

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**



**TESIS DOCTORAL**

**La frontera de la ira: la emocionalidad como marcador identitario  
entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Fernando Paniagua Blanc**

Director

**Óscar Muñoz Morán**

**Madrid, 2019**



**Título:**

## **LA FRONTERA DE LA IRA**

La emocionalidad como marcador identitario entre los waorani de la Amazonía  
ecuatoriana

**Autor:** Fernando Paniagua Blanc

**Director:** Dr. Óscar Muñoz Morán

**Centro:** Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid

*A mis padres, Pilar y Jesús,  
y a mis padres waorani, Gloria y Pego.*

*Waponi,  
Boto Nampa imopa.  
Ebano kebi?*

# Sin diplomacias ni protocolo (a modo de agradecimientos)

La Universidad Complutense de Madrid exige, entre sus “normas de obligado cumplimiento” para la presentación de tesis doctorales, la inclusión de unos agradecimientos. Quizás es porque he pasado mucho tiempo entre los waorani que me resulta imposible comprender cómo se puede imponer a alguien la tarea de agradecer por cualquier cosa. El agradecimiento es, a fin de cuentas, una cuestión del corazón, algo que se siente o no se siente, imposible de exigirse. Por ello, a través de estas líneas, las primeras que el lector encontrará, pero las últimas en ser escritas, no pretendo cumplir con la formalidad burocrática ni acudir a los convencionalismos sociales recurrentes para decir cosas que no se piensan o sienten o, lo que es peor, que ni siquiera se piensa si se piensan o se sienten. Seré honesto, directo y, probablemente, no del todo correcto. Mi único objetivo es plasmar aquí algunas cosas que, en realidad, tengo ganas de expresar.

La presente investigación es el resultado de más de tres años de intenso y no pocas veces exasperante trabajo. Además de a mi propio esfuerzo, el resultado es deudor de un amplio número de personas que me brindaron su apoyo y colaboración. Como la memoria acostumbra a ser traicionera, es probable que me olvide de algunos. Pido disculpas de antemano y, espero, se sepan dar por agradecidos igualmente.

En primer lugar y aún a riesgo de no ser nada original, quiero agradecer profundamente a mis padres, Pilar y Jesús, y a mi hermana, Marina. No sólo por el apoyo tanto material como emocional a este proyecto, imprescindible para su realización, sino también por ser capaces de comprender y respetar que mi vida no está hecha para muchos años de hipoteca, ocho horas diarias de oficina y una mujer y unos hijos a los que, pasados algunos meses, odiaría más de lo que querría. Les pido disculpas si, como supongo, alguna vez mis aventuras han sido sus desvelos y les reitero mis gracias por haberme hecho, probablemente sin saberlo, un viajero.

También quiero mostrar mi más profundo y sincero agradecimiento a Óscar Muñoz Morán por aceptar, pese a mi inexperiencia inicial, dirigir mi tesis. Sin su consejo, orientación, correcciones y recomendaciones esta no hubiese sido de ninguna manera posible. Quiero expresar mi admiración por su ingente conocimiento y profesionalidad, pero también por su sencillez y paciencia, demostradas en interminables conversaciones a través de *Skype*. Las echaré en falta. Gran parte del gusto que actualmente tengo por la antropología se lo debo sin duda a él.

No quiero olvidarme del pueblo waorani, a quien aprecio enormemente por su hospitalidad, su generosidad, su simpatía y su eterna sonrisa, pero, sobre todo, por las muchas lecciones de vida que se esconden debajo de todo eso y que tengo la fortuna de haberme llevado conmigo. Quiero manifestar mi afecto por los habitantes de Miwaguno, donde realicé la mayor de mi trabajo de campo y, de manera especial, por la familia de Pego Nihua, la mía. Al mismo Pego, a su mujer, Gloria; a sus hijas, Dai, Gisela y Mayuri; hermanos, primos y el resto de la familia: Timo, Nenqui, Awankai, Salvador, Edison, Bai, Rei, Irene, Nemo, Mayra, etc. a todos ellos mi más profundo agradecimiento. También a los waorani de Guiyero, por ser los primeros en recibirme. A los niños y a los perros de las comunidades, por ser mis compañeros en un inicio complicado. A Penti, Gawe, Tepeña, Yero, Juan, Wane, Marcelo, Game, Luis, Amo, Wewa, Yeti, Pawa, Huanbi, Germán, Paulina, Cabuya, Ángel, Yolanda, Amania... los nombres son muchos y es imposible ponerlos todos, pero a los que están y a los que faltan, a todos ellos, muchas gracias.

Tampoco puedo dejar pasar la oportunidad de mencionar a Juan Carlos Armijos, a quien refiero en varias ocasiones a lo largo de este trabajo como uno de los pocos *cowori* (no waorani) que se preocupa real y desinteresadamente por el pueblo waorani. Juan Carlos fue una de las personas que más me ayudó a introducirme al mundo wao y un buen amigo hasta hoy. Le doy las gracias por todo y le deseo suerte en sus próximos proyectos, que estarán, es seguro, destinados a mejorar la vida de los waorani.

Me gustaría tener un recuerdo muy especial con el geógrafo Juan Morán Sáez, por ser mi asesor (y profesor) en temas geoterritoriales, mi escape intelectual en la selva y por compartir conmigo los pesares y desesperos de la realización de una tesis doctoral. También para su mujer, la bióloga Natalia

Salazar, por aguantarnos a los dos, nuestras ansiedades prematuras y nuestras interminables conversaciones sobre poblamiento amazónico, política española y otros temas por el estilo con los que la hemos estado aburriendo durante horas.

Una breve, pero significativa mención para todos quienes colaboraron y contribuyeron, directa o indirectamente, en la realización de mi investigación. Solo por citar algunos de los que faltan, en este grupo se incluyen las personas que me concedieron entrevistas, buena parte de ellas aparecen citadas a lo largo del texto; también al decano de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, Doctor Enrique Otero, que me proporcionó una carta con la que pude acceder a la Estación Científica Yasuní; a Holguer Weckmueller, por compartir sus conocimientos y opiniones sobre los waorani conmigo; y a Hilmo Euclides Ordóñez, por brindarme su amistad y apoyo para poder acabar esta tesis.

Finalmente, también quiero tener un recuerdo con mi abuela Basilisa, con mis tíos, mis primos y mis amigos, muchos después de más de una década viajando, que no se olvidan de mí, aunque casi siempre esté lejos. Todos han ayudado de una manera u otra en mi camino, con todos estoy en deuda y a todos enormemente agradecido.

Por otro lado, tal vez debería, pero no quiero olvidarme de algunas de las personas e instituciones que, lejos de favorecer mi investigación, la dificultaron. Todo mi gusto y admiración por el mundo waorani se ve un tanto empañado por la decepción y vergüenza que me produce el mundo que les rodea, por la actuación de algunos de los actores que trabajan o influyen en su territorio. Petroleras como Repsol o Petroamazonas, ONG's como la Fundación Alejandro Labaka, algunos medios de comunicación y universidades, misioneros católicos (con algunas excepciones), ciertos investigadores y casi todos los políticos de la zona hacen fácil entender con sus actuaciones que los waorani se esforzaban vehementemente durante muchos años por defender su autarquía. No obstante, a todos estos a quienes critico y reprocho, a quienes no considero sino buen ejemplo de un mundo enfermo de ambiciones tontas, también les quiero dar las gracias por hacerme replantearme mi relativismo cultural para comprender que, probablemente, el bien y el mal sí existen y que los salvajes, a fin de cuentas, nunca fueron ni han sido los waorani.

A todos, muchas gracias.

# ÍNDICE

<b>TABLA DE ILUSTRACIONES</b> .....	<b>1</b>
<b>LISTADO DE TÉRMINOS</b> .....	<b>3</b>
<b>RESUMEN/ABSTRACT</b> .....	<b>4</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>8</b>
Inocentes confesiones personales. De la aventura a la antropología .....	9
Encajes y simpatías teóricas.....	20
Entre esencias y existencias: mirar en espejos devenidos .....	27
Sintetizando enormes: sinopsis .....	38
<b>PARTE I. PRESENTACIONES</b> .....	<b>45</b>
Capítulo 1. De <i>aucas</i> a protagonistas .....	46
Capítulo 2. Llegar y estar entre los waorani.....	58
<b>PARTE II. DECISIONES, LÍMITES Y ADAPTACIONES</b> .....	<b>88</b>
Capítulo 3. Cazadores y recolectores en el interfluvio: ¿una decisión? .....	89
Capítulo 4. El “civilizar” waorani.....	105
Capítulo 5. Las transformaciones limitadas .....	121
Capítulo 6. Una estrategia exitosa: <i>bidimensionalidad</i> y supervivencia .....	151
<b>PARTE III. MISMICIDAD Y OTREDAD</b> .....	<b>165</b>
Capítulo 7. Más allá de la praxis .....	166
Capítulo 8. Un complejo juego de posiciones: nosotros, otros y los más otros .....	205
Capítulo 9. Humanidad waorani.....	227
<b>PARTE IV. <i>PIĪ</i> Y <i>PIĪ INTE</i>. LA FRONTERA DEL ETHOS</b> .....	<b>248</b>
Capítulo 10. Mundos emocionales .....	249
Capítulo 11. Ser waorani: una cuestión emocional .....	274

<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>297</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>309</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>338</b>

# TABLA DE ILUSTRACIONES

Imagen 1: Retrato de Pego Enomenga. Autor: Christian Marcelo Ortega Espinoza .....	8
Imagen 2: Huaorani. Autor: Kleber Flores .....	45
Imagen 3: Aurelio Noteno, indígena kichwa asesinado por Nihua, “jefe de los aucas”, en 1965.....	48
Imagen 4: Ilustración de la Cuarta Edad de los Indios <i>Auca Runa</i> .....	50
Imagen 5: Bloques petroleros ubicados en la parte norte del Parque Nacional Yasuní. ....	64
Imagen 6: Mujeres waorani. ....	65
Imagen 7: Awankai, Pego, Dai, Salvador y yo. Fuente: Pego Nihua.....	68
Imagen 8: Wane Enomenga, “Amo”, junto a Wengai, “Game”, y su nieto, Moipa. ....	70
Imagen 9: Miwaguno en su entorno. ....	79
Imagen 10: Fuente: Wao Mimo .....	88
Imagen 11: “Geoglifo” cuadrado en el estado de Acre. ....	91
Imagen 12: Elisabeth Elliot, una de las misiones del ILV que primero se aproximó a los waorani. ....	113
Imagen 13: Olimpia Avilés, mujer kichwa lanceada por waorani en 1964.....	116
Imagen 14: Reducción en Tiweno. Fuente: FEPP.....	119
Imagen 15: Bautismo de Dayuma. ....	125
Imagen 16: Waorani cazando con cerbatana.....	134
Imagen 17: Waorani con monos cazados y cerbatana.....	136
Imagen 18: Fotografía aérea de casa taromenani.....	146
Imagen 19: Fotografía: Pete Oxford. ....	165
Imagen 20: Yolanda Omaca.....	179
Imagen 21: Omatoke junto a Babe (delante) y parte de su familia (detrás). ..	190
Imagen 22: Sandra Zabala después de ser lanceada en 2009. ....	197

Imagen 23: Lanza waorani (izquierda) y taromenani (derecha). .....	199
Imagen 24: Fotografías tomadas de una de las niñas taromenani durante su secuestro en 2013. Fuente: waorani .....	200
Imagen 25: Huanbi junto a su familia. ....	202
Imagen 26: Mapa de la comunidad de Miwaguno. ....	209
Imagen 27: Grupo familiar waorani. Fuente: Eco Amazonico .....	212
Imagen 28: Ompure en Yarentaro algunos años antes de ser lanceado por taromenani. ....	219
Imagen 29: Buganey, una de las esposas de Ompure, después de ser lanceada en 2013. Fuente: waorani.....	241
Imagen 30: Restos de taromenani asesinados en el ataque de 2003.....	244
Imagen 31: Fuente: Hiveminer .....	248
Imagen 32:Caiga Baihua.....	258
Imagen 33: Omayuhe detenido en la casa-albergue de la Fundación Alejandro Labaka. ....	259
Imagen 34:Mayuri, Pawa y Dawa. Tres de las estudiantes de Guiyero. ....	263
Imagen 35: Waorani llorando. Fotografía: Galo Paguay. Fuente: El Comercio. ....	281
Imagen 36: Fuente: Pete Oxford .....	297
Imagen 37: Vista aérea de la comunidad de Tepapare.....	338

# LISTADO DE TÉRMINOS <sup>[U1]</sup>

**Cowori:** denominación para los no waorani. Se suele traducir como extraños o extranjeros.

**Dowakaeiri:** nombre de una de las familias waorani que permanecen en aislamiento.

**Nanicabo:** forma social básica entre los waorani. Tradicionalmente se utilizaba para referir a los miembros de una misma familia ampliada que vivían bajo un mismo techo.

**Tagaeiri o Tagaeri:** nombre de una de las familias waorani que permanecen en aislamiento.

**Taromenani o taromenane:** nombre de un grupo que permanece en aislamiento y que comparte rasgos con los waorani antes del contacto, pero sobre los que no hay pruebas de vínculos de parentesco.

**Wao:** forma singular de waorani.

**Wao tededo:** lengua o idioma waorani.

**Waomoni:** estructura social fundamental entre los waorani. Está conformado por un conjunto de familias ampliadas emparentadas y que residen próximas. Se puede traducir como grupo familiar.

**Waorani:** normalmente se traduce como “ser humano” o “verdadero ser humano”.

**“Waoranicidad”:** término acuñado en el trabajo para referir de forma general a la identidad waorani.

**Warani:** normalmente traducido como “otros”. Es la forma en que los waorani refieren a los miembros de otros grupos familiares con los que no tienen vínculos de parentesco.

# RESUMEN/ABSTRACT

**Resumen:** *La frontera de la ira. La emocionalidad como marcador identitario entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana*

El presente trabajo se ocupa de la identidad entre los indígenas waorani de la Amazonía ecuatoriana. La investigación pretende arrojar luz sobre los mecanismos a través de los cuales los waorani articulan el reconocimiento y la comprensión de su identidad, los factores que la afectan y como esta ha variado —y no variado— después de que la mayor parte de las familias entrasen en contacto con el mundo occidental hace más de medio siglo. A su vez, desde una perspectiva más amplia, el presente trabajo aspira a ser una contribución a la reflexión antropológica sobre la cuestión identitaria y los procesos de transformación cultural entre los grupos indígenas amazónicos y amerindios.

Amerita aclarar que no se trata tanto de un estudio descriptivo etnográfico general, detallado y minucioso del pueblo waorani, como, fundamentalmente, de un trabajo de reflexión antropológica. En este sentido, si bien la investigación surge y se desarrolla en torno a una serie de observaciones etnográficas referentes a las formas de comprensión y articulación de la identidad entre los waorani, el objetivo no es exclusivamente dar cuenta de estas, sino utilizarlas para tratar de aportar al estudio general sobre la identidad en el marco de lo que se ha venido en denominar antropología ontológica y, más concretamente, entre los estudios de los pueblos amazónicos.

Es imprescindible señalar que los waorani presentan lo que entiendo son dos singularidades contextuales que hacen el estudio de su engranaje identitario especialmente significativo, interesante y aclarador. Por un lado, un peculiar proceso de contacto con el mundo occidental, afectado en gran medida por una marcada autarquía histórica y en el que, como se trata de demostrar a lo largo de la investigación, estos han tenido una capacidad de decisión y una libertad poco frecuente entre otros grupos indígenas amazónicos: los waorani han sido más dueños de su destino y de su proceso de transformación de lo que lo han sido la mayoría de sus vecinos en la cuenca del Gran Río.

Junto a esto, la otra particularidad que, desde mi punto de vista, hace especialmente interesante un estudio identitario ente los waorani es la existencia, en su territorio, de una serie de grupos que permanecen en situación de aislamiento y que presentan —aparentemente— los mismos rasgos culturales tradicionales que los waorani antes de su contacto con el mundo occidental. Esta situación permite observar y analizar cómo los waorani contactados identifican y se relacionan con estos grupos, extrayendo de esto algunas de las conclusiones que estimo más relevantes de esta investigación.

En base a estos dos hechos extraordinarios se gestan dos preguntas que son las que, de alguna manera, guían el presente estudio: ¿qué hace que un waorani atesore tal condición después de haber perdido buena parte de sus rasgos tradicionales?; y ¿son los aislados waorani? Evidentemente, ambas preguntas abarcan, a su vez, un número amplio de temas y perspectivas de abordaje que son las que conforman este trabajo.

La gran conclusión de la investigación es que la identidad entre los waorani es una cuestión eminentemente emocional. Es decir, se sostiene que es en las emociones, en su particular forma de vivirlas y sentirlas, donde se erige la principal frontera que separa todavía al mundo waorani del mundo occidental. A esta afirmación se llega después de un análisis de su particular forma de entender y manifestar la ira en momentos extremos, forma compartida con algunos de los grupos aislados.

Sin embargo, este planteamiento es, además, el resultado de otra serie previa de observaciones. Entre estas, la primera deviene de un análisis general de algunas de las transformaciones/adaptaciones entre los waorani tras su contacto con el mundo occidental. Este permite entrever claramente que la aproximación de los waorani a la sociedad mayor no ha supuesto propiamente una aculturación o transculturación, sino más bien una convivencia cultural. Es en este marco donde se desarrolla la idea de “*bidimensionalidad*”, a través de la cual se explica la no hibridación ni discontinuidad en la cultura waorani al acercarse al mundo occidental.

Por otro lado, la idea de que la “waoranicidad” responde a una cuestión emocional se desarrolla también después de comprobar que otros factores que tradicionalmente se han utilizado para explicar la comprensión identitaria entre

los grupos amerindios como la praxis corporal o el parentesco, aunque juegan un papel muy relevante también entre los waorani, eran insuficientes.

**Abstract:** *The border of anger. Emotionality as an identity marker among the Waorani of the Ecuadorian Amazon*

The present work deals with the identity among the Waorani indigenous people of the Ecuadorian Amazon. The research aims to shed light on the mechanisms through which the Waorani articulate the recognition and understanding of their identity, the factors that affect it and how it has varied — and not varied— after the most of the families entered into contact with the western world more than half a century ago. In turn, from a broader perspective, the present work aspires to be a contribution to the anthropological reflection on the identity question and the processes of cultural transformation between the Amazonian and Amerindian indigenous groups.

It is important to clarify that it is not so much a general, detailed and detailed ethnographic descriptive study of the Waorani people, as, fundamentally, a work of anthropological reflection. In this sense, although the research arises and develops around a series of ethnographic observations concerning the forms of understanding and articulation of the identity among the Waorani, the objective is not exclusively to account for these, but to use them to try to contribute to the general study on identity within the framework of what has come to be called ontological anthropology and, more specifically, among the studies among the Amazonian peoples.

It is essential to point out that the Waorani present what I understand to be two contextual singularities that make the study of their identity gear especially significant, interesting and clarifying. On the one hand, a peculiar process of contact with the western world, affected to a large extent by a marked historical autarky and in which, as it is tried to demonstrate throughout the investigation, these have had a capacity of decision and a freedom rare among other Amazonian indigenous groups: the Waorani have been more masters of their destiny and transformation process than most of their neighbors have been in the Great River basin.

Along with this, the other particularity that, from my point of view, makes an identity study especially interesting among the Waorani is the existence, in its territory, of a series of groups that remain in a situation of isolation and that apparently have the same traditional cultural traits of the Waorani before their contact with the Western world. This situation allows us to observe and analyze how the contacted Waorani identify and relate to these groups, extracting from this some of the conclusions that I consider most relevant in this investigation.

On the basis of these two extraordinary facts, two questions are generated which, in some way, guide the present study: what causes a Waorani to hoard such a condition after having lost a good part of its traditional traits? and are they isolated Waorani too? Obviously, both questions cover, in turn, a large number of topics and perspectives of approach that are what make up this work.

The great conclusion of this work is that the identity among the Waorani is an eminently emotional issue. That is to say, it is maintained that it is in the emotions, in their particular way of living and feeling them, that the main frontier separating the Waorani world from the western world is erected. This statement is reached after an analysis of their particular way of understanding and manifesting anger in extreme moments, a form shared with some of the isolated groups.

However, this approach is also the result of another previous series of observations. Among these, the first becomes a general analysis of some of the transformations / adaptations among the Waorani after their contact with the Western world. This allows to glimpse clearly that the approach of the Waorani to the greater society has not supposed properly an acculturation or transculturation, but rather a cultural coexistence. It is in this hole where the idea of "two-dimensionality" is developed, through which the non-hybridization and discontinuity in the Waorani culture is explained when approaching the western world.

On the other hand, the idea that "Waoranicity" responds to an emotional issue also develops after checking that other factors that have traditionally been used to explain the identity understanding among Amerindian groups such as corporal praxis or kinship, although they play a very important role also among the Waorani, they were insufficient.

# INTRODUCCIÓN



*Imagen 1: Retrato de Pego Enomenga. Autor: Christian Marcelo Ortega Espinoza*

# Inocentes confesiones personales. De la aventura a la antropología

*No es tu sexo lo que en tu sexo busco  
sino ensuciar tu alma:  
desflorar  
con todo el barro de la vida  
lo que aún no ha vivido.*

Leopoldo María Panero Blanc,  
*Diario de un seductor*

*Un intelectual es el que dice una cosa  
simple de un modo complicado.  
Un artista es el que dice una cosa  
complicada de un modo simple.*

Charles Bukowski

Fue una sucesión impertinente de cuestionamientos pertinentes. Si me preguntasen hoy qué fue la investigación que sustenta este trabajo y cómo la llevé a cabo contestaría eso: sólo un encadenamiento espontáneo de preguntas motivadas.

Es frecuente en los trabajos etnográficos extensos que el autor, en alguna de las partes iniciales, normalmente en la introducción o en el prólogo, dedique algunas páginas a explicar las motivaciones que lo llevaron a realizarlo, los porqués del tema abordado y el pueblo elegido, la metodología utilizada y las perspectivas teóricas sobre las que se fundamenta y enmarca el texto que presenta, todo ello generalmente diluido en o acompañado por un texto que no pasa del más común relato de viaje, en el que se suele aclarar cómo el etnógrafo llegó a conocer y entrar en contacto con los sujetos que fueron sus “objetos” de estudio.

Nunca he tenido mucha seguridad sobre la conveniencia de hacer esto. Cada vez que me aproximo a una de estas extensas introducciones explicativas, normalmente realizadas en un marcado estilo personalista, me viene a la cabeza el recuerdo inevitable de uno de los ejercicios propuestos por el profesor Pedro Sorela durante sus clases de redacción periodística en la Universidad Complutense de Madrid. La tarea, no la única pero sí la más traidora con el título de la materia, consistía en que cada estudiante dibujase lo que la estancia en el aula le evocaba. Cuando Sorela pidió al primer joven que había subido a la palestra que expusiese su trabajo, este extendió una hoja toda difuminada en negro, con dos líneas perpendiculares remarcadas. El dibujo originó cierta gracia entre los asistentes, que sin duda interpretaron una visión bastante pesimista de las permanencias en la sala de clases. Esta reacción provocó que el estudiante se pusiese nervioso y se apresurase a explicar que se trataba de las baldosas del suelo de la clase, que había dibujado el fondo a carboncillo y remarcado las dos líneas con lápiz. No tardó en ser interrumpido y recriminado por el profesor, quién le recalcó que sólo quería que mostrase su dibujo y le preguntó si se imaginaba a Picasso detrás de *El Guernica* o a Vargas Llosa junto a una edición de bolsillo de alguna de sus novelas explicando sus obras. Lo curioso fue que tras este salió otro estudiante, quien al levantar el dibujo frente al resto de aula no pudo evitar iniciar una explicación, recibiendo una parecida reprimenda. Durante las siguientes semanas el proceso se repitió una y otra vez en la sala

de aula. Pese a lo apuntado reiteradamente por el profesor, cada nuevo alumno que subía a la palestra para presentar su trabajo, repetía el acto estresado de explicarla y comentarla.

Algo parecido sucede con los trabajos etnográficos que, casi indefectiblemente, dan pie a sus autores a acompañarlos de explicaciones exhaustivas de las motivaciones personales y las metodologías utilizadas que aparentemente van mucho más allá de contextualizaciones estrictamente necesarias, de unas simples y escuetas exposiciones de sus obras o del contexto en el que se realizaron. Tal vez es el temor a que, a falta de estas introducciones con demasiada frecuencia excesivas, las obras puedan quedar en un vacío, incomprendidas o colgadas en una terrorífica nada. Puede ser que sólo sea una costumbre interiorizada que se lleva a cabo de forma cuasi inconsciente o un amor inconfeso por una libertad literaria que difícilmente cabe en otras partes de los trabajos etnológicos.

Sin embargo, advertir que se seguirán las tesis y métodos de una u otra corriente cuando después se siguen de forma evidente durante las siguientes no pocas páginas, insistir en señalar prolongadamente las intenciones y los fines investigativos del trabajo cuando esto es parte observable durante el resto del texto (en ocasiones ocurre que no lo son, lo cual resulta en una grave incongruencia) o dedicar extensas disertaciones interminables a recalcar los motivos y causas personales que llevaron a la elección de tal o cual pueblo, tal o cual zona geográfica, son por lo general datos de dudoso interés y que poco o nada aportan a los trabajos que introducen.

No se trata de afirmar, como hace Erikson, que “el génesis de una investigación vale menos que sus conclusiones” (1999:26), sino en preguntarse si realmente este tiene algún tipo de valor para el trabajo que acompaña. De alguna manera, esta duda nos la hemos planteado todos los etnólogos con una pregunta: ¿Es *Tristes Trópicos* realmente antropología?

Tengo la certeza de que si aquel joven estudiante de periodismo no hubiese aclarado que se trataba de los baldosines negros del suelo de la clase, ninguno de sus compañeros lo hubiésemos podido advertir y la comprensión del dibujo hubiese quedado en una oscura nebulosa interpretativa que, si tal vez pueda permitirse y hasta procurarse ocasionalmente en ese mundo no delimitable que es el arte, es difícil entender su cabida en el de fronteras cada vez más difusas

que son las ciencias. Bajo esta luz, el problema no reside tanto en cuestionar la conveniencia de estas explicaciones introductorias, sino en cómo elaborarlas de forma que puedan realmente ser un aporte efectivo y valioso al trabajo etnológico que las sucede.

Bajo la intuición de que controlar el impulso verborreico del viajero después de un viaje es más complicado de lo que pudiera parecer, no me queda sino pedir disculpas de antemano por las próximas líneas, que sé no podrán esquivar el vicio de cierta palabrería insustancial excesiva ni podrán evitar el miedo al vacío señalado, pero que, por otro lado, espero sirvan para dar cierto sentido a la investigación que las continúa.

Conocí la existencia del pueblo waorani en 2012, cuando un colega periodista con el que había hecho amistad durante mi estancia en la ciudad ecuatoriana de Cuenca algunos años antes con motivo de unas prácticas profesionales en el diario *El Mercurio*, me envió una noticia en la que se recogía que la Defensoría del Pueblo de Ecuador denunciaba la supuesta extracción y comercialización ilegales de ADN de varios waorani. Según el artículo, la Defensoría aseguraba que, entre 1990 y 1991, dos estadounidenses, uno de ellos trabajador de la empresa petrolera Maxus, extrajeron muestras de sangre en varias comunidades waorani bajo el pretexto de utilizarla para pruebas médicas. Estas muestras habían acabado en manos de un científico vinculado a la Universidad de Harvard, a través del cual habían llegado, a su vez, al Instituto Coriell, un centro de investigación médica estadounidense, donde se habían extraído las muestras de ADN a partir de la sangre. Estas, entre 1994 y 2010, habrían sido comercializadas a ocho países diferentes a través del catálogo que la empresa exponía en su página web<sup>1</sup> (Ministerio de Salud Pública del Ecuador 2014).

Sin duda el caso de biopiratería era interesante, pero no lo suficiente como para dar satisfacción a los intereses de mi colega, que pretendía mi regreso a Ecuador para que hiciésemos un reportaje sobre el tema. Sin duda, si la noticia estaba ya en los medios era seguro que habría para entonces demasiadas miradas de periodistas más ávidos de noticias que yo, que vivía por entonces

---

<sup>1</sup> Es interesante observar que, según afirman algunos estudios recientes, el ADN de los waorani posee algunas peculiaridades que lo hacen único (Cardoso *et. al.* 2008, 2012; Gómez-Pérez *et. al.* 2011).

retirado y no sé si tan feliz en la ciudad brasileña de Araraquara, en el estado de São Paulo, donde me dedicaba, casi en exclusiva, a amar. Sin embargo, de la noticia me quedó una pregunta: ¿quiénes eran los waorani?

Decía el poeta Leopoldo María Panero que cuando era niño vivía y que después se dedicó a sobrevivir. No es extraño que algunos de los trabajos y carreras etnográficas se inicien envueltas de un alto grado de romanticismo, que por muy estúpido o insensato que pueda ser e incluso con cierta consciencia por parte de los etnólogos que los llevan a cabo de que lo es, no deja de jugar un papel impulsor determinante en su realización. Pareciera, en este sentido, que muchos de estos etnólogos buscan en culturas diferentes lo que no les complace en la suya. La antropología contemporánea dejó claro desde sus orígenes la naturaleza ilusoria de la idea rousseauiana del buen salvaje, pero una buena parte de los antropólogos neófitos, aún a sabiendas, no se pueden deshacer de sus esperanzas edénicas. Saber no implica indefectiblemente ser consciente y la inocencia, cuando accesible, es siempre una tentación poderosa.

Lutz, al explicar los motivos que le llevaron a trasladarse a un atolón del Pacífico para estudiar a los ifaluk, asegura que buscaba una serie de valores sociales que consideraba minoritarios en los Estados Unidos como el igualitarismo de género y de recursos y la no utilización de la violencia interpersonal. Debió sentir cierto desconsuelo al comprobar que, como ella misma señala, las mujeres eran vistas por los hombres como subordinadas y estaban obligadas a agacharse por la cintura al pasar frente a un grupo de varones sentados; o al observar como las declaraciones de odio e ira eran frecuentes entre los ifaluk. Todo ello, le lleva a reconocer un error del que adolece casi todo etnólogo novel: las imágenes previas del lugar en el que se llevará a cabo el trabajo de campo son, en parte, fruto de la esperanza y de la fantasía (Lutz 1998: 17).

No padecí yo el idealismo, en el sentido vulgar de la palabra, que afectó a Lutz al imaginar el mundo casi paraíso de los ifaluk, ni imaginé nunca a los waorani como los hippies verdaderos y "*avant la lettre*" que Viveiros de Castro (2013: 264) observó en los grupos de indios durante sus primeras visitas al Xingú. El sueño edénico de tantos colegas noveles era una dosis excesiva para los treinta años, muchos viajes y algunos excesos que tenía cuando empecé a

investigar sobre los waorani. Mi pasión, necesaria y no sin cierta infantilidad, llegó por otros caminos, es posible que no tan distintos.

La mañana del día 4 de marzo de 2013, un matrimonio de ancianos waorani, Ompure y Baganey, fueron lanceados en una trocha próxima a la comunidad de Yarentaro por miembros de un grupo que permanece en aislamiento en la selva y al que comúnmente, siguiendo el etnónimo utilizado por los mismos waorani, se denomina taromenani. El hombre murió rápidamente. La mujer tardó más de una hora en hacerlo. “¡Hijos de puta! ¡Voy a matar a todos!”, se escucha decir a uno de sus hijos en el video que se grabó con un teléfono móvil mientras la mujer todavía agonizaba. La venganza waorani no se haría esperar demasiado. Siguiendo su tradición, el día 24 de ese mismo mes, una partida formada principalmente por familiares de las víctimas, salió de la comunidad de Yarentaro y de la vecina comunidad de Dikaro en busca de los taromenani. La misión fue aparatosa y, tras perderse el grupo de waorani en la selva, se demoró más de lo esperado. Finalmente, el día 30, cuando estaban por renunciar en su empeño, el grupo consiguió dar con una casa habitada. El desquite, con armas de fuego acompañando a las tradicionales lanzas, no duró mucho. Los asaltantes, además de provocar un número incierto de muertos pero que con seguridad no fueron menos de una veintena, se llevaron dos niñas.

Los acontecimientos de marzo de 2013, de los que tuve acceso con cierta profundidad sólo más de un año después, cuando por casualidad encontré colgado en internet el libro *Una tragedia oculta* (2013), del misionero católico español Miguel Ángel Cabodevilla y la periodista ecuatoriana Milagros Aguirre, consiguieron convertir mi ligera curiosidad por los waorani en una obsesión por el mundo que los rodeaba o, para decir la verdad, por el que yo imaginé que los rodeaba. A través del relato, que se sumaba a algunas de las obras que anteriormente había tenido oportunidad de leer sobre los primeros contactos de los waorani con el mundo occidental (Elliot 1959; Labaka 2003), empecé a fantasear con un mundo inundado de violencia en el que, en torno a un pequeño grupo indígena de reciente contacto, se entremezclaban oscuros intereses políticos, ambiciosos y desmedidos intereses petroleros y madereros; donde se urdían tramas opacas, había horribles misioneros en busca de almas y algo más, periodistas de cuestionable profesionalidad e inútiles funcionarios. Puedo decir ahora que he pasado tres años sumergido allí, que la ficción de mi

imaginación resultó no serlo tanto y que el negro cóctel previo de mi cabeza se correspondía con bastante fidelidad con una realidad que, sin embargo, no resultó ser tan interesante y si bien más aterradora de lo que había previsto. No pueden saber, ni tan siquiera imaginar, cómo me gustaría escribir ahora que me equivocaba.

Pero si algo despertó realmente mi interés después de conocer lo que a posteriori se ha conocido como la “Matanza de 2013”, fue la existencia de un grupo que permanecía en una situación de casi total aislamiento en la selva amazónica ecuatoriana. No me era difícil comprender entonces que, como asegura Taylor (1994: 31 y 32), el aislamiento hubiese podido ser una de las principales “soluciones” entre algunos grupos amazónicos en momentos en los que se veían y sentían amenazados, principalmente durante las primeras oleadas de colonizadores españoles y portugueses en la Amazonía o durante el *boom* cauchero de finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo y aunque ahora me parezca un tanto irrisorio, que todavía hubiese grupos de indios que habían prorrogado este apartamiento hasta nuestros días se me antojó por entonces un hecho simplemente fascinante.

Fue algo más que una simple seducción. Sentí cierta identificación, en el sentido freudiano de ligación afectiva, entre su “no” al resto del mundo y el mío, devenido de un desengaño absoluto con todo lo que me rodeaba y cansado de la vida bohemia de ocasionales lindas aventuras y perennes superficialidades intensas que había vivido durante un año y medio viajando por tierra entre México y Colombia, trabajando como malabarista en un espectáculo ambulante. Es obvio que poco tenían que ver mi hastío de las conversaciones de dinero y trabajo, de las omnipresentes intenciones de sexo y de los paseos por pasillos de supermercados con los taromenani, que aparte del sexo, es seguro que no conocen ni del dinero ni de los centros comerciales. Pero en aquel momento no lo entendí así y, algunas lecturas después y con una impulsividad a la que debo tantos gustos y no pocos disgustos, me decidí a agarrar un vuelo Bogotá-Madrid para matricularme en un doctorado que me permitiese estudiar a los taromenani.

Si era demasiado viejo y vivido para creer en cielos terrenales o nirvanas duraderos, es evidente que no lo era tanto como para evitar cierta ingenuidad ni renunciar a aventuras aparentemente intensas. A fin de cuentas, tenía también derecho a mi dosis de romanticismo, el cual, por otro lado y como señalaba,

parece erigirse como requisito imprescindible para hacer cualquier trabajo etnográfico, principalmente cuando no te importa demasiado nada de todo lo demás.

Mis abundantes reticencias a reinsertarme en la Facultad de Comunicación, en donde los profesores que estimaba y en los que confiaba de mi época de estudiante no seguían y en donde sabía sería difícil vender una investigación intensa y duradera al modo Truman Capote en *A sangre fría*, me llevaron a estudiar otras opciones. Fue durante algunas consultas a amigos y familiares que aparecieron los nombres de algunos historiadores y antropólogos. Si me hubiesen preguntado qué era la antropología en aquel entonces hubiese contestado con seguridad el estudio del ser humano, sin saber aportar mucho más a la frase hecha. No era consciente de donde me metía, pero es probable que eso tampoco importase demasiado o hasta que fuese, de alguna manera, productivo.

Aún aventurero, no sé si todavía periodista, pero seguro que no etnólogo ni antropólogo, el despacho del profesor Óscar Muñoz, con algunos síes anteriores en el bolsillo, fue el último de los que visité durante mi periplo en busca de lugar para cubrir mis intereses investigativos. Mi propuesta era irme a hacer trabajo de campo entre los waorani, pero no con el fin de estudiarlos a ellos, sino a través de ellos, a través de sus contactos esporádicos con los grupos que permanecían en aislamiento, poder conocer algo más sobre estos grupos “apartados” en la selva ecuatoriana. Recuerdo que su respuesta fue que él sólo aceptaría dirigir mi investigación si me centraba en estudiar la forma de relación y la visión de los waorani hacia estos últimos. Algún tiempo creí que le había mentado. Espero que este trabajo demuestre que, en realidad, fue él quien me engañó.

En una de sus tantas archiconocidas frases, Claude Lévi-Strauss aseguraba que se había convertido en antropólogo huyendo de la filosofía. En verdad no tengo muy claro que este trabajo me convierta en etnólogo o antropólogo, pero si de alguna manera me acerqué a estas disciplinas fue casi por casualidad, escapando del tedio, desengañado de un mundo que nunca ha terminado de gustarme, por culpa de mi curiosidad desmesurada y gracias a un director de tesis que fue, como mínimo, tan insensato aceptando dirigir mi investigación como lo fui yo proponiéndoselo.

El trabajo de campo que es sustento principal de esta investigación lo realicé inicialmente con la nada desdeñable intención de entretenerme, lo que, por otro lado, es lo que decía pretender Fernando Pessoa cuando, bajo el heterónimo de Bernardo Soares, escribió su *Livro do desassossego*. Irse a vivir entre los waorani, quienes en la tan frecuente conjunción de verdad y prejuicio eran considerados como uno de los grupos humanos más violentos del planeta (Yost 1981; Robarchek y Robarchek 1998; Davies 2015) para estudiar a otros grupos en situación de aislamiento, aparentemente vinculados culturalmente con estos, y que todavía defendían ferozmente su territorio frente a un mundo de oscuros intereses de negro petróleo, verde billete y almas sin color era, a simple vista, un emocionante reto personal. No sabía entonces, como supe después, de algunas rutinarias tardes de tedio interminable en las comunidades ni de las intensas noches de estudio teórico que me impedirían dormir.

