestra especie... La intrusión de Gaia decreta un espacio donde nuestro mundo se volvió frágil e implacable al mismo tiempo” (Danowski y Viveiros 2014, 23). Para los autores, el tema del fin del mundo viene creciendo en paralelo a la sensación de crisis ambiental, social y civilizatoria que no sabemos cómo enfrentar y despierta desesperanza en gran parte de la población.

Por todo lo narrado, el Antropoceno significa entonces una alteración ontológica radical. El sistema Tierra gana una forma amenazadora de sujeto histórico, un agente político, una persona moral (Latour 2013). El ambientado se torna ambiente y esto contribuye al desmoronamiento de la episteme moderna - distinción entre el orden cosmológico y antropológico. “La geología entró en resonancia con la moral. No moraliza la geología, sino geologiza la moral” (Danowski y Viveiros 2014, 27). Frente a esto, Dipesh Chakrabarty (2009) exige retomar el entendimiento del ser humano como una especie igual que cualquier otra en el planeta, reconociéndola como un agente biológico que hoy representa una fuerza geológica. Por otro lado, Latour (2013) considera que el conflicto que vivimos se puede entender como una guerra entre Humanos, vinculados con los Modernos, y los Terranos, defensores de Gaia. Esta guerra envuelve agentes humanos y no humanos en ambas partes del conflicto y coloca en disputa el mundo que queremos vivir, es decir, el futuro del mundo.

Aunque algunos autores consideren la posibilidad de un buen Antropoceno, (Pallson et al 2013), la mayoría coincide en verlo como un problema. El Antropoceno – o la excesiva influencia del ser humano en los procesos biológicos terrestres – es una enfermedad que debe ser tratada y, a pesar de no saber exactamente de qué forma, exige la participación de todos. Como vimos en el capítulo 2, toda enfermedad se enactúa también a partir de prácticas que buscan su sanación. Danowski y Viveiros nos dicen que el mundo vive tiempos interesantes pues existe una “intuición histórica fundamental que nos revela que las cosas están cambiando rápidamente y no para el bien de la vida humana como la conocemos. Y no tenemos la menor idea de qué hacer al respecto” (Danowski y Vivieros 2014, 35). Diversos segmentos de la población y del poder buscan entonces responder de manera diferente a las amenazas del Antropoceno a partir de determinados intereses, valores y de lo que comprenden ser la problemática. Esto coloca en cuestión la capacidad de organización y de respuesta.

El concepto de Antropoceno nos introduce a una tercera configuración que tiene el potencial de subvertir todo el juego: clamar que la agencia humana se ha convertido en la fuerza geológica que da forma a la Tierra, es inmediatamente levantar la cuestión de responsabilidad, o como Donna Haraway diría, “response ability” [habilidad de respuesta] (Latour 2014, 5).

Las preguntas que surgen son ¿Tenemos la capacidad para responder y revertir la catástrofe global que anuncia el Antropoceno? ¿Cuáles serían las técnicas y las prácticas que podemos emprender como colectivo? ¿Qué futuros se enactúan desde estas prácticas? Como sabemos, las respuestas que se dan son diversas y hacen parte de formas de concebir y habitar el mundo específicas. Pasaremos ahora a analizar brevemente tres de ellas que coexisten en la Amazonía norte ecuatoriana: la respuesta tecnológica del capitalismo verde, la respuesta desarrollista de los gobiernos y las respuestas de los movimientos socioambientales.

#### **4.2. La respuesta tecnológica y del capitalismo verde**

La primera respuesta proviene de la lógica capitalista. Se trata de una respuesta técnica que tiene como fundamento la idea de que todo problema puede ser solucionado por la industria a través de una mejora tecnológica. La naturaleza y sus dinámicas pueden ser consideradas como inspiración para un tipo específico de biomímesis en que la protagonista es la máquina. Esta postura hace eco con la de singularista, entusiastas del fin de la naturaleza, que

consideran la victoria de lo humano como un destino manifiesto. Según esta concepción, en algún momento la naturaleza será substituida por la tecnología de la máquina.

Desde la industria, la innovación tecnológica consiste en un valor capaz de multiplicar los lucros. Sea eficiente o no, la tecnología verde busca colocar un nuevo producto en un mercado con cada vez más consciencia de los problemas socioambientales que vive el mundo. De esta forma, para algunos autores, el ecologismo que se propone está mediado por las posibilidades de obtención de lucros y la preocupación por el medio ambiente se da en términos de caridad y de redención (Zizek 2010, video), no de un verdadero cambio en las formas de percibir y habitar el mundo.

La convicción de que la tecnología es capaz de satisfacer las necesidades humanas y que el capitalismo es capaz de reinventarse en función de estas necesidades repercute en el centro del conflicto amazónico. Para el sentido común de muchas personas, la falta de acceso a la tecnología sería una de las principales limitantes de la región. Más tecnología significaría, entre otras cosas, mayores posibilidades de producción, más capacidad para responder a los problemas de salud y más oportunidades para la inserción en un mercado global. Existe incluso en los grupos de resistencia algunas personas que - no sin polémica - consideran que, utilizando la tecnología correcta, es posible extraer petróleo de manera limpia con poco o ningún impacto al medio ambiente. El conflicto petrolero consistiría entonces en una cuestión tecnológica solucionable a la cual falta a penas voluntad política o capacidad financiera para invertir en tecnología.

Desde esta postura, el petróleo es considerado una tecnología que debe mantenerse pues nos ha proporcionado enormes beneficios como: “vencer enfermedades, transportar grandes cantidades de comida, mejorar la comunicación, la educación, los sistemas sanitarios y la atención médica... Aunque al mismo tiempo se utilicen los hidrocarburos de manera totalmente irresponsable” (Sabbe 06/2018, evento). La lógica de quien hace este tipo de afirmación es que esta irresponsabilidad podría ser mejorada con más tecnología y/o con mayor eficiencia.

Si bien en la Amazonía no se habla de un mundo en el que la tecnología substituye a la naturaleza, si existe en el sentido común un imaginario que jerarquiza la primera entidad sobre la segunda. En esta lógica hegemónica, la tecnología tiene más capacidades de

proporcionar bienestar que la selva, a pesar de los problemas que también puede propiciar cuando mal utilizada. Este discurso se complementa con la idea de que el Estado, como ente regulador, debería garantizar la utilización de las mejores tecnologías posibles.