En la inercia de sucesión concatenada de cuestionamientos que señalaba que fue mi investigación, hay uno que supuso un giro sustancial a mis objetivos y orientaciones, transformando mi interés periodístico y mi condición de aventurero en un afán etnográfico que, a la postre, ha posibilitado realizar algunos análisis y extraer algunas reflexiones a las que, sin ánimo de entrar en discusiones terminológicas, llamaré etnología.

Mientras me documentaba durante los meses anteriores a trasladarme a la selva y, todavía después, durante mis primeras semanas en la comunidad de Guiyero, aún más interesado por los grupos aislados en la selva que por los “contactados” waorani, surgió la pregunta: ¿son los taromenani waorani?

No se trataba, en realidad, de una curiosidad novedosa entre quienes, de diferentes formas y desde diferentes disciplinas, habían abordado estudios dedicados o de algún modo vinculados a los waorani o a los grupos aislados que quedaban en la Amazonía ecuatoriana. Al preguntar a los waorani durante los inicios de mi investigación, las respuestas variaban en lo que inicialmente me pareció el más desvariado de los desquiciamientos. Unos afirmaban que eran waorani; otros aseguraban que no; y no era extraño que quienes habían dicho un día que lo eran afirmasen al siguiente que no y viceversa.

Es seguro que estas aparentes incongruencias que yo sufrí eran las mismas que habían provocado que buena parte de los investigadores y responsables públicos involucrados en el estudio de estos grupos buscasen

alternativas para abordar y dar respuesta a la posible relación entre ambos grupos, dejando en parte de lado o en un restringido segundo plano lo que decían los mismos waorani.

Así, a fin de ubicar en el enrevesado entramado etnohistórico amazónico a este misterioso grupo aislado, generalmente tratando de vincularlo con los waorani y en lo que no sería desatinado calificar como un desmedido ánimo clasificatorio occidental, estos investigadores habían optado por escudriñar relaciones históricas de parentesco, comparar fenotipos, observar lenguas, ensalzar diferencias y semejanzas en la cultura material y la corporalidad (Cabodevilla 2004, 2016; Rogalski 2003; y Colleoni y Proaño 2012).

Sin embargo, como vengo señalando, esta pluralidad de estrategias y el casi tan variado conjunto de hipótesis que les seguía presentaban lo que interpreté no sólo como una simple carencia, sino como un error metodológico. Utilizar lo que los waorani decían sobre este grupo únicamente como fuente de información, como un elemento estrictamente accesorio que, aunque pudiese ser en algunos casos, incluso, fundamental en los estudios, no dejaba de ser sino una adaptación a los parámetros de los que cada uno de los autores quería servirse para llevar a cabo lo que no era sino un esfuerzo por colocar en el inventario de los pueblos amazónicos a este grupo al que no se podía preguntar directamente.

Quizás esto podía tener algún valor en el plano histórico o político, pero estos estudios me ocasionaban una profunda sensación de insuficiencia. Estos trabajos tenían sabor a viejo. Sus formas, metodologías y conclusiones recordaban en exceso a las de aquellos antropólogos-exploradores de principios del siglo XX, que después de varios meses o años de viajes en algún lugar considerado exótico recogían extensos listados de los diferentes grupos humanos con los que se habían encontrado o de los que les habían hablado, sobre los que se escribían algunos datos superficiales y con frecuencia poco rigurosos, acompañados por valoraciones hechas desde una perspectiva absolutamente occidental, en lo que se consideraba por aquel entonces un intento por “sistematizar” el trabajo de campo (Up de Graff 1996 [1923]); Tessmann 1997 [1930]; Karsten 1998 [1920-1921]).

Es precisamente en esta crítica donde germinó lo que es este trabajo. Evidentemente era imposible abordar el tema identitario o incluso la identificación

de grupos en aislamiento superando la mera acumulación de informaciones someras, pero no lo era hacerlo entre los waorani. Si no se podía encontrar respuesta objetiva a la pregunta de si los taromenani son waorani, sin duda sí podría intentar observar si para los waorani lo son y, por ende, tratar de extraer una noción de los que para un waorani es ser waorani.

Esto, implicó un replanteamiento de mis objetivos que me condujo a llevar a cabo un intenso trabajo en el campo sobre las formas de comprender la identidad/alteridad entre los waorani, lo que, a su vez, conllevó aproximarse a otros aspectos como sus nociones de persona y ser humano, su organización social, su cosmología y, por encima de todos estos, el que a la postre ha sido el más relevante para mi investigación, su proceso de adaptación tras su contacto con el mundo occidental.

A fin de superar las mencionadas incongruencias, no bastaba exclusivamente con acercarse al discurso waorani, a lo que decían sobre sí mismos y sobre los otros, sino que era preciso atender a otros elementos, a algunos circundantes al mismo discurso identitario y de identificación de su mismidad y la alteridad. Pero, más aún, era necesario atender a otros aspectos relacionados con la praxis, como los comportamientos, las actitudes, las formas de relación y los contextos —y observar cómo estos habían cambiado tras el “contacto”— para descubrir y entender como los waorani percibían y entendían lo que era ser waorani y lo que era no serlo.

A esta labor me consagré durante los más de tres años que duró mi investigación y los resultados que obtuve son los que dan forma a este trabajo, que espero no se limite a ser una simple etnografía más y que pueda erigirse como un aporte efectivo a los estudios waorani y, más aún, al complejo mundo que son los estudios amazónicos y a ese todavía más intrincado universo que es la antropología. A fin de cuentas, puede ser que el infructuoso nihilismo del que habla Geertz (2003 [1973]) haya resultado, en este caso, no serlo tanto.

# Encajes y simpatías teóricas

*El descubrimiento del Amazonas no puede limitarse, por tanto, a una fecha, como si, con anterioridad a ella, la región no existiese o fuese simplemente un reducto de naturaleza virgen. Al contrario, cada nueva datación arqueológica, cada noticia sobre el contacto de los europeos con los indígenas habitantes de la cuenca, cada hito de la avanzada desarrollista de la Amazonía actual, representan solamente momentos particulares que adquieren verdadero significado cuando se insertan en el proceso secular que los ha hecho posibles. Por tanto, lo que habitualmente se denomina descubrimiento del Amazonas, de igual manera que ocurre en lo que se refiere a otras muchas áreas del mundo, es simplemente la parte de ese proceso que corresponde a los agentes europeos (...)*

Rafael Díaz de Maderuelo  
Nota en *La aventura del Amazonas*

Este trabajo se inició con dos objetivos claros. El primero de ellos era tratar de averiguar y explicar qué era para un waorani ser un waorani. El segundo, ligado y a partir del anterior, era entender e intentar mostrar cómo los waorani percibían, concebían e identificaban a los que no consideraban waorani y cómo se relacionaban con ellos. Como derivaciones de los dos anteriores, los que a la postre han sido los focos principales de interés de mi investigación han sido tratar de demostrar, por un lado, que los cambios entre los waorani, devenidos tras su contacto con el mundo occidental, respondían más a una adaptación —con continuidad— que a una transformación en la que se haya producido una ruptura con lo que eran sus estructuras, praxis y esquemas de pensamiento antes del contacto. Por otro, en el marco de la búsqueda de qué era lo que unificaba a los waorani, a través de un estudio de su sentimiento interno y manifestación de la ira (*pīi* y *pīi inte*), he desarrollado la idea de la existencia de un mundo emocional particular, en el que las emociones compartidas son la fuente última de identidad. El enunciado de estos objetivos es, sin embargo, más sencillo que la resolución de los problemas que estos plantearon para su consecución.

Quizás sea un exceso de premura afirmar en esta parte introductoria que la cuestión identitaria entre los waorani, su percepción, comprensión e identificación es básicamente un hecho subjetivo e intersubjetivo, situacional, relacional y dinámico, a lo que se debería añadir intencional, eminentemente emocional e interesado, en el que los aspectos teóricos tienen aparentemente un peso muy limitado y son utilizados e intercambiados en función de las intenciones y emociones del hablante, a su vez condicionadas por quiénes son los interlocutores. Intentaré, a lo largo de la presente investigación, demostrar que existe entre los waorani una comprensión emocional e intencional colectiva, en torno a la cual gira su comprensión de sí mismos, de los otros seres y del mundo; y que es en función de esta cómo los waorani operan sus modos de relación y como han guiado las señaladas adaptaciones acontecidas tras su contacto con la sociedad mayor.

Al iniciar mi trabajo, uno de los primeros retos que tuve que enfrentar es el de encontrarle un encuadre teórico, cuestión que me era continuamente recordada por algunos colegas antropólogos a los que, de forma casual, con frecuencia, y premeditadamente, las menos de las ocasiones, encontraba en Coca o Quito durante mis salidas de las comunidades y que casi

indefectiblemente me preguntaban por la corriente o línea teórica que guiaba o seguía mi investigación.

La cuestión nunca dejó de parecerme una absoluta incoherencia. En este sentido, de cara a dar respuesta a los objetivos planteados opté por tomar, al menos de forma inicial, una actitud relativamente boasiana en mi trabajo, permitiendo que fuesen los resultados los que derivasen la teoría y no al contrario. Esto se debió no a mi mencionada no formación inicial como antropólogo, que difícilmente me hubiese permitido una fidelización a alguna corriente sino hasta muchas noches de varios meses después de iniciado mi trabajo de campo entre los waorani, ya con el bagage de lecturas suficientes como para tomar una decisión en este sentido, sino al convencimiento de que la adscripción o enmarcamiento previo y rígido a una corriente teórica hubiese resultado una grave perversión anticipada de los resultados del trabajo etnográfico. De manera que si, por ejemplo, hubiese decidido ser estructuralista hubiese encontrado estructuras; o si hubiera optado por ser evolucionista, habría hallado evoluciones lineales.

Ante esta idea y frente a ella, resolví dar prioridad y dejar que fuese lo que encontraba y descubría sobre el reconocimiento y comprensión de la identidad/alteridad entre los waorani lo que marcase el desarrollo teórico posterior. Es evidente que esto no quiere decir que este trabajo se haya gestado en un vacío epistemológico absoluto, en una metodología completamente espontánea o en una posición antiteórica radical. Los autores y corrientes de conocimiento que lo han iluminado y de los que es deudor son abundantes y variados, sin embargo estos han aparecido y se han vinculado siempre relacionados y con posterioridad a los descubrimientos obtenidos durante el trabajo de campo realizado.

La Amazonía fue el último de los polos geográficos “exóticos” donde puso sus ojos la antropología clásica. En comparación con África, Australia o Melanesia y sin intención de menospreciar el aporte etnológico y etnohistórico que sin duda suponen algunos de los trabajos tanto de los primeros cronistas españoles y portugueses (Carvajal 1894 [1542]; Cruz 1942 [1651] y Fernández de Oviedo 1851 [1535]) como de los misioneros y exploradores posteriores que, sobretudo a finales del siglo XIX y principios del XX, escribieron sobre los grupos indígenas amazónicos (Karsten 1998 [1920-1921]; Tessmann 1997 [1930] y

Gianotti 1996 [1930]), los estudios propiamente etnológicos generalizados en el territorio amazónico se empezaron a realizar de forma tardía y, como no podía ser de otra manera, el desarrollo teórico antropológico fue aún posterior.

El proceso por el que la antropología que tenía la gran selva amazónica como trasfondo consiguió labrarse un status propio no fue sencillo y no fue sino hasta los años setenta y ochenta del siglo XX que este empieza a desarrollar un corpus de obras e ideas consistente, original e influyente en toda la disciplina. Este surgió tras constatarse, después de varias décadas de trabajos etnológicos “insuficientes”, la imposibilidad de aplicar conceptos y teorías referidos principalmente a la organización social y gestados en otros lugares de estudio a los grupos amazónicos (Seeger, DaMatta y Viveiros de Castro 1979) y después de que se hiciera evidente el fracaso del determinismo ambientalista defendido por la ecología cultural a la hora de explicar las diferencias entre grupos que vivían en habitats similares (Steward 1948 y Meggers 1983, 1996a [1971] y 1996b).

Al analizar los motivos que provocaron que la Amazonía fuese un área cultural con una muy escasa influencia en el pensamiento antropológico hasta las últimas décadas del siglo XX, Surrallés habla de una tradición enmarcada hasta entonces, además de en el señalado determinismo naturalista, en un “idealismo sociologista”, en el que primaba la visión de una sociedad abstracta, frente al análisis etnográfico de las peculiaridades y particularidades de los diversos grupos amazónicos. Según el autor, estas formas de análisis generalizadas y enfocadas desde la cuestión de la posición que estos grupos indígenas ocupaban o debían ocupar en los respectivos contextos de los estados nación no hacían sino perpetuar “una larga tradición del pensamiento europeo que, de una manera o de otra, consideraba al indígena amazónico como sujeto pasivo de su destino” y que encontraba cierto sustento, además, en la que denomina como “letargia política” en la que estos grupos permanecieron hasta la década de los 70 (Surrallés 2003: 60).

Es precisamente en su despertar político, con la aparición de las primeras organizaciones indígenas amazónicas, cuando Surrallés afirma que se produce un cambio en la perspectiva con la que se estudia a estos grupos que, al empezar a autoreivindicarse como parte activa de lo que les ocurre, como actores políticos y sociales, fuerzan a la antropología y a otras disciplinas a un cambio de

orientación en sus estudios sobre ellos. Ya no bastaba con mirar a estos grupos desde Occidente y respecto a Occidente, sino que “de pronto [la antropología y la etnología] debe[n] dar cuenta de estos discursos indígenas forjados precisamente contra la hegemonía del discurso occidental o colonial” (Surrallés 2003: 60).

En una conferencia que de alguna manera reconocía tempranamente —y de forma a la postre paradigmática— el surgimiento de esta nueva forma de antropología en Brasil, pero que se puede hacer extensivo a toda la Amazonía: Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro señalaban que:

“el foco del problema se desplazó de categorías más amplias, referidas a la sociedad nacional brasileña de un lado y al «indio» en cuanto categoría genérica de otro, para el estudio de sociedades tribales específicas, cuando el foco no fue más la discusión del lugar del indio (junto con el negro y con el blanco en la jerarquía del universo nacional), sino —eso sí— la posición de aquella sociedad tribal como una realidad dotada de unidad” (Seeger, DaMatta y Viveiros de Castro 1979: 2).

A la por entonces nueva antropología amazónica no le interesaba más estudiar o reflejar el pensamiento occidental sobre una categoría generalizada de indio amazónico, sino que —sin dejar de ser una ciencia de occidentales destinada para occidentales— se configuró como un intento por plasmar y comprender, con las limitaciones imposibles de superar, el pensamiento de los grupos amazónicos. Dicho de otro modo, no servía más ser Carvajal, Tessmann o Meggers, sino que, como escribiría algunos años después de iniciada esta transformación Viveiros de Castro sobre la intención de su ficticio *El Anti-Narciso*, el objetivo y el que sin duda en último término fue su mayor aporte, superando incluso el contexto amazónico, fue “mostrar que los estilos de pensamiento propios de los colectivos estudiados eran la fuerza motriz de la disciplina” (Viveiros de Castro 2010: 17 y 18). Es decir, lo que se buscaba entre los grupos amazónicos—y aún se busca— era pensar su pensamiento.

Si bien la cuestión identitaria se erige como un tema fundamental para la antropología en su conjunto, esta adquirió un carácter especialmente señalado

para la antropología y etnología surgida a finales de los 70, dedicada primordialmente al estudio del pensamiento cosmológico y la significación cultural y, vinculado a estos, de las formas de organización social de los grupos humanos que viven en esa vasta región que, por influencia del nombre que los colonizadores españoles pusieron al más grande y vertebrador de sus ríos, conocemos como Amazonía.

En un ingente espacio en extremo amalgamado socialmente, donde similitudes y diferencias se solapaban —y aún solapan— en un enrevesado crucigrama difícilmente descifrable de nombres, categorías, territorios y lenguas, tratar de comprender cómo los grupos amazónicos se concebían y pensaban, qué es lo que, desde su propio punto de vista, marcaba las fronteras y no fronteras entre unos y otros, encontrar cuáles son los rasgos, formas o pensamientos que explican las pertenencias a las diversas colectividades y observar cómo estas se organizan internamente y relacionan con las otras fueron asuntos que trajeron de cabeza a nuestra disciplina hasta hace no demasiados años.

En este sentido, como apuntaba, sólo algunos de los trabajos, conceptos y teorías aparecidos y desarrollados desde hace aproximadamente cuatro décadas parecen haber sido capaces de captar en alguna medida y con cierta fidelidad y eficacia las formas en que el pensamiento de estos grupos abordaban y englobaban la cuestión identitaria, vinculada inevitablemente a su organización social y a su cosmología.

Aunque, como he apuntado, no adherí de forma estricta mi análisis del reconocimiento y comprensión de la identidad/alteridad entre los waorani a ninguna corriente antropológica particular, no cabe duda que muchas de las cuestiones abordadas a lo largo de mi investigación hicieron referencia o entroncaron directamente con algunos de los temas y conceptos expuestos y ensalzados por estas ya no tan nuevas, aunque todavía actuales, líneas de antropología amazónica y, entre estas, sus dos corrientes más conocidas y elaboradas: la reinterpretación y adaptación animista, encabezada por Descola, y, sobre todo, la que se ha venido en denominar como perspectivismo o, en asunción de una de sus teorías derivadas, multinaturalismo, liderada por Viveiros de Castro. Así, en un plano temático y metodológico, categorías, ideas,

problemáticas y conceptos fundamentales de estas corrientes, han sido parte elemental, algunos, o tangencial, otros, de mi investigación.

Mi estancia entre los waorani fue de gran utilidad de cara a confirmar o refutar la validez de algunas de las propuestas de estas corrientes teóricas, pero, además, me permitió profundizar y hacer puntualizaciones en algunas de ellas. Entiendo que esto es una de las contribuciones más interesantes y fructíferas del presente trabajo etnológico. Es claro, que siempre desde la humildad de quien compara los resultados concretos de una etnografía, más teniendo en cuenta y, como señalaré, las no pocas peculiaridades de los waorani respecto de otros grupos de la floresta amazónica, con la ingente y profunda labor comparativa de la antropología y sus conclusiones generales. No obstante, en este sentido, merece la pena aclarar que, desde que inicié mi convivencia entre los waorani, mi interés siempre fue más la observación de aspectos que me permitiesen desarrollar análisis antropológicos antes que la mera y sistemática recogida de datos. El resultado, como es obvio y el lector podrá percibir, es un trabajo en el que he hecho primar el debate antropológico por encima de la descripción etnográfica.

# Entre esencias y existencias: mirar en espejos devenidos

*Las apariciones que manifiestan lo existente no son ni interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí, y remiten todas a otras apariciones, sin que ninguna de ellas sea privilegiada.*

Jean Paul Sartre  
*El ser y la nada*

De cara a dar respuesta a los objetivos señalados en el apartado anterior, los waorani presentaban dos dimensiones —a las que me refiero en el epígrafe como “espejos devenidos”— que estime especialmente útiles y productivas: por un lado, su no virginidad cultural respecto al pensamiento occidental, ligada a la existencia, aparentemente paradójica, de un fuerte sentimiento identitario y ethos; por otro, la existencia y convivencia vecinal de grupos de tradición cultural aparentemente similar que permanecían en situación de aislamiento, resistentes al contacto con la sociedad mayor. Ambos marcos extraordinarios conformaban un contexto excepcional, especialmente propicio e interesante de cara a realizar un estudio de las formas en que los waorani “actuales” pensaban y manifestaban su concepción de identidad/alteridad y como esta había variado tras su contacto con la sociedad mayor.

Es casi seguro que, mientras redacto estas líneas, no sean pocos los waorani que estén escribiendo, quizás a mayor velocidad de lo que yo lo hago, mensajes en sus teléfonos móviles, en *Whatsapp* o *Facebook*. No sería extraño que, después de enviar varios de estos, un adolescente de la comunidad de Dikaro se acerque hasta el centro de salud, entre, camine unos pasos hasta la solicitada máquina de preservativos y haga girar la ruleta lateral. Es posible que, al tiempo que se guarda los condones en el bolsillo de su *jeans* azul de marca, otro joven waorani dispare con su escopeta contra un paujil cerca del río Tigüino o que un chamán del Pastaza esté extrayendo una espina del bulto de la pierna de un niño wao. “No iba dirigida contra él, sino que se ha debido cruzar en el camino. Debió ser alguno de los hijos del brujo de Bataburo”, le explicarán después los padres a alguno de los ecologistas que trabajan por la zona tratando de demostrar que los vertidos de las petroleras en las aguas están ocasionando un aumento más que significativo de la incidencia del cáncer entre los niños. Este hecho, sin embargo, no parece preocupar mucho a los dirigentes de la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE<sup>2</sup>), que acaso en este mismo instante estén en un avión a punto de aterrizar en Copenhague o Nueva York, a donde dirán que van para hacer promoción cultural en unas conferencias. Para cuando ellos pongan pie en tierra, los waorani que trabajan en instituciones públicas como el Ministerio de Justicia, la Fiscalía General o la Dirección de Medio

---

<sup>2</sup> La NAWE es el órgano oficial de representación política de la “nacionalidad” waorani.

Ambiente del Gobierno provincial de Orellana habrán marcado salida en sus trabajos colocando su dedo en el lector de huellas digitales. De ir a cazar ni hablar que están cansados. Tal vez el fin de semana. Hoy mejor comerán el menú del restaurante de la esquina o comprarán unos chorizos envasados al vacío o una libra de pollo para llevar a la casa. Puede ser que a los waorani que trabajan en las petroleras, desbrozando mato al lado de la carretera o como guardas de seguridad en casetillas metálicas prefabricadas a la puerta de pozos abandonados, todavía tengan tiempo y ganas de darse una vuelta por el monte o bajar al río a intentar pescar algo. Sin duda las tendrán para ir a jugar los imperdonables partidos de fútbol en la cancha de cemento de su comunidad. Allí acuden casi todos, hombres y mujeres, incluso los profesores kichwa y shuar de las escuelas. Entre los pocos que no asisten, un anciano talla solícito una cerbatana a la puerta de su casa. No la usará para disparar a los monos, es para vendérsela a los turistas y conseguir algo de dinero, sin duda menos del que esta mañana un jefe de comunidad waorani puede haber recibido como compensación de una petrolera por invadir parte de sus tierras, o tal vez venga de la extracción ilegal de madera, y es casi seguro que, mientras escribo estas líneas, se lo estará gastando en cervezas y achuchones en un prostíbulo de Coca o Puyo al tiempo que su mujer se da achuchones, posiblemente algo más cariñosos, tampoco mucho, con su hermano en la comunidad.

Para cuando me trasladé a vivir entre los waorani, a finales de 2015, era claro que estos estaban muy lejos, cuanto menos en apariencia, de ser aquellos grupos de hombres y mujeres desnudos que hasta hacía poco más de medio siglo habían permanecido aislados en la selva. Bilingües en su gran mayoría<sup>3</sup>, desprovistos en gran medida de sus creencias religiosas ancestrales, olvidados de la mayor parte de su ritualidad “tradicional”, relativamente pacíficos y sedentarios, con una mitología que no jugaba sino un papel muy secundario en su día a día, próxima a convertirse en un aspecto residual y amenazada por el olvido, sin una construcción corporal u “ornamentalística” particular (Mauss 2012 [1926]: 77), modificadas en parte sus praxis de supervivencia, sustituida la primacía endogámica por una exogámica y con una autarquía algo más que

---

<sup>3</sup> A excepción de los ancianos, *pikenani*, que hablan exclusivamente wao-tededo, la práctica totalidad del resto de los waorani que tuve oportunidad de conocer eran también hispanohablantes.

permeada, era evidente que los waorani distaban de forma importante de lo que cincuenta años atrás eran, cuando caminaban desnudos rechazando de forma violenta el contacto con cualquiera que no fuera de los suyos.

Las incertidumbres que me produjo inicialmente esta no “virginidad cultural” no tardaron, sin embargo, en presentármeme como una oportunidad más que como un problema. Si las transformaciones culturales waorani eran incuestionables, no lo era menos la existencia de un ethos propio, un conjunto de rasgos y comportamientos que caracterizaban a los waorani en su conjunto y que los hacía aparecer como únicos. Algo que, aunque vestidos como blancos, bailando como colonos, casados con kichwas o con profesores shuar en las escuelas públicas de sus comunidades, hacía que los waorani se presentasen como una singularidad no exclusivamente etnonímica o histórica. Esto ya lo había percibido Rival, con seguridad quien mejor ha estudiado a los waorani desde una perspectiva etnológica y antropológica, al afirmar que el objetivo último de su trabajo era “entender que hace que sean únicos y diferentes de, por nombrar algunos, los achuaras, los shuaras o los quichuas” (Rival 2015: 14).

Mi aspiración prioritaria, sin embargo, no era tanto observar las peculiaridades waorani frente a otros grupos étnicos amazónicos, ni exponer esta idiosincrasia a ojos occidentales. Mi objetivo inicial era intentar identificar y aislar en estos rasgos particulares qué era lo que hacía que los waorani, pese a las evidentes transformaciones culturales y sociales producidas en el seno de sus grupos después de entrar en contacto con la sociedad occidental, preservasen una intensa autoconcepción identitaria sobre la que se sustentaba un saberse y sentirse únicos y diferentes del resto. A partir de esto, además, quería ver si era posible tratar de explicar el funcionamiento del pensamiento waorani en lo que respecta a su comprensión de la identidad, su mismicidad y, ligada a esta, la alteridad, su otredad; y, más aún, tratar de analizar como estas habían cambiado con el fin del aislamiento.

En este último sentido, me interesaba de forma principal determinar si estas variaciones en las forma en que los waorani pensaban su identidad y la de los otros respondían a una aculturación o transculturación, entendidas como un proceso por el cual, bajo influencia de las formas occidentales, hubiesen destruído y/o sustituido su pensamiento y sentir identitario tradicional generando una discontinuidad (Fuentes 1997); o si, por el contrario, este respondía más

bien a una adaptación de sus formas tradicionales de concebir su propia identidad/alteridad. Es decir, si había un cierto grado de correlación o coherencia temporal y, en el caso de que fuese así, tratar de dilucidar si esta visión cosmológica podría ser entendida como ese “algo más” que daba sentido al señalado fuerte ethos identitario con el que los waorani se presentaban.

En este plano, los waorani resultaron un marco de trabajo idóneo. Al contar con un pasado reciente relativamente bien documentado, pude acceder, al menos en parte, a informaciones referentes a sus formas de pensamiento y comportamiento desde sus primeros contactos con el mundo occidental. Esto me sirvió para hacer una comparativa de las diferencias y similitudes a la hora de entender la identidad/alteridad entre los waorani aislados de hace más de medio siglo y los supuestamente “modificados” waorani actuales.

En este sentido, además de los relatos, mitos y explicaciones sobre su pasado que pude obtener durante el trabajo de campo en sus comunidades, principalmente a través de entrevistas a diferentes ancianos waorani (*pikenani*), pude obtener gran cantidad de datos referentes a los primeros años de relación con la sociedad mayor a través de fuentes históricas con un relativo alto grado de fiabilidad<sup>4</sup>.

Junto con la posibilidad de hacer una comparativa temporal —y de alguna manera vinculada con esta—, la existencia de grupos aislados que presentaban similitudes culturales con los waorani precontacto, con los que supuestamente compartían tanto praxis como estructuras de pensamiento, me permitió, desde una perspectiva sincrónica, analizar con precisión las formas en que estos los identificaban, consideraban y cómo se relacionaban con ellos. Esta particular

---

<sup>4</sup> Entre estas, sólo por destacar algunas, no quiero dejar de mencionar los trabajos de algunos misioneros católicos dependientes del Vicariato de Aguarico, entre los que los más conocidos son los del padre Cabodevilla (1998, 2010, 2016), pero también los de otros padres como Tagliani (2004), Labaka (2003) o Santos (1996). Junto a estos y aunque de más difícil acceso, también fueron un importante aporte los trabajos de los de los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)<sup>4</sup>, organización responsable de los primeros contactos pacíficos con los waorani. De especial relevancia han sido los del antropólogo Yost (1979, 1981, 1992) y de la lingüista Peeke (1979, 1991). Por otro lado, también fueron apreciables fuentes de información en este marco histórico el diario del petrolero Jorge Viteri (2008) o una de las obras del investigador ecuatoriano Jorge Trujillo (1981). Aunque me es inevitable dejar pasar por alto algunas de las obras o documentos de los que me he servido, no quiero hacerlo con la posibilidad que tuve de acceder y revisar el Archivo del Vicariato de Aguarico y al Archivo Histórico del Tena, de donde también pude extraer destacadas averiguaciones.

situación, a su vez, me ofreció el chance para reconocer y estudiar los mecanismos a través de los cuales los waorani contemplaban y construían la identidad/alteridad.

Dicho de un modo más liso y tal vez más adecuado para la parte introductoria de una investigación, la opción que me brindaba el contexto de mi trabajo etnográfico era la de observar como los waorani “contactados” pensaban e identificaban a estos grupos aislados que preservaban las formas tradicionales de su cultura. De algún modo, entendí a priori que esta extremadamente particular situación era como tener un espejo temporal en el que los waorani se miraban frente a su pasado. En este marco comparativo, podía observar como operaban las formas de construir identidades entre los waorani y, fundamentalmente, determinar si respondían a aspectos y elementos sincrónicos o diacrónicos.

La mayor parte de informaciones en lo que se refiere a este tema provienen de mi propio trabajo de campo, de una combinación de las informaciones que extraje durante una intensa labor de observación participante con los datos que conseguía por medio de entrevistas a informantes clave, generalmente waorani que habían tenido algún tipo de relación con miembros de estos grupos, bien a través de avistamientos y encuentros esporádicos en la selva o bien por haber participado en alguna de las venganzas-matanzas que se han producido en los últimos años. No obstante, hubo algunos trabajos que me ayudaron a recopilar información al respecto de los grupos indígenas aislados y a cuyos autores no quiero dejar de hacer mención ahora, como Cabodevilla (2003, 2004 y 2008), Cabodevilla y Aguirre (2013), Cabodevilla, Smith y Rivas (2004), Proaño (2008, 2010), Colleoni y Proaño (2012) o Álvarez y Boyotai (2012), entre otros muchos.

El estudio de cómo los “occidentalizados” waorani contactados observaban e identificaban a estos supuestos waorani todavía en aislamiento y cómo se había transformado la forma en que pensaban y categorizaban a los no waorani (*cowori*) después de contactarse con la sociedad occidental, me remitió inicialmente al análisis sobre la relevancia de aspectos como el parentesco, la lengua, el territorio, la cultura material, la cosmología, las creencias religiosas, la historia común, los objetivos o fines compartidos, la existencia de sustancias o esencias inmateriales, la corporalidad y otra serie de rasgos que pudiesen dar sustento a la autoconcepción identitaria que los waorani tenían de sí mismos.

Durante algún tiempo traté de ver si era posible hacer una clasificación o simple diferenciación entre qué rasgos eran meramente accesorios argumentales o discursivos, manifestaciones externas, y cuáles podían considerarse fundamentales en el pensamiento waorani de lo que suponía ser waorani (y no serlo).

Sin embargo y como adelanto de los resultados del trabajo monográfico que presento a continuación, mi intento por establecer un conjunto de categorías o características fijas que diesen un sustento teórico fijo a lo que era para los waorani objetivamente ser waorani fueron un fracaso, al menos parcialmente. Algo parecido sucedió con mi pretensión de extraer un tipo clasificatorio de los humanos del pensamiento waorani, no tanto por no existir este, sino más por no funcionar de la forma inamovible y dogmática que esperaba encontrar, en lo que Viveiros de Castro define y critica como la búsqueda de “teatros taxonómicos” en las sociedades “primitivas” (Viveiros de Castro 1986: 26).

La idea un tanto ingenua por parte de quien escribe de que, tras el proceso histórico de contacto de los waorani con el pensamiento occidental, las transformaciones de este derivadas podrían ser un marco propicio para aislar y ensalzar una serie de rasgos que hubiesen recibido una protección especial por parte de los waorani o que, simplemente, se hubiesen mostrado más reticentes a variar y que estos podrían ser los que se erigiesen como una especie de “esencias” que nucleasen el pensamiento waorani en torno a la cuestión identitaria resultó no generar los resultados esperados. Fue precisamente en este fallido empeñamiento por encontrar en el pensamiento waorani actual la pista de un esquema de representación teórico respecto a la identidad/alteridad donde concluí que, aunque no sería justo aseverar que no existen una serie de marcadores culturales entre los waorani que tienen una especial relevancia o un esquema clasificatorio relativamente asentado, estos no se presentaban como fundamentos absolutamente innegociables y definitorios, sino que parecían responder a otro tipo de cuestiones relacionadas no con principios, dogmas o valores últimos, sino con formas de sentir, interaccionar y actuar. Esto era algo de lo que, antes que yo lo hiciese durante mi estancia en las comunidades waorani, ya se había percatado la actual antropología amazónica.

La idea de que identidad y alteridad son aspectos necesariamente vinculados no es nueva en la etnología y la antropología de los grupos indígenas

amazónicos, donde es una hipótesis relativamente aceptada, casi un axioma, que en el pensamiento de estos la construcción del ego colectivo y la exaltación del ethos grupal es relacional y, por ende, se hace respecto a un posicionamiento frente al resto de seres que los rodean (Erikson 1999: 26; Descola 2005: 392 y 393).

La tesis sostenida por algunos antropólogos que han trabajado sobre los grupos amazónicos es que el reconocimiento de la identidad se deriva no de un entendimiento legalista, formalizado o estático, sino de la observación de la existencia de una praxis corporal común, que ejercería de núcleo central en el pensamiento de estos grupos y a partir de la cual se vertebraría el reconocimiento tanto de la identidad como la observación de la alteridad. Es decir, se plantea la idea de que es en la contemplación de los comportamientos y en las acciones donde se encuentra el elemento fundamental de identificación y reconocimiento identitario.

En una conferencia titulada “*O pensamento indígena amazônico*” impartida por Viveiros de Castro en la Universidad de São Paulo (USP) durante junio de 2009, al ser preguntado por uno de los asistentes precisamente sobre la cuestión del reconocimiento entre los indios amazónicos, el antropólogo brasileño señaló:

“[En el mundo indígena amazónico,] el congénere es aquel que es su pariente, es la idea de la comensalidad. No es una comunicación que es apenas lingüística, es una comunicación en el sentido del compartir una misma praxis corporal. Es eso lo que define en verdad la diferencia entre algo y el otro. Las onzas, los jacarés, los carapós, sea quien sea, que no sea mi grupo, son en verdad colectivos constituidos en torno de otra praxis corporal que la mía. Gente que no es mi pariente. Y toda la cuestión es que ese mundo en el que aparece ese fuerte énfasis en una práctica corporal distintiva, constitutiva de la propia identidad, básicamente es un mundo en el que se puede pasar para el otro. No es un mundo racista, no es un mundo de castas. Por el contrario, es un mundo en el que se puede convertir en onza si se comienza a comer como onza. Se convierte en blanco si se comienza a tener relaciones sexuales con un blanco. Se puede convertir en carapó si fuese dotado como los carapós, con el labio agujereado y el

pendiente puesto de tal o cual manera... O sea, las fronteras, las prácticas corporales pueden ser modificadas, por tanto, no es un mundo de principios en ese sentido, ya dados, sino un mundo de prácticas. Es la acción que hace el mundo. No se nace, sino que hay que hacerse de esa manera y se tiene que tener cuidado en continuar con hacerlo de esa manera si quiere continuar siendo aquello que se es” (Viveiros de Castro 2009).

La observación de que el reconocimiento de la identidad/alteridad entre los grupos amazónicos se derivaba principalmente de la praxis y no de un catálogo de rasgos estáticos, de ideas teorizadas e interiorizadas o del influjo histórico era precisamente lo que me encontré inicialmente entre los waorani. En este sentido, ninguna novedad. Sin embargo, con el tiempo de observación entre ellos, surgieron una serie de dudas: ¿realmente se podía equiparar el reconocimiento de la identidad de forma absoluta a su comprensión?; o, dicho de otro modo, ¿realmente para los waorani los seres eran exclusivamente lo que se veía de ellos (corporalidad y praxis) y no reconocían algún tipo de interioridad<sup>5</sup>? Y, de ser así, ¿qué era lo que determinaba entonces la praxis corporal? ¿únicamente una tradición incuestionada e invariable explicada en los mitos? ¿cómo se explicaban, entonces, las variaciones en las praxis devenidas del contacto con el pensamiento occidental? ¿habían, los waorani, después del contacto, dejado de ser waorani?

Todas estas preguntas, a su vez, se resumían en dos cuestiones que eran si, para los waorani, ¿lo que hacen determina lo que son?, como parece sostener el antropólogo brasileño, o ¿lo que son determina lo que hacen?, en cuyo caso, una última imprescindible: ¿qué es lo que determina lo que son?

La observación de la praxis corporal como forma de reconocimiento identitario me planteaba la duda de si esta, entendida como forma de existencia tangible o, cuanto menos empírica, respondían a algún tipo de “esencias” o interioridades, entendidas como algún tipo de intencionalidad, emocionalidad o subjetividad particular resistente a variar; o si, por el contrario, era la misma

---

<sup>5</sup> A grandes rasgos, utilizó este término de forma similar a como lo hace Descola, quien lo define como “intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar” (Descola 2012: 182 y 183)

praxis corporales y sus cambios la que, de forma prominente, iba creando y modificando estas “esencias”, en lo que en algún momento inicial de mi investigación me vi tentado a denominar —luego comprendí que erróneamente— como un existencialismo colectivo waorani.

Esto, aplicado al reconocimiento y la comprensión de la identidad/alteridad conducía inevitablemente a volver a la cuestión de si, entre los waorani, era realmente las actitudes y los comportamientos los que regían absolutamente este tipo de observaciones identitarias o, por el contrario, si en último término, estos no eran sino manifestaciones externas de un “algo más allá” ligado al pensamiento que, pese a las reticencias de los filósofos fenomenológicos y existencialistas frente a la dicotomía, podríamos calificar de interior y que actuaría de factor unificador entre los waorani.

Dicho de un modo más sencillo, el problema que se planteaba necesario dilucidar era si el reconocimiento y la comprensión de la identidad/alteridad en el pensamiento waorani derivaba exclusivamente de la corporalidad y su observación o respondía a la presencia de algún factor de pensamiento o sentimiento unificado, que era el que, a su vez, regía la misma praxis corporales e, incluso, sus modificaciones.

Aproximarse a esta cuestión, como señalaba anteriormente, implicaba analizar detenidamente las dos diferentes etapas históricas, fácilmente diferenciables, en la existencia waorani. Por un lado, el periodo previo al contacto con el mundo occidental, en el que no fue difícil observar, como intentaré demostrar en esta investigación, que el reconocimiento identitario se realizaba a través de la observación de la corporalidad (de igual manera que lo hacen los grupos todavía aislados próximos). Esta confianza en la observación de la praxis responde, no obstante, y como trataré de demostrar, a la existencia de un tipo de interioridad rígida y resistente a variar, que encuentra en las emociones su principal acogida.

En este sentido, si bien no pretendo oponerme directamente a la “idea de congénere” manifestada por Viveiros de Castro y otros perspectivistas, si cuanto menos ampliarla y añadirle el reconocimiento de la existencia de una vertiente más emocional que teórica en el pensamiento waorani. Esto no sólo no choca con la idea de “uniculturalidad” defendida por esta corriente antropológica, sino que, por el contrario, entronca con ella perfectamente. Así, la comprensión

identitaria, a diferencia del reconocimiento, se presentaría entre estos con anterioridad al contacto como una cuestión totalitaria, no tanto de principios o reglas absolutas sino de emociones dirigidas que determinaban lo que se era.

El contacto permanente y pacífico de los waorani con el mundo occidental a partir de mediados del siglo pasado, guiado inicialmente casi en exclusiva por misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), abrió un periodo de transformaciones en el mundo waorani que afectaron a la práctica totalidad de los aspectos de su vida material y espiritual (Yost 1979 y 1981; Rival 1996, 2002 y 2015; Reeve 2002; Viteri 2008). Es evidente que la comprensión y el reconocimiento de la identidad/alteridad, vinculados a su cosmología, no quedaron fuera de estos cambios imbuídos. Precisamente fueron estos los que ocasionaron un replanteamiento en el seno de las familias waorani sobre la comprensión y el reconocimiento de su propia identidad y sobre la de los otros.

Es precisamente a la observación de este proceso, no sólo de los cambios, sino también y sobretodo de las pervivencias (resistencias) en el pensamiento waorani —en el marco señalado de los “espejos devenidos”— a lo que he dedicado la presente investigación, con el fin de tratar de determinar si existe algo en el pensamiento waorani, más allá de la corporalidad, que explique su comprensión identitaria. Si, finalmente, como espero conseguir, logro determinar que es eso, que se relaciona pero también va más allá de la praxis corporal y del conocimiento mítico, que actúa como factor identitario unificador que da respuesta a lo que es ser waorani, espero que esto sirva para ayudar a comprender mejor a los waorani y su proceso de contacto con el mundo occidental, que pueda ser un aporte valioso a la reflexión analítica general que constituye nuestra disciplina de estudio y que, sobre todo, en un mundo cada vez más homogeneizado, pueda ayudar a comprender a esos mundos tan distintos de Occidente que son las culturas amazónicas.

# Sintetizando enormes: sinopsis

*Cada forma de clasificar una cosa es solamente una manera de manejarla para un cierto propósito particular.*

William James

*Trataba apresuradamente de ordenar sus pensamientos. Parecía que todo su futuro se desplegaba súbitamente ante él; Y recorriendo su interminable vacío, vio la menguada figura de un hombre al que jamás le sucedería nada.*

Edith Warton

*La edad de la inocencia (1920)*

El presente trabajo de investigación se divide en cuatro partes diferenciadas, aunque ampliamente interrelacionadas entre sí. Esta fragmentación responde a una separación temática de cada una de ellas que es, sin duda, un tanto artificiosa y arbitraria. Más allá de la interrelación e interconexión que pueda existir entre ellas, fue esta forma la que quien escribe encontró más adecuada de cara a exponer de forma lineal y lo más comprensible posible para el lector las cuestiones planteadas y los hallazgos encontrados en el intento por darles respuesta. Asimismo, esto se ha realizado tratando de seguir un criterio de complementariedad temática y de evolución metodológica descriptivo-analítica, de forma que cada uno de los capítulos expuestos se sirve de los datos arrojados en los anteriores para profundizar en el análisis del funcionamiento del pensamiento waorani en lo que respecta a la comprensión e identificación de la identidad/alteridad y a la transformación o evolución sufrida por esta con el proceso de contacto de los waorani con el pensamiento occidental. Si bien esto no quiere decir que exista una separación absoluta, ni tan siquiera estricta, entre unas primeras partes descriptivas y otras posteriores analíticas, sí es cierto que, en un casi obligado método inductivo, esta tendencia es apreciable a lo largo de la obra en su conjunto, en donde la acumulación de exposiciones iniciales va dando lugar a una preponderancia y profundización en las reflexiones más analíticas a medida que se desarrolla la investigación en el texto.

También es fácilmente observable una diferenciación entre la primera de las partes, que sirve, fundamentalmente y de manera muy general, para contextualizar histórica y territorialmente a las siguientes (II, III y IV), en las que se desarrolla lo que se podría definir como el “núcleo duro” de la investigación. A estas le sigue una última parte más dedicada a recoger y sintetizar las conclusiones más significativas a las que se ha llegado durante el desarrollo del trabajo de investigación.

Bajo el título de *Presentaciones*, la parte que da comienzo al desarrollo teórico del presente trabajo está elaborada, como digo, con el objetivo fundamental de ser un marco de referencia que permita al lector una aproximación inicial al conocimiento del pueblo waorani, a sus circunstancias históricas y actuales, al singular papel que este pueblo ha tenido en la conciencia nacional ecuatoriana y al lugar donde desarrollé mi trabajo de campo. En el

primero de los capítulos, *De aucas a pueblo protagonista*, me he servido de algunas reflexiones en torno a la significación de la denominación *auca* para, primero, tratar de aproximarme a la comprensión que desde las sociedades culturalmente más extendidas se ha tenido de los grupos que se han resistido a su dominio y, de manera especial, de la forma en que la sociedad ecuatoriana ha considerado a los waorani. En este marco, he tratado de demostrar que la “animadversión” que unos y otros se procesaban se explicaba fundamentalmente en una diferencia cultural, la cual era percibida de una forma marcadamente contradictoria. Así, he querido recoger la mezcla de sentimientos, de desprecio y admiración, de miedo y respeto, que tradicionalmente se ha asociado a los waorani. Esto, finalmente, me ha permitido tratar de evidenciar su status especial dentro de la sociedad nacional ecuatoriana y el rol diferenciado que estos han jugado y todavía juegan en la conciencia patria.

En el segundo capítulo, *Llegar y estar entre los waorani*, también incluido en esta primera parte de la investigación, en un estilo todavía más próximo al relato de viaje que a la descripción etnográfica, he utilizado una narración de mi primera aproximación al mundo waorani para presentar su mundo. Mi objetivo con esto es que, antes de entrar con consideraciones propiamente teóricas, el lector pueda tener, cuanto menos, una mínima comprensión de lo que era el contexto en el que vivían los waorani durante el tiempo en el que desarrollé mi trabajo de campo entre ellos. Así, en este capítulo, describo de forma muy general las dos comunidades donde residí más tiempo, siempre bajo la premisa de que cada una de ellas presenta unas particularidades propias que se hacen especialmente evidentes de una forma comparativa y que espero, sirvan para dejar claro que el proceso de contacto de los waorani con el mundo occidental no ha sido exactamente igual para todos ellos, aunque las consideraciones teóricas de mi trabajo posterior hayan tendido a la generalización.

A esta primera parte de contextualización le siguen, como señalaba, las tres partes que forman el núcleo de desarrollo teórico. Estas presentan una cierta linealidad por cuanto todas discurren con el objetivo claro de desvelar qué es lo que fundamenta la comprensión identitaria waorani. De alguna manera, estas partes transcurren de lo más general a lo más particular, todo en lo que yo percibo como un “cerramiento del cerco” a las explicaciones que puedan aclarar los mecanismos de identidad waorani enmarcados en el proceso de adaptación

devenido tras el contacto de este pequeño pueblo amazónico con el mundo occidental.

En la parte II del trabajo, probablemente la más descriptiva de toda la investigación, desde una perspectiva tanto etic como emic, trato de describir y analizar de una forma muy general el proceso de contacto y las transformaciones de este devenidas, para, en último término, intentar demostrar que este no ha supuesto una discontinuidad absoluta ni una transculturación radical entre los waorani. Así, en el capítulo 3 enfrento las tesis que tradicionalmente han explicado la ocupación amazónica por parte de pequeños grupos dispersos de cazadores y recolectores como resultado de contingencias ambientales e históricas a la tesis de Laura Rival, que defiende que entre los waorani la condición responde a una decisión fundamentada en apegos y elecciones culturales. Es precisamente el cuestionamiento de si realmente se trata de una “decisión cultural” el que guiará los capítulos siguientes. En el capítulo 4, me aproximo a la comprensión que los waorani tienen sobre su proceso de contacto con el mundo occidental, para recalcar que, frente a los muchos trabajos que los han mostrado como sujetos pasivos, estos se autoconciben y presentan como protagonistas absolutos del mismo, el cual, además, no conciben como una ruptura con su devenir histórico. A partir de este hecho y con el objetivo de analizar si esto se corresponde con la realidad objetiva que rodea a los cambios en el seno de su sociedad tras el contacto con el mundo occidental, en el capítulo 5 hago una descripción general de algunos de estos para demostrar el carácter limitado de los mismos, que, si bien son en algunos casos notables, rara vez escapan del mundo de posibilidades estructurales que los waorani tenían previamente al contacto. Esto me lleva a plantear la idea, básica, de que estas variaciones culturales responden más a adaptaciones a un nuevo contexto que a transformaciones que supongan una revolución en las estructuras de pensamiento, praxis y emoción entre los waorani. Finalmente, a partir de lo anterior, en el capítulo 6 llevo a cabo una reflexión en la que trato de exponer el alto grado de consciencia y manejo que los waorani tuvieron en cuanto a su aproximación a la sociedad mayor, el cual habían podido realizar sin que esto implicase renunciar a muchos de sus más importantes rasgos culturales. Esto me lleva, a su vez, a concluir que la estrategia waorani en este contexto había sido “exitosa”. Al explicar cómo había sido esta posible, expongo que, frente a

una aculturación o transculturación profunda, los waorani habían realizado un proceso de disociación, de forma que habían permitido, aceptado y hasta potenciado una aproximación a la cultura occidental sin que esto supusiese, en muchos aspectos, ni una sustitución radical ni una imbricación o hibridación con la suya. En este marco, además, trato de recalcar la existencia de unos límites bien definidos que permiten a los waorani preservar sus arraigos culturales más intensos, dando como resultado lo que he llamado una “bidimensionalidad”.

Esta tesis, que considero una de las más importantes del trabajo, explica la convivencia entre los waorani de aspectos propios de su cultura con otros procedentes de la cultura occidental, pero sin que unos y otros se solapen o fusionen. Esta situación dibuja la existencia de unas fronteras culturales no traspasables que son las que, a mi juicio, delimitan la identidad waorani. Es precisamente a intentar observar qué es lo que cimienta estas a lo que me dedico en las siguientes partes del trabajo.

De este modo, en la parte III, *Mismicidad y otredad*, he realizado un análisis de los aspectos que los waorani consideran para sustentar su propia identidad. Así, en el capítulo 7, reconozco primero la relevancia de la praxis corporal como aspecto de identidad, pero, sobre todo, como elemento de reconocimiento o identificación, para después, a través de una serie de ejemplos etnográficos, ensalzar la existencia de otros factores como el parentesco o los intereses particulares, cuya observación los waorani también consideran imprescindibles en el proceso de reconocimiento identitario. Es interesante señalar que es en este capítulo donde introduzco las reflexiones de los waorani en torno a la identidad de los grupos aislados. Precisamente, la visión comparativa entre los waorani y uno de estos grupos, los taromenani, jugará un papel fundamental en toda esta parte y, más aún, en lo que resta de investigación. Así, en el siguiente capítulo (8), me sirvo de la percepción de estos, de una serie de observaciones sobre la organización social y de la taxonomía tradicionalmente utilizada por los waorani para sostener que la identidad/alteridad, entre ellos, funciona fundamentalmente como una cuestión posicional, contextual y, hasta cierto punto, dinámica y cambiante. Esto me permite, además, observar las principales transformaciones en el reconocimiento identitario acontecidas tras el contacto con el mundo occidental: la “taromenanización” y la unificación waorani ligada a la aproximación a los *cowori*.

En el último capítulo, me sirvo de algunas de las ideas apuntadas en los dos anteriores para, por un lado, insistir en la idea de que ninguno de los marcadores identitarios observados por los waorani suponía una frontera absoluta; a partir de esto, empiezo a sopesar la idea de que las fronteras de la “waoranicidad” no están en el mismo reconocimiento o en factores propiamente objetivos, sino en una forma de comportarse emocional y racionalmente similar. En este punto, trato de servirme de la noción bourdiana de *habitus* para demostrar que la condición de waorani no se fundamenta únicamente en características tradicionales estáticas, sino más en una forma de afrontar los cambios. Esto, irá perfilando la tesis fundamental que sostengo posteriormente de que la condición de waorani es eminentemente emocional.

Es precisamente a demostrar este hecho a lo que dedico la última parte del trabajo. Bajo el título *Pii y pii inte. La frontera del ethos*, en esta parte intentó demostrar que, más allá de las taxonomías de la identidad y su funcionamiento posicional señaladas en la parte anterior, entre los waorani existe una emocionalidad compartida que es la que, en último término, actúa de frontera étnica, da continuidad a una existencia conjunta y funciona de límite frente a las transformaciones culturales. Para demostrar esto, en el primer capítulo (10) de esta parte me sirvo de un análisis de la ira waorani (*pii* y *pii inte*). En este marco, realizo un análisis comparativo de situaciones similares en las que aparece o no aparece este sentimiento. Esto, a su vez, me permite despuntar la idea de la existencia entre los waorani de dos mundos culturales: uno propio, dentro del cual su ira se desarrolla en el marco de su normalidad histórica; y otro mundo devenido de su proceso del contacto y dentro del cual la ira no se desarrolla de esta manera. Esta diferencia entre ambos mundos me hace plantear la tesis de la existencia de los mundos emocionales, ámbitos diferenciados fundamentalmente por la diferente forma de desarrollar las emociones, que se erigen, de esta manera, como las fronteras identitarias que había estado buscando durante toda mi investigación.

Lo señalado me lleva a plantear lo que entiendo es un esbozo de teoría de las emociones (capítulo 11). Para ello y desde una perspectiva fundamentalmente teórica, lo primero que hago es intentar colocar encima de la mesa algunas de las cuestiones que más han preocupado a quienes se han ocupado del estudio de las emociones: el debate sobre si son biológicas-

universales y sobre su relación y separación con la razón. A partir de esto intento ir encuadrando la emocionalidad waorani en este complejo entramado para después tratar de exponer cómo esta funciona y se transforma. Al observar esto, además, voy evidenciando el papel fundamental, en mi opinión, que esta emocionalidad tiene tanto para explicar la identidad como las adaptaciones de los waorani devenidas tras el contacto con el mundo occidental.

Son precisamente estas últimas observaciones las que dan respuesta a muchos de los interrogantes al amparo de los cuales surgió esta investigación. Estas respuestas son, finalmente, las que conforman las conclusiones, última parte del desarrollo teórico del presente trabajo.

# PARTE I

## PRESENTACIONES



*Imagen 2: Huaorani. Autor: Kleber Flores*

# Capítulo 1

## De *aucas* a protagonistas

*Exacto. Y fíjate cómo no han cambiado tampoco nuestras actitudes ante el sexo opuesto, o ante el padre, o ante el jefe... Son actitudes que no han sido tocadas por la crítica racional, es decir, que el hombre sigue siendo muy antiguo. En cierto modo todavía somos contemporáneos de los cazadores del Paleolítico.*

Octavio Paz.

Entrevista con Joaquín Soler Serrano.

*A padre ni a madre reverencia, ni sujeción. Deshonestísimos, si no es a madre, a otra mujer no perdonan: el hijo hereda las mujeres de su padre, y al contrario; el hermano del yerno, y si un hermano se aficiona a alguna mujer de su hermano, por quedarse con ella y las demás, le mata; entre estos hay grandes hechiceros que dan bocados para matarse los unos a los otros y se matan, y dicen está en su mano llover o no. No adoran cosa alguna; hablan con el demonio, a quien llaman Pilan. Dicen que le obedecen para que no les haga mal.*

Reginaldo de Lizárraga.

Sobre los *purum auca* en su *Descripción y Población de las Indias*.

Es bien conocido el hecho de que, con frecuencia, las sociedades agrícolas e industriales y las cazadoras y recolectoras se han recelado mutuamente<sup>6</sup>. En una mezcla de sentimientos, generalmente más fundada en horrores imaginados que en realidades tangibles, las sociedades supuestamente “civilizadas<sup>7</sup>” han acostumbrado a considerar a los grupos cazadores y recolectores como inferiores, guiados en su actuación y comportamiento por el mayor descontrol y desorden moral. El hecho de saber que la mayor parte de nuestra historia como *Homo sapiens* hemos vivido como cazadores y recolectores, agrupados en pequeños grupos humanos nómadas o seminómadas cuya preocupación fundamental era procurarse el sustento del día a día y no la posesión a largo plazo y, más aún, el saber que buena parte de nuestros comportamientos innatos e, incluso, nuestros estilos de vida actuales, proceden de adaptaciones biológicas y modos culturales desarrollados como tales parecen poner en cuestión la tradicional y sesgada idea de civilización y, más aún, invitan a hacer una profunda reflexión sobre la supuesta validez de nuestros propios valores: ¿quiénes son realmente los rebeldes? ¿quiénes los desordenados?

Transcurrieron varios meses desde que llegué a Ecuador antes de que escuchase que alguien utilizase la palabra *aucas* para referirse a los waorani.

— “Usted debe saber que ya no se les llama *aucas*, antes sí, pero ahora no porque se considera despectivo”—, me había advertido el padre Cabodevilla durante la primera de las entrevistas que realicé, en Pamplona, pocos días antes de tomar el vuelo con el que cruzaría el Atlántico<sup>8</sup>.

Tenía razón. Durante los más de dos años siguientes que llevé a cabo mi investigación en el Oriente ecuatoriano podría contar con los dedos de las manos

---

<sup>6</sup> Las investigaciones recientes sobre la transición al neolítico en Europa demuestran que agricultores y cazadores convivieron durante amplios periodos de tiempo sin apenas mezclarse. En este sentido, la prevalencia de la agricultura fue fruto de un proceso mucho más complejo y demorado de lo que tradicionalmente se había pensado (Bollongino *et. al.* 2013; Lipson *et. al.* 2017).

<sup>7</sup> El término civilizar implica cierta controversia. Si hacemos caso a su origen en la palabra latina *civitas* (ciudadanía), haría referencia únicamente a quienes habitan en las ciudades. Sin embargo, la evolución del término ha estado ligada a la idea de más educación y corrección en los comportamientos, de forma que se ha tendido a caracterizar a la civilización como un estado de superioridad, tradicionalmente opuesto a la barbarie. En esta dirección, es curioso observar las dos acepciones con que el Diccionario de la Real Academia española de la Lengua recoge el término civilizar: “elevar el nivel cultural de sociedades poco adelantadas”; y “mejorar la formación y comportamiento de personas o grupos sociales” (Real Academia Española 2014).

<sup>8</sup> Cabodevilla. Comunicación personal. 11 de agosto de 2015.

las veces que lo escuché y me sobrarían más de uno. La primera no fue en ninguna de las ciudades amazónicas, sino en una soporífera cena en la capital con empresarios y un marchante de arte, a la que no tengo muy claro cómo llegué.

—“Entonces, ¿estudia usted a los *aucas*?”—. Lo que me sorprendió al escuchar a aquella anciana, perteneciente sin duda a una de esas prejuiciosas familias de alta cuna quiteñas, no fue sólo que utilizase la palabra, sino la naturalidad con que lo hizo.



*Imagen 3: Aurelio Noteno, indígena kichwa asesinado por Nihua, “jefe de los aucas”, en 1965.  
Fuente: Fundación Alejandro Labaka*

Algunas veces más lo oí entre los colonos del Coca. En una ocasión escuché al hombre que atendía un restaurante en un mercado céntrico de la ciudad contar orgulloso a otros como había sido su padre quien había disparado y matado al “jefe de los *aucas*”<sup>9</sup>. Algunas mujeres waorani y yo estábamos desayunando en una mesa no muy alejada de la de aquellos hombres. Ninguno

---

<sup>9</sup> Se refería a Nihua, líder guerrero waorani y jefe del clan de los piyemoiri-nihuairi, que murió de un disparo en 1965, mientras realizaba un asalto a una finca en las proximidades del Coca (ver Cabodevilla 1998: 282)

dijimos nada. Esa misma noche escuché a Gloria relatar indignada ante los suyos y reclamar amargamente porque les habían llamado *auca*. A los demás no pareció molestarles en exceso<sup>10</sup>. Fue la única vez que escuché la palabra entre los mismos waorani.

Probablemente desde los tiempos de dominación incaica, bajo la palabra *auca*, bien utilizada como nombre común, en la mayor parte de los casos, o como propio, como ocurrió después en Ecuador con los waorani, se engloban cuatro componentes fundamentales e interconectados que son los que le han otorgado un sentido pleno y extremadamente particular. La concepción del *auca* está asociada a una rebeldía frente a una sociedad mayor dominante (Lenz 1910: 141; Cabodevilla 2016: 23), con la que existe una apreciable y marcada diferencia o discordancia cultural y a la que se resiste de su dominación mediante la utilización de la violencia y la práctica de la guerra (Bechis 2008: 71). Estas tres características: no sometimiento, choque cultural extremo (del que se deriva la idea del “no humano”) y guerra-violencia, ligadas a una cuarta, el amplio desconocimiento, han dado pie a los excesos, en parte fundamentados, de la imaginación, que configuraban lo que era el *auca*, figura a mitad de camino entre la realidad y la ficción.

Estas características ya fueron recogidas por algunos cronistas próximos al mundo incaico (Poma de Ayala 1600-1615: 64-78; Garcilaso De la Vega 2017 [1609]: 153), no obstante, es interesante aclarar que una revisión de las principales crónicas hispanas del siglo XVI arroja la conclusión de que la voz *auca*, de forma aislada, no fue frecuente en la historiografía del primer periodo colonial<sup>11</sup>. Sin embargo, es bastante recurrente entre estos primeros comentaristas de indias el empleo de las variantes hispanizadas del vocablo quechua *purumaucas*<sup>12</sup>. Si hacemos caso a estos primeros testimonios escritos,

---

<sup>10</sup> Gloria es nieta de un kichwa y es kichwa-hablante. Mi sensación es que, por ello, ella era capaz de comprender la profundidad despreciativa del término *auca* mejor que los otros waorani. Sin embargo, también hay que señalar que, entre los waorani, es frecuente que las mujeres sean quienes manifiesten con mayor profusión la rabia que les produjo algún acontecimiento, para excitar a los hombres, por lo general más tranquilos y despreocupados.

<sup>11</sup> Entre los pocos ejemplos encontrados, el expedicionario Cortés Hojea decía: “los indios enemigos llamaban a los españoles *aucaes* para ofenderlos” (En Lenz 1910: 142).

<sup>12</sup> Lenz explica que la forma original de la palabra era *purumaucas*, pero que los españoles, tras heredarla de los incas, la transformaron en *poromaucas* y, posteriormente, *promaucas*. Asimismo, recoge otras formas en las que el término aparece en el siglo XVI como *pomoroacaes*, *poromoacaes*, *poromacas* y *promascaes* (Lenz 1910: 637 y 638). Según indica Manríquez, la

los incas habrían utilizado el nombre de *promaucaes* para denominar a aquellos indios que frenaron su expansión hacia el sur en la zona central de Chile, a la altura del río Maule, después de un supuesto enfrentamiento conocido como la *Batalla del Maule*<sup>13</sup>.

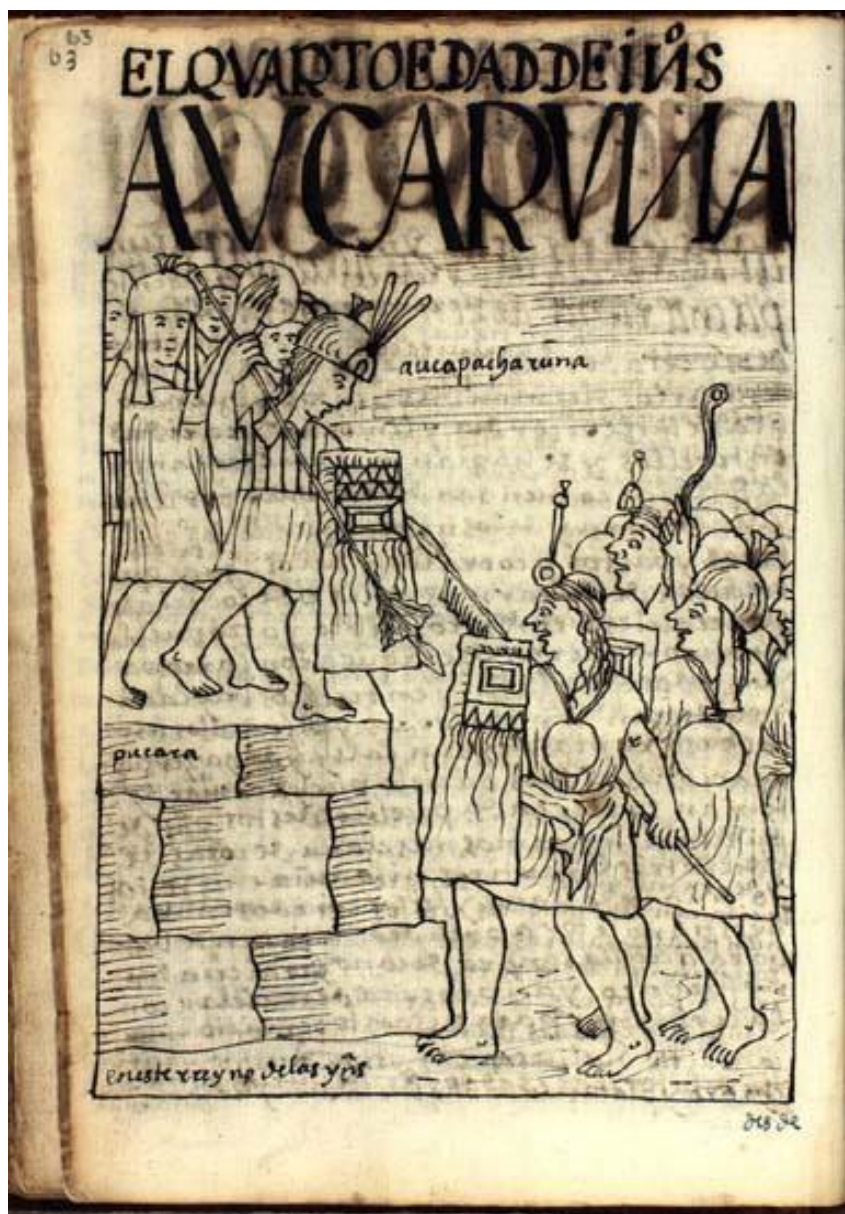


Imagen 4: Ilustración de la Cuarta Edad de los Indios Auca Runa.  
Guamán Poma de Ayala, *Primer Nueva Coronica y buen Gobierno* (1600-1615: 63).  
Fuente: Det Kongelige Bibliotek ([www.kb.dk](http://www.kb.dk))

forma original del término se trataría de una expresión compuesta por las palabras quechuas *purun* o *purum* y *auca* (Manriquez 2002: 338) que, de una forma muy general y en atención a la significación de los vocablos que la conforman, González Holguín traduce de una forma un tanto acomodada como “los no conquistados enemigos” (González Holguín 2007 [1608]: 199).

<sup>13</sup> Uno de los primeros en hacerse eco de esta supuesta confrontación fue el poeta Alonso de Ercilla en su poema épico *La Araucana* (Ercilla, [1569]).

Esta concepción inca del *auca*, no sólo como rebelde sino también como guerrero, violento y salvaje (anti-hombre)<sup>14</sup>, la heredaron los españoles, quienes, además de profundizar en su carácter despectivo (Lizárraga 1916: 304-306; Bibar 1966 [1558]; Núñez de Pineda y Bascuñán 1863 [1673]; y Villarino 1837 [1782]) en su sempiterna obsesión religiosa, no tardaron en centrar esta identificación negativa en el desconocimiento de su Dios, argumento fundamental para sostener el estado salvaje y barbarie entre los *aucas*, los no cristianos (Mariño de Lobera 1865).

Aunque el traslado de la designación *auca* desde el sur del Imperio incaico al bosque tropical amazónico es una incógnita en su cómo y en su cuándo, es muy probable que también fuesen los españoles los que, tras la rápida desaparición de los grandes cacicatos selváticos, utilizaran el término *auca* para designar a los pequeños grupos de cazadores y recolectores de la Alta Amazonía, en los que sin duda observaron todas las características y significaciones ateridas el término de las que vengo hablando: rebeldía, belicosidad, importantes diferencias culturales y organizativas y desconocimiento<sup>15</sup>.

Simons explicaba, a finales del siglo XIX, que en Ecuador se distinguía entre dos grandes clases de indígenas. Por un lado, estaban los “indios”, que hablaban kichwa, comían sal y eran “semi-cristianos”; por otro, estaban los “infieles”, también llamados “aucas”, que hablaban distintas lenguas, no comían

---

<sup>14</sup> Esto chocaría con la idea bastante generalizada de que el carácter peyorativo del término *auca* habría sido añadido, con posterioridad a los incas, por los españoles. Reinoso, que afirma que originalmente el término no era despreciativo, sino que era una utilizado por los incas para referir a algunos grupos que se resistieron a su dominio, pero explicita que se estaba reservado para “pueblos guerreros a los que se guardaba respeto por su capacidad de lucha” y recalca que no adquirió una significación negativa hasta la época de la colonización española, cuando “de guerrero mudó a salvaje” (Patricio Reinoso. Comunicación personal: 30 de julio de 2016). Frente a esta idea, Manríquez afirma que para los incas el *promauca* “representa[ba] lo salvaje, lo bárbaro, lo heterogéneo y lo diverso; en definitiva, lo que aún no ha transitado totalmente de la esfera de lo natural a lo civilizado” (Manríquez, 2002:347).

<sup>15</sup> En cualquier caso, esto es sólo una hipótesis y no es, ni mucho menos, descartable que los mismos incas ya hubiesen utilizado la denominación *auca* entre algunos grupos selváticos. En este sentido, cabe aclarar que, aunque las relaciones entre incas y Amazonía todavía son hoy, en gran medida, un misterio histórico, cada vez son más los datos que apuntan a que esta pudo ser más estrecha de lo que tradicionalmente se ha creído (Levillier 1976; Saignes 1985; Santos Granero 1992).

sal y no “sabían nada sobre el bautismo y la Iglesia Católica”<sup>16</sup> (Simons 1886: 58). Para entonces, el término *auca* era un genérico con el que se designaba a cualquiera de los individuos y grupos indígenas que se mantenían alejados de un “Occidente” que ya era dominante en la mayor parte del país y el continente desde hacía varios siglos. Estos grupos de “indios salvajes” habían resistido en la zona selvática, en donde, a diferencia de lo que había ocurrido en las montañas andinas y las costas, un difícil acceso y un menor interés económico les había permitido vivir durante varios siglos alejados del todopoderoso e invasivo “mundo civilizado”.

Después de un intenso interés inicial por parte de los conquistadores en busca de su anhelado Dorado y el País de la Canela y las embestidas evangelizadoras de los misioneros jesuitas en la Alta Amazonía durante los primeros años tras el “descubrimiento” —aproximadamente a partir de 1638— y sus desastrosas consecuencias demográficas, la zona de bosque tropical ecuatoriana había quedado en un relativo olvido para el resto del mundo a partir de mediados del siglo XVIII (Paniagua Pérez 1994; Taylor 1994). Esto había permitido un cierto repoblamiento; algunos de los grupos que la habitaban se reorganizaron y buena parte de ellos pudieron continuar viviendo ajenos a las influencias externas<sup>17</sup>. Pero la ambición por el caucho amazónico, que si bien es cierto en Ecuador tuvo unas repercusiones menores de las que tuvo en Perú, Colombia o algunas partes de Brasil, pondría fin a esta situación.

Entre la última década del siglo XIX y la primera del XX, culmen del periodo de extracción cauchera, se produciría en toda la Amazonía un segundo colapso demográfico. Además de acabar con el aislamiento de muchos de los pueblos amazónicos y provocar de nuevo la propagación de epidemias, la utilización de los indios amazónicos como mano de obra esclava para la extracción por parte de los empresarios y hacenderos dedicados a la comercialización de la resina vegetal, sometiéndolos a un régimen de esclavitud, malos tratos y asesinatos, provocó un genocidio en la selva (Rivera 1976 [1924]; y Casement *et. al.* 2011).

---

<sup>16</sup> En algunas partes de la sierra ecuatoriana todavía se utiliza la denominación *auca* para referir a los niños que mueren al nacer, antes de poder ser bautizados.

<sup>17</sup> Es conocido que, a finales del siglo XVIII, existieron algunos proyectos destinados a potenciar la explotación de la canela en algunos lugares de la parte amazónica de la Real Audiencia de Quito, pero estos no obtuvieron el apoyo necesario para llevarse a cabo a gran escala (Paniagua Pérez 2002).

Ecuador, como digo, no estuvo aparte de estas vicisitudes. Entre los estragos del caucho en el pequeño país sudamericano, el ejemplo paradigmático es la práctica desaparición (por exterminio o aculturación) de los grupos hablantes de lenguas del tronco lingüístico zápara, que dominaban buena parte del territorio selvático en torno al río Pastaza y cuyo número, según algunas estimaciones, habría superado los cien mil antes de que las ambiciones caucheras —a las que habría que sumar el conflicto bélico entre Ecuador y Perú de 1941— los exterminasen casi por completo<sup>18</sup> (Andrade 2001; y Bilhaut 2010).

Sin embargo, aún después del caucho, en Ecuador sobrevivieron una serie de grupos indígenas que mantuvieron un alto aislamiento a los que, de forma general, se continuaba englobando en la categoría genérica de *aucas*. Entre estos, sin duda estaban inicialmente los pueblos shuar y achuar; probablemente también los grupos de la rama lingüística tucana del norte, sionas y secoyas; tal vez algún resto de los maltrechos pueblos záparas; los teteté, los cofanes, los waorani y, muy probablemente, algunos otros (Jouanen 1977).

Pero a medida que estos grupos desaparecieron, como los teteté (Wasserstrom, Reider y Lara 2011), o fueron aproximándose a la cultura mayoritaria, principalmente por la labor de misioneros católicos y evangélicos, y entraron a formar parte de la reconocida como sociedad nacional ecuatoriana, como ocurrió con la mayoría, el término denominativo *auca* fue estrechándose más y más hasta que, finalmente, dejó de ser un genérico utilizado para cualquier grupo no “civilizado” y se convirtió en un etnónimo que servía para designar al que supuestamente era el último de los grupos que conseguía defender su independencia frente a la invasiva cultura occidental: los waorani (Muratorio 1987: 372 y 373).

Comprender exactamente lo que significaron los *aucas-waorani* para sus propios vecinos indios, comedores de sal y ya tocados por la alargadísima influencia de Occidente, y, más aún, para la sociedad ecuatoriana en general, implica ir más allá de la sin duda simplista traducción de la palabra de origen quechua de “enemigo, rebelde, adversario, bárbaro y salvaje” (Babylon s.f.).

---

<sup>18</sup> Durante mi estancia en Ecuador algunos pequeños poblados situados al sur del río Curaray, próximos al territorio waorani, se autoproclamaban como descendientes de los záparas, sin embargo, las últimas personas que hablaban la lengua habían fallecido recientemente y sus descendientes eran en su totalidad kichwa-hablantes.

Ha sido, precisamente, al amparo de estas concepciones en donde se ha observado el carácter peyorativo del término, lo que, a la postre, posiblemente en un movimiento iniciado desde una intelectualidad y/o quizás desde unos poderes públicos en exceso preocupados por los formalismos y la buena imagen, acabó con el destierro casi absoluto de la palabra. En el caso de Ecuador, esto ocurrió principalmente aún algún tiempo después de que se estableciesen los primeros contactos con los waorani, cuando, finalmente, se pudo conocer el nombre con el que ellos mismos se autodenominaban y que paulatinamente iría sustituyendo a la palabra kichwa<sup>19</sup>.

Frente a la denominación de *aucas* con que el resto del mundo los había “bautizado”, los waorani llamaban a todos los ajenos a su pueblo *cowori*, término que —posiblemente por influencia de los misioneros lingüistas del ILV que primero tuvieron contacto con ellos— se ha traducido generalmente como un moderado “extraños” o “extranjeros”. En realidad, con todas las connotaciones negativas posibles, es especialmente interesante resaltar que la noción waorani de *cowori* no distaba excesivamente de la noción de *auca*. El *cowori* era un ser con el que los waorani apreciaban similitudes, por el que sentían una curiosidad cierta e inevitable, pero al que, al mismo tiempo, acostumbraban a atribuir las más horribles características, aunque de una forma un tanto imprecisa e indeterminada.

Ha sido muy frecuente entre quienes han estudiado a los waorani traducir el término *cowori* por “caníbal” (Rival 2001; Burzio 2007; y Cabodevilla 2016). Esta traducción no es exactamente correcta, puesto que los waorani cuentan con una palabra precisa para referir a los caníbales: *kanhuen*. El hecho de que, con frecuencia, los waorani hayan atribuido actitudes de canibalismo a los *cowori*, no implica la restricción de la denominación a esta característica conductual. Al

---

<sup>19</sup> Con anterioridad a este acontecimiento e incluso durante los años siguientes a los primeros contactos, la denominación *aucas* aplicada a los waorani estaba absolutamente extendida y normalizada, no sólo entre los colonos e indígenas próximos o en el lenguaje cotidiano del pueblo ecuatoriano en su conjunto, sino a todos los niveles. Así, era común su utilización en la prensa, documentos oficiales o, incluso, en trabajos académicos (Blomberg 1957; Yost 1979, 1981). Otros ejemplos de esta normalización del término lo encontramos en el hecho de que los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano denominaron al conjunto de acciones encaminadas a establecer un contacto pacífico con los diversos grupos waorani y su evangelización como “Plan Aucas”; también existe un equipo de fútbol de la primera división ecuatoriana, propiedad inicialmente de la petrolera Shell, llamado todavía “Aucas”; y la primera de las carreteras que se introdujo en el territorio waorani se denomina hasta hoy “Vía Auca”.

parecer y según pude deducir de algunos de sus relatos, esta idea del *cowori* asociada al canibalismo se hizo especialmente significativa entre los waorani en los tiempos del *boom* del caucho: cuando algunos de los suyos eran capturados y no volvían a aparecer. Se pensaba, entonces, que probablemente se los habían comido.