### **4.3 La respuesta del desarrollo sostenible y de los conservacionismos**

El segundo conjunto de respuestas a la amenaza del fin del mundo proviene de los estados nacionales y de los mecanismos internacionales. La lógica ambientalista que surge de ahí mantiene la idea de que un desarrollo y un crecimiento económico son posibles de manera conjunta, pero es necesario llevar más en cuenta el factor ambiental. Es necesario recordar aquí que en el contexto extractivista actual las principales empresas petroleras que operan en el territorio amazónico ecuatoriano son propiedad del estado; y que, fuera los tributos, el petróleo corresponde al principal producto generador de ingresos para el Estado (más de 9 billones de dólares presupuestados para 2016)<sup>13</sup>. A esto se debe la proximidad del modelo extractivista con el poder político. Y por eso, las políticas públicas, en vez de disminuir la producción petrolera, buscan siempre aumentarla o mantenerla, aunque intenten disminuir su impacto perjudicial para la sociedad y el medio ambiente. “Decir que vamos a prescindir del petróleo es muy aventurado. Lo que sí hemos dicho es que la explotación minera y petrolera tiene que cumplir estándares internacionales de respeto al medio ambiente” (Moreno 2018, periódico).<sup>14</sup>

El discurso oficial está basado en que estos recursos naturales son capaces de ofrecer los recursos financieros (el dinero) para el desarrollo de múltiples sectores que beneficiarán al conjunto de la nación. Los daños socioambientales producidos por la extracción del petróleo se justifican entonces por proporcionar recursos económicos al estado nacional. Las formas de compensación ambientales pasan por otorgar recursos a los cantones o municipios petroleros sin que esto signifique necesariamente un plan de reparación apropiado. A pesar de que en el discurso existe una preocupación ambiental, las concesiones petroleras continúan siendo una amenaza para todo el territorio amazónico ecuatoriano, particularmente para la provincia de Pastaza, y ya fue ratificada la continuidad de la explotación en los pozos abiertos

---

<sup>13</sup> Subsecretaría de Presupuesto (2015). Resumen Ejecutivo Justificativo Proforma Presupuesto General del Estado 2016.

<sup>14</sup> [http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news\\_user\\_view&id=2818838339](http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818838339)

de la región amazónica norte. Al oír esta noticia en la radio junto con Carlos, su reacción fue: “Van a sacar hasta la última gota!” (Aldaz, conversación con el autor, marzo de 2018).

El estado ecuatoriano busca crear planes de compensación ambiental. En febrero de 2018 fue lanzado por el presidente Lenin Moreno el plan “Reverdecer Ecuador”, el cual, a través de un enfoque económico, busca la reforestación de amplias zonas degradadas del país.

[Lenin Moreno] Resaltó los ejes de esta iniciativa [Reverdecer Ecuador]: bioeconomía, ciudades sostenibles, educación ambiental, manejo forestal, ordenamiento territorial y reforestación. Alertó que los recursos naturales pueden ser aprovechados de manera responsable siguiendo los estándares internacionales, lo cual permite la bioeconomía ser el futuro del Ecuador (El universo 2018, noticia de periódico<sup>15</sup>).

Además de mantener una lógica economicista sobre los recursos naturales el desarrollo sostenible está casi siempre basado en una concepción de territorio como un espacio geográfico con límites que pueden ser trazados a fin de distribuir las problemáticas según convenga al poder público. En otras palabras, existe un mecanismo de compensación que divide los territorios amazónicos entre espacios pasibles a la extracción y espacios destinados a la conservación.

‘Reverdecer Ecuador’, precisó [Tarcicio Granizo, ministro de Medio Ambiente], busca ordenar el uso del territorio, definiendo los límites para las actividades extractivas, como proteger las fuentes de aguas y su descontaminación, y las áreas destinadas a la seguridad alimentaria, además estableciendo un manejo forestal sostenible y movilizand o la conciencia ciudadana.<sup>16</sup>

Esta respuesta típica de conservación tiene una matriz ontológica que separa el ser humano de los espacios considerados ‘naturales’. Sigue la premisa que la mera presencia humana es capaz de desvirtuar o causar daños a los ecosistemas. Esto contiene una concepción espacio temporal relevante que Danowski y Viveiros de Castro asocian con la idea del edén.

---

<sup>15</sup> <https://www.eluniverso.com/vida/2018/02/28/nota/6644761/lenin-moreno-anuncia-plan-reforestacion-reverdecer-ecuador>

<sup>16</sup> <https://www.andes.info.ec/es/noticias/actualidad/15/no-podemos-seguir-matando-la-naturaleza-lenin-moreno>

El mitema del mundo edénico persiste contemporáneamente en la idea de wilderness, aquellos espacios cada vez más restringidos de una naturaleza pura no corrompida por la presencia humana. De un pasado intocado hasta los tiempos presentes, se asocia el wilderness a la idea de sagrado, de una naturaleza grandiosa, anterior y superior al humano (Danowski y Vivieros 2014, 37).

Esta división se aplica desde los Estados a través de la creación de áreas de protección natural, Parques Nacionales, Reservas Ecológicas, faunísticas, entre otros espacios que tienden a impedir la presencia humana. Estos espacios sirven de justificativa a la actividad extractiva ya que la conservación se da a modo de compensación de la destrucción que ocurre en otras áreas. Esta idea tiene, a mi ver, dos agravantes: el primero es que en la gran mayoría de casos esta supuesta conservación no se respeta (recordar el caso Yasuní, Limoncocha, Cuyabeno, entre otros<sup>17</sup>), con lo cual se demuestra que hace parte de un discurso político que no se lleva a la práctica. El segundo agravante, de carácter más ontológico, es la completa desconsideración de la interrelacionalidad que rige la vida y los ecosistemas. El Río Aguarico – uno de los más contaminados por causa de derrames de petróleo, químicos y derivados, pasa por Lago Agrio, la mayor ciudad de la Amazonía ecuatoriana – y atraviesa la Reserva Faunística del Cuyabeno, una de las principales áreas de protección ecológica del país. En otras palabras, la naturaleza, sus elementos y ciclos, no se rigen por la separación territorial que plantea el ser humano desde los estados nacionales. Esto significa que, al igual que el aire, el agua rompe con la dicotomía entre particular y universal, haciendo con que algunos daños repercutan al mismo tiempo en múltiples espacialidades. La protección y conservación de áreas delimitadas se vuelve una solución irreal, pues, como perciben con claridad los grupos amazónicos, en el sistema de intercambios que rige el planeta ningún espacio está aislado, sino que todos están en relación con los otros.