Pero más allá de esto, *Cowori* había sido tradicionalmente una forma general de definir a quienes no eran parte de su pueblo, con quienes se percibía una diferencia en la praxis corporal evidente, pero que, de forma parecida a lo que también ocurrió con la denominación *auca* entre los occidentales, posiblemente nunca estuvo absolutamente delimitada ni determinada entre los waorani y se nutría más de ideas cambiantes, siempre vinculadas al miedo y la violencia.

Sin negar las significaciones negativas de la palabra, una verdadera comprensión de lo que eran los *aucas*, lo que fueron —y, de alguna manera, todavía son— los waorani, para el mundo occidental y para la sociedad nacional, implica no caer en generalidades excesivas y, como afirma Taussig, “resulta crucial captar la dialéctica de sentimientos contenida dentro de la denominación *auca*” (Taussig 2002: 135 y 136).

La concepción del *auca*, asociada a los waorani, se construyó casi inevitablemente en una aprehensión emocional de opuestos, una doble vertiente de admiración y desprecio, de respeto y miedo, de curiosidad y temor, de héroe y salvaje y, en último término, de oposición al extremo contenida. En la observación del *auca*, en la diferencia imaginada absoluta, los ecuatorianos occidentales trasladaron un espejo en el que se reflejaba su propia cultura como un yin-yang de lo bueno y lo malo, de sus mayores temores y sus anhelos más profundos, en un simultáneo misturado de madre a la que proteger y opresora a la que atacar.

Los *aucas*-waorani eran, con anterioridad a su contacto permanente y pacífico con la sociedad nacional y a ojos de esta, los anti-hombres, seres de una cultura atrasada y absolutamente opuesta e incomprensible, violentos, crueles, agresivos, sin alma, desnudos, sobre los que la sociedad mayor, sus vecinos indígenas y el resto de Ecuador, proyectaban, en base a algunas realidades, sus más fantasiosos e imaginativos miedos y terrores. Pero, por otro lado y al mismo tiempo, también eran admirados guerreros; los únicos que, a

diferencia de sus vecinos indígenas, habían podido resistir las embestidas de la casi invencible cultura occidental. Los que no sucumbieron a la omnipresente Europa, ni al despiadado caucho, los que luchaban con el todopoderoso poder del petróleo. En un país en el que la mayoría mestiza tan pronto se identifica, según convenga a la situación, descendiente de españoles o del mismísimo Atahualpa, pero también para algunos extranjeros, los *aucas-waorani* encarnaban el ideal de la pureza india, los no tocados, los grandes luchadores, los únicos y últimos que habían podido resistir y todavía resistían. Para muchos, eran los últimos verdaderos habitantes de la selva amazónica ecuatoriana, incluso antes de que ellos mismos supiesen qué era Ecuador.

Es en esta aparente percepción contradictoria donde se ha gestado la historia reciente de los waorani y la que explica, en gran medida y aun en la actualidad, muchas de las particularidades de este cuantitativamente pequeño pueblo amazónico y de su proceso de contacto continuado y pacífico con el mundo occidental. Un “pueblo protagonista” para Occidente, fundamentalmente a partir de los años 40, cuando, coincidiendo con los primeros trabajos de exploración petrolera a gran escala en su territorio, algunos de sus ataques trascendieron a la opinión pública. Un puñado de familias que, pese a que en su conjunto apenas superaban el medio centenar de miembros en el momento de su contacto, mediante su defensa a ultranza de su aislamiento y territorio había sido capaz de plantar cara a las multinacionales petroleras, puesto en jaque al Gobierno ecuatoriano y ocasionado, sin pretenderlo, sueños y pesadillas a buena parte de sus hoy compatriotas. Anhelado de investigadores y ONG’s, objeto de curiosidad de turistas y aventureros, objetivo de antropólogos y biólogos, logro máximo durante algún tiempo de misioneros evangelizadores, últimos defensores de una forma diferente de vida, factor fundamental en la conciencia nacional ecuatoriana, historia viva, los waorani, antes incluso de ser parte integrante de ese abstracto que hemos llamado Occidente, ya jugaban un papel importante para él (ver Rival 1994).

Un pueblo al mismo tiempo acosado y mimado por la sociedad mayor. Despreciado y amado por un “mundo civilizado” que, como un padre, desprecia y ama, sin poder evitarlo, al más rebelde y contestatario de sus hijos. Pero, además, un pueblo empeñado en no ser víctima de su destino, empeñado en ser parte y dueño de su devenir, protagonista de su historia y no simple veleta

de contingencias de origen exclusivamente ajeno. Todavía rebeldes, culturalmente diferentes, cazadores en un mundo agro-industrial, luchadores y ampliamente desconocidos por la nación de la que ahora forman parte, en un contexto cada vez más homogéneo, los waorani continuaban siendo, de alguna manera y sin un sentido peyorativo, con algunas transformaciones evidentes y más limitadas de lo que se suele evidenciar, *aucas* después de los *aucas*.

# Capítulo 2

## Llegar y estar entre los waorani

*¿Qué les íbamos a enseñar nosotros a ellos, si ellos eran más buenos que nosotros?*

José Miguel Goldáraz,  
misionero capuchino.  
Entrevista personal

*Y prefiero callar una serie de necias actitudes de ciertas personas que se han acercado a ellos. Criticar, la gente sabe criticar, pero cuando toca en carne propia hacer la propia experiencia, ahí se demuestra hasta qué grado de ignorancia e incapacidad llegan algunos (...)*

Juan Santos  
*Los últimos huaorani*

*Le seul véritable voyage, le seul bain de Jouvence, ce ne serait pas d'aller vers de nouveaux paysages, mais d'avoir d'autres yeux, de voir l'univers avec les yeux d'un autre, de cent autres, de voir les cent univers que chacun d'eux voit, que chacun d'eux est.*

Marcel Proust

El primer problema para la mayor parte de los etnólogos, especialmente los noveles, al iniciar su trabajo de campo es ver de qué forma aproximarse al grupo que pretenden estudiar. Este problema se hace mayor cuando, como es frecuente en el todavía desconocimiento inevitable, son los prejuicios, a menudo escondidos bajo formas “intelectuales”, los que sustentan el primer poso de lo poco que se sabe. Sólo queda en este punto superar el miedo primero para encontrar otros nuevos y diferentes.

En total estuve poco más de veintidós meses entre los waorani. Entre diciembre de 2015 y agosto de 2018, mi estancia se distribuyó en varias etapas de diferente duración y en diferentes comunidades. Aunque si bien llegué a conocer dieciocho de estas, la mayor parte de las veces no pasaron de visitas fugaces, y realmente sólo realicé una convivencia prolongada en dos de ellas: Guiyero y, principalmente, Miwaguno.

Llegué a Ecuador a finales de agosto de 2015. Quito me recibió con una lluvia de cenizas provocada por la actividad del volcán Cotopaxi, que aún habría de atemorizar con sus amagos a buena parte del país durante varias semanas. Mi estancia en la capital, que tenía previsto fuese lo más breve posible, se prolongó forzosamente hasta casi cuatro meses. Obligado por una burocracia desmedida y demorada para obtener mi residencia en Ecuador y un permiso del Ministerio de Justicia para acceder a la conocida como “Zona Intangible”, pude aprovechar este tiempo para, por un lado, entrevistarme con algunos de los principales expertos que habían trabajado con y sobre los waorani y, por otro, buscar una primera forma de aproximación segura a ellos, de los que había prejuzgado, no sin algunos motivos, un rechazo al de fuera que después resultó no ser tan cierto.

Encontré la manera de acercarme a los waorani al descubrir que la Pontificia Universidad Católica de Ecuador (PUCE) disponía de una estación científica en el Bloque petrolero número 16, en las proximidades de varias comunidades waorani. A través de un complejo y extenso proceso de negociaciones con algunos de los responsables de la universidad y ante mi imposibilidad de afrontar los costes que tenía la estancia en la misma, que se nutría de forma principal de estudiantes extranjeros, europeos y estadounidenses, en su mayoría biólogos, con más posibilidades económicas que las mías, conseguí que me facilitasen el acceso a la misma a cambio de una

serie de trabajos y una carta de colaboración con la Universidad Complutense de Madrid, donde realizaba mis estudios de doctorado. Finalmente, a mediados de diciembre, ya estaba listo para trasladarme desde Quito a la selva.

El Coca, llamada de un modo casi eufemístico y nada usado fuera de los registros y contextos oficiales Puerto Francisco de Orellana, por ser supuestamente el lugar desde el que el afamado colonizador español partió en la expedición que culminaría con el descubrimiento por parte de Occidente del río Amazonas (Cabodevilla 1996; Carvajal 1894 [1542]), era una ciudad fea, donde no había prácticamente nada que hacer fuera de los abundantes prostíbulos-karaoke, las concurridas iglesias y un museo arqueológico con una curiosa biblioteca escueta en donde no se permite sacar libros prestados, pero sí utilizar el teléfono móvil sin quitarle el sonido, conversar sin bajar el tono y colocar altavoces en las computadoras para escuchar música *reggaetón* a todo volumen.

Desde el Coca inicié el viaje con el que haría mi entrada a la Estación Científica Yasuní. Armado con una simpática ansiedad, la primera de las vicisitudes se presentó cuando decidí presentarme en la estación de buses de la ciudad a las cinco de la mañana, siendo que a esa hora no había movilizaciones que me llevasen directamente hasta el pueblo de Pompeya, primera parada obligada. Esto me hizo tomar una ruta alternativa que me forzaría, para alcanzar mi objetivo, a realizar una escala en la pequeña ciudad de Joya de los Sachas.

Fue curiosamente allí, mientras esperaba el bus donde se me acercó Luis Nenquimo Boya. Él era el segundo waorani que conocía después de que un amigo investigador, hijo del que por entonces era Ministro de Agricultura y Ganadería, me hubiese presentado a Ima Fabián Nenquimo durante una reunión, algunas semanas antes, en la terraza de una cafetería en la plaza San Francisco de Quito. En ella, mi colega se había comprometido a pasarme unos mapas con la ubicación exacta de las casas de grupos aislados, información que aseguraba haber conseguido a través de alguna filtración en la Comisión Presidencial que por entonces estudiaba el tema.

A diferencia de Ima Fabián, que había mantenido una actitud distante y despreocupada, con esa mirada perdida y el perfil bajo que luego he sabido tan propios de los waorani cuando están fuera de sus ambientes, Luis Boya resultó ser un profuso conversador, buen gesticulador y de una amabilidad tal que me

hizo sentir que mis esfuerzos por conocer a los waorani de una forma “segura” habían sido excesivos y, tal vez, habría bastado con presentarme sin más en cualquiera de las comunidades. A fin de cuentas, los temibles waorani de algunas historias parecían en Boya<sup>20</sup> —y en algunos otros con los que también coincidí en el bus rumbo a Pompeya— una leyenda muy lejana. Cuando le expliqué sobre mi investigación, rápidamente empezó a contarme historias, dibujó algunos mapas en mi cuaderno y me dio algunos consejos que después seguí fielmente.

Nos bajamos en la última parada, una explanada de tierra y piedras sueltas entre la carretera y la margen izquierda del río Napo, donde se ubicaba frente a nosotros un pequeño embarcadero metálico al que se accedía a través de una pasarela estrecha. A un lado estaba la selva, al otro un parking amplio, cercado con vaya de alambre trenzado y que era recorrido en su lateral izquierdo por un camino cementado que daba acceso a un edificio de planta única propiedad de la empresa petrolera española Repsol. ¿Aquello era Pompeya? Un nada amable guardia de seguridad se me acercó para preguntarme si estaba registrado.

Fue otro guardia el que me atendió en un escritorio. Después de comprobar que, efectivamente, mi nombre aparecía en la lista que algunos días antes habían mandado desde la Estación Científica Yasuní y que, por ende, mi entrada estaba autorizada, tuvo a bien explicarme que, como parte del acuerdo de la concesión entre Repsol y el Gobierno ecuatoriano, era la petrolera la que se encargaba de controlar y permitir el acceso de personas al Bloque 16. Me informó también que el poblado kichwa de Pompeya estaba al otro lado del río Napo y que, para cruzar, podía utilizar la lancha rápida en la que pasaban los trabajadores petroleros, que saldría al mediodía, al mismo tiempo que la gabarra en la que atravesaban vehículos y maquinaria.

Las más de tres horas que esperé junto a la pasarela del río, además de conversar con los waorani que había conocido durante el viaje, las gasté pensando en lo extraño e injusto que me parecía todo aquello. ¿Cómo era posible que el Gobierno ecuatoriano hubiese delegado parte de su soberanía y funciones en manos de una empresa petrolera privada?; ¿qué escondía Repsol

---

<sup>20</sup> Después me enteré que Luis Nenquimo Boya fue uno de los participantes en la matanza de taromenani ocurrida en 2004 (Andueza en Cabodevilla, Smith y Rivas 2004:78).

en el Bloque 16 para semejante control?; ¿de qué se protegía?; ¿qué pintaban los waorani en este extraño contexto? <sup>21</sup>

Sobre estas y otras cosas por el estilo reflexionaba aún cuando, del otro lado, después de haber cruzado el Napo y cuando ya no esperaba más controles, otro guardia de seguridad, en el enmarañado de vaya metálica con un galpón gigante que era el puerto, nos organizó a todos los recién llegados en una cola a la puerta de una pequeña sala. Cuando abrieron pude comprobar mi equivocación. Un arco detector de metales, una máquina de rayos X para los equipajes y un atrevido interrogatorio antes de que me dejaran pasar a una impersonal sala de espera. Llegar a los waorani era, literalmente, más difícil que entrar en el Parlamento ecuatoriano.

Me advirtieron que la camioneta de la Estación Científica aún tardaría un buen rato en venir. El guardia, bajo la excusa de que era peligroso, no me quería dejar ir al poblado a comprar cigarrillos. Me escapé y pude comprobar lo que suponía: no lo era. Era sólo un poblado selvático, como cualquier otro. Empezaba a tener lo que luego sería la certeza de que mi presencia allí no era de gusto para los petroleros. Fumé hasta que vinieron a buscarme.

La Vía Maxus era una carretera de polvo y piedra suelta de aproximadamente 140 kilómetros de longitud y seis metros de anchura que atraviesa de norte a sur buena parte del Bloque 16. Saliendo desde Pompeya, en su parte más septentrional, la vía discurría paralela a ramilletes de pequeños oleoductos, expuestos en buena parte del camino y enterrados sólo en pequeños tramos. A medida que se avanzaba, las casas y señales de zonas habitadas iban desapareciendo y dispersándose paulatinamente, dando paso a un cada vez más profundo bosque tropical, hasta que en el kilómetro 32 apareció un puente metálico que cruzaba el río Tiputini y que marcaba una frontera tácita entre los actuales territorios kichwa y waorani<sup>22</sup>. Inmediatamente después de este, a

---

<sup>21</sup> El Bloque petrolero 16, donde se encuentra la Estación Científica Yasuní y las primeras comunidades waorani a las que tuve acceso, se encuentra en la provincia de Orellana y su territorio engloba parte de la reserva étnica waorani y, originalmente, también comprendía parte de lo que era el Parque Nacional Yasuní. Las relaciones de las diferentes empresas petroleras que han operado en este Bloque con el medio ambiente y con los waorani han sido muy polémicas (Enríquez y Real 1992; Narváez 1996; Acción Ecológica 1998; Trujillo 2001; Gavaldá 2006).

<sup>22</sup> Tradicionalmente, los waorani consideraban el río Napo como la frontera al norte de su territorio. Sin embargo, con el avance de los kichwas y para evitar problemas, en esta zona se

menos de 50 metros, se situaba la primera de las comunidades waorani, Guiyero. A esta le seguía, no muchos kilómetros más adelante y con algunas casas sueltas de por medio, un pequeño poblado, Ganketapare. En el kilómetro 42 de la carretera se ubicaba una de las dos grandes plantas petroleras del Bloque, NPF<sup>23</sup>. Después de esta, en la misma Vía Maxus, se abría un pequeño ramal que, a su vez, se bifurcaba un poco más adelante dando lugar a dos caminos. Por uno de ellos se accedía a la comunidad de Timpoca y a un pozo petrolero; por el otro se llegaba a la Estación Científica.

La Estación Científica Yasuní, además de un pasado de presunta biotería (Gavaldá 2006: 77) y unos menús bastante razonables, no me produjo ningún interés. Tenía claro que no había llegado a la selva para pasar mi tiempo en un cuarto con aire acondicionado ni rodeado de biólogos, la mayor parte estadounidenses y franceses, cuyo interés principal era hacer fotografías de animales y plantas, que después miraban en sus laptops y comentaban en grupo al caer la noche durante horas, tirados en hamacas sin ningún encanto.

Sin embargo, la misma tarde de mi llegada tuve la suerte de conocer a Juan Carlos Armijos, responsable de las relaciones de la Estación con los waorani, buen amigo todavía mientras escribo estas líneas y uno de los pocos *cowori* en los que pude observar un afecto y preocupación reales por el pueblo waorani<sup>24</sup>. Me informó —curiosamente yo no lo sabía— que era parte del grupo de voluntarios que trabajarían como profesores en la escuela de la comunidad waorani de Guiyero. Saldríamos al día siguiente a las siete de la mañana.

---

alcanzó un acuerdo oral amistoso para que fuese el río Tiputini (km. 32 de la Vía Maxus) el que marcara la delimitación entre ambos grupos.

<sup>23</sup> Siglas de *North Production Facilities*.

<sup>24</sup> Armijos es también uno de los pocos *cowori* que habla *wao tededo* con fluidez. A él debo también agradecer haberme ayudado en mi largo e incompleto proceso de aprendizaje del idioma.

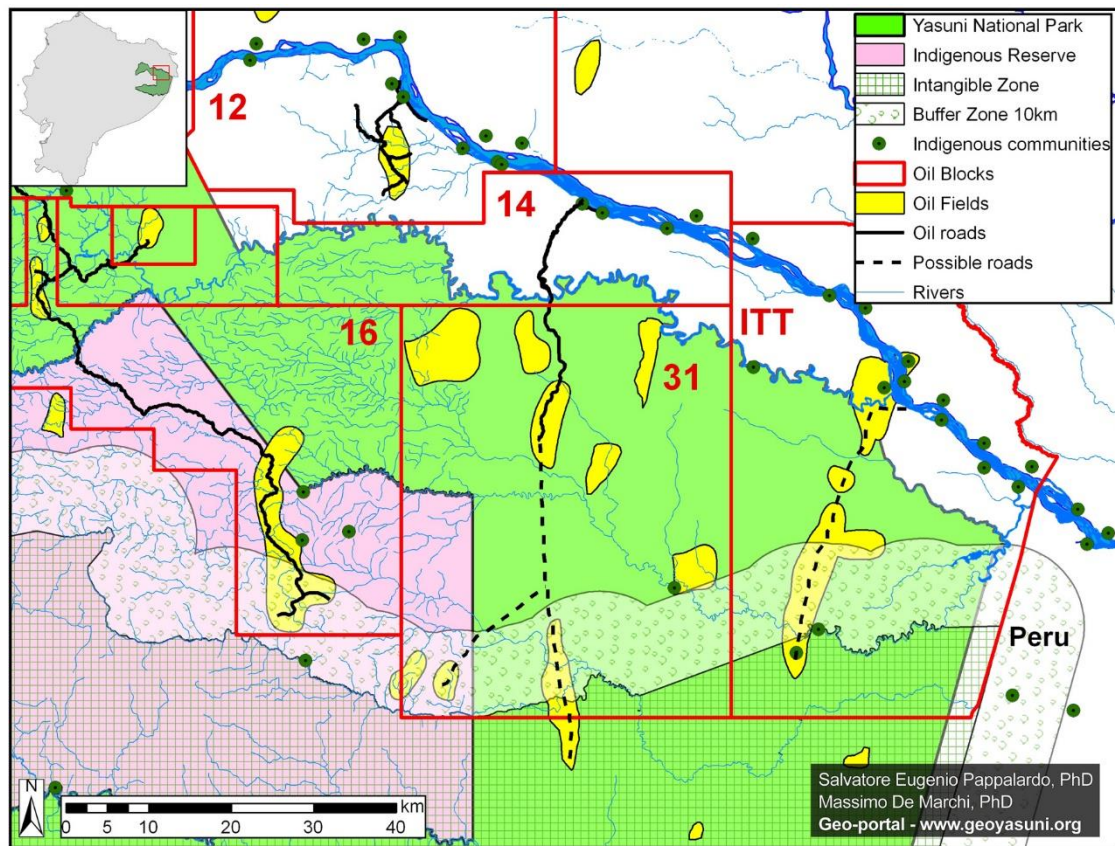


Imagen 5: Bloques petroleros ubicados en la parte norte del Parque Nacional Yasuní. En el Bloque 16 se puede ver el recorrido de la Vía Maxus. Fuente: elpais.com

La comunidad no me provocó, inicialmente, ningún tipo de impresión especial. Con la mayor parte de sus casas y una escuela de ladrillo, una cancha de fútbol de piso cementado y cubierta con láminas de zinc; y hasta un aula de informática (todas ellas construidas por las diferentes empresas petroleras que habían operado en el Bloque 16), Guiyero no difería a simple vista demasiado de los poblados kichwas o colonos que había visitado antes en las cercanías del Coca u observado desde la carretera durante mi trayecto hasta allí.

No puedo decir lo mismo de los waorani ni de algunos de los —para mí— extraños contrastes y situaciones que durante aquellas primeras semanas me tocaron vivir. Si, como ya he señalado, los waorani estaban muy lejos de eso que, de una forma excesivamente idealista y hasta un tanto ingenua, se ha denominado virginidad cultural, entendida como la situación anterior al contacto continuado y pacífico con el “mundo occidental”, no es menos cierto que estos no dejaban de presentar o descubrir, a mis ojos y desde los primeros días, una serie de particularidades, algunas de las cuales me resultaron muy llamativas.

Lo primero que me atrajo la atención fueron sus rasgos físicos, extremadamente peculiares, absolutamente diferentes a los del resto de los indígenas de la zona y que, pese a las muchas horas de observación, me sería aún hoy imposible enumerar; pero que podría diferenciar fácilmente en un autobús lleno de kichwas, como me ocurrió pocas semanas después cuando conocí a Luis Ahua en un viaje a Ambato.



*Imagen 6: Mujeres waorani.  
Fuente: Luis Roca*

Junto a estos, también desde el inicio de mi convivencia con los waorani, detecté algunos comportamientos, actitudes, formas de actuar que escapaban absolutamente a mi lógica y entendimiento y nada tenían que ver con lo que había leído sobre los pueblos amazónicos, inclusive, sobre los mismos waorani.

Durante mucho tiempo, mientras pensaba en lo que escribiría sobre este primer periodo de trabajo de campo, estaba convencido en señalar que fue más un periodo de observación que de participación. Sin embargo, al revisar mis cuadernos de campo para redactar estos párrafos y recordar lo que allí viví, me percaté que mi percepción estaba equivocada. Guiyero, además de toma de contacto con su mundo, fue mi primer gran aprendizaje sobre los waorani, pero este fue mucho más allá de un simple mirar e implicó una intensa implicación en

la vida y actividades de la comunidad, aunque de alguna manera todavía desde la distancia que separa a quienes no son sino unos simples desconocidos que se simpatizan.

Como profesor voluntario, estuve encargado inicialmente de una clase de cinco niñas “rebeldes”, que no tardaron en hacerme entender que para los waorani era infinitamente más productivo, instructivo e interesante un paseo por la selva para ir a “chupar” frutas que el contenido completo de cualquiera de los libros de texto que entregaba el Ministerio de Educación de Ecuador. En realidad, estos contenidos curriculares, en la vida eminentemente práctica de los waorani y en el caso de la mayor parte de las materias que se impartían, no servían para absolutamente nada<sup>25</sup>. Esta idea me la ratificaron el grupo de los mayores, del que me hice cargo durante mis siguientes visitas a la comunidad.

Cuando realmente me quedé sin ninguna duda de que los waorani tenían una forma de pensar y actuar diferente a todo lo que había conocido, fue durante mis primeros días, una ocasión en que una mujer, Oka, entró en la sala donde estaba dando clase y con la mayor de las parsimonias y sin variar en nada su tono de voz habitual me dijo:

—Wewa está tomando veneno<sup>26</sup>. ¿Hacemos algo? —.

—¡Corre! ¡Vamos! ¿Dónde está? —, creó que le grité.

Encontré a la joven en la casa de Wilmer Enqueri, con una pequeña botella llena de barbasco en la mano. Por suerte no se lo había bebido todavía cuando se la quité. Aquel día, junto con Juan Carlos Armijos y otra voluntaria, decidimos llevarnos a Wewa a comer en la Estación para poder hablar con ella y calmar sus ánimos suicidas. Mientras salíamos de la comunidad, un waorani, que ahora no podría identificar, se paró junto a la camioneta, nos hizo señas para que bajásemos el vidrio y después, mirando para la joven y riéndose preguntó:

—¿ya te has matado Wewa<sup>27</sup>?—.

---

<sup>25</sup> Sobre la “utilidad” de las escuelas entre los waorani existe un artículo muy interesante de Rival (2000), en que la antropóloga enfatiza sobre el carácter homogenizador y el papel de herramienta de dominación de las instituciones educativas (Rival 2000).

<sup>26</sup> Por veneno se refiere al barbasco. Su ingesta es el método tradicional de suicidio entre los waorani (Álvarez 2011).

<sup>27</sup> Es interesante observar que, pese a que se dirigía a otra waorani, habló en español. Sin duda el hombre estaba queriendo que nosotros captásemos su broma.

También fue Oka quien me puso mi nombre en wao tededo (lengua wao): Nampa. No recuerdo demasiado bien como aquella reunión sobre cosas de la escuela en la sala de informática devino en un debate sobre el nombre que debían ponerme. Cuando Huambi ya había decidido que sería Moipa y todos parecían haber aceptado, Oka dijo que no, que mi nombre debía ser Nampa. Así, casi sin darme cuenta, me convertí en Nampa, nombre del que después supe que es el de una palma (*Maximiliana maripa* o *Attalea venatorum*<sup>28</sup>) de la que los waorani extraen la madera con las que fabrican las flechas para sus cerbatanas. En alguna ocasión pregunté a Oka por qué había optado por ese nombre, pero no entendí muy bien su explicación.

La fascinación que algunos waorani parecían mostrar por mi corpulencia física fue otro hecho que me llamó mucho la atención durante mis primeras estancias entre ellos. En una ocasión, mientras esperábamos un autobús en una de las plataformas petroleras para ir hasta la Estación Científica a recoger agua, Pego, líder de la comunidad de Peneno, que estaba en un estado de profunda embriaguez, se quedó observando detenidamente mi torso. Midió con sus manos el tamaño de mis bíceps e hizo gestos refiriendo la anchura de mi espalda mientras hablaba con una mujer con exclamaciones de las que, por aquel entonces, aún no comprendí absolutamente nada.

Esta admiración por mis dimensiones corporales, a mí me provocaba profunda gracia. Si bien es cierto que mi espalda y torso eran más anchos que los de la mayoría de los waorani<sup>29</sup>, no era difícil apreciar que ellos tenían una musculatura mucho más desarrollada que la mía y que, en la práctica y como pude comprobar en infinidad de ocasiones, si bien yo era más fuerte que la mayor parte de los occidentales que accedían a la zona, había niños waorani de trece y catorce años que eran capaces de cargar más peso y con más facilidad que yo durante las largas caminatas en la selva. No obstante, que valorasen mi tamaño me fue útil para conseguir que me incorporasen en las actividades

---

<sup>28</sup> Este tipo de palmas alcanza grandes alturas y grosores. Es interesante recalcar que los waorani sólo la llaman *nampa* mientras es pequeña, cuando por su fácil acceso y la dureza de su madera es utilizada para obtener las flechas (*oompa*). Cuando la palma crece, los waorani pasan a denominarla *gaibahue*; y a sus frutos, comestibles, *gaibaumo*. Sobre la percepción de la maduración de los árboles entre los waorani es interesante ver uno de los trabajos de Rival (1993).

<sup>29</sup> No podría decir que todos. Por ejemplo. Cabuya Omaca y uno de sus hijos, llamado casi de forma premonitoria Conan, poseen espaldas y torsos más grandes y fuertes que el mío.

cotidianas que requerían un mayor esfuerzo físico, como la construcción de casas, la tala de árboles o la cacería.



*Imagen 7: Awankai, Pego, Dai, Salvador y yo. Fuente: Pego Nihua*

Mi introductor e instructor primero en este tipo de trabajos fue mi amigo “Amo<sup>30</sup>”, que, durante mi segunda estancia en Guiyero, me pidió que le ayudase con la construcción de la maloca (*onka*) que pretendía levantar junto a su casa de cemento. Esto me permitió empezar a ir con él a la selva, donde no tardaría en aprender algunas cosas básicas como cortar árboles, cuáles cortar, dirigir su caída, amarrarlos en grupo con lianas, cómo cargarlos, etc. Pero, además de las actividades estrictamente relacionadas con la construcción, estas primeras visitas a la selva con Amo —y algunas también con los niños de la escuela— me sirvieron para iniciarme en otras actividades como la cacería (bien es cierto que con muy escaso éxito), el conocimiento de las plantas y animales, en el que los waorani son unos verdaderos maestros, o el trepar árboles, actividad esta última

---

<sup>30</sup> Es el apodo de Wane Bolívar Enomenga.

en la que, por otro lado y a diferencia de cualquiera de los que eran mis estudiantes, nunca llegué a ser demasiado bueno.

Como ahora me parece normal, no tardaron el resto de waorani en valorar mi trabajo en la selva mucho más que mis mucho más sacrificados esfuerzos como docente. Esto me permitió, a su vez, estrechar relaciones con algunos de ellos. Amo, además de las labores de construcción, durante las noches, antes de irnos a dormir, me contaba historias sobre el pasado de los waorani, sobre su familia, sobre lo que recordaba de la reducción en Tiweno, cuando era niño. Huambi, mientras me enseñaba a tallar lanzas, me relató los primeros mitos waorani a los que tuve acceso. Sobre estos, con frecuencia en versiones que variaban, también Joel, de Timpoca, me contó los que su abuela le había contado a él. Game, Yeti y Yero me hablaron de los tagaeri y los taromenani. Wemane también. Con Germán me fui a perder en la selva, hasta que muchos saltos espectaculares después y llenos de lodo nos reubicamos. Con los niños jugábamos en el río. Con Nambai buscamos un águila harpía que nunca encontramos. Juan Carlos Armijos, que si no era waorani poco le faltaba, me explicaba algunas cosas que no entendía.

Pero mis días en Guiyero tenían, sin yo saberlo, fecha de caducidad. Cuando traté de gestionar la que hubiese sido mi cuarta entrada en la comunidad, el responsable de relaciones comunitarias de Repsol, Remigio Crespo, sin justificación aparente, me solicitó una cantidad de documentos que implicaban unos trámites y papeleos imposibles de realizar en un plazo razonable de tiempo. De nada sirvieron mis quejas y protestas: Repsol había decidido que un antropólogo que preguntaba demasiado era una molestia fácilmente evitable.

En total había estado en la comunidad aproximadamente cinco meses. A mi primera estancia, vinculado a la Estación Científica Yasuní, que duró algo más de un mes, entre diciembre de 2015 y los primeros días de febrero de 2016, le siguieron otras dos entre marzo-mayo y junio-julio del mismo año, ya por mi cuenta, aunque todavía colaborando como profesor voluntario en la escuela. Durante estas, me hospedé en la casa de Pablo Ahua y Filomena Enomenga, donde también vivía el padre de esta, mi buen amigo y primer maestro waorani "Amo".



*Imagen 8: Wane Enomenga, “Amo”, junto a Wengai, “Game”, y su nieto, Moipa.  
Fotografía: Jaymee Weaber. Fuente: Game Ahua*

A este primer periodo con los waorani continuó uno breve —no llegó a dos meses— como voluntario de una ONG, la Fundación Alejandro Labaka (FAL), que trabajaba con las minorías étnicas del norte de la Amazonía ecuatoriana, principalmente con los waorani. Durante estos, tuve la oportunidad de realizar una serie de viajes y convivencias en diferentes comunidades, esta vez sí como un total observador. Entre estos, el que recuerdo como más interesante fue uno que me llevó, junto con otros dos trabajadores de la organización por el río Shiripuno durante casi un mes. Entre las comunidades que pudimos visitar entonces, me llamó especialmente la atención Bameno, donde vivía una de las dos niñas taromenani que habían sido secuestradas durante la “Matanza de 2013” (Cabodevilla y Aguirre 2013). Si bien no pude —ni hubiese querido— entrevistarla, la experiencia me sirvió para constatar que las diferencias fenotípicas que algunos waorani señalaban con respecto a los taromenani eran, cuanto menos, cuestionables.

Inmediatamente después de mi renuncia en la ONG, me trasladé a vivir a Miwaguno, comunidad waorani que había conocido durante mi voluntariado y en

la que había hecho amistad con Pego Nihua. Allí residí durante un año y medio, casi siempre en la casa de este. Al trabajar y vivir Pego de lunes a viernes en Coca, es principalmente a su mujer, Gloria, sus tres hijas, Onenka Gisela, Mayuri y Dai Gina<sup>31</sup> y al resto de familiares a quienes, además de al mismo Pego, a quien debo buena parte de mi conocimiento sobre el pueblo waorani y su vida cotidiana.

Aunque también inicié mi estadía en la comunidad ejerciendo como profesor de inglés en la escuela, pronto pude abandonar este trabajo para dedicarme plenamente a las labores tradicionales y comunes entre los waorani. Fue en Miwaguno donde realmente aprendí a cazar, a disparar con cerbatana (*omene*), a pescar con arpón, a construir una *onka*, a caminar sin perderme en la selva, a sacar la yuca de la tierra, a recorrer el río montado en un tronco o simplemente arrastrado por la corriente y a salir de los frecuentes remolinos formados en el agua; pero también en Miwaguno empecé a hablar el wao tededo, bebí cerveza y trago como y con los waorani, bailé en las fiestas y acudí a bodas. En este sentido y como ya señalaba anteriormente, es a esta comunidad y a sus habitantes a los quienes adeudo la mayor parte del conocimiento de la cultura y las tradiciones waorani, parte fundamental de la presente investigación.

### **Las comunidades (*Kewenani*)**

Después de que la mayor parte de las familias waorani, tras su contacto y “pacificación”, residiesen durante algún tiempo en la reducción que los misioneros evangélicos habían organizado en Tiweno a principios de la década de los setenta, las familias regresaron y se reubicaron en sus territorios tradicionales. Sin embargo, frente a su modo de vida seminómada previo al contacto, explicado en gran medida por las constantes guerras internas que

---

<sup>31</sup> En la actualidad, la gran mayoría de los waorani nacidos con posterioridad al contacto con la sociedad mayor cuentan con dos nombres, uno en wao tededo y otro en español. No parece existir ningún tipo de regla estricta que establezca la primacía de uno sobre otro o la utilización según las circunstancias. Sin embargo, un largo periodo de estudio me permitió observar que era más frecuente que, entre los mismos waorani, se utilizase el nombre en wao tededo, mientras que, al relacionarse con *cowori*, se optase por el nombre en español. En cualquier caso y como digo, esto no era, ni mucho menos, un absoluto y la elección del nombre dependía, en último término, más de gusto o preferencia que de ningún tipo de normativa o convención. A fines descriptivos y expositivos, a lo largo del resto del trabajo he optado por referir a los waorani por el nombre que utilizan más frecuentemente, independientemente de que sea español e wao.

forzaban los desplazamientos continuados, la pacificación permitió a los waorani crear asentamientos sedentarios y estables. Es así como surgieron las comunidades.

El subsiguiente intento por presentar con cierta profundidad las dos comunidades donde realicé mi trabajo de campo se explica por el hecho de que la aproximación a la sociedad mayor y las características contextuales propias de cada asentamiento habían provocado entre los waorani una heterogeneización en sus praxis y formas de pensamiento que, aunque muy limitada, sí había generado ciertas peculiaridades y diferencias entre unas comunidades y otras. Aunque no considero que este hecho sea lo suficientemente relevante como para invalidar el corpus general de mis observaciones y reflexiones sobre los waorani en su generalidad, sí es, cuanto menos, reseñable y advertible de cara a visibilizar las particularidades de cada caso.

Guiyero, palabra que en wao tededo significa “zancudo”, debía su nombre a la abundancia de este tipo de mosquitos en el lugar donde estaba ubicada. Según me explicaron algunos de mis primeros informantes waorani, la comunidad se había originado en 1993, coincidiendo con la construcción de la carretera, de manos de varias familias ampliadas, todas ellas vinculadas (eran los hermanos Ahua y sus descendientes), que se habían trasladado hasta allí procedentes de Tiwino, otra comunidad waorani situada más al sur, en la provincia de Pastaza.

Guiyero se encontraba ubicada en una zona interfluvial, junto a una quebrada del río Tiputini<sup>32</sup> y la vía Maxus, en el Bloque petrolero 16, provincia de Orellana. Contaba con escuela primaria y cancha cubierta que, en la práctica, actuaban de núcleo de conexión social dentro de la comunidad y con las comunidades cercanas de Timpoca y Ganketapare, que carecían de estos recursos. Así, los niños de éstas últimas se trasladaban cada mañana a Guiyero para asistir a clase, mientras que los jóvenes, hombres y mujeres, lo hacían cada

---

<sup>32</sup> Es preciso advertir que el hecho de que los waorani hayan construido sus comunidades junto a los cursos de los ríos supone otro cambio en su patrón de asentamiento previo al contacto ya que, como señalaron varios de mis informantes, antes de este, los asentamientos temporales acostumbraban a realizarse en las partes más altas de las colinas, donde era mucho más fácil protegerse (Rival 1996; Fuentes 1997; Labaka 2003).

tarde para jugar los imperdonables partidos de fútbol, una de las diversiones favoritas de los waorani; o cuando había alguna reunión o evento social de cualquier tipo, a los que la asistencia acostumbraba a ser, dentro de las limitaciones, masiva.

Demográficamente, de forma comparativa con el resto de comunidades waorani, Guiyero tenía un tamaño intermedio. Según informaciones proporcionadas por el que era profesor de la escuela comunitaria, había un total de treinta y dos habitantes, aunque yo pude contabilizar un número algo inferior: veinticinco<sup>33</sup>.

A Guiyero se podía acceder tanto a través del río Tiputini como por tierra, a través de la citada Vía Maxus. Esta última era la forma más utilizada tanto entre los waorani como entre quienes les visitábamos. Durante mi estancia en la comunidad, tan sólo en una ocasión pude ver que un grupo de waorani se trasladó por el río a otras comunidades (este medio sí era común para ir de cacería), pese a que la comunidad contaba con una barca con motor donada por un Ministerio.

La comunidad estaba estructurada social y geográficamente en varios núcleos dispersos que se correspondían a las familias ampliadas de los cabezas de familia. La totalidad de los hombres waorani de Guiyero practicaban la caza y las mujeres sus formas tradicionales de agricultura. La recolección o forrajeo era una tarea que, con frecuencia, quedaba en manos de los niños, quienes la abordaban más como una diversión que como una responsabilidad.

En lo que respecta a la caza, tanto los waorani de Guiyero como algunos responsables del Ministerio del Ambiente confirmaron la escasez de animales en la zona. Esta, además de a las señaladas consecuencias desastrosas de la apertura de la vía, era debida en gran medida a la intensificación de las prácticas de caza después de la implementación de las armas de fuego entre los waorani y a la posibilidad que estos habían encontrado desde hacía años de dar salida comercial a la muy demandada carne de monte en la feria que cada sábado se

---

<sup>33</sup> Estas dificultades para realizar un conteo exacto de los habitantes en las comunidades se explican por la alta movilidad waorani. Esta se hace especialmente evidente entre los jóvenes varones, que acostumbran a pasar largos periodos fuera de su comunidad de origen en busca de compañeras. De cualquier modo, la práctica totalidad de los waorani realizan viajes con frecuencia para visitar o pasar temporadas con sus familiares de otras comunidades.

celebraba en Pompeya; o de pieles que vendían a los trabajadores de las empresas petroleras y colmillos que utilizaban frecuentemente para la elaboración de artesanías.

Ante esta situación de escasez y en concordancia con lo que después pude observar también en otras comunidades, la caza había sido en parte sustituida por la pesca fluvial, actividad que tradicionalmente siempre había sido secundaria entre los waorani, que apenas la practicaban muy ocasionalmente mediante el uso del veneno barbasco. En el tiempo que pasé en Guiyero, pude registrar que el pescado era el plato principal en casi cuatro de cada cinco comidas. Esta intensificación se explicaba tanto por la ausencia de animales que cazar como por el descubrimiento y aprendizaje de métodos de pesca eficientes y menos destructivos que la utilización del barbasco<sup>34</sup>.

En lo que se refiere a la agricultura y como ocurría en el resto de comunidades, cada familia waorani tenía una huerta, normalmente situada dentro del bosque amazónico, a no mucha distancia de la comunidad, pero separada de esta. Entre los productos más cultivados estaban algunos tradicionales como la yuca, el plátano o el ají de monte, pero también otros no tradicionales en su dieta previamente a su contacto con Occidente, como el aguacate, la piña, el cacao, la naranjilla o el café.

Junto a lo anterior, la inclusión de los waorani en la economía de mercado había ocasionado que muchos, hombres y mujeres, además de a sus actividades tradicionales, llevarsen a cabo trabajos para empresas petroleras u ocupasen cargos menores en instituciones públicas como el Ministerio del Ambiente o de Justicia, entre otros.

En el caso de Guiyero, el trabajo externo más frecuente en el que participaban temporal e intermitente la prácticamente totalidad de los hombres adultos de la comunidad y una parte considerable de las mujeres era el de mantenimiento de la Vía Maxus y zonas aledañas, lo que, en la práctica, se traducía en que trabajaban macheteando para retirar la maleza próxima a la

---

<sup>34</sup> Como me explicó Germán, el problema de utilizar barbasco para la pesca residía en que este no discriminaba entre las presas, de forma que ocasionaba la muerte de prácticamente toda la fauna fluvial en la zona del río donde era vertido, incluidos los peces pequeños y especies que no eran comestibles. Así, aunque era muy eficiente si se utilizaba de forma ocasional, al ser usado reiteradamente, el veneno ocasionaba a corto plazo un vaciado del río y acababa por imposibilitar pescas futuras.

carretera y que crecía por las zonas donde pasaban los oleoductos. Además, la proximidad de la Estación Científica Yasuní, dependiente de la Universidad Católica de Quito, y de la Estación Tiputini, de la Universidad San Francisco, había generado otras opciones de trabajo para los waorani como guías turísticos, canoeros o ayudantes de cocina.

Los waorani de Guiyero, aunque seguían pudiendo ser considerados una sociedad eminentemente cazadora y recolectora, estaban lejos de mantener una autonomía social o autarquía económica absoluta. Por el contrario, presentaban una dependencia muy marcada del exterior, principalmente de la petrolera Repsol. Esta se manifestaba no sólo en la supeditación laboral, sino también en la de servicios. Ejemplos de esto eran el hecho de que, ante la ausencia de centros médicos públicos en la zona (Guiyero dependía legalmente del centro de Dikaro, a aproximadamente 70 kilómetros de distancia), los waorani utilizaban el consultorio médico situado en el campamento de trabajadores de la estación petrolera NPF, muy próximo a la comunidad.

Asimismo, la petrolera habilitaba una línea de autobuses que era la encargada de movilizar a los waorani en la zona, entre otras cosas, para que pudiesen ir a la escuela o asistir a los mencionados partidos de fútbol, pero también hasta la Estación Científica de la Universidad Católica, donde los waorani debían movilizarse para poder recoger agua potable, debido a que los ríos estaban altamente contaminados por las fugas y vertidos de crudo. La petrolera también se encargaba de repartir cuotas de combustible con las que, entre otras cosas, se mantenía activo el generador encargado de dar electricidad a la comunidad. Repsol, además, asumía el pago de uno de los profesores de la escuela.

Este sistema de aparente buena voluntad, con sus ayudas y prebendas, era en realidad la forma en que la compañía trataba de generar dependencia por parte de los waorani, lo que, entre otras cosas, permitía evitar confrontaciones con ellos o que éstos generasen problemas a la producción petrolera, como había ocurrido con frecuencia en el pasado. Frente a esto, los waorani parecían ser plenamente conscientes de los beneficios obtenidos de la relación con la petrolera, a la que observaban, como por otro lado era frecuente en su relación con los *coworí*, como una fuente de servicios y beneficios materiales “justos” por permitirles estar en lo que entendían como su territorio.

Entre el resto de comunidades waorani, Guiyero tenía fama de ser una comunidad especialmente conflictiva. No obstante, frente a lo que ocurría con frecuencia en otros lugares de asentamiento, en Guiyero no se registraban con frecuencia problemas de delimitación territorial frente a otros grupos étnicos o frente al avance de las zonas de colonización. Esto se debía en gran medida al descrito control de acceso que lleva a cabo la petrolera a la zona, que impedía el avance colono, y al mencionado acuerdo tácito, pero efectivo, entre kichwas y waorani, que marcaba el río Tiputini como frontera “natural” entre ambos grupos étnicos.

Sin embargo, durante mi estancia en Guiyero sí pude registrar un importante número de conflictos, principalmente interfamiliares, entre miembros de diferentes familias emparentadas<sup>35</sup>. Asimismo, también se produjeron algunos altercados derivados de envidias y luchas por los puestos de trabajo ofertados y otorgados por la petrolera<sup>36</sup>.

Además, fui testigo de algunos paros en la carretera para hacer reclamaciones. Así, por ejemplo, en una ocasión observé como Wemane se colocó con su lanza (*tepe*) en medio de la vía y obligó a parar a una camioneta de la Universidad Católica para exigir de forma amenazante que le diesen trabajo a uno de sus hijos. Lo mismo vi con otro waorani, Iteka, en diferentes ocasiones. Aunque este no solicitaba trabajo, sino directamente dinero a cambio de dar paso.

Por otro lado, en Guiyero no se había registrado presencia de grupos indígenas aislados y, según me dijeron los waorani, el asentamiento más próximo de estos estaba relativamente alejado. Sin embargo, en Ganketapare, a apenas cuatro kilómetros de distancia (km. 36-37 de la Vía Maxus), sí había habido avistamientos en diferentes ocasiones. Al menos tres mujeres de allí

---

<sup>35</sup> Uno de los que más repercusión parecía haber tenido fue el asesinato por parte de Mingui, cabeza de familia de Timpoca, de su hermano Tiwe, cabeza de familia en Ganketapare, que había tenido lugar algún tiempo antes de mi llegada a la comunidad y que aún ocasionaba conflictos frecuentes entre los hijos de ambos.

<sup>36</sup>La abundancia de “problemas” de este tipo ocasionó que se acordase la decisión de prohibir el consumo de bebidas alcohólicas, en una reunión comunitaria que tuvo lugar durante mi segunda estancia en Guiyero. La medida, sin embargo, no tuvo excesivo éxito, porque si bien se consiguió que no entrasen bebidas alcohólicas en la comunidad durante algún tiempo, los waorani jóvenes continuaron desplazándose a la feria de Pompeya cada sábado, donde se emborrachaba antes de regresar a sus casas.

reconocieron haberlos visto alguna vez. Tiendo a pensar que se trataba de informaciones creíbles, ya que existían datos bastante fiables de que el líder de la comunidad, Tiwe, en 2001, antes de que muriese asesinado por su hermano, durante una caminata por el monte junto a su mujer y sus hijos, se había encontrado con un grupo de indígenas aislados, que se identificaron como tagaeiri, un grupo familiar waorani que había permanecido en aislamiento después del contacto con el mundo occidental de la mayor parte de la etnia. Según me contó la viuda de Tiwe, Yero, estos le habrían advertido que eran los últimos representantes del grupo y explicaron que estaban siendo perseguidos por miembros de otro grupo, los taromenani, sobre los que no existen datos concluyentes que permitan afirmar —ni negar— que existe un parentesco o vinculación con los waorani.

A partir de los datos que Yero y dos de sus hijos me habían proporcionado sobre la ubicación del camino donde se había producido el encuentro, pude confirmar, con ayuda de un colega geógrafo, Juan Morán, y del sistema GIS, la existencia de al menos dos casas, que estarían situadas aproximadamente a la misma altura latitudinal que la comunidad de Peneno (kilómetro 54 de la Vía Aucas), aproximadamente a 20 kilómetros hacia el oeste en línea recta, adentrándose en la selva.

Durante mi siguiente acceso a la comunidad, pude comprobar también que la mayoría de los waorani de Guiyero conocían la existencia del camino referido, pero que evitaban adentrarse por él por miedo a encontrarse con miembros de este grupo aislado. No fue sino después de mucha insistencia que pude convencer a un waorani para que nos acercásemos hasta el camino, donde encontramos una caja plástica vacía que mi compañero de aventura advirtió que podía tratarse de la utilizada por Tiwe para llevar alimentos y herramientas a los aislados.

Al parecer, además de haberle pedido alimentos y machetes, los aislados habían solicitado a Tiwe la realización de un intercambio de mujeres, advirtiéndole que irían a recoger a su hija cuando esta fuese mayor. La mayor parte de los waorani creían que esta era la causa por la que se habían producido avistamientos en Ganketapare y no en las comunidades próximas de Guiyero y Timpoca.

Miwaguno, por otro lado, es el nombre en wao tededo de un árbol que abundaba en la zona donde se encontraba la comunidad y del que, pese a mis reiterados esfuerzos, nunca pude averiguar su nombre en español. La comunidad se encontraba ubicada en la provincia de Orellana, a aproximadamente 70 kilómetros al sur de la ciudad de Puerto Francisco de Orellana (El Coca) y aproximadamente a 30 kilómetros al este del centro parroquial de Dayuma, en la frontera occidental del Parque Nacional Yasuní y fuera del territorio waorani reconocido por el Gobierno ecuatoriano<sup>37</sup>.

Aunque el registro legal como comunidad era muy reciente (2016), Miwaguno se originó como un pequeño asentamiento de no demasiadas casas en 1997. Este surgió inicialmente cuando la familia de Pego Enomenga se trasladó a la zona. Después, a través de una serie de matrimonios, miembros de otras familias no emparentadas inicialmente entre ellas y procedentes de otras comunidades diversas (principalmente Tobeta, Tiwino y Keweiri-Ono) terminaron por asentarse también en el lugar. Al preguntar a algunos de los habitantes de la comunidad sobre las motivaciones que los llevaron a este lugar, muchos explicaron que llegaron después de conflictos de diversa índole en sus comunidades de origen, generalmente relacionados con el reparto de bienes procedentes de la actividad petrolera o de otras actividades como la extracción maderera.

Sobre el lugar elegido, frecuentemente los waorani aducían que se trataba de los territorios tradicionales de la familia de la que provenían. Como es evidente, este hecho era imposible por cuanto, como señalaba, existía una diversidad de familias inicialmente no emparentadas procedentes de lugares diversos y, con frecuencia, alejados geográficamente de la actual ubicación de la comunidad. En este sentido y aunque ninguno de mis informantes quiso confirmarlo, me inclino a pensar que la elección del lugar respondió más a una estrategia étnica de vigilancia y lucha contra el avance de la colonización.

---

<sup>37</sup> Cabe aclarar que el “territorio waorani” reconocido por el Gobierno es una ficción legal que lejos queda de los territorios históricos tradicionales reconocidos por los mismos waorani.



Imagen 9: Miwaguno en su entorno.  
Fuente: Juan Morán Sáez

En este sentido, cabe aclarar que cuando se creó Miwaguno ya se habían fundado comunidades colonas próximas como Rodrigo Borja o San Luis (Azul), que eran la avanzadilla que más lejos había llegado en la expansión colonizadora hacia el este de la Vía Aucas, en ramificaciones de la llamada Vía Pindo. Así, mi parecer es que Miwaguno se trataba de una comunidad de frontera, que servía como límite, creado conscientemente por los waorani, para evitar que otros grupos (no sólo colonos mestizos y shuar<sup>38</sup>, sino también kichwas de la zona) se expandiesen hacia el corazón de lo que los waorani consideraban su territorio tradicional<sup>39</sup>.

Desde el punto de vista demográfico, Miwaguno era una de las comunidades waorani más grandes, probablemente junto a Dikaro, en el Bloque 16, y Toñampare, en la provincia de Pastaza. Mis intentos por llevar a cabo un conteo con exactitud tampoco dieron esta vez resultados exactos, sin duda debido a la movilidad waorani que ocasionaba que, por ejemplo, en una casa contase cinco personas viviendo en una ocasión y ocho en mi siguiente visita, apenas dos semanas después<sup>40</sup>.

A diferencia de lo que ocurría en Guiyero, el acceso a Miwaguno era relativamente sencillo a través de la carretera conocida como Vía Auca<sup>41</sup>. De igual manera, frente al relativo aislamiento y el “mimo” por parte de la petrolera Repsol del que hablaba en el Bloque 16, Miwaguno se encontraba en una zona caracterizada por el más absoluto descontrol y el abandono interesado de los

---

<sup>38</sup> Los shuar se trasladaron desde zonas amazónicas situadas más al sur de Ecuador a partir de los años 70. Hoy se calcula que hay en torno a mil shuar, distribuidos en quince centros poblados, en lo que tradicionalmente era territorio waorani, en las provincias de Orellana y el norte de Pastaza (Ministerio del Ambiente 2011: 10).

<sup>39</sup> Esto no se trataría de algo novedoso, ya que muchas de las comunidades creadas por los waorani después de salir de la reducción de Tiweno parecen responder a esta función. No obstante, era llamativa la discreción que los waorani guardaban con respecto a este tema, así como respecto a otros, como por ejemplo el chamanismo.

<sup>40</sup> A modo referencial, sirva decir que varios de los dirigentes de la comunidad apuntaron a que el último conteo oficial realizado por autoridades públicas (no supieron explicitar dependientes de qué organismo) era de 114 residentes, una cifra que, por otro lado, no se alejaba de mis estimaciones aproximadas.

<sup>41</sup> Aunque en la comunidad pasaba un río, este era poco profundo y difícilmente navegable, incluso para embarcaciones pequeñas. Existía una línea regular de autobuses de la compañía *Ciudad del Coca* que llegaba hasta la comunidad dos veces al día, y otras compañías llegaban hasta las comunidades colonas próximas. Este era el medio más utilizado por los waorani, aunque en la comunidad había también una camioneta de pertenencia comunitaria, fruto de una donación.

poderes públicos en favor de intereses particulares como los de diversas empresas petroleras<sup>42</sup>.

Miwaguno estaba ubicada en una zona interfluvial, más concretamente en un pequeño —y realmente bonito— valle rodeado de montañas no demasiado elevadas y por el cual discurría un río que atravesaba por el medio la comunidad. Como prueba de mi idea, antes señalada, de que ninguna de las familias vivía en este lugar, al menos no en sus inmediaciones más próximas, antes del contacto con la sociedad occidental, está el hecho de que los mismos habitantes de la comunidad parecían no tener noción, al menos no una clara, de qué río se trataba. Así, entre las dos ideas principales, varios de mis informantes aseguraron que era el Shiripuno, mientras que otros advirtieron que era el Tiputini. Los mapas de la zona confirman que se trataba de este segundo.

La comunidad contaba con escuela primaria y una cancha deportiva de reciente construcción, que había sustituido en la práctica a un amplio campo de fútbol de césped que muy escasas veces vi utilizar durante mis estancias. La cancha, como era habitual en las comunidades waorani, funcionaba como centro social de la comunidad y era allí donde, además de los partidos de fútbol, se realizaban las reuniones comunitarias y la celebración de otros eventos como las fiestas o encuentros con autoridades públicas.

A diferencia de lo que ocurría en Guiyero y pese a que había otras comunidades waorani de menor tamaño próximas como Tobeta, Yawepare o Nampaweno, éstas no presentan una dependencia de los servicios con los que contaba Miwaguno, por lo que las relaciones entre ellas eran mucho más limitadas y esporádicas, pese a que existían vínculos familiares entre sus habitantes.

---

<sup>42</sup> La Vía Auca y sus vías alledañas se construyeron a partir de los años 80, también con motivo del avance extractivista petrolero (después se hicieron diversas ampliaciones y ramificaciones). A diferencia de lo que ocurre en la Vía Maxus, ha carecido de ningún tipo de control que haya podido evitar el avance de los asentamientos colonos o de actividades ilegales como el narcotráfico, el tráfico de maderas o el sicariato, además de los abusos de las empresas petroleras (Barrera 2003: 184). Se trata de una vía asfaltada, y que, mientras yo estuve allí, estaba en un estado pésimo de conservación, pese a las continuas protestas de los vecinos de la zona que, cansados de los frecuentes accidentes, no dejaban de reclamar mediante paros y protestas la readecuación de la carretera.

Miwaguno estaba estructurada social y geográficamente en varios núcleos dispersos que se correspondían a las familias ampliadas de diversos cabezas de familia que, como señalaba anteriormente, no estaban emparentados en el pasado, aunque, posteriormente y como era lógico, se habían establecido lazos de afinidad entre ellos a partir de diversos matrimonios. Esto provocaba que los grupos fuesen mucho más independientes unos de otros de lo que eran en Guiyero. En la margen derecha del río estaba la familia de Pego Enomenga, el hombre más anciano (*pikenani*) de la comunidad y quien le dio origen. El resto de familias estaban vinculadas por afinidad a los Enomenga y ocupaban zonas diferenciadas en la margen izquierda del río.

Debido a esta independencia de las familias, el poder y la toma de decisiones no dependían de la influencia de un único cabeza de familia, sino más de la capacidad de llegar a consensos entre los miembros de la comunidad. Esto, en la práctica, se traducía en un reforzamiento de la diplomacia interfamiliar y del peso de los líderes políticos comunitarios elegidos por todos. Es decir, mientras que en Guiyero la toma de decisiones comunitarias dependía principalmente de los cabezas de la familia más grande y mejor organizada, la de Huambi, y las figuras de líderes políticos (legales) no tenían sino un papel absolutamente secundario, casi protocolario; en Miwaguno éstos líderes ejercían un papel algo más importante (nunca demasiado), puesto que eran el resultado de un acuerdo entre las familias diversas que integraban la comunidad y jugaban un papel reseñable en las tomas de decisiones.

Sin embargo, el distanciamiento entre familias ocasionaba también algunas dificultades, principalmente relacionadas con la coordinación de actividades que implican la participación comunitaria en su conjunto. Así, mientras que en Guiyero eran frecuentes las llamadas “mingas” de trabajo para realizar labores que favoreciesen a toda la comunidad, como, por ejemplo, la construcción de una cabaña para que los niños de la escuela realizasen su almuerzo o las rozas conjuntas de las huertas; la realización conjunta de este tipo de acciones en Miwaguno, aunque ocasionalmente se producía, era más infrecuente y, aun cuando se conseguía, mucho más difícil de llevarse a cabo.

La cuestión religiosa, que no pude observar como algo especialmente reseñable en Guiyero, en Miwaguno sí parecía generar algunas diferencias entre las familias, más concretamente entre la familia de Pego, que se declaraba

católica, aunque no realizaban ninguna práctica religiosa, y el resto de familias, practicantes evangélicas. Estas últimas, además de asistir al culto semanal, cumplían con las normas evangélicas, bien es cierto que con cierta laxitud.

Como en el resto de las comunidades, en Miwaguno se continuaba la práctica de la caza, la agricultura y la recolección. Respecto a la primera, cabe señalar que, después de que se advirtiese una disminución del número de animales en la zona durante los últimos años, los mismos habitantes de la comunidad habían acordado restringirla a lo estrictamente necesario, descartando absolutamente la comercialización de carne de monte con el exterior de la comunidad. Así, la caza se continuaba practicando únicamente para autosustentación. Las especies más consumidas eran algunas variantes de pecaríes como el saíno (*Pecarí tajacu*) y la huangana (*Tajassu pecari*), así como diferentes tipos de lagartos y tortugas. No pude observar, frente a lo que sí había visto en otras comunidades, que se consumiese carne de mono.

Generalmente los hombres salían a cazar a horas tempranas, utilizando tanto las lanzas tradicionales como escopetas. Lo cazado, como era costumbre entre los waorani, se repartía entre todo el grupo familiar. No obstante, la carne proveniente de la caza estaba muy lejos de ser la única fuente proteica animal, ya que la pesca se había convertido —al menos durante prolongadas épocas del año y como había observado en otros asentamientos waorani— en una fuente de alta relevancia.

Por lo demás y como ya he señalado era lo común entre los waorani, la agricultura se llevaba a cabo en huertas apartadas de las casas, algunas de ellas abiertas en medio de la selva, pero respetando la distribución de las zonas familiares en relación con la proximidad a las casas. Mientras que el forrajeo era una actividad realizada principalmente —aunque no de forma exclusiva— entre los niños, siendo una de sus máximas diversiones. En este proceso de recogida de frutas, los niños frecuentemente trepaban a árboles de gran altura. Esta costumbre era fomentada con los padres, que reconocían que, debido a su escaso peso, eran ellos los más capacitados para realizar este tipo de actividades.

Miwaguno se encontraba a aproximadamente cinco kilómetros de una estación petrolera de gran tamaño llamada Kupi, que era gestionada por las empresas Petroriental y Andes Petroleum, de origen chino. Esta estación

contaba con un campamento, pozos y planta de almacenaje de crudo. Sin embargo, la relación entre la empresa y la comunidad era mucho menor de lo que era entre las comunidades waorani y Repsol en el Bloque 16. Únicamente algunos hombres, en turnos rotatorios anuales, trabajaban en los puestos de seguridad de la estación y los pozos de la zona.

Como consecuencia de esta no tan marcada dependencia de la actividad petrolera, existían y se estaban potenciando en Miwaguno algunos proyectos de economía comunitaria. Además de varias piscinas particulares donde se criaban tilapias rojas (*Oreochromis mossambicus*), el principal entre estos, que aún estaba en proceso de implementación, era un proyecto de plantación de café y cacao, destinado este último para la fabricación de “chocolate waorani”, el cual se iba a elaborar en una planta de procesamiento que estaba previsto se construyese en la cercana comunidad de Yawepare. Este hecho estaba teniendo una afectación importante en los cultivos de la comunidad, que se empezaron a destinar en gran parte a las plantaciones de estas frutas.

Otra actividad que tenía bastante implementación entre las mujeres waorani de Miwaguno era la fabricación de artesanías tradicionales, las cuales eran comercializadas, principalmente, a través de la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWE<sup>43</sup>). Ocasionalmente, estas también eran vendidas a los trabajadores petroleros de la zona. Entre las artesanías, fabricadas con hilo de chambira (*Astrocaryum aculeatum*) y diferentes semillas y tinturas, destacaban los brazaletes, los bolsos, las hamacas y las coronas adornadas con plumas de diversos pájaros. También algunos hombres fabricaban lanzas y cerbatanas con madera de chonta (*Bactris gasipaes*) para su comercialización posterior. Sin embargo, los waorani tenían un manejo muy limitado de las actividades comerciales y, por lo general, vendían sus manufacturas a precios realmente muy bajos.

Si bien, como señalaba, la dependencia de las empresas petroleras no era tan reseñable en Miwaguno como en otras comunidades, no era menos cierto que la relación con el exterior, principalmente con las ciudades de Coca y Dayuma, era muy destacada, gracias fundamentalmente a las facilidades de

---

<sup>43</sup> AMWE dispone en la ciudad de Puyo de un local comercial donde las artesanías son expuestas y vendidas al público, principalmente a turistas.

acceso. Esto se reflejaba, entre otras cosas, en la presencia mucho más notable de productos procedentes del exterior, a lo que también contribuía la presencia de tiendas y locales comerciales en las comunidades de colonos próximas<sup>44</sup>.

A nivel interno, Miwaguno era una comunidad relativamente tranquila. Aunque pueda parecer aparentemente paradójico, la presencia de grupos familiares de diferente origen, aunque con lazos de afinidad, favorecía un distanciamiento que dificultaba los conflictos, mucho más frecuentes en el seno del mismo grupo familiar. A esto había que añadir que la conciencia de defensa del territorio, en una comunidad que funcionaba como frontera territorial, parecía generar un sentimiento de unión entre los miembros de la comunidad.

Era con las comunidades de colonos próximas con las que sí se manifestaba una mayor tensión, aunque las relaciones eran generalmente pacíficas. Pude observar repetidamente el celo de los waorani a la hora de vigilar que los colonos no se introdujesen en su territorio para cazar o extraer madera. Aunque no pude registrar ningún conflicto con sus vecinos mientras estuve allí, si me llegaron noticias de diversos altercados. Al preguntar a los waorani por ellos, siempre los negaban. Creo que esto se debía a su interés por quedar bien conmigo. En este sentido, siempre tuve la sensación de que mi presencia ejercía un efecto pacificador involuntario en la zona, aunque de alguna manera esto dificultaba mi trabajo de observación.

Otro hecho que parecía explicar el relativo pacifismo de esta comunidad era la escasa presencia de ancianos (*pikenani*), mucho más proclives a la utilización de las tradicionales lanzas y menos acostumbrados con la presencia de foráneos. La juventud de la población se explicaba por la relativamente reciente creación de la comunidad. En este sentido, se debe observar que los jóvenes waorani se habían criado en tiempos posteriores al contacto y a la reducción y, en muchos casos, bajo una educación occidental, lo que explicaba

---

<sup>44</sup> Es curioso observar que en ninguna de las comunidades waorani que pude visitar existían tiendas o locales comerciales de ningún tipo y que, incluso en las fiestas y eventos propios, eran normalmente colonos o indígenas kichwas los que se trasladan para llevar a cabo las ventas de productos, principalmente cerveza, cigarrillos y comida. Según algunos de mis informantes, esto se debía a que los intentos por establecer locales comerciales en las comunidades habían sido un fracaso debido a la costumbre de vender fiado.

que las relaciones con los *cowori* y su mundo no fuesen para ellos tan impactantes como lo habían sido para sus padres y abuelos.

Por otro lado, cabe recalcar que Miwaguno era una de las comunidades donde se había registrado con mayor frecuencia la presencia de miembros de grupos aislados. Desde 2010 había habido tres avistamientos fiables de miembros de estos grupos, los cuales habían sido identificados por los mismos waorani como taromenani. Lo interesante era que, frente a lo que era común, al menos dos de estos avistamientos se habían producido en las inmediaciones de la comunidad y no selva adentro. Los waorani aseguraban que esto se debía a que estaban “vigilando el territorio<sup>45</sup>”.

Desde la zona de la familia de Pego, en las proximidades del campo de fútbol, se originaba un camino que los waorani utilizaban para ir hasta una playa fluvial, a la que acudían frecuentemente para pescar. El camino atravesaba serpenteando un monte frondoso. Algunas decenas de metros antes de alcanzar las arenas junto al cauce, a este camino se unía una pequeña trocha por la que los waorani advertían que llegaban los taromenani. Las historias se amontonaban, mentiras y exageraciones no faltaban, pero el miedo que pude advertir entre los waorani y su negativa a adentrarse por este camino parecían pruebas bastante confiables. Tan sólo Awankai, hermano de Pego, aseguró que no le importaría caminar por allí, advirtiéndole que antes de hacerlo se quitaría la ropa para que no le matasen.

Como es evidente por lo expuesto, Guiyero y Miwaguno presentaban algunas diferencias contextuales y organizacionales notables entre ambas: relación con las empresas petroleras, organización interna, acceso, etc. Esta circunstancia, lejos de presentarse como un problema, me parece que sirvió para reforzar y enriquecer el trabajo de campo, por cuanto me permitió observar y analizar a los waorani en situaciones y entornos no absolutamente similares. Esto, como decía, no sólo no invalida mis observaciones generales sobre los waorani, sino que, con frecuencia, sirvió para confirmar la existencia de semejanzas y patrones repetidos en su pensamiento, en su emocionalidad y en

---

<sup>45</sup> Como consecuencia de estas apariciones y del temor que generaban, una de las hermanas de Pego Nihua, Maira, y su familia, que se los encontraron una mañana a unos escasos veinte metros de su casa, a las afueras de la comunidad, decidieron trasladarse a una zona más próxima al centro de la misma.

su praxis corporal. A observar, describir y analizar algunos de estos es, precisamente, a lo que dedico las siguientes partes del trabajo.

# PARTE II

## DECISIONES, LÍMITES Y ADAPTACIONES



*Imagen 10: Fuente: Wao Mimo*

# Capítulo 3

## Cazadores y recolectores en el interfluvio: ¿una decisión?

*Voz del que clama en el desierto. Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis, no os podéis más salvar, que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe en Jesucristo.*

Sermón de los padres dominicos, pronunciado por  
fray Antón Montesino en La Española, en  
diciembre de 1511.

Recogido por Bartolomé de Las Casas en *Historia  
de las Indias*

Todavía hoy un territorio de misterios, uno de los grandes retos para buena parte de los investigadores que, desde diferentes ramas de conocimiento, se han ocupado y todavía se ocupan del estudio de los grupos humanos que habitan la cuenca amazónica, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, ha sido determinar, además de su poblamiento inicial, su caracterización cultural y demográfica más reciente.

Los cuestionamientos en este sentido han aparecido siempre ligados al trasfondo comparativo, hasta paradójico, y la duda “evolutiva” de cómo las grandes sociedades amazónicas avanzadas descritas por algunos de los primeros cronistas europeos, empezando por los omaguas de los que Carvajal hablaba durante el “descubrimiento” del Gran Río y siguiendo por algunos otros (Cruz 1942 [1651], Acuña 1986 [1639]), habían dado paso a los pequeños grupos de cazadores y recolectores que formaban el corpus principal de las sociedades amazónicas “encontradas” desde que, a finales del siglo XIX, coincidiendo y ligado con el inicio del *Boom* del caucho, algunos europeos, más aventureros que científicos, y un puñado de misioneros reactivasen el interés por los habitantes de la gran selva tropical amazónica que, ya entrado el siglo XX, continuará desde una vertiente más académica<sup>46</sup>.

El descubrimiento relativamente reciente de casi medio centenar de “geoglifos” en un espacio de aproximadamente 13.000 kilómetros cuadrados en el sudoeste amazónico, en la parte oriental del estado brasileño de Acre supone un hallazgo de un valor invaluable. Estos están conformados por fosos reforzados de entre uno y siete metros de profundidad y una anchura que alcanza los doce (la media es diez) que, a su vez, diseñan grandes formas geométricas regulares (círculos, óvalos, cuadrados, rectángulos, hexágonos, octógonos y con forma de “u”) de hasta 350 metros de diámetro, algunas de las cuales están conectadas

---

<sup>46</sup> De alguna manera, fue el antropólogo y arqueólogo peruano Julio C. Tello el responsable de reactivar este interés por el poblamiento amazónico al plantear, en el marco de su teoría autoctonista y en base a la observación de representaciones de animales selváticos como el otorongo y el caimán, que la procedencia de la cultura chavín, a la que consideraba matriz del resto de culturas peruanas, estaba en el Amazonas y, más concretamente, en pueblos del tronco lingüístico arawak (Tello 1942, 1960 y 2004). Pese a que Tello habla de una cultura atrasada de cazadores y recolectores que, al trasladarse a la sierra, habría “evolucionado”, lo cierto es que es el peruano el primero que —durante los años 30 y 40, fundamentalmente—, de alguna manera, pone en juego la idea de que los pueblos amazónicos habrían podido tener un papel más relevante en la población del continente de lo que se pensaba hasta aquel momento.

por caminos rectos de hasta 600 metros (Ranzi y Pärssinen 2003; Schaan *et. al.* 2007: 74; y Watling *et. al.* 2017a).



*Imagen 11: “Geoglifo” cuadrado en el estado de Acre.  
Fotografía: Diego Gurgel. Fuente: National Geographic*

Aunque todavía su estudio se encuentra en una fase inicial y existen dudas sobre cuestiones relevantes como su utilidad o su antigüedad<sup>47</sup>, la existencia de estas obras monumentales se presenta como un descubrimiento especialmente significativo por dos razones fundamentales. Por un lado, supone un golpe de gracia —otro más— a las tesis deterministas de Betty Meggers, que sostenían la imposibilidad de desarrollo de sociedades complejas en el conjunto de la selva amazónica. Por otro, los “geoglifos” de Acre constituyen la prueba arqueológica tangible más importante encontrada hasta el momento de la existencia de

---

<sup>47</sup> Las hipótesis más defendidas es que podría tratarse de lugares ceremoniales, aldeas fortificadas (Pärssinen *et. al.* 2003), zonas de reunión o, incluso, atendiendo a sus diferentes características, se ha planteado la hipótesis de que pudiesen tener finalidades diversas entre ellos. Sobre su datación, se estima que fueron construidos entre el 800 y el 1300 d.C., (Schaan *et. al.* 2007: 76). Sin embargo, estudios más recientes afirman que la antigüedad sería de entre 650 y 2000 años, aunque algunos podrían ser de hasta hace 3.500 años (Watling *et. al.* 2017a). En cualquier caso, se trataría de estructuras precolombinas.

sociedades complejas, muy probablemente agrícolas, en zonas propiamente interfluviales de la cuenca del Gran Río.

Igual que la antropología contemporánea en su conjunto dedicó gran parte de sus esfuerzos a demostrar las incorrecciones del evolucionismo, la antropología dedicada al poblamiento amazónico ha invertido —en conjunción casi siempre con la arqueología— buena parte de sus esfuerzos en refutar los postulados hiperdeterministas que, de algún modo, habían sido los primeros en explicar con cierta coherencia la presencia exclusiva de grupos de cazadores y recolectores en el bosque amazónico. A partir de una interpretación radical de las ideas de Steward<sup>48</sup> (1948), Betty Meggers ensalzó el carácter altamente limitante del bosque tropical, que impedía el desarrollo agrícola y la sedentarización, para sostener la imposibilidad del desarrollo de sociedades complejas culturalmente en la cuenca amazónica (Meggers 1954, 1957, 1983, 1984, 1996a [1971] y 1996b).

Esta tesis se puede considerar, en la actualidad, superada. Después de que, a principios de los años 60, Carneiro (1961) pusiese en duda el argumento de la calidad de los suelos como factor limitante al demostrar que los kuikuro, en Mato Grosso, habían sido en el pasado un grupo sedentarizado y con una relativa alta densidad poblacional, fundamentando su subsistencia alimenticia primordialmente en el cultivo de yuca, el número de autores y pruebas que han puesto en duda los argumentos del determinismo ambiental de Meggers desde diferentes perspectivas son abundantes y variados. Por citar sólo algunos de los más importantes, Lathrap demostró el enorme potencial agrícola y, sobre todo, pesquero y de caza (proteico) de las zonas de várzea<sup>49</sup>, rebatiendo la imposibilidad de la existencia de grupos sedentarios y complejos socioculturalmente en la cuenca amazónica<sup>50</sup> (Lathrap 1968, 1970 y 1981

---

<sup>48</sup> Steward (1948) observa que, mientras las sociedades andinas eran complejas, agrícolas y con abundantes recursos, las de la Amazonía eran simples, dispersas territorialmente, escasamente pobladas y desestratificadas. Este hecho lo explica por las severas limitaciones ambientales del bosque tropical, que generan la imposibilidad de producir una abundancia de alimentos como para sostener sociedades más desarrolladas.

<sup>49</sup> Es curioso observar que, previamente, había sido la misma Meggers quien había diferenciado entre zonas altas y zonas de várzea, pero a diferencia de Lathrap, consideraba las primeras “sin potencial agrícola”; mientras que las segundas no pasaban de un “potencial agrícola limitado”, únicamente válidas para una agricultura limitada de subsistencia (Meggers 1954).

<sup>50</sup> Con frecuencia se han presentado las tesis de Lathrap como el primer gran contrapeso al hiperdeterminismo de Meggers (Morales 2000), sin embargo, es interesante recalcar que los

[1973]). Tras él, desde una perspectiva histórica centrada en el impacto demográfico de la Conquista europea<sup>51</sup>, otros autores demostraron que la Amazonía era, a la llegada de los españoles, un lugar mucho más densamente poblado de lo que después se había encontrado, en base a lo cual concluyeron que la presencia de cazadores y recolectores respondía a un proceso de degradación de grandes grupos complejos que subsistían fundamentalmente de la agricultura (Denevan 1970, 1976, 1992, 1996 y 2003; Beckerman 1979, 1991 y 1994; Sponsel 1986; y Myers 1988).

En este marco, quien con más fuerza atacó las ideas deterministas fue Anna Roosevelt. Sus estudios en la isla de Marajó evidenciaron la existencia de “cacicazgos” agrícolas, grandes poblaciones, estratificadas socialmente y sedentarias en las zonas fluviales que se desarrollaron hasta la llegada de los europeos. La arqueóloga demostró que su desaparición no se explicaba por causas ambientales, sino por los cambios demográficos, sociales, políticos y económicos asociados al proceso de Conquista, que habrían hecho desaparecer las grandes ocupaciones de las várzeas por la extinción de los grupos o por su reacomodación forzada en las zonas de interfluvio<sup>52</sup> (Roosevelt 1989, 1991, 1991 b, 1993, 1994, 1999 y 2013; ver también Myers 1973 y Fung 1981).

---

planteamientos del primero no niegan la existencia de limitaciones ambientales que condicionan las formas sociales y organizativas entre los grupos amazónicos, sino que, traslada el factor limitante de la agricultura a los recursos proteicos obtenidos a través de la caza y la pesca. Entre los seguidores de esta tesis, destaca la figura de Gross, quien descubrió que el consumo de proteínas de origen animal entre los miembros de grupos cazadores recolectores superaba las necesidades metabólicas y, además, demostró que estos grupos habían ideado mecanismos sociales para controlar o mitigar los aumentos de población, lo que explicaría su baja densidad y sus tendencias guerreras (Gross 1975).