Este mecanismo espacial de compensación, sin embargo, es también la lógica que se aplica desde los organismos internacionales cuando promueven un mercado de carbono atmosférico donde los países industrializados compran el derecho a emitir CO<sub>2</sub> siempre y cuando paguen una compensación económica a países que no emiten grandes cantidades de este gas y eviten la deforestación. Además de la cuestión espacial que ya vimos, esta compensación tiene múltiples críticas, entre ellas: premia a los estados y organizaciones que han estado

---

<sup>17</sup> En todas estas reservas, la explotación petrolera ha continuado y se ha expandido más allá de los límites demarcados.

históricamente deforestando y no a aquellos que han conservado a lo largo de toda su historia. También se critica que beneficia principalmente a países ricos que pueden continuar emitiendo a través de sus industrias y de esta forma mantener una economía basada en bienes con valor agregado, con la única alteración de sumar el costo por la emisión de los gases. Por último, se critica el hecho de que quien debe pagar por la emisión son los países que producen los bienes industrializados, los cuales no siempre son los países que los consumen. El consumo de bienes que emiten grandes cantidades de CO<sub>2</sub> también debería ser fiscalizado (Acción Ecológica 2012).

Un último problema que se apunta desde los colectivos socioambientales, y que escuché muy criticado por Carlos, es que estas iniciativas internacionales vinculadas al mercado de carbono exigen la renuncia por parte del propietario de cualquier tipo de manejo, incluido un manejo agroecológico. Esto significa una postura de radical separación entre el ser humano y la selva. De esta forma, el futuro que enactúa la lógica de conservación está basado en pequeños territorios aislados y vírgenes; en pequeñas islas que no se relacionan entre sí y están bordeadas de un mar de destrucción. En las palabras de Carlos:

Al ritmo que vamos, hermano. Si no hay toma de conciencia por parte de nuestros poderes, de los que manejan nuestros recursos económicos y naturales que se extraen de esta bendita tierra y no tienen una visión y un cuidado de hacer un trabajo que beneficie en general a todo el entorno. Estaríamos hablando de un futuro de ciertos espacios, de ciertas islas protegidas. A lo mejor porque la gran mayoría de la tierra estará perjudicada. Únicamente allí quienes hayamos adquirido conciencia de la protección y el cuidado podremos cuidar estos pequeños espacios (Aldaz, entrevista por el autor, marzo de 2018).

Si bien la eficiencia de programas de conservación puede ser cuestionada en función del cambio climático, pues no reduce las grandes emisiones de los países ricos; es evidente que si podría tener un gran potencial para apoyar a aquellas familias que conservan la floresta. A pesar de todo, estas iniciativas no llegan a la gran mayoría de agricultores. Existe una distancia burocrática y comunicacional que no permite que estas políticas de conservación lleguen a las familias. Sin embargo, no por eso, los grupos familiares, organizados en colectivos, dejan de responder de su forma a los desafíos planteados por el Antropoceno y por la máquina económica capitalista.

#### **4.4. La respuesta integrada de los movimientos socioambientales**

Desde los agricultores forestales, las comunidades de campesinos amazónicos y los pueblos indígenas surge una tercera respuesta a las amenazas que representa el Antropoceno. Esta tercera respuesta está basada en un principio de integración entre el ser humano y la naturaleza a través de prácticas de recuperación – ancestrales o no – que posibiliten una reconexión con Gaia o cualquier otra entidad que represente la naturaleza y/o el planeta.

En la audiencia “Cómo recuperar nuestra relación con la Tierra”,<sup>18</sup> presencié talleres prácticos sobre las acciones que pueden llevar a cabo para esta recuperación. Las acciones citadas fueron desde la utilización de energías alternativas al reconocer la espiritualidad de la selva, pasando por modos de producción ganadera integradas con la selva y el cultivo de abejas nativas como apoyo a la reforestación. Esta búsqueda por restablecer relaciones asume desde un primer momento que la tarea de no permitir la destrucción del planeta debe ser asumida por los seres humanos, aunque no es exclusiva de nosotros. Son necesarias nuevas alianzas con entidades no humanas para poder tener éxito en la misión de promover la vida en su multiplicidad en el planeta. A la pregunta cómo hacer esto, las principales respuestas giran en torno a la transformación de las prácticas. La idea es cambiar este padrón de aislamiento y destrucción que ha creado el ser humano, a un padrón de integración y creatividad conjunta con las entidades no humanas. En la Amazonía ecuatoriana, claramente esto se traduce en una proximidad con la selva. La respuesta que le da Carlos a Ángel en el diálogo que inicia este capítulo es una muestra de este optimismo que declara la posibilidad de que, a través de una conciencia ecológica interrelacional, el impacto que ocasiona el ser humano en el planeta pueda no ser exclusivamente negativo.

Este optimismo resuena con Gisli Pallson (2013) quien cree en la posibilidad de un Antropoceno positivo, pues considera que lo que distingue a esta época del mundo es que “por primera vez una fuerza geológicamente determinante es activamente consciente de su papel geológico” (Pallson 2013, en Danowski y Vivieros 2014, 28). Frente a esta afirmación, Viveiros de Castro se pregunta si ser activamente conscientes es sinónimo de ser capaz de modificar el papel que se ha venido desempeñando. Es decir, ¿somos capaces de alterar las

---

<sup>18</sup> Esta audiencia fue realizada en junio de 2018 en las instalaciones de la Clínica Ambiental en Lago Agrio. Tuvo la participación de más de 100 personas, la mayoría campesinos e indígenas amazónicos.



formas en que vivimos y nos relacionamos o estamos destinados a ser llevados por la estructura capitalista hasta sus últimas consecuencias?

Como hemos visto a lo largo de los capítulos, en la Amazonía norte ecuatoriana, existe un claro intento resistir a esa estructura y, más aún, de mostrar alternativas a esta realidad y hacer que el ser humano tenga un impacto positivo para la diversidad de seres en el planeta.

Para nosotros no se trata sólo de resistir a algo. Nosotros sabemos qué hay, pero tratamos de crear otra realidad. Creemos que es el caso de todos. Sabemos qué existe, pero no queremos vivir en función de eso. Más que resistir, es decidir ser libre y hacer tus sueños. Justamente la conexión viene ahí. Y cuando empiezas a conectarte, sin querer, la naturaleza te está usando para ser canal (Aguilar, entrevista por el autor, abril 2018).

Lo que llamo de la respuesta integrada comienza por una (re)conexión con la naturaleza, pero también con los seres humanos. Siendo así, las sociedades indígenas son al mismo tiempo una referencia a ser seguida como una tradición que debe también evolucionar y mejorar sus prácticas. Si bien se reconoce que pueden estar conectadas con la naturaleza, existe una crítica (expresada en conversaciones reflexivas de miembros de la Clínica) sobre su desconexión con otros seres humanos. La jerarquía y violencia de género que se vive y el estado constante de guerra serían evidencia de esta desconexión (Aguilar, entrevista por el autor, abril 2018). De esta forma, no se esencializa lo indígena, pero se reconocen aquellos valores positivos presentes en esta cultura, así como aquellos aspectos en los que es necesario avanzar.