<sup>51</sup> El colapso demográfico producido entre los grupos indígenas en todo el territorio amazónico devenido desde las primeras incursiones de europeos es innegable, como lo han constatado en diferentes partes diversos autores (Sweet 1974; Kelly 1984; Denevan 1976 y 2003; Taylor 1986 y 1994). Al siempre señalado aumento de la mortalidad epidémica derivado de la introducción de enfermedades para las que los indios no presentaban resistencia inmunológica, habría que añadir, según Taylor, otras causas como la elevada mortalidad endémica en las reducciones y encomiendas y el abrumador descenso de la natalidad (Taylor 1994: 30).

<sup>52</sup> En sus estudios sobre los cacicazgos amazónicos de las tierras bajas, Roosevelt apunta a que estos eran el resultado de una transformación agrícola previa que habría convertido a los primeros horticultores nómadas en pueblos agrícolas sedentarizados, al conseguir pasar del cultivo exclusivo de tubérculos, básicamente yuca, al cultivo de semillas, fundamentalmente el maíz, con alto contenido proteico. Según la autora, con el colapso demográfico asociado a la Conquista este proceso se revirtió. Al verse reducida la mano de obra hasta el punto de impedir cubrir las altas necesidades de la misma para llevar a cabo una agricultura intensiva, los grupos

Descubrimientos posteriores relacionados fundamentalmente con el alto grado de antropización de algunas zonas amazónicas, entre los que cabe destacar el hallazgo de *terra preta* en las llanuras de inundación de los principales ríos de la cuenca y en los terraplenes estacionalmente inundados de la Isla de Marajó, los Llanos de los Mojos y en la zona costera de la Guayana francesa fueron la puntilla que dieron al traste definitivamente con la hipótesis hiperdeterminista (Watling *et. al.* 2017a: 1).

En este plano, el hallazgo de los “geoglifos” en Acre no supone sino la guinda a un pastel hace algún tiempo cocinado. El valor de estos no reside tanto en respaldar el demostrado carácter mítico de la pristinidad amazónica (Denevan 1992), como en dar respuesta al otro gran cuestionamiento referente al poblamiento del bosque tropical: la posible existencia de sociedades complejas en las zonas interfluviales. El debate a este respecto está abierto hasta la actualidad, no siendo pocos los autores que continúan defendiendo la inviabilidad de que las zonas altas hayan dado cabida a este tipo de sociedades (Piperno, McMichael y Bush 2015). En este plano, los “geoglifos” juegan un papel fundamental por cuanto son la primera pista fiable de la existencia de una organización compleja, muy probablemente de sociedades agrícolas, en una zona típicamente interfluvial, entre los ríos Abuña y Acre.

Una vez demostrada la existencia pretérita de grandes grupos complejos en los territorios con suelos ricos de las partes bajas, el debate sobre el poblamiento amazónico se centró en la posible presencia de estas en las zonas elevadas, que suponen el 90% del territorio amazónico. Antes, incluso, de que se diese relevancia al descubrimiento de los “geoglifos” de Acre, varias tesis habían planteado esta opción. Entre las más destacadas, están la de las redes de intercambio, que podrían haber dado lugar a grandes sociedades en territorios poco propicios para la agricultura (Arvelo-Jiménez y Biord 1994; Hill 1996); o el *Bluff Model* planteado por Denevan, según el cual las grandes concentraciones de población se habrían ubicado en empinadas laderas intermedias entre las

---

humanos se vieron obligados a reconvirirse en cazadores-recolectores con una agricultura muy limitada (Roosevelr 1994; ver también Gainette 2016: 147).

zonas bajas y las partes altas para poder acceder tanto a los recursos de la várzea como a los del interfluvio<sup>53</sup> (Denevan 1996).

En base al señalado alto grado de antropización del bosque amazónico, desde el ecologismo histórico, autores como Balée o Erickson han insistido en argumentar que la presencia de cazadores y recolectores responde y es posible por motivos históricos y no por limitaciones agroambientales. Según estos, como consecuencia de la colonización europea, los grupos habrían sufrido un proceso de “regresión cultural”, por el que grupos agrícolas se habían transformado en cazadores y recolectores, cuya supervivencia dependía del acceso a productos cultivados en el pasado que, además, eran también los que determinaban sus patrones de movilidad (Balée 1992, 1993 y 1995; Balée y Erickson 2006; Erikson 2000). En base a esto, Balée resta relevancia a la dicotomía várzea-interfluvio en cuanto a la posibilidad de desarrollo agrícola y resalta que las relaciones entre los grupos y su medio están fundamentalmente condicionadas por acontecimientos históricos y no por limitaciones ambientales (Balée 1998: 108 y 109). Esto, en el marco de la posibilidad de supervivencia en el interfluvio, se traduce en la hipótesis de que la presencia de cazadores y recolectores en las partes altas se debe no a la imposibilidad de desarrollo agrícola, sino a que sucesos históricos como la colonización impelieron a estos pueblos a abandonar la agricultura intensiva.

De forma crítica con estas tesis y siguiendo la idea de Denevan (1996) de que “probablemente”, en el interfluvio, convivían grupos sedentarios grandes y pequeños con otros grupos de cazadores y recolectores seminómadas antes de la llegada de los europeos<sup>54</sup> (Denevan 2001), Rival apunta que la presencia de

---

<sup>53</sup> Denevan plantea esta teoría en base a la constatación de que la mayor parte de los restos de asentamientos prehistóricos fueron encontrados en este tipo de zonas intermedias y a una observación crítica de Meggers (1996 b), que cuestionaba un desarrollo continuado de grandes sociedades en las várzeas por la variabilidad e inestabilidad de los grandes ríos amazónicos, que provocarían inundaciones frecuentes que acabarían con los cultivos y los asentamientos. Según el *Bluff Model*, la elección de estas laderas permitiría desarrollar una agricultura intensiva de semillas, caza de grandes mamíferos y pesca en las zonas bajas mientras las aguas permaneciesen en su cauce; al tiempo que se podría practicar una agricultura itinerante y la caza y recolecta en zonas interfluviales las épocas que se produjesen inundaciones (Denevan 1996).

<sup>54</sup> Lathrap (1970) o Taylor (1994), entre otros, habían señalado previamente la posible existencia de grupos de cazadores y recolectores amazónicos antes del inicio de la colonización europea.

estos últimos puede explicarse fundamentalmente como una elección cultural<sup>55</sup>. Refiriendo a los waorani como ejemplo, interpreta que estos no serían el resultado necesario y exclusivo ni de limitaciones ambientales ni de contingencias históricas, sino que el modo de subsistencia estaría íntimamente ligado a una decisión, una cuestión más de preferencia que puramente de necesidad. En esta dirección, subraya que las concepciones de cazadores o agricultores, entre los grupos amazónicos, no representan sólo un modo de subsistencia, sino un marcador identitario pleno, ligado a valores políticos, organizativos y culturales absolutamente determinantes de lo que son y de cómo se sienten<sup>56</sup> (Rival 2015: 53-55).

Aunque reconoce la afectación histórica de los antepasados en su modo infraestructural<sup>57</sup> de vida señalando que los waorani conciben las plantaciones como cultivos realizados por estos, al afirmar que la condición de cazador y recolector es consecuencia eminente y primordial de una “decisión cultural”, la antropóloga abstrae relevancia a factores que se podrían catalogar como externos —restricciones ambientales y contingencias históricas— en cuanto determinantes y coloca el foco en una posibilidad de elección. Es decir, frente a las tesis tradicionales que han dado respuesta a la ocupación amazónica a partir de mecanismos de supervivencia, Rival pone encima de la mesa que ésta no se puede explicar únicamente como una necesidad de sobrevivir, sino como una decisión de cómo hacerlo. En esta dirección, se hace despuntar la idea de que los pueblos son dueños de sus destinos, con un papel áltamente activo en lo que respecta a sus estructuras sociales y modos de vida y, más aún, también en el proceso de transformación de los mismos.

---

<sup>55</sup> Para sustentar esta tesis y frente al determinismo ambiental, Rival se basa en la demostración de Descola de que domesticar animales en la selva era posible (Descola 1996), lo que le lleva deducir que si los grupos cazan en vez de criar “debe entenderse, primariamente, como una decisión cultural y no como una adaptación a un medio ambiente limitado” (Rival 2015: 13 y 14).

<sup>56</sup> El planteamiento de que los grupos de cazadores y recolectores no son el resultado único de factores históricos y/o ambientales, sino también de su propia cultura identitaria no es novedoso. Por ejemplo, Sponsel (1986) apunta la combinación de historia, ambiente y cultura como condicionantes explicativos de su existencia y conformación particular. Sin embargo, sí es cierto que, frente a las muy analizadas y debatidas causas históricas y ambientales, las implicaciones que podrían estar ateridas y devenidas de las propias culturas de estos grupos en relación con su conformación interna y las formas tradicionales en que han ocupado el bosque tropical han sido relativamente poco analizadas en el marco de la ocupación amazónica.

<sup>57</sup> Utilizo la noción de infraestructura en el sentido que lo hacen Marx y Weber.

A prior, esta idea se vería reforzada si, como todo parece indicar —insisto en que todavía se trata de una hipótesis un tanto aventurada— los “geoglifos” de Acre fuesen la primera prueba arqueológica tangible y relevante de la existencia de grandes y complejas sociedades agrícolas en el interfluvio amazónico. Al demostrarse, supuestamente, la falacia sostenida de la imposibilidad de desarrollo de este tipo de sociales en las zonas más elevadas del bosque tropical, es evidente que la tesis de que la organización como cazadores y recolectores está fundamentada en una elección cultural más que en imperativos exógenos cobraría relevancia y se vería respaldada<sup>58</sup>.

Dilucidar hasta qué punto las culturas e identidades arraigadas en los pueblos pudieron resistir y hasta afectar los cambios históricos y ambientales de la Amazonía, principalmente aquellos acontecidos después de la primera llegada de españoles y portugueses, se presenta como un problema nada sencillo. Merece la pena observar con detenimiento si, como se ha venido presentando de forma generalizada entre los estudios que han abordado la ocupación en la zona, los grupos humanos amazónicos han sido —en lo que se refiere a su condición y constitución infraestructural— agentes absolutamente pasivos de condiciones o factores externos, bien unas supuestamente restringentes circunstancias ambientales o bien una historia con frecuencia vista como construída y responsabilidad casi única de los foráneos que llegaban al bosque tropical; o, por el contrario, estas poblaciones de tradición amazónica, mediante los arraigos que conforman su identidad y su capacidad de decisión, han tenido un papel protagonista y decisivo en su propia configuración y relación con el territorio y, en tal caso, tratar de medir o valorar hasta qué punto estas

---

<sup>58</sup> Es preciso advertir, nuevamente, que los estudios de las estructuras encontradas en Acre se encuentran todavía en un estado inicial y que no existen pruebas concluyentes que hayan demostrado que los grupos que habitaron estos territorios en el pasado se dedicasen a la agricultura intensiva. Por muy lógica que esta idea pueda parecer, hay que reconocer que todavía no es sino una hipótesis plausible y no una realidad confirmada. Asimismo, aunque se demostrase que efectivamente estos grupos eran eminentemente agricultores, quedaría por determinar si su zona de ocupación no presenta algún tipo de características especiales que hiciesen especialmente factible su desarrollo como tales, las cuales, no necesariamente, serían aplicables al resto de zonas interfluviales amazónicas.

características culturales tuvieron —y en el caso concreto de los waorani todavía tienen—un peso específico determinante<sup>59</sup>.

En mi opinión, cultura, ambiente e historia operan un todo multifactorial en el que tratar de establecer una jerarquía objetiva o, como ha sido más frecuente, elaborar explicaciones generales focalizadas de forma exclusiva o preponderando fuertemente uno de ellos, desligado de las condiciones y características de cada caso particular y momento concreto, me parece un error sustancial a la hora de dar respuesta a los modos de ocupación. Frente a esto, se me presenta mucho más adecuado la utilización de un enfoque holístico y particularizado, en el que factores culturales, ambientales e históricos no se aborden como compartimentos estancos sino, por el contrario, se otorgue prioridad a su interrelación a la hora de explicar las formas de vida, organización y relación de los diversos pueblos.

Pese a que no es del todo incomprendible que en un tema tan amplio como la ocupación amazónica se hayan planteado teorías tendentes a la generalización, no es menos cierto que se observa con frecuencia un exceso de dejadez hacia lo particular —algo que, por otro lado, no es nuevo en el estudio de los grupos humanos de la región—, hacia las condiciones culturales, ambientales e históricas concretas de cada uno de sus pueblos. En este sentido, si no se presenta como un error absoluto extraer conclusiones generales que acepten excepciones, pienso que la forma de llegar a ellas siempre debe ser a través del estudio acumulado de casos etnográficos y etnohistóricos particulares, y no mediante el recurso sencillo de generalizar conclusiones a partir de la extrapolación de pruebas o datos arqueológicos, geográficos, biológicos o botánicos. Una tarea pendiente de los estudios centrados en la Amazonía es la de comprender que esta engloba muchos mundos y no sólo uno, aunque estos puedan presentar nexos que los unifiquen y a los ojos de observadores foráneos.

---

<sup>59</sup> La ecología histórica ha dado algunos pasos importantes de cara a demostrar el papel activo de estos pueblos al demostrar que una cantidad importante del bosque amazónico está modificada y hasta manejada de alguna manera por la acción de estos grupos humanos. Los autores de esta corriente dejaron claro que las poblaciones amazónicas no eran fruto exclusivo de una adaptación pasiva absoluta, sino que interaccionaban activa, histórica y culturalmente con el ambiente que les rodeaba (Erikson 2000).

En este plano, me parece razonable la tesis de Rival de preponderar o dar especial atención a las características y condicionamientos culturales en el devenir de los pueblos amazónicos, no tanto por el hecho mismo de considerarlo necesariamente más determinante que otros, sino por la necesidad de resaltar su importancia en un plano general comparativo. Reclamar su relevancia frente a la mayor parte de los estudios de la ocupación amazónica que parecen haberlos dejado en —como poco— un cierto olvido.

El tradicional “yo soy yo y mis circunstancias” (Ortega y Gasset 1914) no sería difícil en este caso adaptarlo a un “los pueblos amazónicos son ellos y sus circunstancias”, en el que el trabajo más complicado es definir el “ellos” y delimitarlo frente a “sus circunstancias”. Si entendemos el “ellos” como parece apuntar Rival, este sería su identidad cultural. Posiblemente de una forma en exceso simplista, esta se puede definir como la serie de mecanismos, creencias y valores o tendencias arraigados, es decir, perpetuados más allá del estricto presente, y que se materializan en formas de proceder y comportamientos concretos y diferenciados de los de otros, necesariamente vinculados para su detección y apreciación a la existencia de la alteridad.

Al señalar que se trata de una “decisión”, la antropóloga parece dar a entender que impera un carácter subjetivo, consciente y hasta positivo en cuanto a la configuración de los grupos amazónicos como cazadores y recolectores. Esto creo que presenta ciertas complicaciones y carencias por cuanto, al referir la condición de cazadores y recolectores de los waorani como fruto de una “elección cultural”, Rival no especifica ni explica los términos en que esta se configura, desarrolla y, lo que me parece más importante, en función de qué se toma esta supuesta decisión. Varios son los puntos que considero imprescindible tratar a este respecto.

Por un lado, una primera cuestión que estimo crucial en este sentido es observar si la “elección cultural” responde a algún tipo de eficiencia y, en tal caso, en relación a qué aspectos y en qué términos opera esta. Sobre la existencia de una eficiencia relacionada con la caracterización infraestructural, tradicionalmente se ha tendido a entender esta fundamentalmente como una racionalidad económica. En este plano y en torno a la existencia de este tipo de lógica, bien conocida es la discusión entre los postulados de Malinowski, que no negaba absolutamente la implicación de motivos económicos, pero no los

consideraba únicos ni preponderantes para explicar los comportamientos de los grupos (Malinowski 1986 [1922]), y los de Firth, su sucesor en la cátedra de antropología social en la *London School of Economics*, quien defendía que en las sociedades “primitivas” se producía un cálculo consciente y deliberado de costes y beneficios (Firth 1964).

También en este marco, me parece especialmente significativo, hasta paradigmático, el debate surgido en torno a la teoría que plantea la conocida como la estrategia del forrajeo óptimo, entre quienes la defienden y quienes la han atacado. Planteada desde la ecología evolucionista, al señalar que existe, entre los cazadores y recolectores, una relación racional de los costes y beneficios, energía/tiempo utilizados y alimentos conseguidos, la teoría del forrajeo óptimo ha llevado a un punto máximo la idea de la existencia de un tipo de eficiencia de racionalidad económica en el comportamiento de estos. Pero esta supuesta eficiencia racional no respondería únicamente a decisiones o elecciones plenamente conscientes, sino que, además, estas serían el resultado de un proceso evolutivo de selección natural que habría favorecido, en función del contexto, el desarrollo de unas formas cognitivas determinadas que, de algún modo, determinarían o —cuanto menos— afectarían las decisiones tomadas (MacArthur y Pianka 1966; Winterhalder 1981).

Las críticas a estas tesis son fácilmente deducibles. Por un lado, está la paradoja recién señalada de que se habla de decisiones racionales al tiempo que se plantea que estas están ampliamente afectadas o limitadas por el proceso de selección natural. Pero, más destacado que este y más interesante para abordar la hipótesis de las decisiones culturales, me parece el hecho de que se presente una supuesta eficiencia racional y objetiva cuando es evidente que costes y beneficios son dos parámetros altamente subjetivos. Esto ya lo ha señalado Ingold:

“[la tesis del forrajeo óptimo] predice lo que las personas harían suponiendo que su objetivo deliberado es obtener el mayor beneficio posible de sus acciones. Sin embargo, sólo es posible estimar los relativos beneficios obtenibles de los diferentes cursos de acción en términos de las creencias y preferencias subjetivas de las propias personas” (Ingold 2001: 47).

Aunque Rival no lo explica con exactitud, creo que es a partir de esta perspectiva desde donde la antropóloga plantea la idea de que la condición de cazadores y recolectores entre los waorani deviene fundamentalmente de una elección cultural. En este marco, es evidente que la eficiencia no debería entenderse entre estos únicamente en términos de pura racionalidad económica, sino también y fundamentalmente en un sentido de preferencia. Si, por un lado, la supervivencia está ligada inherentemente a una viabilidad en términos materiales, inevitablemente asociada a contingencias ambientales e históricas, según el planteamiento de la decisión cultural, esta dista mucho de agotarse en esta y aparece estrechamente asociada a factores y arraigos de índole identitario.

Junto a lo anterior, otro cuestionamiento que estimo imprescindible resolver para que realmente se pueda hablar de elección cultural —y entender en qué términos exactos se utiliza esta expresión— en cuanto a la condición de cazadores y recolectores entre los waorani es el de hasta qué punto esta responde a un proceso de voluntariedad y consciencia. Como ya señalaba, al hablar de elección o decisión cultural, Rival parece querer resaltar la existencia de un cierto libre albedrío entre los waorani, pero es necesario señalar que, aun extrayendo el foco principal de las contingencias externas, en mi opinión, esto no supone necesariamente a priori que la cultura no opere como un impelimento o un constreñimiento más que como una posibilidad electiva (Freud 1996).

Es imprescindible tener en cuenta que, desde mi punto de vista, esta observación incluye, aunque también lo sobrepasa, el tradicional debate entre la consciencia o inconsciencia de las estructuras (Lévi-Strauss 1987 [1958]; Geertz 2003 [1973]). Parece lógico pensar que para hablar de libertad en un marco de transformaciones que genera una diversidad de opciones es absolutamente necesario tener consciencia de ellas. Sin embargo, pienso que esta consciencia no garantiza, como también trataré de demostrar, tener la posibilidad de ser totalmente libre para escoger cambiar. En este plano, se presentan como especialmente significativas no únicamente las transformaciones, sino también las limitaciones de las mismas, algunas de las cuales, pienso, si operan de forma inconsciente, manifestándose fundamentalmente como gustos y preferencias emocionales más que como elecciones estrictamente racionales.

Sin resolver cuestiones como estas —o cuanto menos intentarlo—, me parece que la afirmación de Rival de que la condición de cazadores y recolectores es el resultado de una decisión o elección cultural es no decir mucho. En cualquier caso, resulta especialmente significativo que el planteamiento de Rival haya surgido a partir de observaciones realizadas en el marco de un trabajo etnográfico continuado realizado entre los waorani, pueblo que, conviene recordarlo, se mostró especialmente reticente al contacto con el mundo occidental y que, después de este, no ha transformado sustancialmente su condición de cazador y recolector. Frente a la especial carga de libre albedrío con la que Rival envuelve la idea de “decisión”, mi estancia entre los waorani me llevó a la conclusión de que efectivamente existen arraigos, apegos y resistencias culturales profundas, no necesariamente conscientes o que, incluso siéndolo, se muestran especialmente difíciles de cambiar o transformar.

Así, me permito adelantar que, aunque concuerdo parcialmente con la idea de la elección cultural planteada por Rival, creo que esta en ningún caso se adecua al mito de la libertad o subjetividad plena, sino que responde a una serie de contingencias culturales, manifestadas de una forma más emocional que reflexiva o racional y configurada no como reglas fijas e inamovibles, sino como propensiones o preferencias tendentes a permanecer, en lo que no sería descabellado denominar como una dictadura del sentir (esta es una idea que desarrollo en la última parte del trabajo).

Antes de continuar, sin embargo, conviene advertir que el hecho de entender la identidad como una serie de tendencias o preferencias manifiestas, en último y más potente término, de forma emocional, y con una evidente propensión a la perpetuación, no la convierte en un hecho o elemento sincrónico, estático, hermético, invariable en el tiempo y en el espacio. Si esta identidad cultural afecta a las relaciones con el ambiente y al devenir histórico, no cabe duda que, al mismo tiempo, está condicionada, afectada y construida por ellos. Así, si como afirma Rival (2015), es a través de esta misma identidad colectiva como los pueblos —el waorani en particular— afrontan y se guían en los acontecimientos o sucesos que reclaman nuevas formas adaptativas, no es menos verdad que, con el tiempo, estas adaptaciones se transforman en partes mismas de la identidad colectiva del pueblo que las lleva a cabo.

Al analizar en los próximos capítulos el pasado reciente y el presente de los waorani, mi pretensión no es —ni mucho menos— tratar de extraer conclusiones generales sobre el poblamiento amazónico, lo que excedería con mucho los objetivos y capacidades de la presente monografía (aunque sí considero que probablemente muchas de las ideas relacionadas con la preservación cultural de los waorani serán extensibles a otros grupos que se han mostrado especialmente reticentes al contacto con el mundo occidental y, de forma especial, con los grupos que aún hoy permanecen en aislamiento en el interfluvio amazónico<sup>60</sup>). Tampoco es mi interés más prominente tratar de hipotetizar sobre su posible origen o pasado más alejado tratando de buscar una eternidad cazadora y recolectora o una “regresión” desde la agricultura; ni tan siquiera hacer un registro ordenado de los cambios de este pueblo amazónico desde que pusiese fin a su aislamiento en la selva hace más de medio siglo; sino que mi objetivo, además de realizar una presentación de los waorani y su contexto presente, fundamental para la comprensión del resto del estudio, es tratar de evaluar de forma general su proceso de transformación.

En este sentido, me parece imprescindible aproximarse a la profundidad de los cambios, pero también a sus limitaciones y a las resistencias a los mismos. A partir de esto, trataré de analizar con más profundidad hasta qué punto es

---

<sup>60</sup> De forma bastante análoga a la cuestión que estoy tratando de hasta qué punto es correcto hablar de capacidad de decisión en la configuración infraestructural de algunos grupos amazónicos como cazadores y recolectores, existe un debate en torno al carácter voluntario del aislamiento de estos grupos. Esta discusión ha cristalizado fundamentalmente en relación a las denominaciones con las que debe referirse a estos pueblos. Así, mientras la mayoría de autores ocupados en el tema coinciden en descartar el nombre, hasta hace no mucho común, de “no contactados”, al considerar que no es fiel a la realidad por cuanto estos pueblos sí han tenido relaciones en el pasado y por el hecho de que, aún en la actualidad, mantienen encuentros, cuanto menos esporádicos y con frecuencia violentos, con otros grupos humanos, el debate se ha centrado en decidir si es más correcto utilizar la denominación de Pueblos indígenas Aislados (PIA) o Pueblos Indígenas Aislados Voluntariamente (PIAV). Entre quienes optan por la primera de las formas, generalmente se ha hecho hincapié en el hecho de que el aislamiento es una consecuencia directa de presiones externas (Proaño y Colleoni. 2012: 171 y 172; Huertas 2002: 21). En defensa de esta denominación, Katy Álvarez señala que estos grupos son “sobrevivientes de genocidio, que vieron en el aislamiento su única posibilidad de sobrevivir” (Álvarez Marcillo. Comunicación personal. 27 de noviembre de 2015). Por el contrario, quienes defienden que se haga referencia a la voluntariedad de su aislamiento lo hacen, fundamentalmente, bajo la pretensión de que se reconozca el derecho de estos pueblos a no integrarse o aproximarse al mundo occidental (CIDH 2013: 4).

legítimo hablar, como hace Rival, de “decisión cultural” en este proceso de cambio. Además, intentaré, a partir de los elementos que observé como fundamentales en su arraigo cultural propio, esbozar lo que se podría llamar una “esencia identitaria waorani”, no tanto entendida como un ideal virgen y absoluto de su pristinidad cultural, sino como aquello que los waorani han preservado con más ahínco de su cultura previa al contacto permanente con el mundo occidental en el marco de sus propias y marcadas peculiaridades y de su también particularísimo proceso de transformación. Esto, finalmente, me deberá permitir observar qué mecanismos o estrategias han utilizado los waorani para poder aproximarse al mundo occidental preservando su condición de cazadores y recolectores y las características propias a esta asociadas. Puestos todos estos objetivos encima de la mesa, es hora de empezar a dar cuenta de ellos.

# Capítulo 4

## El “civilizar” waorani

*Por la tarde me dediqué a hacer leña y a traer agua. Cuando acabé la tarea mi cuerpo sudaba a chorros por todos los poros. Intenté coger mi toalla para secarme, pero Peigo me pidió que esperara. Corrí donde Teca, le cogió el niño de sus brazos y me lo restregó fuertemente, pecho con pecho, espalda con espalda, con visible aprobación de la madre y protesta airada del pequeño, que debió sentirse abrasado por el sudor ardiente de mi cuerpo.*

Alejandro Labaka  
*Crónica Huaorani*

Pueblos y personas no son, en la mayor parte de los casos y en gran medida, sino el resultado, aparentemente desquiciado, de su inercia histórica. Comprender a los waorani y sus contextos actuales implica necesariamente, aunque sea a grandes rasgos, aproximarse a su pasado reciente. Más aún, obliga a tratar de entender el tránsito entre este y su presente, no solo desde el Occidente inevitablemente lleno de prejuicios y superficialidades de la mayor parte de los investigadores que los han estudiado, sino, en la limitación de lo imposible, desde ellos mismos, desde su comprensión misma de ese devenir, incomprensible para todos, que es el tiempo y sus, algo más aprehensibles, consecuencias y efectos.

Si es cierto que ningún pueblo es absolutamente dueño de su destino, no lo es menos que tampoco ninguno deja de tener una influencia o repercusión sobre el mismo. Tal vez tratar de cuantificar en qué medida, determinar cómo y observar las peculiaridades en que cada pueblo afecta a este sea una de las tareas más complejas y complicadas que enfrenta un etnógrafo. Discernir entre continente y contenido, entre contingencias y esencias, entre dogma y contexto en busca de una supuesta cultura o tradición cultural inamovible es simplemente caer en un absurdo, de alguna manera inevitable. Pero quizás tratar de observar cómo, en un libre albedrío siempre restringido, cada pueblo lleva a cabo esta separación para aislar una idea de su esencia, lo que, al fin y al cabo, más orientación en el devenir que concreción tangible, lo caracteriza y vincula con su pasado, tenga algo más de sentido.

Buena parte de la literatura académica y los trabajos de investigación referentes al pueblo waorani se han dedicado y centrado en estudiar las transformaciones de esta pequeña etnia amazónica después de que la mayor parte de sus grupos entrasen en contacto con el mundo occidental entre los últimos años de la década de los 50 y el primer lustro de los 70. La ingente mayoría de estos estudios y, de forma más llamativa, los de corte histórico y político-sociológico, coinciden en presentar a los waorani como sujetos pasivos de estos cambios, como víctimas o beneficiarios de las acciones que en torno a ellos realizaron o todavía realizan otros, bien sean los misioneros evangélicos del ILV, los católicos de la Misión Capuchina, las empresas petroleras o el Gobierno ecuatoriano (Trujillo 1981; Stoll 1982; Enríquez y Real 1992; Rivas y Lara 2001).

Desde esta extendida perspectiva y en el marco de los cambios devenidos de su apertura a la sociedad mayor, los waorani no pasarían de simples marionetas manejadas o restringidas desde actores externos, supuestamente más poderosos, capaces de dirigir sus cambios y, en último término, determinar su historia, en la que ellos poco o nada tendrían que aportar. Es decir, la tesis que subyace a todo esto es que el contacto continuado de los waorani con la sociedad mayor, además de entendida como una discontinuidad que acabó con su supuesta virginidad cultural, ha dependido, casi exclusivamente, del mundo occidental y algunos de sus actores.

Con esta idea preconcebida en la cabeza de que los waorani vivían un destino pertrechado y diseñado fundamentalmente desde afuera, uno de los hechos que más me llamó la atención durante mis primeras estancias en las comunidades fue la comprensión que los waorani manifestaban con respecto al citado proceso de contacto, al que ellos mismos referían como “civilizar”. A diferencia de lo señalado, ellos no observaban este “civilizar” como un hecho histórico desarrollado externamente con afectaciones hacia su pueblo, sino que, por el contrario, lo concebían como eminentemente ligado a su acción y decisión, como un acontecimiento estrictamente vinculado a su responsabilidad y capacidad de decisión. Así, si nunca escuché expresiones como “fuimos civilizados” o “nos civilizaron”, con frecuencia sí otras como “civilizamos” o “cuando decidimos civilizar”.

De forma parecida, también se me hizo rápidamente evidente que, frente a la idea de discontinuidad producida por este proceso argüida por la mayor parte de los estudios y trabajos académicos, los waorani no asumían esta de la misma manera. Si bien es cierto que entre ellos sí existía una cierta percepción dicotómica, y hasta un debate abierto entre sus formas culturales previas al contacto y lo que algunos de mis informantes denominaron como ser un “waorani moderno”, estas no se presentaban con la rigidez con las que han hablado de ellas algunos investigadores y, mucho menos, parecían dar a entender una añoranza por un supuesto estado de virginidad cultural acabado por el proceso de contacto. Por el contrario, los waorani observaban su “civilizar”, además de como una decisión propia como pueblo y no desligada de su continuidad histórica, como una adaptación general de carácter eminentemente positivo, que les había permitido, fundamentalmente y entre otras cosas, acabar con el periodo

de guerra y violencia generalizada y masiva que había puesto en serio riesgo su supervivencia durante los años inmediatamente anteriores a su contacto. Pero que, además, les había posibilitado el acceso a muchas de las ventajas materiales, entretenimientos y servicios del mundo occidental, los cuales, en la mayor parte de los casos, aceptaban o asumían sin ningún tipo de reparo moral o añoranza histórica.

Lo señalado hasta ahora no quiere decir que los waorani no fuesen plenamente conscientes de la relevancia de algunos agentes y actores externos en su contacto permanente y pacífico con la sociedad mayor; que no recordasen y reconociesen algunos de los abusos y presiones con los que se allanó el camino de este proceso “civilizador”; o que no vislumbrasen o apreciaran la importancia de algunas de las transformaciones devenidas e, incluso, de algunas de sus funestas consecuencias. Por ejemplo, Wane Enomenga me contaba con indignación que, durante los meses anteriores al contacto de su grupo familiar, los nihuairi<sup>61</sup>, una avioneta del ILV que sobrevolaba sus casas con frecuencia, dejó caer un magnetófono con mensajes grabados en wao tededo con el objetivo de convencerlos de que abandonasen su aislamiento y se trasladasen a la reducción que los evangélicos tenían en Tiweno, Entre estas misivas, me explicaba, los misioneros del ILV habían colocado una que amenazaba con que el fin del mundo estaba cerca y advertía que la única manera de salvarse para los miembros del grupo era trasladarse a vivir en el protectorado evangélico.

Otro hecho histórico referente a los primeros años de contacto que parece haber quedado bien retenido en la memoria de muchos waorani como una de las consecuencias y episodios más negativos del contacto con el mundo occidental fue la epidemia de poliomielitis que se propagó en la reducción del ILV. Varios de mis informantes aseguraron que había sido esta la que había desencadenado que decidiesen abandonar el lugar para reubicarse en sus territorios y recuperar, al menos en parte, la independencia que habían perdido después de aceptar trasladarse al protectorado de los misioneros evangélicos.

---

<sup>61</sup> El nombre del grupo familiar deviene del nombre de su, por entonces, líder: Nihua. Así, nihuairi se podría traducir por “la gente de Nihua”. Este era el grupo situado más al norte del territorio waorani y uno de los que con más vehemencia se opuso al contacto con los evangélicos. Los misioneros del ILV no lo identificaron inicialmente con el nombre de nihuairi, sino de *piyemoiri*, en atención al nombre del sucesor de Nihua, Piyemo.

Pero más allá de estas y algunas otras apreciaciones y recuerdos puntuales, como señalaba, la percepción de la inmensa mayoría de los waorani sobre lo que fue “civilizar” es que se trató de una decisión propia, un hecho básicamente consciente, voluntario y activo, que daba respuesta y solución a una situación fundamentalmente interétnica de exceso de guerra y violencia, por tanto, con continuidad histórica; y cuyas consecuencias generales fueron mayoritariamente positivas.

Probablemente una apreciación parecida a esta entre los waorani fue la que llevó a Laura Rival a plantear la idea anteriormente señalada de que la ocupación amazónica, además de a partir de contingencias históricas y limitaciones ambientales, debe abordarse desde la tesis de que responde a una “decisión cultural” (Rival 2015). No obstante, esta consideración entraña varios problemas previos: por un lado, se hace absolutamente imprescindible ver si existe una conexión razonable entre la percepción de los waorani sobre su proceso de transformaciones y la realidad objetiva de las mismas o, dicho de otro modo, hay que tratar de observar si es verdad y en qué medida los waorani fueron y son sujeto activo de su proceso transformador o, por el contrario, este responde principalmente a otro tipo de factores exógenos. Pero, además, en el caso de que se consiga demostrar el carácter fundamental del poder decisivo de los waorani en su transformación, es interesante apreciar hasta qué punto el caso de estos no responde a una particularidad absoluta, ligada a la propia cultura waorani y/o a las peculiaridades que rodearon el contexto de su contacto con la modernidad, que difícilmente sería extrapolable a otros casos; o, por el contrario, como parece plantear Rival, la idea de decisión cultural como elemento fundamental es aplicable de forma general para explicar la ocupación del bosque tropical amazónico por grupos de cazadores y recolectores.

Un análisis de los rasgos que tradicionalmente han definido a los grupos de cazadores y recolectores amazónicos entre los waorani lleva sin duda a concluir que sus tan estudiadas y comentadas transformaciones son, cuanto menos, limitadas. Es decir, si en aspectos concretos es cierto que el contacto con la sociedad mayor produjo una verdadera revolución, desde una perspectiva general, la mayor parte de modos de vida fundamentales no variaron más allá de lo que se podría llamar una adaptación en función de las nuevas circunstancias contextuales y de algunas elecciones de vida de los mismos

waorani en el marco de las mismas, pero que siempre se desarrollaron en base a sus propias premisas culturales.

Previamente a su contacto, estos cumplían con todas las características habitualmente atribuidas a los grupos de cazadores y recolectores amazónicos. Además de subsistir principalmente de la caza, la recolección y una agricultura limitada de roza, presentaban una muy baja densidad poblacional, una elevada dispersión territorial, eran eminentemente guerreros, se organizaban en grupos familiares pequeños y extremadamente igualitarios, con una jerarquización restringida a las acciones de guerra, eran seminómadas, altamente móviles en las zonas de interfluvio del bosque tropical y, además, observaban preceptos clásicos entre los grupos de cazadores y recolectores de la Amazonía como la obligatoriedad de compartir la presa con el resto del grupo o los tabúes alimenticios. Sesenta años después de los primeros contactos pacíficos con el mundo occidental y a medio siglo desde la reducción de la mayor parte de sus grupos familiares, los waorani continuaban siendo un pueblo eminentemente cazador y recolector, con una sedentarización muy relativa, baja densidad poblacional y elevada dispersión. Aun altamente móviles por zonas interfluviales, seguían organizándose en grupos familiares pequeños, preservan una organización igualitaria, no jerarquizada, la obligación de compartir la presa y los tabúes alimentarios.

Esto, es claro, no quiere decir que no hayan existido cambios importantes y que, incluso, aunque desde una perspectiva global las características mencionadas hayan permanecido relativamente similares al tiempo anterior a su contacto, cada una de ellas no haya variado de forma importante. Sin embargo, la apreciación de que los waorani continuaban manteniendo, en gran medida, unos rasgos estructurales y organizativos y unas formas de subsistencia no tan alejadas de las que tenían anteriormente al contacto sí pone en cuestión, como apuntaba, la profundidad de estas transformaciones y, en último término, el carácter supuestamente revolucionario que con frecuencia se ha atribuido al proceso “civilizatorio” entre ellos.

### **Los motores del cambio: dejar de matar y el fin de la autarquía**

Al preguntar a los waorani sobre las diferencias entre los periodos previo y posterior al contacto con el mundo occidental, la primera respuesta casi siempre

era la misma: “ya no matamos”. Esta percepción parece demostrar que, para los mismos waorani, la principal transformación, la que caracterizaba en mayor medida su “civilizar”, era el hecho de haber renunciado al uso generalizado de la violencia extrema. Muy vinculada a esta, los waorani acostumbraban a hacer otra apreciación muy significativa para caracterizar lo que posibilitó y supuso su aproximación a la sociedad mayor y que, utilizando las palabras de Wane, se puede resumir en “ahora nos llevamos bien con los *cowori*”.

En este sentido, resulta claro que el contacto para los waorani operó a dos niveles. Por un lado, supuso una pacificación interétnica tras un periodo de especial virulencia; por otro, una aproximación a un mundo que hasta ese momento les había sido ajeno.

La perspectiva de muerte natural entre los waorani, antes del contacto con el mundo occidental, era morir en un conflicto o por brujería, en cualquier caso, siempre por algo provocado por otros y muy raramente a edades avanzadas. La muerte era siempre consecuencia de una causa, que nada tenía que ver con el azar, inexistente para ellos en tales casos, o con el tiempo<sup>62</sup>.

Según pude recoger a partir de la memoria oral waorani, los años inmediatamente anteriores al contacto fueron especialmente cruentos y sangrientos, incluso para un pueblo de tradición profundamente guerrera. Esto coincide con algunas apreciaciones llevadas a cabo por diversos autores, como el antropólogo del ILV James Yost, quien, a partir de su estancia en la reducción de Tiweno, entre 1974 y 1977, realizó un estudio de las causas de muerte entre los waorani hasta cinco generaciones atrás, concluyendo que el 44% de los fallecimientos eran consecuencia directa de ataques con lanzas entre los mismos waorani, el 17% fueron provocados por ataques de *cowori* y el 5% fueron infanticidios<sup>63</sup> (Yost 1981: 17 y 18). Estas cifras situarían las muertes

---

<sup>62</sup> De este hecho encontré un resquicio llamativo al comprobar que, todavía, para la mayor parte de los *pikenani* (ancianos), la vejez era un misterio difícil de entender y sobrellevar. Ese no saber qué hacer, entre muchos de ellos, les llevaba a advertir que, pese a tener buena salud y mantenerse activos e implicados en sus actividades cotidianas, ya era hora de morir (Pego Enomenga).

<sup>63</sup> Según confirmaron algunas de mis fuentes, el infanticidio entre los waorani se producía por dos causas principales. Por un lado, se mataba a los niños en el caso de que estos pusiesen en riesgo la seguridad del grupo, lo cual ocurría con frecuencia entre los grupos que huían en las persecuciones, ya que los niños podían ralentizar la marcha o, porque una vez habiendo logrado escapar, el llanto de los más pequeños podría delatar la posición al enemigo. Por lo general, la forma de matar en estos casos era golpear la cabeza de los bebés contra un árbol. La segunda

ocasionadas directamente por acciones violentas en un 66%, es decir, dos tercios de los waorani de hasta cinco generaciones antes al contacto habían muerto directamente asesinados. A estos habría que añadir otro alto porcentaje que los waorani atribuían a actos de brujería y que, desde su punto de vista, tampoco dejaban de ser acciones violentas<sup>64</sup>.

El primer grupo familiar en entrar en contacto de forma pacífica con los misioneros del ILV fue el de los guikitairi<sup>65</sup>, en 1958, cuando aceptaron la presencia entre ellos de un grupo de mujeres acompañadas por Dayuma, una waorani originaria del grupo, que había huido durante un ataque mientras era niña, dando a parar en una hacienda, donde se crio y donde fue encontrada algunos años después por responsables del ILV (Wallis 1960).

Existe un cierto debate sobre las causas que ocasionaron que el pueblo waorani, destacada sociedad autárquica y guerrera hasta entonces, aceptasen de buen grado establecer contactos con los *cowori* y consiguiesen en un muy corto espacio de tiempo su relativa pacificación inter y extraétnica. Al señalar las causas por las que los guikitairi, frente al rechazo extremadamente hostil que todos los grupos waorani habían mostrado anteriormente a cualquier tipo de contacto con el mundo exterior, aceptaron la presencia de las misioneras evangélicas y, de este modo, se inició el periodo de contacto pacífico y

---

causa estaba relacionada con el derecho de los guerreros prominentes a reclamar ser enterrados junto al niño que fuese su favorito, por lo general un sobrino o nieto. Otro de los informantes me aseguró también que el abuelo materno de un recién nacido podía matarlo si no le gustaba quien pensaba (o creía) que era el padre. Además de estas dos, Álvarez advierte que también era frecuente el infanticidio en los casos de niños huérfanos de los que nadie quería o podía hacerse cargo; o cuando los niños nacían con taras físicas o mentales que dificultaban su sobrevivencia. En cualquier caso, Álvarez señala que estas prácticas “según la ética waorani no tienen nada que ver con el asesinato” (Álvarez Marcillo 2011: 50; ver también Rival 1996: 84-88).

<sup>64</sup> En lo que se refiere a otras formas de muerte, Yost habla de un 5% ocasionado por mordeduras de serpientes y un 11% por enfermedad (Yost 1981: 18). En este sentido, es interesante observar que los waorani, como es frecuente entre otros grupos amazónicos, tenían (y en gran medida lo mantuvieron después del contacto) una concepción causal de la muerte, es decir, estas enfermedades y mordeduras no serían vistas como un fenómeno natural y/o accidental, sino como consecuencia de actos de brujería y, por ende, también consideradas, de alguna manera, como asesinatos. Más aún, el antropólogo del ILV afirma que solo encontró tres casos en los que el deceso habría devenido de causas naturales relacionadas con la vejez. Sin embargo, escuchar a uno de sus informantes decir “porque él había llegado a ser muy viejo, ellos lo alancearon, lo echaron al río y él se murió”, llevó a Yost a cuestionarse el sentido de muerte natural para los waorani (Yost 1981: 51).

<sup>65</sup> Grupo del líder guerrero Guikita. Era una de las cuatro grandes familias waorani reconocidas por el ILV (las otras eran los *piyemoiri*, los *wepeiri* y los *baihuairi*) durante los primeros años de contacto.

continuado, Yost apunta que, además de a ir en compañía de Dayuma y del hecho mismo de ser mujeres —que no eran vistas como una amenaza física—, hubo otros dos motivos fundamentales. El primero fue la curiosidad de los waorani por el mundo de “afuera”, al que temían profundamente, pero por el que también sentían una poderosa atracción; y el segundo, probablemente todavía más decisivo, fue el hecho de que el mensaje de paz que estas misioneras portaban les ofrecía la posibilidad de poner fin a las tensiones y conflictos que por entonces los acuciaban, con los mismos *cowori* pero, sobre todo, a nivel interétnico, con el resto de familias waorani (Yost 1981: 8 y 9)<sup>66</sup>.



*Imagen 12: Elisabeth Elliot, una de las misiones del ILV que primero se aproximó a los waorani.*

*Fuente: ILV*

En concordancia y redundando en esta última idea, Robarchek y Robarchek, en un interesante estudio sobre la violencia y la guerra entre los waorani y sirviéndose principalmente de los datos apuntados por Yost (1981), sostienen que la decisión de los waorani de poner fin a su aislamiento y

---

<sup>66</sup> Sobre la historia del contacto del ILV con los waorani y su reducción en Tiweno existe una abundante bibliografía, tanto de misioneros del mismo Instituto o personas próximas (Elliot 1959, 1961; Wallis 1960, 1973; ILV 1969), como de otros autores, con frecuencia críticos con la labor de los evangélicos (Trujillo 1981; Stoll 1982; Cabodevilla 2016).

establecer relaciones no violentas con las otras familias y con el mundo exterior respondió eminentemente al interés de la mayor parte de los grupos familiares de acabar con las hostilidades. Según estos autores, esta decisión fue plenamente consciente y voluntaria. Así, el ILV habría ejercido de facilitador, aportando los medios y mecanismos necesarios para posibilitar que los waorani estableciesen relaciones de proximidad entre ellos y con los *cowori* para, de esta manera, poder poner fin a su autarquía étnica, acabar con la guerra casi permanente y establecer una paz estable y duradera (Robarchek y Robarchek 1998).

A este respecto y desde una perspectiva diacrónica, tanto Cabodevilla como Rival sostienen una tesis de carácter histórico a largo plazo que complementa a la perfección lo apuntado por los Robarchek. Aunque, al abordar las causas que posibilitaron los primeros contactos, Cabodevilla no resta importancia a algunos aspectos contextuales como la debilidad del grupo de los *guikitairi*, el más castigado por la guerra interna entre familias, la importancia de los regalos o el carácter enérgico de las mujeres waorani que colaboraban con los misioneros evangélicos (Cabodevilla 2016: 530), afirma que la pacificación waorani respondió fundamentalmente a un proceso de ciclos alternos en su historia por los que se suceden periodos de relativa paz con periodos de guerra intensa. Según esta teoría, cada vez que las guerras continuadas entre los grupos familiares alcanzaban a colocar a los waorani en una situación real de riesgo de desaparición, estos tendían a activar mecanismos que posibilitaban establecer acuerdos entre ellos a fin de propiciar un periodo de calma y, de este modo, poder recuperarse demográficamente (Rival 1994: 259 y 260; Cabodevilla 2016<sup>67</sup>).

Antes de la pacificación, cualquier encuentro fortuito entre miembros waorani de diferentes grupos familiares, que por lo general no se conocían, podía devenir —y, según mis fuentes, era lo más frecuente— en un enfrentamiento con lanzas. Para los waorani, cualquiera que no fuese de su grupo familiar era un virtual y potencial enemigo. En este sentido, Cabodevilla advierte que los años previos al contacto, el incremento de la presencia de *cowori* en su territorio,

---

<sup>67</sup> Esta tesis, Cabodevilla también la sostuvo en una de las entrevistas que mantuve con él (Cabodevilla. Comunicación personal, 11 de agosto de 2015).

principalmente vinculado a los trabajos petroleros<sup>68</sup> y a la expansión de poblaciones de colonos procedentes de otras partes del país, había ocasionado un aumento de la tensión entre los waorani, generando un aumento en la conflictividad no sólo contra los advenedizos, sino también entre los mismos grupos familiares. Esto había ocasionado que el incremento de la violencia, también muy vinculado a la ley de la venganza waorani, hubiese llegado a niveles insostenibles, principalmente a nivel interétnico, lo que, a la postre, según Cabodevilla, habría posibilitado que estos hubiesen visto en la opción de aproximarse al ILV un mecanismo para reestablecer una cierta paz entre familias y, de este modo, evitar su desaparición (Cabodevilla 2016: 549-564).

La idea de que la guerra interétnica no constituía una característica indisolublemente asociada a la historia de los waorani la pude confirmar en las narraciones orales de estos, donde con frecuencia se hacía alusión a tiempos pasados en los que las diversas familias habían vivido unidas y en armonía. Es más, aún en los tiempos de las guerras más feroces como el que precedió a su contacto con el mundo occidental, las familias preservaban y ponían en práctica mecanismos de relación y pacificación intergrupales, fundamentalmente las alianzas a través de matrimonios pactados. Es decir, a nivel interno, por muy cruenta que fuese la situación y por mucho que durante algunos periodos cada familia se aislase del resto casi absolutamente, para los waorani esto no era una situación irreversible, no era inconcebible una pacificación a través del establecimiento de lazos de parentesco. Conseguir la paz con otras familias no era algo que se saliese totalmente de sus marcos y recursos de pensamiento y acción y, como apuntaba, ni siquiera de su propia historia.

En varias ocasiones, los hijos de Ñame, un destacado y admirado guerrero waorani del grupo de los piyemoiri, me contaron como su padre, antes del contacto, había intentado unificar a varios grupos familiares para luchar contra los *cowori*<sup>69</sup>. Según me dijeron, este pensaba que “los waorani debían vivir en

---

<sup>68</sup> En los años 40, Shell inició los trabajos de exploración en las proximidades del territorio waorani, que fueron continuados por otras empresas petroleras hasta la actualidad.

<sup>69</sup> De esta posibilidad también habla el misionero católico Alejandro Labaka en una carta al responsable de la compañía de prospección petrolífera CGG, Sr. Bennisent, en 1978. Labaka señala que el ataque a unos trabajadores de la compañía, que se había producido en 1977, probablemente había tenido lugar después de que varios grupos de waorani, “olvidando momentáneamente las rivalidades tribales que existían entre ellos”, se hubiesen unido para realizarlo (Labaka 2003: 182).

paz y luchar contra los que entraban en su territorio” (Amo). Es interesante observar que, si para los waorani la paz interétnica se planteaba como una posibilidad difícil pero viable, por el contrario, antes de la llegada del ILV, era absolutamente impensable establecer relaciones pacíficas y de proximidad con los *cowori*. Si la guerra interétnica no era observada como un rasgo indisoluble a su pueblo, la oposición frente a estos era vista como un salto insalvable y absoluto. En los relatos no se recogía ningún periodo de convivencia pacífica con ellos. Los no waorani eran, indefectible e irremediablemente, peligrosos enemigos y no existía, dentro del repertorio cultural waorani, ningún mecanismo que permitiese una aproximación con estos que no implicase el uso de la violencia.



*Imagen 13: Olimpia Avilés, mujer kichwa lanceada por waorani en 1964.*

*Fuente: FAL*

En este plano, resulta imprescindible observar que fue una crisis a nivel interétnico la que ocasionó la que, en mi opinión, fue la gran revolución entre los waorani: el fin de su autarquía respecto al resto del mundo. Lo que hizo que el contacto no fuese, como parece querer apuntar Cabodevilla, un simple ciclo de paz —al menos no uno ordinario— es que, para poner fin a la guerra interna, la mayor parte de las familias waorani aceptaron consciente y voluntariamente acabar con su tradicional autarquía étnica. Si la paz entre los waorani no implicaba, en último término, ninguna transformación que rompiese con su

tradición cultural, el aproximamiento a los *cowori*, por el contrario, si exigía una modificación y reordenación de algunas de sus estructuras y praxis más arraigadas, empezando por la comprensión de la “humanidad” y sus formas de relación con los no waorani.

La afirmación de que los waorani tuvieron un alto grado de capacidad de elección y consciencia en lo que se refiere a su contacto con la sociedad mayor se hace evidente y de alguna manera se ve ratificada si tenemos en cuenta la existencia de grupos familiares waorani, como los tagaeri o los dowakaeiri, que, en las mismas circunstancias, optaron en su momento por mantener su forma de vida autárquica, permaneciendo aislados en la selva amazónica hasta la actualidad.

No obstante, parece claro que, en este caso, separar la voluntad o el poder de decisión de los waorani del contexto concreto en el que esta se desarrolló resulta un imposible. La decisión de acabar con su autarquía étnica estuvo afectada por una serie de condicionantes externos que la posibilitaron, entre los que sin duda destaca la labor de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano. A la hora de explicar el “éxito” de estos al conseguir una aproximación y relación con el hasta entonces nada accesible pueblo waorani, además de a factores concretos de vital relevancia ya referenciados como el conocimiento de la lengua o contar con algunas mujeres waorani trabajando junto a ellos<sup>70</sup>, cabe resaltar dos elementos que, desde mi punto de vista, fueron esenciales.

Por un lado, está el hecho señalado por autores como Yost o Robarchek y Robarchek de que los misioneros fueron capaces de presentarse a ojos waorani como una herramienta eficaz de cara a conseguir la ansiada paz interétnica. Es decir, por primera vez para los waorani, los *cowori* tenían una utilidad en su supervivencia en vez de ser una amenaza para la misma, como sin duda habían sido constantemente en el pasado.

Junto a este, hubo otro componente que pienso fue crucial para que los waorani aceptasen aproximarse a los misioneros y es el hecho de que estos les ofrecieron ciertas garantías de que eso no pondría en riesgo ni sus vidas ni

---

<sup>70</sup> Las misioneras del ILV que primero consiguieron contactar con los waorani contaban entre sus filas con varias mujeres waorani que habían encontrado en haciendas de la zona, a donde habían llegado huyendo de los conflictos interétnicos. Entre estas, como ya señalé anteriormente, estaba Dayuma, quien, además, había sido quien les había enseñado el wao tededo.

menoscabaría de forma absoluta su independencia cultural. Así, frente a otros intentos de aproximación mucho más agresivos que los waorani habían sufrido en el pasado, como los de otros grupos indígenas vecinos o los enmarcados en la extracción cauchera, los misioneros evangélicos les ofrecieron, al menos aparentemente, una posibilidad mucho más amable.

No es pretensión del presente trabajo entrar a valorar la actuación del ILV entre los waorani, al menos no en el sentido de tomar partido entre quienes la han considerado positiva (Yost 1979, 1981; Boster, Yost y Peeke 2004) y los autores que la han atacado, aduciendo la utilización de estrategias poco éticas o, incluso, coercitivas por parte de la organización religiosa evangélica (Trujillo 1981; Stoll 1982). Sin embargo, no cabe duda de que el ILV jugó un papel fundamental como posibilitador de que los waorani adoptasen la decisión de contactarse con el mundo occidental y poner fin a la violencia tanto entre sus mismos grupos familiares como contra y por parte de los *cowori*.

En este sentido, la reducción que los evangélicos levantaron en Tiweno y donde se reunieron la mayor parte de las familias waorani desarrolló una labor decisiva. A nivel interétnico, la reubicación de los grupos en un mismo lugar favoreció enormemente el establecimiento de relaciones y contactos interpersonales continuados<sup>71</sup>. Esto, si no estuvo exento de provocar algunos incidentes graves<sup>72</sup>, fue, según confirmaron algunos de mis informantes, lo que posibilitó que se olvidasen venganzas abiertas y empezasen a establecerse alianzas entre familias a través de matrimonios pactados. Dentro de las reglas waorani, se posibilitó y favoreció el establecimiento de la paz entre las distintas familias, produciendo así un efecto de unificación étnica.

---

<sup>71</sup> Es necesario hacer notar que, como comprobó Yost, pese a ser un pueblo cuantitativamente pequeño<sup>71</sup>, los grupos familiares tenían, antes de su traslado a la reducción, un muy limitado conocimiento los unos sobre los otros (Yost 1981: 5).

<sup>72</sup> Es interesante ver el relato de un waorani recogido por Cabodevilla sobre el lanceamiento de Nenkimio y el posterior envenenamiento de Inihua (Cabodevilla 2016: 536).



Imagen 14: Reducción en Tiweno. Fuente: FEPP

El logro del ILV fue el de, en vez de tratar de transformar las formas de pensar y actuar waorani —lo que probablemente nunca habrían podido conseguir—, haber sabido generar las condiciones y contextos adecuados para que los mismos grupos arreglasen sus diferencias sirviéndose de sus propios mecanismos culturales. En este sentido y como señalaba anteriormente, la apertura de los waorani al mundo occidental se produjo cuando éste tuvo un papel de utilidad y dejó de representar un riesgo para ellos, pero cuando, además, esta intervención no comprometió seriamente ni su modo de vida ni sus formas culturales fundamentales, es decir, cuando abrirse a otro mundo no supuso para ellos una transformación radical inmediata ni la supeditación absoluta del suyo.

Esta especie de paternalismo delicado y, hasta cierto punto, tolerante por parte del ILV, fue el que explicó que, más allá de los intereses en la pacificación, los waorani accediesen a entrar en contacto con el mundo occidental. El traslado a Tiweno no implicó un cambio en su condición de cazadores y recolectores, no estuvo ligado a la realización de actividades fuera de las suyas propias ni exigió una variación sustancial en sus formas organizativas. Aunque sin duda los misioneros sí pusieron especial énfasis en la evangelización de los waorani, éstos la aceptaron sin perder, por ello, la mayor parte de sus creencias tradicionales.

Entre los aspectos que los waorani recordaban como negativos de este tiempo, los que siempre aparecían en las conversaciones eran la restricción de su movilidad, las epidemias, algunos conflictos interfamiliares que todavía tuvieron lugar y el intento por “querer mandar mucho” de algunas misioneras (Huanbi y Wane). Cuando, finalmente, después de no muchos años y ya conseguida la paz entre ellos, estas injerencias se les hicieron insostenibles, los waorani, simplemente, igual que habían decidido llegar, decidieron marcharse. Se fueron de la reducción y regresaron a sus zonas de origen.

Sin embargo, además de un mecanismo de pacificación interétnica, la aproximación de los waorani al mundo occidental sí tuvo y dejó algunas consecuencias relevantes para ellos. Si bien esta estuvo inicialmente lejos de suponer la transformación milagrosa de la que el evangelismo radical hizo abundante propaganda, no cabe duda que provocó algunos cambios destacados. Estos no entrañaron una transformación absoluta de las estructuras culturales y las praxis waorani, pero sí que afectaron al devenir de estas durante las décadas posteriores. El mundo occidental, pese a que lo haya podido influir puntualmente, nunca ha llegado a sustituir o dismantelar el mundo waorani. Aunque, como señalaba, el fin de la autarquía implicó más un reconocimiento de la existencia y el establecimiento de relaciones pacíficas con otras formas culturales que una variación profunda de las suyas, es evidente que la convivencia con este “nuevo mundo” sí ha terminado por permear, al menos parcialmente, a la sociedad waorani. No obstante, estos son aspectos y temas de los que me ocuparé con más detenimiento en el siguiente capítulo.

# Capítulo 5

## Las transformaciones limitadas

*Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guio la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre.*

Michel Foucault  
*Las palabras y las cosas*

Según han demostrado diversos autores, buena parte de los pueblos indígenas andinos y mesoamericanos reconocen una discontinuidad absoluta entre sus antepasados “salvajes” y ellos mismos, que se autoconsideran “civilizados”. Generalmente esta ruptura se explica en base a transformaciones concretas que marcan la separación entre estos pueblos y sus antecesores. Entre estos cambios están, principalmente, los de orden religioso (adopción del catolicismo), territorial (paso del campo o cerro al poblado) y lingüísticos (adopción del español como primera lengua). Estos pueblos, de alguna manera, se sirven de estos cambios y sus variaciones derivadas para sustentar lo que observan como una absoluta transformación identitaria respecto a sus antepasados, de manera que unos y otros, simplemente, no son los mismos (para Andes ver Gil 2007; y para Mesoamérica ver Gutiérrez 1992 y 2002; y Muñoz 2012).

Es necesario advertir que este hecho nunca se ha producido entre los waorani<sup>73</sup>. Estos se reconocen vinculados y se identifican con sus antepasados. Esto no quiere decir, como es obvio, que los waorani no sean capaces de advertir la serie de transformaciones a todos los niveles que han tenido lugar en el seno de su sociedad durante las últimas décadas, tras entrar en contacto con la sociedad mayor, pero estas son explicadas fundamentalmente en términos de contexto temporal y nunca como un cambio esencial. “Ahora son otros tiempos”, me dijo en diferentes ocasiones Gloria para referir y justificar cambios de actitudes entre los waorani con respecto a las que se suponían tradicionales.

Para los waorani, “civilizar” fue una decisión propia, consciente y elegida, pero, además, el contacto no era percibido como una ruptura radical de su esencia identitaria respecto a su pasado. Una vez señalado esto en el capítulo anterior, se presenta imprescindible tratar de observar si realmente existe una correspondencia entre esta percepción y la realidad objetiva del proceso de contacto y sus consecuencias, es decir, ver si existen pruebas que demuestren que los waorani fueron, al menos en parte, dueños de su destino durante y tras su aproximación a Occidente.

---

<sup>73</sup> Es evidente que esto, en parte, se explica por una diferencia temporal. Mientras los pueblos mesoamericanos y andinos señalados se refieren a un pasado lejano, el pasado precontacto de los waorani todavía es un hecho muy próximo en el tiempo.

En mi opinión, la más clara evidencia de que el contacto con la sociedad mayor no supuso entre los waorani una discontinuidad ni cultural ni histórica y de que, en gran medida, este proceso estuvo ampliamente afectado por su capacidad de decisión y su voluntad es el carácter limitado de las transformaciones asociadas al mismo. Es indudable que formas de organización, estructuras de pensamiento y praxis han variado, pero, en la mayor parte de los aspectos, estos cambios se han producido en unos márgenes que no rompen ni se escapan de las concepciones y esquemas tradicionales waorani. Estas variaciones no se han producido de una forma tan profunda o marcada como para que se pueda hablar, al menos no en la mayoría de los aspectos, de transformaciones radicales.

### **Las transformaciones limitadas**

Señalaba anteriormente las que considero que fueron las dos alteraciones culturales más relevantes entre los waorani después de que estos aceptasen vivir un tiempo en la reducción evangélica de Tiweno y, posteriormente, mantener su contacto continuado con la sociedad mayor: por un lado, la pacificación interétnica, que intenté demostrar que, en realidad, no suponía una ruptura absoluta con sus estructuras tradicionales, sino más bien con un contexto inmediatamente precedente de intensificación de la beligerancia entre familias. Por otro, la aproximación pacífica y aceptación de convivencia con los *cowori*, hecho que sí se erigía como una revolución para los waorani y que, indudablemente y de la mano del anterior, conllevó algunas modificaciones significativas con respecto a sus formas culturales tradicionales.

Al amparo de ambas, se han producido una serie de cambios que han afectado a prácticamente todos los aspectos de la vida waorani, pero, como decía y desde mi punto de vista, siempre dentro de unos límites en gran medida controlados y preservados por ellos mismos y sin arrasar con el núcleo de sus formas y tendencias culturales. Por empezar de una forma comparativa con los señalados grupos indígenas andinos y mesoamericanos, es interesante referir primero a las variaciones lingüísticas, religiosas y de patrones de asentamiento entre los waorani.

La inmensa mayoría de los waorani nacidos con posterioridad al contacto eran bilingües: hablaban wao tededo y español<sup>74</sup>. Sin embargo, esto no quería decir que ambas lenguas operasen al mismo nivel ni en las mismas circunstancias. El wao tededo continuaba siendo su lengua materna, la que aprendían primero de niños y la que utilizaban casi exclusivamente entre ellos. El español, por el contrario, normalmente era incorporado cuando acudían a las escuelas, generalmente después de varios años de aprendizaje, y era utilizado exclusivamente para comunicarse con los *cowori* o, en algunos casos, también entre ellos cuando había alguno de estos delante. Con frecuencia pude ser testigo de la preocupación que los waorani manifestaban por preservar la que consideraban su lengua, mientras que el español era observado únicamente como una herramienta útil y necesaria para mantener relaciones con los de afuera.

Asimismo, la lengua marcaba una frontera entre dos mundos diferenciados por los waorani y funcionaba como un marcador étnico sumamente importante que, por ejemplo, servía a algunos de ellos para explicar la condición de una mujer que, perteneciendo a una respetada familia, había dejado de ser waorani porque, entre otros argumentos de mis interlocutores, hablaba español cuando estaba entre miembros de la etnia (sobre este caso volveré con más detenimiento en la siguiente parte del trabajo). Algo parecido, pero en sentido inverso, pude apreciar con Juan Carlos Armijos, que señalaba era uno de los pocos *cowori* que hablaba wao tededo con fluidez, o conmigo, que sólo llegué a hacerlo muy limitadamente, a quienes el utilizar su lengua —o intentarlo, en mi caso— parecía situarnos en una posición de mucha mayor proximidad e implicación con los waorani que al resto de occidentales que se relacionaban con ellos.

Pese al papel sin duda protagónico que, de la mano de misioneros tanto católicos como evangélicos, la cuestión religiosa había tenido durante su proceso de contacto, tampoco la adopción de prácticas, valores y creencias de este tipo procedentes del exterior parecían jugar un papel determinante ni excesivamente transformador en la sociedad waorani. En un intento por hacer

---

<sup>74</sup> Durante mi estancia entre ellos no conocí a ningún joven que no hablase español con fluidez. Frente a esto, la mayor parte de los waorani de avanzada edad (*pikenani*), nacidos antes del contacto con el mundo occidental, únicamente hablaban el wao tededo.

una valoración de la influencia y el calado de estas, asistí a los cultos evangélicos, que se celebraban con relativa frecuencia, y a alguna de las muy esporádicas charlas con las que un padre y una monja de la Misión Capuchina, católicos, interrumpían mis horarios de clase para, invadiendo el aula sin ni siquiera pedir consentimiento, hacerse cargo de los niños durante un rato, después del cual nunca más se les volvía a ver por allí.

La mayor parte de los waorani acudían con entusiasmo a las celebraciones religiosas<sup>75</sup>. Mi sensación era que lo hacían más por los entretenidos cantos, la agradable música, el frecuente reparto de regalos o refrigerio y la posibilidad de conocer a algún nuevo visitante que por un interés por lo que allí se decía. Así, no era extraño encontrar en el culto evangélico a quienes antes me habían asegurado que eran católicos; ni que los niños de familiar evangélicas sintiesen repentinamente una devoción católica después de que la monja les enseñase unas canciones, actividad mucho más reconfortante y divertida para ellos que la clase de matemáticas o inglés a la que había sustituido.



*Imagen 15: Bautismo de Dayuma.*

*Fuente: Archivos y colecciones especiales del Wheaton College*

---

<sup>75</sup> En realidad, la mayoría de los waorani son muy aficionados a los eventos sociales y reuniones de cualquier tipo, los cuales, por otro lado, son relativamente frecuentes en las comunidades más grandes. Además de las fiestas anuales, el mencionado status de pueblo protagonista de los waorani, con quien todo el mundo desea hacerse una fotografía, hace que este tipo de eventos tengan lugar cada vez que hay un encuentro con ONG's, responsables educativos, representantes políticos, asociaciones de diversa índole, etc.

Esto no quiere decir que todos los waorani estuviesen desligados de la adscripción religiosa. Como pude comprobar, principalmente entre los evangélicos, había familias, no demasiadas, que realmente tenían una fe religiosa aparentemente incuestionable, que leían la Biblia y que hacían un esfuerzo real y tangible por cumplir los preceptos señalados por el pastor de turno. Sin embargo, incluso entre estos, mi impresión es que la religión era más una vinculación a una forma de vida reglada con la que se concordaba o a la que se atribuía una utilidad que a una creencia devenida de cuestionamientos existenciales. La posible existencia de Dios o lo que haya después de la muerte no eran aspectos que pareciesen preocupar en exceso a la mayor parte de los waorani, o al menos no lo evidenciaban. En este sentido, la adscripción religiosa parecía funcionar básicamente como un mecanismo para generar y reforzar vínculos entre ellos y con el exterior y no como una cuestión divina de la que se derivase un código dogmático. En este sentido, también las creencias religiosas tomadas de Occidente parecían tener más un sentido de utilidad “tangible” y material que de fe espiritual.

Es interesante recalcar que esta observación no es nueva para la antropología. Por ejemplo, Pedro Pitarch subraya el carácter altamente transitorio de las adhesiones religiosas entre los grupos indígenas del sur de México y Guatemala —aunque lo hace extensible a los pueblos amerindios en su conjunto—, del que asegura que “a menudo se convierte en un verdadero nomadismo religioso” (Pitarch 2003: 66). Pero, además, el antropólogo español, en concordancia de lo que yo observaba entre los waorani, niega que sean cuestiones de carácter doctrinal las que impulsan estas adscripciones religiosas, las cuales responderían, fundamentalmente, a “un genuino interés por conocer e incorporar fragmentos del mundo de fuera” y a un interés “corporal”, entendido en el sentido de cura mediante, básicamente, la regulación de relaciones sexuales, restricciones alimenticias y en las bebidas alcohólicas y gastos y beneficios económicos asociados a la pertenencia religiosa (2003: 69 y 70).

Esto, a grandes rasgos y como vengo señalando, era lo que parecía evidenciarse en la forma de adscripción a las religiones occidentales entre los waorani, principalmente al evangelismo. Sin embargo, Pitarch también señala que la movilidad religiosa no implica, por lo general, un eclecticismo o sincretismo religioso. Frente a esto, la práctica totalidad de los waorani si mantenían una

profunda creencia en el chamanismo<sup>76</sup>. Si bien es cierto que, como me reconocieron muchos de ellos y pude comprobar por mí mismo, el conocimiento mitológico y buena parte de la comprensión cosmológica se estaba perdiendo en el seno de su sociedad, fundamentalmente entre los jóvenes<sup>77</sup>, esto no parecía afectar a su confianza en los poderes curativos y la capacidad damnificadora del chamán, a la que acudían cada vez que se presentaba un problema que consideraban realmente grave para sus vidas.

En lo que se refiere a las variaciones en sus patrones de asentamiento y ocupación del territorio, la transformación más significativa entre los waorani postcontacto era su sedentarización. Iniciada durante su reducción, pero después adoptada por la totalidad de los waorani que se habían aproximado al mundo occidental, cabe preguntarse qué causas o ventajas impulsaron a un pueblo tradicionalmente seminómada a cambiar este patrón de vida; o, de otra manera, qué era lo que les empujaba a movilizarse antes del contacto y qué fue lo que les provocó a dejar de hacerlo después de este.

El ecologismo histórico ha puesto un especial énfasis en recalcar que el nomadismo de los grupos de cazadores y recolectores amazónicos responde a la necesidad de suministrarse productos procedentes de zonas antropogénicas (Posey y Balée 1989). Este hecho era frecuente entre los waorani, que a la hora de desplazarse acostumbraban a hacerlo a zonas donde existían plantaciones de chonta (*daguenka*) hechas por sus antepasados o, incluso, cultivos de yuca y plátano realizados, previamente, por ellos mismos (también era frecuente que se buscara la palma ungurahua). De hecho, según algunos de mis informantes, estos cultivos y plantaciones históricas eran los que, de alguna forma, determinaban el territorio de unos y otros grupos familiares y, por ende, servían de marcadores fronterizos, aunque no demasiado estrictos.

---

<sup>76</sup> Pitarch (2003: 68) advierte que, en el marco de la vinculación a religiones occidentales, se producen “relapsos” respecto a las prácticas chamánicas. En el caso waorani no creo que se pueda hablar propiamente de infidelidades religiosas, ya que, en mi opinión, para los waorani, las religiones occidentales y el chamanismo operan en dos planos diferentes y no excluyentes. Así, entre estos, no parece razonable que se pueda calificar la práctica chamánica de un “relapso” puntual frente a su adscripción al evangelismo o al catolicismo.

<sup>77</sup> Nenqui se refería a estos como “cosas de los viejos”, mientras que Timo me explicó que la pérdida de los mismos se debía a que, con la sedentarización y la aparición de nuevas formas de entretenimiento, las familias pasaban menos tiempo juntas en la selva, que era donde, según él, generalmente se realizaba la transmisión oral tanto de los mitos como del conocimiento cosmológico.

Otras causas que los waorani identificaron como frecuentes a la hora de elegir los lugares de asentamiento, siempre en el marco de su referido nomadismo tradicional, eran la presencia de los restos familiares y los lugares de nacimiento, es decir, los waorani acostumbraban a regresar a donde habían enterrado a sus muertos o a donde habían nacido. Sin embargo, según mis informantes, el motivo principal de desplazamiento y el que explicaba la asombrosa movilidad de los waorani en los tiempos inmediatamente anteriores al contacto con Occidente eran las guerras internas. En este sentido, hay que tener en cuenta que, en la tradición waorani, además de los atacados, forzados a huir, los mismos atacantes, aún habiendo resultado victoriosos, procedían a quemar sus malocas (*onka*<sup>78</sup>) para refugiarse de una más que posible retaliación. Así, más allá del acceso a recursos hortícolas y bosques culturales; o el apego a los lugares donde se había enterrado a los familiares o se había nacido, se priorizaba la defensa, generalmente mediante la elección de zonas de difícil acceso que permitiesen ocultar sus posiciones (Yost 1981: 5).

Esto, además de restar cierto peso a la tesis del ecologismo histórico entre los waorani, explica que, por ejemplo, algunos grupos se saliesen de su territorio familiar en el caso de sentirse seriamente amenazados, trasladándose a otros donde, además de no haber nacido, no tenían un conocimiento previo de plantaciones pasadas ni había familiares enterrados. En este sentido, la sobrevivencia inmediata entre los waorani iba más allá de la subsistencia alimenticia o los apegos culturales<sup>79</sup>.

Por otro lado y también como cuestionamiento a las tesis del ecologismo histórico, mi estancia en Miwaguno me permitió certificar que los waorani podían acceder a los productos plantados en zonas antropicas en cantidades suficientes para cubrir sus exigencias sin la necesidad de que esto implicase grandes traslados o abandonar la comunidad. Así, por ejemplo, las palmas de chonta, principal fuente alimenticia obtenida a través de la recolección, no estaban lejos

---

<sup>78</sup> Es necesario diferenciar entre la *onka*, que era el nombre con el que los waorani denominaban a la maloca en cuanto estructura, del *nanicabo*, que era la estructura social básica, formada por una familia ampliada que residía en la misma maloca.

<sup>79</sup> Es interesante destacar que ningún waorani apuntó a la cacería como causa de traslado, lo que me induce a la conclusión de que esta, en relación a la muy baja densidad de población antes del contacto, era abundante y más que suficiente para cubrir las necesidades de los grupos familiares sin necesidad de desplazarse.

de la comunidad y recoger sus frutos en la época de maduración u obtener la madera del árbol durante cualquier momento del año no implicaba más que una caminata de no demasiadas horas por la selva. Nunca escuché a un waorani quejarse de la falta de este tipo de recursos.

Junto a esto, es interesante observar que, en los relatos waorani, era frecuente que se resaltase el carácter extremadamente duro de los traslados en la selva, las noches a la intemperie, lo difícil de movilizarse por el bosque tropical o la premura con la que se trataba de buscar nuevos asentamientos. Esto deja vislumbrar la idea de que los waorani no tenían un apego especial por la vida itinerante. Así, una vez que se dieron las condiciones para elegir, decidieron sedentarizarse, demostrando, entre otras cosas, que caza y recolección y nomadismo no están necesaria y absolutamente unidas<sup>80</sup>.

En base a lo anterior, explicar porque los waorani optaron libremente por la sedentarización después de abandonar la reducción parece, a priori, relativamente sencillo. La causa fundamental fue el fin de las guerras interétnicas<sup>81</sup>. Además de esta, la posibilidad de acceder a recursos alimenticios del exterior y el desarrollo de nuevas técnicas de pesca también habrían contribuido a acabar con los desplazamientos por razones alimenticias aunque, como he señalado, la obtención de alimento no parecía implicar necesariamente el nomadismo como forma de vida.

Antes de continuar, merece hacer un inciso en cuáles eran exactamente los patrones de asentamiento waorani antes del contacto. Como pueblo seminómada, las familias se movían por espacios relativamente amplios de la selva, pero no de una forma aleatoria, sino que, por lo general, los grupos se desplazaban entre puntos fijos conocidos. Es decir, los waorani acostumbraban a regresar a los lugares donde ya habían estado asentados anteriormente.

---

<sup>80</sup> Se podría replicar que la sedentarización fue viable debido a la posibilidad de introducir productos procedentes del exterior, sin embargo, frente a esto, cabe señalar que todavía existen algunas comunidades waorani pequeñas con una muy baja dependencia de afuera, lo que, desde mi punto de vista, evidencia que vivir de forma sedentaria de la caza y la recolección, si no es lo frecuente, no es absolutamente imposible.

<sup>81</sup> Esta tesis también la sostiene Rival, quien advierte que la movilidad de los waorani se explica “más como medio de resolución de conflictos que como una manera de adaptarse a recursos dispersos”. Sin embargo, la antropóloga también señala que esta se justifica como una cuestión de “preferencia”, hecho que, como he tratado de demostrar, no parece ser del todo cierto entre los waorani que, en cuanto tuvieron oportunidad, no dudaron en sedentarizarse (Rival 2015: 241).