En la Amazonía, la relación con lo indígena y con el llamado *estado de naturaleza* (Graham 2015) define los posicionamientos políticos. Para el grupo interétnico estudiado, no se trata de una vuelta al pasado como un momento de pureza o perfección y sí de una retomada de ciertos valores. El aporte de Harman nos dice que, si un grupo ve el estado de naturaleza como Hobbes lo veía en *Leviatán*, es decir, como un caos, crisis permanente, enfermedades, donde las personas se mataban y morían a temprana edad, entonces es bien probable que se apoye un gobierno centralizador que tenga el monopolio de la fuerza y del saber. También es probable que el desarrollo tecnológico se vea como una salida extremadamente atractiva. Si, al contrario, se considera que el estado de naturaleza es un estado de bienestar, posibilidades y abundancia donde existía mayor armonía entre el ser humano con la naturaleza, y entre los

seres humanos entre sí, entonces es bien probable que la búsqueda sea por mecanismos descentralizados de empoderamiento y aumento de las capacidades comunitarias y familiares, e incluso es probable que la idea de una reflexión tecnológica sea bien vista (Harman 2015, video).

A mi ver, para el grupo de coexistencia/resistencia, el estado de naturaleza no está de forma absoluta en alguno de estos extremos. Sin embargo, se aproxima más a la idea de un bienestar pues, si bien las cosas no eran perfectas, se admite que muchas de ellas – como el vínculo comunitario y las relaciones con los seres naturales – eran mejores en el pasado que en el momento del extractivismo actual. La tecnología es vista un arma capaz de servir a los intereses económicos, pero también puede servir a mejorar las condiciones de vida de las personas, facilitar el trabajo y la comunicación. Considero que el ejercicio de pensar el estado de naturaleza se encuentra frecuentemente en el grupo y sirve para cuestionar si la forma en que nos estamos relacionando es la única y/o la mejor posible.

La respuesta integrada abraza entonces una mirada hacia el pasado y el futuro que pueda juntar de manera equilibrada formas de ser que valorizan la vida del planeta y del ser humano. Además de la conciliación entre naturaleza y ser humano busca la reaproximación de fisuras sociales que han marcado la región amazónica – entre ellas la principal, entre la de indígenas y mestizos – Por último, busca una integración entre lo individual y lo colectivo como un mismo proceso de carácter espiritual. Esto lo percibo desde un carácter institucional, hasta en el modo de convivencia que ocurre. Al comentar su visión sobre lo que viene siendo construido desde los colectivos amazónicos, Gabriela enfatiza sobre el cuidado de no caer en el error que cometen casi todos los movimientos sociales el cual consiste en no darse cuenta que cualquier causa global comienza con un proceso de espiritualidad individual.

Todos los movimientos cometen el mismo error que es preocuparse por una causa global sin empezar por la persona, por su núcleo, su familia, su comunidad. Entonces quieren llegar allá, saltando lo más importante o los escalones que te permiten llegar. Lo que pasa mucho en esos movimientos sociales es la depresión, porque evidentemente estás rodeado de malas noticias. Por eso es importante comenzar a implementar la espiritualidad. La práctica de un activista comienza en su espiritualidad y va hasta su proyecto y su meta (Aguilar, conversación con el autor, abril de 2018).

Observo el cuidado de no caer en este error en la propuesta *Huipala* de la Clínica Ambiental (ver Capítulo 2), la cual propone una utopía que sólo puede ser alcanzada si envuelve una evolución personal/espiritual, familiar y comunitaria. La coherencia que se busca atestiguar comienza además con un vínculo con la Tierra como una entidad con la cual estamos interconectados.

Yo interpreto la coherencia que si la tierra me da lo mejor para yo vivir, tengo que ser coherente con ese aporte que me da la tierra. Yo no tengo que jamás ser malagradecido con el producto que me da la Tierra. Entonces más bien yo tengo que cuidarle y protegerle y ayudándole. ¿Cómo? Regresar a la tierra lo que ella me da (Aldaz, entrevista por el autor, marzo 2018).

La respuesta integrada, coherente, envuelve entonces un vínculo espiritual con entidades como la tierra y la selva que son vistas como fractales del planeta. En las palabras de Arturo Escobar se trata de un *Sentipensar con la Tierra* (2014), acción que enactúa una ontología relacional posibilitando la existencia de mundos múltiples, de un pluriverso, donde haya la presencia de alternativas al modelo moderno y a sus imaginarios.

#### **4.5. Imaginarios de futuro**

El Antropoceno nos habla de futuro, sea un futuro en peligro o un futuro en potencial; de amenazas y/o de esperanzas. Como vimos, en la Amazonía norte ecuatoriana las imágenes de este fin del mundo son muy cercanas y las personas que participan del proceso de reparación integral tienen eso muy claro. En una exposición sobre una nueva iniciativa de turismo comunitario durante el congreso “Cómo recuperar nuestra relación con la Tierra”, Alessia Marucci definió dos imaginarios típicos que tienen las personas sobre la Amazonía (Imagen 4). El primer imaginario Alessia lo llama de la *Chernóbil Amazónica*, el cual nos remite a las denuncias de contaminación que hacen los activistas ecologistas y que se concretiza en el *Toxic Tour*, paseo que lleva a las personas a conocer estos escenarios de contaminación causados por el petróleo. El segundo imaginario lo llama Alessia de *Reservas Megabiodiversas*, el cual consiste en la idea de paisajes paradisíacos de una Amazonía llena de vida, pero intocada por el ser humano.

## Imaginarios de la Amazonía

CHERNÓBIL AMAZÓNICA



RESERVAS MEGABIODIVERSAS



Fuente: Slide de Presentación Alessia Marucci. Audiencia Cómo recuperar nuestra relación con la Tierra

El escenario de la Chernóbil Amazónica nos habla de un futuro en que la naturaleza es eliminada por el petróleo. Donde una tecnología inventada por el ser humano acaba con la potencia de vida que significa la selva al mismo tiempo que acaba con el propio ser humano. Las reservas mega biodiversas nos hablan de un futuro donde la selva prescinde totalmente del ser humano y continúa en el tiempo de la misma manera que supuestamente lo hizo en un pasado edénico. Este imaginario ignora las significativas contribuciones humanas a la formación de selva que conocemos hoy. De esta forma, ambos imaginarios condenan la relación entre la selva y el ser humano. O bien la selva es destruida por el ser humano o bien el ser humano desaparece de la misma.

El imaginario que se busca construir a través del movimiento de coexistencia y resistencia – y en este caso a través de la divulgación y la visita turística de personas a los espacios de reparación que representan cada una de las fincas — es un imaginario en que el ser humano y la naturaleza están en conciliación y beneficiándose mutuamente. El *Tour de la Esperanza* presentado por Alessia busca mostrar una verdad o una realidad que también existe en la Amazonía y que puede expandirse como una posibilidad de futuro común para la región. La idea es que las personas puedan conocer estas experiencias de reparación que tienen como puntos en común el trabajo con sistemas permaculturales y agroforestales que reparan el

suelo; la utilización de energías alternativas, la reforestación de áreas degradadas; la noción de una salud integral; la cura a través de medicinas naturales y el uso de la alimentación como medicina.

La visión y la vivencia sobre el espacio se reconfiguran a partir del momento que los proyectos se constituyen como islas interconectadas que forman un archipiélago de realidades alternativas al sistema hegemónico que aún continúa siendo el mar. La visión es que estas islas sean vistas como árboles pioneros que preparen el terreno para el reverdecer de miles de árboles a su alrededor. En este imaginario, el ser humano es una presencia positiva que se va construyendo junto con la naturaleza en un proceso de sostenibilidad conjunta. El conflicto entre la selva y petróleo en el contexto del Antropoceno incentiva al ser humano a cambiar de posición de manera colectiva. Si hasta ahora hemos estado más del lado del petróleo, el conflicto exige que nos inclinemos, como especie, hacia el lado de la selva. Para Don Vicente Tanquilla, habitante de la región de Sumaco, la selva nos está ayudando en esta transición.

Estos son tiempos interesantes porque la selva se está perdiendo y sus espíritus se están mostrando más para que más personas puedan tener acceso a este conocimiento. La selva quiere ayudar, ella quiere contactarnos con un mundo espiritual más allá. Nosotros pensamos que no tiene vida, que no sirve de nada, pero ella ayuda todo, ayuda a curar y nos da consejos para la conservación, para que cuiden a ella (Tanquilla, conversación con el autor, junio 2018).

Las palabras de Don Vicente nos hablan de las alianzas que se están construyendo en nuestra época, alianzas entre humanos y no humanos. Alianzas que se forman a partir del embate entre dos posibilidades: la del fin del mundo y la de un renacer de las oportunidades de vida para la diversidad de seres del planeta. Don Vicente coincide con Danowski e Viveiros de Castro cuando apunta que vivimos, de hecho, tiempos interesantes.

## Conclusiones

El camino recorrido por esta investigación me presentó alguna de las múltiples formas en que el conflicto entre la selva y petróleo construye realidades en la Amazonía norte ecuatoriana. El mecanismo base consiste en que este conflicto rediseña percibir y de experimentar el mundo, alterando conceptos, prácticas y cuerpos/territorios que por su vez son la base de lo que podemos llamar realidad o realidades. Vimos cómo la percepción y prácticas de salud así como de cada uno de los elementos que la componen son completamente transformados frente a la presencia del conflicto, llevando, en el caso del colectivo estudiado a una proximidad con un concepto de salud de la selva y a un distanciamiento con la propuesta de salud del petróleo; resignificando el cuerpo como un cuerpo/territorio y un territorio/cuerpo. Vimos cómo la práctica agroforestal significa además, una práctica terapéutica de interraccionalidad con los elementos de la selva que busca establecer lo que llamé una economía multicéntrica y ecológica del cuidado, reconstruyendo la propia identidad del ser humano. Por último, vimos cómo el conflicto redefine las concepciones geográficas y sitúa la problemática local entre la selva y el petróleo en un contexto global donde la Tierra es un ser vivo y el ser humano una entidad geológica. Es decir, el conflicto transforma la percepción sobre los cuerpos/territorios, sobre nuestra relación con la otredad y con esto transforma las prácticas que ejercemos de forma cotidiana y los discursos que acompañan estas prácticas.

El conflicto construye realidades al redefinir aquello que existe, aquello que actúa y aquello que vendrá. Mirar al conflicto nos permitió ver que no se trata de una disputa meramente entre humanos y si entre entidades que van más allá de nosotros y que en la Amazonía ecuatoriana se encarnan principalmente sobre la forma concreta de selva y petróleo. Estos agentes actúan a través del ser humano quien toma decisiones bajo la influencia de una percepción de proximidad o distanciamiento con estas entidades. Sin embargo, el ser humano también actúa a través de estas entidades, pues su trabajo establece experiencias con el petróleo y la selva como entidades significativas y no solo como medios, convirtiéndolas así en entidades políticas.

El conflicto construye realidades al resignificar el papel de cada ser (humano, no humano, máquina, etc) en un contexto de bandos. Sin embargo, un hallazgo importante de la investigación es que casi nunca esta división entre bandos se presenta como una totalidad o de forma pura, particularmente en el ser humano y en los grupos sociales, domina lo que se

puede llamar de híbridos ontológicos. La concepción de salud del colectivo vinculado a la Clínica Ambiental permite experimentar una proximidad con la naturaleza como lo hace la tradición indígena, al mismo tiempo que toma como verdaderas ciertos conocimientos científicos, como la propia nutrición. Esto genera una experiencia de salud que se aproxima a la naturopatía o a la tradición hipocrática, pero que tiene características particulares, por el contexto en que se encuentra. Esto significa que la ontología que experimenta este grupo no es estática, sino que está en movimiento. La experiencia sobre la realidad del ser se experimenta en construcción de acuerdo con nuevas y viejas relacionalidades emergentes.

La agrofloresta es también un híbrido ontológico entre una economía basada en el cuidado y una economía donde el dinero es necesario. Ambas realidades conviven a partir de que ciertos terrenos son destinadas a la siembra de cacao y otros a la siembra de consorcios múltiples para el autoconsumo. El conflicto, sin embargo, prevalece, pues la sobrevivencia del grupo de campesinos está colocada en constante riesgo por las dificultades que impone el mercado. Y junto con estos campesinos, se coloca en riesgo un estilo de vida que cuida de la selva y del planeta.

La tesis hace también una contribución al descubrir un patrón cultural interétnico que viene desarrollándose de manera expresiva en la Amazonía norte ecuatoriana, el cual propone un ser humano en interrelación con otros seres, plantas y espíritus. Se trata de una difusión y revalorización del sistema animista de los pueblos nativos, pero que también permite la crítica y la incorporación de contribuciones modernas y de los pueblos mestizos. La búsqueda común es por una cura colectiva que envuelva a todos, llevando en cuenta la diversidad étnica del ser humano así como la diversidad de los seres de la selva.

Llegar a estas respuestas sobre las realidades que se construyen desde el conflicto no ha sido una tarea fácil. Requirió involucrarme completamente en la rutina y discusiones cotidianas de un grupo que antes desconocía; requirió además el desarrollo de una sensibilidad mayor de la que poseía al inicio de la tarea. Una sensibilidad que me permitiese observar lo que espero los lectores de esta tesis hayan podido sentir: cómo las prácticas cotidianas y las percepciones de los grupos humanos nos están hablando no sólo de ellos sino de un conflicto entre la selva y el petróleo que va más allá de ellos.

En este sentido, considero que fue esencial la adopción de una postura ontológica, que si bien representó un desafío en muchos momentos y ciertamente encuentra limitaciones en esta tesis, sin duda me permitió experimentar y sentir en cuerpo propio mucho de lo que estaba sucediendo con las personas durante mi tiempo en campo. El giro ontológico, como postura teórica y metodológica, me abrió la posibilidad de ver, escuchar y sentir la selva; prestarle atención a lo que transmite y cómo lo transmite. Me permitió abordar el conflicto como sujeto, lo que me hizo ver la influencia y poder de los no humanos en una escala más radical. La selva influencia al grupo de campesinos del movimiento de resistencia y coexistencia porque su propuesta es contraria a la del petróleo. La selva enactúa salud porque el petróleo enactúa enfermedad. Tal vez ninguno de estos elementos tendría el mismo significado de por sí solo, pero en el contexto en que el conflicto rige, es así que experimenta.

El abordaje ontológico permitió además observar en campo la quiebra de diversas dicotomías como lo es el cuerpo/ambiente, humano/naturaleza, sujeto/objeto y local/global. La noción de interrelacionalidad de la salud del cuerpo de la selva, del ser humano y del planeta guía las acciones del colectivo y es un ejemplo claro de la quiebra de estas dicotomías. Esta quiebra no significa la no existencia de estas diferencias y si la incorporación de estos elementos en una realidad múltiple o en múltiples realidades. La existencia de las dicotomías propone una lógica de dominación de un elemento sobre el otro, mientras la multiplicidad permite la coexistencia y la diversidad de relaciones. En este sentido, la ontología también me permitió una deconstrucción de conceptos que tal vez no me hubiese desafiado a deconstruir.

Considero un aporte interesante e inesperado de esta investigación el haber trazado lazos fuertes entre el campo, la teoría ontológica y otras líneas teóricas que parecen distantes como el feminismo y el ecologismo. En relación a estas dos últimas, salgo convencido de su potencial ontológico pues desafían las nociones de lo que existe al hacer visible seres que antes eran invisibles - las mujeres y la naturaleza -. También salgo convencido de su capacidad política de desafiar los conceptos establecidos por el sistema dominante. Por su parte, la ontología, se demostró para mí una herramienta capaz de delinear los valores fundacionales incrustados en prácticas, discursos y modos de ser. En lo personal, quedo satisfecho con el aprendizaje permitido por esta propuesta teórico-metodológica, que sin duda puede ir mucho más allá.



Debo reconocer los límites prácticos de esta investigación, la cual en un primer momento quería abordar con mayor profundidad las comunidades indígenas y grupos de trabajadores petroleros de la región amazónica. El factor tiempo fue un limitante decisivo que me hizo optar por enfocarme en el grupo de campesinos y en el colectivo de resistencia/coexistencia vinculado a la Clínica Ambiental. A mi ver, a pesar del poco tiempo que pude dedicarle a las comunidades indígenas, considero que los momentos que compartí con los a'í cofanes enriquecieron enormemente el trabajo. Mi contacto con petroleros fue casi nulo y considero que este sería un camino muy interesante para futuras investigaciones, principalmente en lo que respecta explorar el tema de la ambigüedad del ser humano frente al conflicto.

También por motivos de tiempo de campo y de tiempo de redacción, algunos temas que quería abordar también quedaron de lado. Tal es el caso de las tendencias actuales de deforestación amazónica y también del tema de la nutrición, el cual considero extremadamente relevante para el empoderamiento de los grupos de resistencia/coexistencia que toman el alimento como pilar fundamental para la construcción de una sociedad alternativa. La nutrición como forma de soberanía de los cuerpos/territorios amazónicos es sin duda es un tema que me gustaría que se desarrolle en investigaciones futuras.

Un último límite que se presenta como una oportunidad es la necesidad de medir de manera cuantitativa el impacto de este tipo de iniciativas socioambientales. Si bien la tesis demuestra cómo las acciones del colectivo son ejemplos de la creatividad humana para adaptarse y responder política y socialmente a los desastres ambientales que provoca el avance del extractivismo, quedan aún preguntas sobre ¿cuán efectivas son las medidas? ¿cuántas personas son impactadas? ¿cuántas hectáreas de selva se salvan? Al final, se trata de una lucha que, si es que quiere vencer, no puede quedarse en el idealismo de pequeños grupos y debe expandirse para múltiples públicos y lenguajes.

Termino convencido de que esta investigación me permitió experimentar el conflicto de la Amazonía norte ecuatoriana desde un abordaje diferenciado y percibir cómo este ocurre en múltiples niveles, envolviendo diversas realidades, diversos seres, cuerpos y territorios. Desde las prácticas más cotidianas hasta la concepción del ser propio y de la otredad, el conflicto entre la selva y el petróleo permea y construye realidades. Al sentirnos parte de estas fuerzas no humanas y de la interconexión entre la multiplicidad de seres, estamos abriendo espacio a nuevas formas de experimentar el mundo, y con esto multiplicando las

posibilidades de la antropología, como ciencia que busca comprender estas experiencias. Quiero cerrar agradeciendo una vez más a las personas que me recibieron en campo quienes no sólo hicieron posible esta investigación como la inspiraron y la llenaron de sentido. Espero que estas páginas hayan podido honrar a las mujeres y hombres selváticos que luchan desde su cotidianidad por la vida y el bienestar de todos (humanos y no humanos). De igual forma, espero pueda honrar a la sachá warmi, mujer de la selva, por su incansable labor de promover la vida en toda su potencia y diversidad.

## Lista de referencias

- Acción Ecológica 2012. Reddes que atrapan todo: Redd y sus consecuencias sobre el territorio. Boletín de Acción Ecológica. Alerta Verde 164. Quito
- Acosta, Alberto 2009. *La maldición de la abundancia*. Comité Ecuménico de Proyectos CEP : Abya – Yala. Quito.
- Altieri, Miguel y Farrel, John 1999. *Sistemas Agroforestales*. En: Agroecología, bases científicas para una agricultura sustentable. Editorial Nordan–Comunidad. Montevideo.
- Alby, Juan Carlos (2004). *La concepción antropológica de la medicina hipocrática*. Enfoques XVI 1, 5-29. Santiago de Chile.
- Bacchi, Carol (2012). *Strategic interventions and ontological politics*: Research on political practice. en: Engaging with Carol Bacchi: Strategic Interventions and exchanges, editado por A. Bletsas y C Beasley, 141-153. Adelaide: University of Adelaide.
- Benyus, J.M., 1997. *Biomimicry: Innovation Inspired by Nature*. New York: William Morrow, 1997.
- Beristain, Carlos; Páez, Darío; Fernández, Itziar (2009). *Las Palabras de la Selva*: estudio psicosocial del impacto de las explotaciones petroleras de Texaco en las comunidades amazónicas del Ecuador. Instituto Hegoa. Bilbao.
- Blaser, Mario (2016). *Is Another Cosmopolitics Possible?* Cultural Anthropology 31, no. 4: 545–570. <https://doi.org/10.14506/ca31.4.05>
- Blaser, Mario (2015). *Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales*. Memorial University. [http://www.academia.edu/20037347/Reflexiones\\_sobre\\_la\\_Ontologia\\_Politica\\_de\\_los\\_Conflictos\\_Medioambientales](http://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales)
- Bohannan, Paul 1955. *Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv*. American Anthropologist 57(1):60–70.
- Cabnal, Lorena (2017). Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario en Guatemala. Video accesado el 15/05/2018 en: <https://www.youtube.com/watch?v=6CSiW1wrKiI&t=300s>
- Carrasco, Cristina 2014. *La economía feminista. Ruptura teórica y apuesta política*. En: Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política (pp. 25-48). Ed. Cristina Carrasco. La oveja roja. Madrid.
- Chakrabarty, Dipesh 2009. *The climate of history: four theses*. Critical Inquiry.

- Choy, Tim (2012). *Air's Substantiations*. In *Lively Capital: Biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Markets*, edited by Kaushik Sunder Rajan. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Clínica Ambiental (2013). *La propuesta Huipala: Un sistema de reparación integral comunitaria alterativa desde la Clínica Ambiental*. Alerta Naranja 7.
- Clínica Ambiental (2017). *Informe de Salud*. UDAPT y Clínica Ambiental.
- Danowski, Debora y Viveiros de Castro, Eduardo (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Instituto Socioambiental. Sao Paulo.
- Danowski, Debora y Viveiros de Castro, Eduardo 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Instituto Socioambiental Sao Paulo.
- Descartes, René (1995 [1641]) *Meditaciones metafísicas*. Libresa. Quito.
- Descola, Philippe (2005 [1993]). *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros, Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Descola, Philippe (2001). *Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social*, p. 101- 123 en *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Escobar, Arturo 2014. *Sentipensar con la tierra*. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Eras, Victor 2004. *Alternativas agroforestales para el trópico húmedo de la Región Amazónica Ecuatoriana*. Universidad Nacional de Loja. Loja.
- Evans, Sue (2015). *Ancient history? Lessons from Hippocrates' use of plants*. Journal of the New Zealand Association of Medical Herbalists
- Falconi, Fander y Oleas, Julio. 2004. *Economía ecuatoriana*. Quito: Flacso Ecuador
- Hipócrates de Cos 2000 [400 adC]. *Tratados Hipocráticos*. Editorial Gredos S.A. Sanches y Pacheco, 85. Madrid.
- Giraldo, Omar Felipe (2013). *Hacia una ontología de la agricultura en perspectiva del pensamiento ambiental*. Polis, Revista Latinoamericana. Ed. 34.
- Gondard y Maznek (2001). *30 años de la Reforma Agraria y Colonización en el Ecuador (1964-1994): dinámicas espaciales*. Colegio de Geógrafos del Ecuador. Quito.
- Gotsh, Ernst (1996). *O renacer da agricultura*. Assessoria de projetos em Agriculturas Alternativas. Rio de Janeiro. Traducción del autor.
- Graham Harman 2015. *Anthropocene ontology*. Video  
<https://www.youtube.com/watch?v=cR1A4ILPmjE>

Greenpeace 2017. *Palm oil alert*. Singapur.

[http://www.greenpeace.org/seasia/Global/seasia/2017/20170331\\_GP\\_PalmAlert\\_Good\\_hope.pdf](http://www.greenpeace.org/seasia/Global/seasia/2017/20170331_GP_PalmAlert_Good_hope.pdf)

Herrero, Yayo 2014. *Economía ecológica y economía feminista: un diálogo necesario*. En: Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política (pp. 219-237). Ed. Cristina Carrasco. La oveja roja. Madrid.

Hipócrates de Cos (2000 [400 adC]). *Tratados Hipocráticos*. Editorial Gredos S.A. Sanches y Pacheco, 85. Madrid.

Holbraad, Martin (2014) *Tres provocaciones ontológicas*. *Ankulegi* 18, 127-139. Univesity College of London

Holbraad, Martin; Pedersen, Morten Axel and Viveiros de Castro, Eduardo (2014) *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. "Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website, January 13, 2014. <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> Harman

Hornborg Alf, 2007. *Learning from the Tivs. Why a Sustainable Economy Would have to be "Multicentric*. *Culture & Agriculture* Vol. 29, Issue 2, pp. 63–69. ISSN 1048-4876, eISSN 1556-486X. © 2007 by the American Anthropological Association. University of California.

International Energy Agency 2014. *World Energy Outlook*. OECD/IEA. Paris

<https://www.iea.org/publications/freepublications/publication/WEO2014.pdf>

Ingold, Tim (2012). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and Skill*. Routledge. London and New York

Ingold, Tim (2012b). *Conociendo desde dentro: Reconfigurando relaciones entre antropología y etnografía*. Blog de la carrera de Antropología Social y cultural de la Universidad de San Martin: [www.usam.edu.ar/antropologia](http://www.usam.edu.ar/antropologia)

Kohn, Eduardo (2014). *What an Ontological Anthropology Might Mean*. Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website, January 13, 2014.

<https://culanth.org/fieldsights/463-what-an-ontological-anthropology-might-mean>

Kohn, Eduardo (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Londres: University of California Press. Edición Kindle.

Lang, Mirian 2018. *Alternativas al desarrollo*. Ponencia realizada en las II Jornadas Feministas. FLACSO-Ecuador.

Latour, Bruno 1993. *We have never been modern*. Harvard University Press. Cambridge

- Latour, Bruno 2007. *Turning around Politics: A Note on Gerard de Vries's Paper*. Social Studies of Science 37, no. 5: 811–20. <http://dx.doi.org/10.1177/0306312707081222>.
- Latour, Bruno 2013. *War of the Worlds: Humans against Earthbound*. Gifford Lectures. University of Edinburgh. <https://youtu.be/gS5Zicx4>
- Latour, Bruno (2013). *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion*. Edinburgh 18-28 feb 2013. <https://www.giffordlectures.org/lectures/facing-gaia-new-enquiry-natural-religion>
- Latour, Bruno 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial
- Latour, Bruno 2014. *Anthropology at the Time of the Anthropocene: a personal view of what is to be studied*. Distinguished lecture American Association of Anthropologists. Washington December 2014
- Latour, Bruno 2013. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion*. Edinburgh 18-28 feb 2013.
- López A., V., Espíndola, F., Calles, J. y Ulloa, J. 2013. *Atlas Amazonía Ecuatoriana Bajo Presión*. EcoCiencia. Quito-Ecuador.
- Lovelock, James 1985. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Ediciones Orbis.
- Pállson, Gisli, Bronislaw Szerszynski, Sveker Sorlim 2013. Reconceptualizing the Anthropos in the Anthropocene: integrating the social science and humanities in global environmental change research. *Environment Science & Policy*, 28 (Disponível em [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com)).
- Maturana, H. y Varela, F. 2003. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Lumen, Buenos Aires.
- Mol, Annemarie (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Duke University Press. Durham and London
- Moore, Jason W. 2015. *Cheap Food and Bad Climate: From Surplus Value to Negative Value in the Capitalist World-Ecology*. *Critical Historical Studies*
- Nieto, Carlos y Caicedo, Carlos 2012. *Análisis reflexivo sobre el desarrollo agropecuario sostenible en la Amazonía ecuatoriana*. Estación experimental central de la Amazonía. Joya de los Sachas.
- Nissen, Nina (2015) *Naturalness as an ethical stance: idea(l)s and practices of care in western herbal medicine in the UK*, *Anthropology & Medicine*, 22:2, 162-176, DOI: 10.1080/13648470.2015.1043789

- Nobre, Antonio D. 2014. *O futuro climático da Amazonía. Relatório de avaliação científica*. Articulação Regional Amazónica.
- Perez Orozco, Amaia 2014. *Del trabajo doméstico al trabajo de cuidados*. En: Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política (pp. 49-74) Ed. Cristina Carrasco. La oveja roja. Madrid
- Riechmann, Jorge 2000. *Biomímesis: Respuesta a algunas objeciones*. Universidad de Barcelona. <http://institucional.us.es/revistas/argumentos/9/Art1-RIECHMANN.pdf>
- Tola, Florencia (2016). *El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco*. Apuntes de Investigación del CECYP. Buenos Aires.
- Tomé, Pedro 2009. Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura. A modo de introducción. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Vol. LXIV. N1
- Touwaide, A., & Appetiti, E. (2014). *Food and medicines in the Mediterranean tradition*. A systematic analysis of the earliest extant body of textual evidence. Journal of Ethnopharmacology. doi: 10.1016/j.jep.2014.10.035
- Tsing, Anna (2012). *Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species*. Environmental Humanities 1 141-154. <http://www.environmentandsociety.org/node/5415>
- Stengers, Isabelle (2005). The Cosmopolitical Proposal. In Making Things Public: Atmospheres of Democracy, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 994–1003. Cambridge, Mass.: MIT Press
- UDAPT y Clínica Ambiental (2017) *Informe de Salud*. Estado de las comunidades en que operó Texaco.
- Urquillas, Jorge. 1984. *Colonización y asentamientos espontaneos en la amazonia ecuatoriana*. en Frontier expansion in amazon. Marianne schmink y charles h. wood. university of florida press. gainesville.
- Van der Ploeg, Jan Douwe 2016. El Campesinado y el Arte de la Agricultura: Un Manifiesto Chayanoviano, México, D. F.: Miguel Ángel Porrúa, 2015.
- Varea, Anamaría 1995. Marea Negra en la Amazonía: Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador. Abya-Yala. Qui
- Verschoor, Gerard y Torres, Camilo (2016). *Mundos equivocados: cuando la abundancia y la carencia se encuentran en la amazonía colombiana*. Iconos, Revista de Ciencias Sociales. Número 54, pp 71-86. Quito.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires : Madrid: Katz Editores.

- Wagner, Alfredo 2009. Biologismos, geografismos e dualismos: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual. En: Alternativa agroflorestal na Amazônia em transformação. Editorial Embrapa. Brasília
- Wagner, Roy 1981. The invention of culture. Revised and expanded edition. Chicago: The University of Chicago Press. 168pp.
- Webb, Jena 2018. Bleeding the flying river dry: deforestation, climate change and drought in the Amazon. Crónica disponible en:  
<https://www.amazonfrontlines.org/chronicles/bleeding-river/>
- Zizek, Slavoj 2010. Zizek RSA subtulado. Video:  
<https://www.youtube.com/watch?v=YdezVIHLWHE>



## **Conversaciones, entrevistas y ponencias**

- Aguilar, Gabriela, conversaciones y entrevista con Javier Abi-Saab. Lago Agrio, Sucumbios y Barrio de Fátima, Puyo, abril de 2018
- Aldaz, Carlos, conversaciones y entrevista con Javier Abi-Saab. Shushufindi, Sucumbíos, enero a mayo de 2018
- Chimbo, Ricardo, conversación y entrevista con Javier Abi-Saab. Guamaní, Napo, febrero de 2018
- Fajardo, Pablo, ponencia para capacitación de Comités Comunitarios de Salud. Lago Agrio, Sucumbíos, enero de 2018
- Gimenez, Mariana, intervención durante el evento de lanzamiento “No más mecheros de la muerte”. organizado por UDAPT. Lago Agrio, Sucumbíos, marzo 2018
- Giunta, Federica, conversaciones con Javier Abi-Saab. Lago Agrio, Sucumbíos y Quito, Pichincha, enero a mayo de 2018
- Lucitante, Willian, conversaciones y entrevista con Javier Abi-Saab. Lago Agrio Sucumbíos, marzo de 2018
- Maldonado, Adolfo, entrevista y ponencias para la capacitación de Comités Comunitarios de Salud. Lago Agrio, Sucumbíos, diciembre de 2017 a mayo de 2018.
- Maruci, Alessia, ponencia sobre Turismo Comunitario en la Audiencia “Cómo recuperar nuestra relación con la Tierra” Clínica Ambiental. Lago Agrio, Sucumbíos, junio 2018
- Maurice, Lawrence, Ponencia durante el Seminario Científico Petróleo, Ambiente, Salud y Sociedad. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Pichincha, abril de 2018
- Rodriguez, Cecilia, conversaciones con Javier Abi-Saab durante estadía en finca familiar próxima a Shushufindi, Sucumbíos, febrero a abril de 2018
- Sabbe Piet, ponencia sobre erosión y recuperación de suelos en la Audiencia “Cómo recuperar nuestra relación con la Tierra” Clínica Ambiental. Lago Agrio, Sucumbíos, junio de 2018.
- Tanquila, Don Vicente, conversación durante caminata ecológica con Javier Abi-Saab. Pacayacu, Sucumbíos, junio de 2018
- Vaca, Belia, conversación y entrevista con Javier Abi-Saab. Pacayacu, Sucumbíos. Junio de 2018