El objetivo era establecer asentamientos relativamente estables en los que, entre otras cosas, poder llevar a cabo sus plantaciones. En este sentido y como me relataba Yero, uno de los grandes problemas derivados de la gran movilidad provocada por el incremento de la beligerancia interétnica los años inmediatamente anteriores al contacto fue que no disponían del tiempo suficiente para que estas fructificasen y así las mujeres recoger la cosecha, lo que, a su vez, había ocasionado ciertas hambrunas en las familias.

Sobre la ubicación de estos lugares, los waorani aseguraban que construían sus malocas en lo alto de las colinas de la zona interfluvial, en lugares de difícil acceso, para, según me explicaron, protegerse con mayor facilidad de los posibles ataques de otras familias y de los *coworí*. Esta era otra de las características que se vio modificada tras el contacto. Ligada a la sedentarización y también explicada por la pacificación, tras abandonar la reducción, los waorani comenzaron a construir sus comunidades en zonas más bajas, generalmente junto a los ríos y muchas de ellas también próximas a las carreteras que atravesaban su territorio o a las pistas de despegue y aterrizaje de aviones construidas durante los primeros años del contacto.

También se han transformado las casas waorani. Las tradicionales malocas, que todavía eran comunes en las comunidades, se utilizaban fundamentalmente como espacios de esparcimiento, pero como lugar de residencia habitual estas habían sido sustituidas por casas construidas con tablas de madera o materiales de construcción. Esto había ocasionado, a su vez, una variación en las forma de vida, por cuanto las familias ampliadas ya no vivían bajo el mismo techo, sino que cada residencia albergaba una familia nuclear.

No obstante, esta nucleación era muy relativa y a grandes rasgos todavía se preservaban, no excesivamente modificadas, las formas de organización social tradicionales. La unidad social básica entre los waorani antes del contacto era el *nanicabo*, grupo que residía en una misma maloca (*onka*) y que, por lo general, estaba compuesto por un varón mayor y su respectiva pareja o parejas<sup>82</sup>, sus hijos solteros (varones y mujeres) y sus hijas casadas

---

<sup>82</sup> Previamente al contacto, los waorani practicaban frecuentemente, aunque no necesariamente, la poligamia. Esta, según mis informantes, era más común entre los hombres (poliginia), pero tampoco estaba vedada a las mujeres (poliandria). Lo más común era que las mujeres o hombres casados con un mismo cónyuge fuesen hermanas o hermanos entre ellos.

acompañadas por sus respectivos maridos e hijos<sup>83</sup> (Rival 2015: 242). Pese a la adopción de las casas separadas como forma de residencia, la estructura tradicional todavía se veía reflejada ya que el conjunto de estas unidades residenciales de una misma familia ampliada ocupaban la misma zona, ubicadas a cierta distancia de las otras familias y dando lugar a un espacio compartido de convivencia estrecha entre sus miembros. Así, la familia ampliada continuaba siendo la estructura organizacional básica entre los waorani.

Entre las comunidades existen las de tipo unifamiliar, formadas por una única familia ampliada, y las plurifamiliares, compuestas por varias familias con vínculos de parentesco, que generalmente devenían de la condición de hermanos de los miembros mayores de las familias ampliadas. Este mismo tipo de relación también era frecuente entre comunidades vecinas y, además, guardaba una similitud con las formas de relación familiar previas al contacto, cuando las distintas familias ampliadas de varios hermanos convivían en asentamientos separados, pero próximos unos de otros<sup>84</sup>.

Ni hispanohablantes<sup>85</sup>, ni profundamente cristianizados y sedentarizados fundamentalmente por una cuestión coyuntural y sin demasiadas repercusiones para sus formas clásicas de organización social, por lo expuesto hasta ahora, parece evidente que las transformaciones lingüísticas, religiosas y en los

---

<sup>83</sup> Cabe aclarar que, aunque como han reflejado diversos autores (Rival 1996; 2015; Fuentes 1997) y pude comprobar por mí mismo, la residencia uxori-local es la tendencia más extendida entre los waorani, esta no es, ni mucho menos absoluta. Pego Nihua me explicó que los recién casados tenían la opción de, en función de sus conveniencias, elegir si vivir más próximos a la familia de la esposa o a la del marido. En este sentido, advirtió que el hecho de que fuese más frecuente vivir con la familia de la mujer se debía, en gran medida, a que eran los hombres los que se desplazaban para conseguir esposa, por lo que, si normalmente se quedaban a vivir con la familia de su mujer durante los primeros años tras el matrimonio era por una cuestión de proximidad al lugar donde se había llevado a cabo el matrimonio y no por el hecho de que la adopción de un régimen de residencia matrilineal fuese una regla estricta entre los waorani.

<sup>84</sup> Este tipo de organización era, además, la que demarcaba la separación entre unos grupos familiares y los otros, con los que no se mantenía ningún parentesco. Si tras el contacto existía una relación de respeto y cierta cordialidad entre los diversos grupos, que, por ejemplo, se evidenciaba en el hecho de que cualquiera podía acudir a las fiestas que se realizaban en comunidades donde no tenía parientes, las relaciones entre miembros de familias no emparentadas seguían siendo, con frecuencia, distantes y no exentas de desconfianza. Un buen ejemplo de esto lo encontré cuando durante las fiestas de Miwaguno encontré a un joven de la comunidad de Caihuimeno durmiendo en la cancha deportiva. Al preguntarle por qué no iba a dormir a alguna de las casas, me contestó que no tenía familiares en la comunidad y, por tanto, no podía alojarse en la casa de nadie allí.

<sup>85</sup> Entendido en el sentido de que el español sea su lengua madre.

patrones de asentamiento entre los waorani tenían un calado muy limitado y lejos quedaban de suponer una suplantación para su cultura tradicional. A diferencia de lo que apuntaba había ocurrido con buena parte de los pueblos andinos y mesoamericanos, estas variaciones ni eran vistas por los waorani ni suponían objetivamente una transformación sustancial lo suficientemente trascendente en base a la cual sostener o apreciar una discontinuidad absoluta respecto a su pasado.

Pero, más aún, este hecho se hacía extensible a la práctica totalidad de las formas culturales que caracterizaban a los waorani que, tras el contacto, habían sufrido lo que calificaría como variaciones o adaptaciones, pero no profundas transformaciones. En mi opinión, el ejemplo más claro de esto se evidenciaba en que los waorani continuasen siendo un pueblo eminentemente cazador y recolector, con una horticultura principalmente de yuca y plátano. El hecho de que, una vez terminada la guerra permanente y sedentarizados no hubiesen optado por convertirse en un pueblo agricultor o ganadero, como algunos de sus vecinos colonos o kichwas<sup>86</sup>, pone en duda todas las teorías que, de una u otra manera, otorgaban al desarrollo agrícola un valor “evolutivo” determinante.

La caza seguía siendo la forma predilecta de subsistencia entre los waorani, quienes no la practicaban como una obligación sino como un placer y que, además, era una actividad enormemente valorada socialmente. Los waorani se seguían autoconsiderando como cazadores y recolectores y mi estancia entre ellos me sirvió para corroborar la prevalencia de esta condición infraestructural. Esto, sin embargo, no quiere decir que no se hubiesen producido importantes transformaciones en sus modos de subsistencia después del contacto.

Un cambio significativo se había dado en el tipo de presas, las formas de capturarlas y, ligado a estos, en la dieta de los waorani. En el pasado estos

---

<sup>86</sup> En Ecuador la denominación kichwa se utiliza para denominar a todos los grupos indígenas que hablan una variante dialectal del quechua, conocida como kichwa. Por lo general, se suele asumir que se trata de grupos descendientes de los incas, pero esto merece algunas aclaraciones en lo que respecta a la zona amazónica. En la zona selvática de Ecuador, la denominación kichwa o kichwa *runa* no refiere propiamente a descendientes incaicos, sino a los indígenas amazónicos que, a medida que fueron siendo incorporados a la sociedad mayor, después de la Conquista o del periodo cauchero, pasaron a formar parte de una generalidad compuesta por diversos grupos indígenas aculturizados que, en este proceso y por influencia de otros grupos procedentes de la zona andina, tomaron el kichwa como lengua propia.

cazaban fundamentalmente monos y diversas especies de aves gallinaceas<sup>87</sup>. Esto se realizaba utilizando la cerbatana (*omene*), disparando flechas impregnadas de curare (*oõme*) en sus puntas, que inmovilizaban a las presas para después atraparlas. Entre los mamíferos, sólo estaba libre de tabú para su consumo la huangana o pecarí de labio blanco (*Tajassu pecari*), que se cazaba con lanza (*tepe*) y cuyo consumo era muy ocasional (Yost y Kelley 1983; Rival 1996 y 2001) . Con la aproximación al mundo occidental y la incorporación social de las armas de fuego, los waorani, probablemente también empujados por el aumento de la demanda derivado del crecimiento demográfico y la sedentarización, levantaron la mayor parte de los tabúes y empezaron a cazar y alimentarse de otros tipos de presas como el saíno, la guanta, los lagartos, los caimanes y las tortugas fluviales<sup>88</sup>. Estos, como digo, eran frecuentemente cazados con escopetas, aunque se seguían utilizando también las lanzas.

La cacería se realizaba fundamentalmente con fines de autoconsumo y, aunque en el pasado algunos de mis informantes reconocieron que también se había utilizado para comerciar fuera de las comunidades, estos advirtieron que, debido a la disminución drástica del número de presas que esto había ocasionado y al endurecimiento de los controles por parte de las autoridades, esta práctica estaba en desuso, al menos de forma generalizada.

---

<sup>87</sup> Entre las especies de monos cazadas y consumidas por los waorani con más frecuencia destacan fundamentalmente el chorongó o mono lanudo plateado (*Lagothrix poeppigii*), el mono lanudo gris (*Lagothrix lagothicha*), el mono aullador colorado (*Alouatta seniculus*) y el mono araña negro (*Ateles paniscus*). Entre las aves, las más consumidas eran el pavón nagüiblanco (*Mitu salvini*) y la pava amazónica o pava de monte (*Penelope jacquacu*) (Yost y Kelley 1983; Rival 2001).

<sup>88</sup> Existían otros factores que los waorani tendían a mencionar para explicar la escasez de presas como la construcción de infraestructuras, principalmente carreteras y plataformas petroleras, con un efecto aullentador, y la presencia de otros grupos de colonos, kicwa y shuar, que también llevaban a cabo la práctica de la caza en territorios que antes ocupaban utilizaban ellos en exclusiva.



*Imagen 16: Waorani cazando con cerbatana.  
Fuente: mediadrumworld.com*

Además de la cacería, también tenía un peso muy relevante en la obtención proteica de origen animal la pesca. Sin embargo, antes de la aproximación a la sociedad mayor, esta era una actividad poco significativa. La pesca tradicional entre los waorani se llevaba a cabo utilizando el veneno barbasco, que se vertía en zonas donde había aguas paradas, pequeñas lagunillas o charcos formados por aislamiento tras el descenso del cauce. En otros casos, un grupo de mujeres y niños colocaban el veneno en una parte del río, mientras otro grupo, generalmente integrado por los hombres, construía una palizada en una parte más baja del cauce, donde recogían los pescados que salían a la superficie por la falta de oxígeno en el agua generada por el veneno.

Aunque la pesca con barbasco todavía se practicaba esporádicamente, al haber aprendido e introducido las herramientas necesarias para construir canoas y botes e incorporado elementos como arpones, gafas de buceo, anzuelos e hilo, los waorani habían perfeccionado y potenciado, tras el contacto, su actividad pesquera hasta el punto de que el pescado era una de sus principales fuentes alimenticias<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Antes del contacto con la sociedad mayor los waorani, si bien ya eran buenos nadadores, desconocían la fabricación de embarcaciones, hecho que, a mi entender, da idea de lo

Junto a lo obtenido a través de la cacería y la pesca<sup>90</sup>, los waorani complementaban su dieta con productos procedentes de la horticultura, fundamentalmente yuca y plátano, y de la recolección, principalmente de frutas, dentro de las cuales era especialmente valorada entre ellos la chonta (*daguenka*). Yuca, chonta y plátano eran las tres fuentes de alimento vegetal más importantes entre los waorani antes y después del contacto. Además de ser utilizadas para consumir como acompañamiento de las carnes, eran especialmente relevantes en la dieta por cuanto servían también para la elaboración de la chicha<sup>91</sup>.

Aunque, con su aproximación al mundo occidental, algunos waorani habían empezado a introducir nuevos cultígenos (aguacate, piña, naranjilla, papaya, etc.), algunos de ellos con fines comerciales (como el cacao o el café), por lo general, el interés de la mayor parte de los grupos familiares por estos era muy escaso y su incorporación a la dieta era extremadamente limitada.

Con excepción hecha del arroz, la sal, el aceite y de algunas hortalizas como la cebolla y el tomate, que se habían hecho un hueco en la no demasiado variada dieta waorani, y del pollo, los huevos y algunos alimentos enlatados, como el atún, a los que se acudía generalmente cuando la cacería no estaba siendo productiva, la dependencia waorani de alimentos del exterior, aunque variaba dependiendo de la comunidad, era muy limitada. Si bien es cierto que no era infrecuente el consumo de refrescos azucarados, yogurtes, el pan o algunos otros productos de supermercado, éstos eran vistos, por lo general, más como una golosina que como parte sustancial de la dieta.

---

estrechamente ligado que estaba históricamente el pueblo waorani a la vida en zonas interfluviales (Santos 1996: 140 y 141; Labaka 2003: 109).

<sup>90</sup> Otra nueva fuente aunque menor, de obtención de proteína animal fue la incorporación del sistema de cría para el consumo. La domesticación tradicional waorani, como en muchas sociedades amazónicas, se correspondía con una familiarización, integrando al animal como parte más de la familia y, por ende, no comestible, incluso en el caso de ejemplares de especies que sí eran objeto de cacería (Fausto 2007; Viveiros de Castro 1986: 225 y 226). Frente a este tipo de domesticación, que los waorani siguen practicando y que han ampliado, tras el contacto, a los perros, inestimables compañeros de cacería, los waorani han implementado la cría de pollos e, incluso, la cría de tilapias mediante la construcción de piscinas artificiales.

<sup>91</sup> Esta estaba a cargo de las mujeres, que primero hervían en agua y después masticaban y amasaban. Normalmente, el producto se dejaba fermentar durante varias horas antes de consumirse.



*Imagen 17: Waorani con monos cazados y cerbatana.  
Fuente: Pete Oxford*

Por otro lado, esta preservación de su condición de cazadores y recolectores no impedía que la mayor parte de las familias waorani contasen con alguna fuente de ingresos monetarios, aunque en muchos casos esta fuese esporádica y no continuada. La más generalizada, eran los trabajos para las petroleras, frecuentes entre los waorani de muchas comunidades, que desempeñaban diferentes labores, normalmente temporales y relacionadas con servicios internos dentro de los campos o pozos petroleros, como guardias de seguridad o desbrozadores.

Otra fuente de ingresos económicos que tenía relevancia en algunas comunidades era la actividad turística. También había un número considerable de waorani que integraban las plantillas de diferentes instituciones públicas, como ministerios, gobiernos provinciales o locales. Asimismo, en muchas comunidades waorani se habían implementado, con colaboración de organizaciones *cowori*, proyectos de desarrollo de muy diverso tipo, que iban desde la simple cooperación (ONG's como Alianza Ceibo y FAL) hasta ambiciosos proyectos económicos, aunque todavía de escaso rendimiento (plantaciones de café y cacao, producción de chocolate, etc.).

La fabricación de artesanías con hilo de chambira, tintes, semillas y algunos otros materiales obtenidos en la selva por parte de las mujeres waorani, que comercializaban a través de distintas asociaciones o directamente a los turistas que visitan las comunidades o los trabajadores petroleros de la zona, era otra destacada fuente de ingresos en algunas comunidades. Sin embargo, las ganancias por este tipo de actividad, aunque relativamente constantes, no eran muy elevadas.

Tradicionalmente se ha ligado la condición de cazadores y recolectores a unas características demográficas muy concretas, fundamentalmente la baja densidad de población y la dispersión territorial. Según mis propios cálculos, llevados a cabo a través de un conteo personalizado y de datos apuntados por algunos de mis informantes, la población total waorani estaba en torno a los 3.400 miembros. Sin embargo, en varias ocasiones, miembros de la

Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE) apuntaron que esta cifra era mayor, próxima a los 4.000<sup>92</sup>.

En atención a datos apuntados por Yost, sabemos que los waorani eran en torno a 600 miembros en el tiempo en el que la mayor parte del pueblo entró en contacto con la sociedad mayor, a principios y mediados de los 70. Entre estos, algo más de 500 se instalaron en la reducción en Tiweno, cuando esta alcanzó su apogeo demográfico, mientras que el antropólogo calculaba unos 100 más que residían fuera de esta (Yost 1981: 5 y 6; Labaka 2003: 24). En atención a estas cifras y de forma comparada con mis estimaciones, desde mediados de los 70 hasta el momento en el que realicé mi estudio (2015-2018), la población total waorani se había multiplicado por más de cinco, casi seis (aproximadamente siete si tenemos en cuenta las estimaciones de miembros de la NAWE). Esto, en términos de densidad de población, se traducía en que si Yost, considerando el territorio waorani entre los ríos Napo y Curaray en 20.000 kilómetros cuadrados, apuntaba a la presencia de 0.025 waorani por kilómetro cuadrado (1981: 5), lo que suponía una de las densidades más bajas del planeta, en la actualidad esta, bajo la estimación de una población total de 3.400 waorani y un territorio similar, habría aumentado a un 0.17 waorani por kilómetro cuadrado, lo que resultaba todavía una muy baja densidad de población (0.2 waorani por kilómetro cuadrado si observamos el dato de 4.000 como población total waorani).

Un análisis genealógico comparativo de las familias waorani a las que tuve acceso, me llevó a la conclusión de que la tasa de natalidad entre los waorani era de un promedio de 4,2 hijos por matrimonio, mientras que, en tiempos previos al contacto, esta cifra era aproximadamente de 5,7 hijos por matrimonio. Aunque se debe tener en cuenta lo parcial de estos datos, que lejos están de ser un registro absoluto o, ni tan siquiera, amplio de la sociedad waorani, no deja de ser un dato significativo que, con posterioridad al contacto, el número de hijos, lejos de aumentar, haya disminuido. Aunque no puedo señalar pormenorizadamente las causas precisas de este hecho, me inclino a pensar que se debe a una mayor

---

<sup>92</sup> Desde el Instituto Nacional de Estadística del Ecuador (INEC) me informaron que existía el dato exacto sobre el número total de waorani, pero no quisieron o no supieron dármele.

planificación familiar, además de a una limitación en las tendencias sexuales que antes del contacto eran, se podría decir, de carácter más abierto.

En este marco, parece razonable pensar que el crecimiento demográfico entre los waorani no se explicaba tanto por un cambio profundo en sus formas de organización o estructura social sino, fundamentalmente, por el fin de la guerra y la violencia indiscriminada entre familias en el seno de su sociedad, además de por algunas mejoras en las condiciones de vida devenidas del contacto con Occidente, principalmente el acceso a la salud.

Asimismo, los waorani también respondían a la caracterización de los grupos amazónicos como igualitarios o no jerarquizados. Con la aproximación a la sociedad nacional, se crearon organizaciones y formas de poder político entre los waorani, sin embargo, el peso e influencia de estas en su día a día era muy escaso. Por un lado, como órgano de representación del pueblo waorani en su conjunto frente al resto de Ecuador, se creó originalmente la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía de Ecuador (ONHAE), que posteriormente se convertiría en la NAWE. Esta organización, que tiene cierta relevancia política, debido al carácter especial de los waorani en el contexto nacional, y económica, debido principalmente a los intereses petroleros en su territorio, se ha mostrado y caracterizado por su escasa eficiencia y no ha estado libre de la corrupción institucional entre sus dirigentes. Pero, además, la representatividad de la organización a ojos de los mismos waorani era prácticamente nula.

Respecto a los presidentes de las comunidades, cabe señalar que estos, por lo general, lejos de ocupar una posición de liderazgo, no eran vistos sino como un instrumento necesario que, más allá de su participación en los eventos como representantes, pocas veces ejercían un poder real respecto del resto de sus vecinos. Este poder efectivo sí recaía en ciertas ocasiones en personas con una capacidad de liderazgo especial. Entre estas, era frecuente que la capacidad de decisión ante situaciones de crisis dentro de los grupos familiares fuese del cabeza de familia, generalmente el hombre con una mayor capacidad guerrera. No obstante, este tipo de figuras, con la pacificación waorani y el fallecimiento de los últimos grandes guerreros que aún vivían desde los tiempos previos al contacto, iban desapareciendo paulatinamente.

Así, los waorani todavía se presentaban como un pueblo enormemente igualitario, quizás todavía más de lo que eran en el pasado, cuando todavía algunos líderes guerreros mostraban un cierto poder sobre el resto de los miembros del grupo. Durante mi estancia entre ellos, no existía una especial jerarquización entre representantes y representados, viejos y jóvenes, hombres y mujeres, sino que el liderazgo surgía de forma espontánea y generalmente no iba más allá de situaciones muy concretas. Por lo demás, los waorani, pese a su modo de vida comunitario, valoraban sustancialmente la individualidad, la independencia y la capacidad de hacer y decidir de cada uno por su cuenta. Las decisiones que afectaban al conjunto de un grupo eran frecuentemente debatidas en asambleas abiertas.

Si me parece reseñable, sin embargo, el amplio poder de las mujeres. Además de que su capacidad de decisión a nivel comunitario era tanto o más<sup>93</sup> que el de los hombres, en lo que concierne estrictamente a la casa y al núcleo familiar (padres e hijos), mi experiencia me permitió observar que, con frecuencia, eran ellas las que tenían la última palabra, principalmente en lo que concernía a las actividades cotidianas.

Otro buen ejemplo de la igualdad entre hombres y mujeres, era el hecho remarcado por varios waorani de que, antes del contacto, no existían casos de malos tratos en las parejas waorani. Estos, todavía muy infrecuentes, habían surgido únicamente después de la transformación del sentido del matrimonio y la inclusión, no demasiado existosa, por otro lado, de tendencias como la fidelidad sexual. Como apuntaba, los waorani previamente al contacto eran con frecuencia polígamos, incluyendo ocasionalmente a las mujeres, que practicaban la poliandria. Al inculcárseles la monogamia en tiempos de la reducción es cuando habrían aparecido los primeros casos de malos tratos de hombres hacia mujeres<sup>94</sup>. Según mis informantes, esto no quería decir que previamente al contacto no existiesen los celos y que, si un hombre encontraba a su mujer con otro, intentaría lancear al amante masculino. Sin embargo, estas

---

<sup>93</sup> Es necesario observar que, con frecuencia, eran las mujeres las que encendían la voluntad de los hombres, normalmente más tranquilos y despreocupados, para realizar algún tipo de tarea o tomar algún tipo de decisión.

<sup>94</sup> La fidelidad sexual entre los waorani no es frecuente, fuera de algunos más apegados a valores religiosos. Así, por ejemplo, las fiestas de los waorani acostumbra a ser lo que Cabodevilla definía como un “vale todo” (Cabodevilla. Comunicación personal. 11 de agosto de 2015).

situaciones de celos, a diferencia de lo que ocurría en algunos casos en la actualidad, no pasaban de un momento puntual y no implicaban que el hombre viviese angustiado por lo que su mujer pudiese hacer fuera de la casa<sup>95</sup>, ni viceversa. Esta, por otro lado, seguía siendo la tónica general entre la mayoría de los waorani mientras residí con ellos.

De sus tendencias previas al contacto, buena parte de los waorani también preservaban una elevada movilidad. Si la sedentarización había supuesto el fin de los traslados absolutos, no se puede decir que hubiese mantenido a los waorani absolutamente parados o estables en el mismo lugar. La práctica totalidad de estos presentaban una muy elevada movilidad dentro de su territorio, siendo muy frecuente entre ellos los viajes, generalmente justificados como visitas a familiares o para asistir a las fiestas en otras comunidades. En este sentido, mis registros entre los waorani de Miwaguno, demostraron que, de media, los waorani realizaban al menos dos veces al año viajes fuera de sus comunidades que se prolongaban durante más de una semana. A estos habría que añadir las frecuentes visitas a las comunidades más próximas.

Dentro de esta tendencia viajera, destacaba el caso de los jóvenes varones. Era frecuente que éstos se trasladasen a otras comunidades donde tenían familiares para pasar largas temporadas. También era común que algunos de ellos se trasladasen entre diferentes comunidades de forma coincidente con las fiestas de las mismas. Según pude observar y me confirmaron después algunas fuentes, este hecho se explicaba por las necesidades de encontrar mujeres. Sin embargo, también pude constatar que, aunque estos periodos, como no era infrecuente, se prolongaban durante meses, prácticamente siempre los waorani emigrados regresaban a su comunidad de origen.

Un aspecto en el que se evidencia de forma notable una variación en la cultura waorani tras el contacto era el paso de una muy marcada tendencia a la endogamia familiar a una exogamia que, incluso, había trascendido en algunos casos las fronteras étnicas. Sin embargo, esto precisa algunas aclaraciones.

Los waorani precontacto practicaban de forma eminente la endogamia dentro del grupo familiar mediante el sistema de casamiento de primos cruzados

---

<sup>95</sup> Es interesante observar que algunos hombres waorani se quejaban por la tendencia creciente entre las mujeres de solicitar atenciones antes de ceder al deseo. Estas reclamaciones de romanticismo eran vistas por estos hombres como verdaderos insultos a su cultura sexual.

y, frecuentemente, en pares de hermanos (Rival 1996; Fuentes 1997; Labaka 2003). No obstante, es preciso advertir que esto no excluía absolutamente la exogamia dentro de la etnia, la cual se daba, por lo general, en tiempos de escasez de mujeres dentro de un grupo familiar o cuando se quería establecer una alianza con otra familia para evitar o poner fin a la guerra entre ambas.

Tradicionalmente existían dos mecanismos para obtener mujeres: por un lado, robarlas de otros grupos; por otro, el establecimiento de contactos con otro grupo para organizar una fiesta en la que los jóvenes podían solicitar casarse con alguna de las mujeres, petición que, en caso de ser rechazada por los mayores del otro grupo, entre los que se encontraban los padres de la joven, daba inicio inmediato a un derramamiento de sangre entre las dos familias<sup>96</sup>. Este, además, no se cerraba durante la misma fiesta, sino que en base a la ley de la venganza waorani, se enquistaba generando un enfrentamiento continuado entre ambas.

En mi opinión y en base a lo que apuntaron mis informantes, la marcada tendencia a la endogamia con anterioridad al contacto se explicaba fundamentalmente por el riesgo que implicaba establecer cualquier tipo de aproximación a otros grupos familiares. Más que como un precepto insalvable de obligado cumplimiento o una preservación física, la endogamia entre los waorani se presentaba como una forma de supervivencia y protección de la autonomía e independencia del grupo familiar. Esto se hace más evidente si tenemos en cuenta que, una vez que se estableció la paz interétnica, los waorani no opusieron una especial resistencia a abrir la mano en este sentido y, en los tiempos de la reducción, hasta potenciaron los matrimonios intergrupales como mecanismo para cerrar conflictos abiertos entre familias y favorecer la convivencia conjunta (Yost 1981; Rival 1996).

Durante mi estancia entre ellos, pude comprobar que, si bien todavía la endogamia no se había erradicado absolutamente y seguía habiendo, aun entre los jóvenes, algunos casos de primos casados, la mayor parte de los waorani eran plenamente conscientes de los riesgos que esta implicaba y se mostraban contrarios a ella. Un hecho curioso en este sentido que da cuenta de este

---

<sup>96</sup> Varios de mis informantes identificaron esta situación como la principal causa de inicio de guerras interétnicas antes del contacto.

conocimiento sucedió cuando, como profesor en la escuela de Miwaguno, realicé una broma durante una clase diciendo que dos de los estudiantes estaban enamorados. No tardé en ser replicado por el resto, que en un tono serio me advirtieron que eso no podía ocurrir porque eran primos. De forma parecida, en otra ocasión, Timo señaló a dos de sus primos como los únicos que “se habían equivocado” en la familia por haberse casado entre ellos.

Rival asegura que “hasta hace poco, [los waorani] veían que su modo de vida y su autonomía política y cultural dependían de evitar por completo cualquier contacto o intercambio interétnico” (Rival 2015: 241 y 242). Creo que es en este marco donde se debe enmarcar la tendencia de estos a la endogamia antes del contacto, fundamentalmente como una forma de garantizar no ser engullidos culturalmente. Aunque, tras el contacto, la exogamia se ha generalizado y ha llegado a atravesar las fronteras étnicas, siendo frecuentes los matrimonios entre waorani y kichwas, shuar e, incluso, mestizos y blancos, lo cierto es que este ánimo por defender su cultura frente a injerencias externas aun es apreciable en el hecho de que, si bien los waorani han aceptado estos matrimonios, siempre han tratado de asegurarse que el lugar de residencia de los conyuges y el criado de los hijos de estos se realice en sus comunidades. En cualquier caso, sobre esta estrategia de preservación, que a mi entender da buena cuenta de que la waoranicidad es un hecho más cultural que físico, volveré en la parte siguiente del presente trabajo, cuando analice la concepción de humano entre los waorani. De todos modos, lo señalado parece dejar entrever con facilidad que la endogamia, en sí misma, tampoco era observada como una esencia identitaria absoluta entre los waorani.

Además de las apuntadas hasta el momento, hay otra característica muy propia entre los waorani que tampoco parece haber variado sustancialmente y a la que considero necesario aproximarse para comprender su pensamiento y sus praxis: su noción del territorio. Al preguntar a los waorani si los lugares elegidos para asentarse, una vez que decidieron abandonar la reducción<sup>97</sup>, se correspondían con zonas donde tradicionalmente vivían sus familias, ellos

---

<sup>97</sup> Varias de las familias waorani abandonaron la reducción *motu proprio* a raíz, sobre todo, de la epidemia de poliomielitis y de los conflictos internos con otras familias, pero, más aún, con algunos de los responsables misioneros y las mujeres waorani que más estrechamente colaboraban con ellos.

contestaban indefectiblemente que sí. Sin embargo, el estudio del origen de algunas de las comunidades y el comprobar que algunas familias se habían asentado en lugares que no se correspondían, o, incluso, estaban ampliamente alejados de su zona precontacto, me llevó a algunos planteamientos sobre la concepción waorani del territorio.

Junto con estas dos observaciones, el hecho de que algunos grupos, antes del contacto, se hubiesen trasladado a zonas que supuestamente no eran las de su influencia familiar, o que los waorani pareciesen no tener un especial problema en que algunos grupos kichwas y colonos se hubiesen asentado en las proximidades de la margen derecha del Napo, en lo que tradicionalmente se ha considerado parte de su territorio, me llevó a la conclusión de que los waorani presentaban un arraigo muy limitado a territorios concretos y, en base a esto, la zonificación del territorio para ellos no respondía tanto a apegos o una reglamentación tácita como a cuestiones relacionadas con una observación práctica o utilitaria, que devenía, en último término, de una vinculación a un tipo de habitat concreto.

Como señalaba, los waorani de Guiyero no tenían un especial problema en que grupos kichwas se hubiesen adentrado en la margen derecha del Napo, zonas bajas por las que ellos no parecían tener ningún interés. Por el contrario, en otras comunidades como Miwaguno, Nampaweno, Tiwino o Keweiri Ono, la presencia de *cowori*<sup>98</sup> generaba un profundo recelo entre los waorani, que consideraban que estaban invadiendo su territorio, la zona interfluvial, donde existía una competencia, fundamentalmente por la caza y por los beneficios derivados de las empresas petroleras que trabajaban en estos territorios, pero donde, además y ligado a esta, los waorani sí tenían un sentimiento de pertenencia y rivalidad respecto a los que no eran de su etnia.

Sin duda explicado por un profundo desconocimiento del pueblo waorani, probablemente uno de los grandes errores que desde los poderes públicos ecuatorianos y las organizaciones que trabajan con la etnia se ha cometido continuamente al abordar la cuestión de su territorialidad es el de tratar de llevar a cabo demarcaciones concretas del territorio. Para los waorani, cualquier parte

---

<sup>98</sup> Cabe recordar que por *cowori* nos referimos no únicamente a colonos mestizos o blancos, sino también a miembros de otros grupos indígenas, principalmente kichwas o shuar, con los que los waorani tienen una marcada competencia territorial.

del interfluvio entre los ríos Napo y Curaray era su territorio, un lugar donde potencialmente podía haber un asentamiento, aunque no se encontrara ocupado en un momento determinado. Por ello, más allá de marcadores como los lugares donde se habían enterrado antepasados, los bosques culturales o las plantaciones, cuya importancia era muy relativa, la concepción waorani del territorio no respondía a una zonificación concreta, ni simplemente a una observación de los recursos, sino a una vinculación y un sentido de propiedad sobre la globalidad de un mismo hábitat.

Sin embargo, esta concepción unificada del territorio, que no era observado como objeto de propiedad y no precisaba de fronteras estrictas entre familias, si había variado en la medida que el territorio había sido afectado por actores externos, a quienes los waorani observaban como invasores a los que era preciso controlar y de los que era justo sacar algún provecho. A las citadas comunidades de frontera, establecidas con el objetivo de impedir el avance colono (mestizo, kichwa y shuar) en algunas zonas del territorio<sup>99</sup>, hay que añadir las cada vez más frecuentes reclamaciones de regulación de territorios y comunidades. Es decir, los waorani habían empezado a comportarse como occidentales, una vez que habían visto que era imposible frenar de forma absoluta el avance de otros grupos e intereses por sus medios tradicionales y que descubrieron que podían obtener beneficios de la presencia de las empresas petroleras y de los madereros ilegales, o de la construcción de carreteras en su territorio.

Así, a nivel interétnico, los waorani preservaban una concepción del territorio unificado y no privatizado no demasiado diferenciada de la que tenían previamente al contacto; pero, respecto a su relación con el exterior, los waorani se estaban empezando a servir de los mecanismos legales, jurídicos y políticos, para defender la propiedad de sus territorios.

La separación de los mismos entre familias antes del contacto respondía a lo que se podría denominar un proceso natural de organización en función de la

---

<sup>99</sup> Este avance es especialmente evidente en la zona norte amazónica del Ecuador desde los años 60 y 70, con el desarrollo petrolero y el establecimiento de una legislación que favorecía la colonización amazónica. En el marco de esta legislación, destacan la Ley de Reforma Agraria de 1973 y la Ley de Colonización de la Región Amazónica de 1977, a las que habría que sumar, además, la creación del Instituto para la Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE), en 1979 (Ministerio del Ambiente 2011: 9 y 10).

presencia de efectivos para realizar la guerra, y no al establecimiento de fronteras efectivas entre ellos. En este sentido, cabe advertir que las guerras y conflictos entre familias no respondían a motivos de lucha por territorio, sino que, al ser la guerra un estado permanente entre quienes no eran parte de la misma familia, los grupos familiares tendían a, por seguridad, en un espacio amplio y poco densamente poblado, apartarse unas de otras dentro de un territorio concebido como único y conjunto.



*Imagen 18: Fotografía aérea de casa taromenani.  
Fuente: FAL*

Una buena prueba de esto se encuentra en el hecho de que los waorani contactados no habían tenido conflictos territoriales con los miembros de grupos familiares waorani que permanecían aislados ni con los taromenani. Respecto a estos, como pude comprobar en ininidad de ocasiones, simplemente se llevaba a cabo una estrategia de evitación. Ni unos ni otros se adentraban donde sabían que los otros vivían o por donde se movían, salvo en el caso de conflictos, los cuales, como decía, nunca estaban motivados por luchas territoriales.

Por último, en este repaso muy general de algunas de las transformaciones entre los waorani después de su aproximación al mundo occidental, no quiero dejar de hacer una reflexión sobre su proceso de pacificación, al que anteriormente catalogué como uno de los grandes cambios ligados al contacto.

En este sentido, hay que destacar que la pacificación waorani se trató de un proceso por el que se puso fin a la guerra generalizada y continuada tanto entre familias como contra los *cowori*, pero que no supuso un fin total de la violencia en el seno de la sociedad y cultura waorani.

Aunque no cuento con datos totales sobre los incidentes violentos ni sobre las muertes ocurridas y ocasionadas por los waorani después de su supuesta pacificación, mis registros puntuales en las comunidades, tanto a partir de relatos de hechos pasados como a través del conocimiento de hechos presentes, señalaban que todavía existía una elevadísima tasa de incidentes violentos y, entre estos, también de homicidios. A las bien conocidas dos matanzas contra grupos taromenani en 2003 y 2013, ambas venganzas, que produjeron un elevadísimo número de muertos<sup>100</sup>, hay que sumar un nada desdeñable número de asesinatos resultado de conflictos personales entre waorani, generalmente pertenecientes al mismo grupo familiar, y algunos asesinatos de *cowori*. En total, pude registrar veinticuatro homicidios entre waorani y cinco más de *cowori* producidos con posterioridad al contacto, pero es seguro que este número era todavía mayor. Asimismo, también tuve constancia de diversos intentos de asesinato o lanceamientos que, aunque no tuvieron resultado de muerte, dejaban constancia del hecho señalado de que pacificación y no violencia no eran, en el caso de los waorani, exactamente sinónimos<sup>101</sup>.

Esta utilización de la violencia, como abordaré en la última parte de esta investigación, responde fundamentalmente a una emocionalidad particular que, pese a las adaptaciones, es altamente preservada por los waorani y que, como

---

<sup>100</sup> Las cifras varían según las fuentes, pero probablemente superaban el medio centenar (Chávez 2003; Rivas 2003; Cabodevilla 2004; Cabodevilla y Aguirre 2013; Vera 2007).

<sup>101</sup> Apenas dos meses después de mi última salida de Guiyero, Gayaki encontró a uno de los conductores del bus comunitario, trabajador dependiente de una empresa subcontratada por la petrolera, cortejando a su mujer. Entró en cólera (*pii*) y lo lanceó en el brazo. Después de estos acontecimientos y como me confirmó un ingeniero de Repsol, la dirección había dado orden tajante a sus empleados de no dirigirse ni acercarse bajo ninguna circunstancia a los waorani sin tener un permiso previo. El apodo del conductor era “Cañar”. Curiosamente con él había mantenido una conversación durante mi primera estancia en Guiyero, en la que había asegurado que los waorani eran “muy miedosos” y que, pese a su fama, él había vivido situaciones mucho más peligrosas y violentas cuando en el pasado había trabajado en los campos de cultivo bananeros de la costa ecuatoriana.

intentaré demostrar, es uno de los principales factores identitarios y, a su vez, un distinguido garante de su continuidad cultural.

En atención a los cambios descritos, se presenta la observación del hecho constante de que los cambios en el seno de la sociedad waorani parecían responder más a un reacomodo o adaptación a un contexto novedoso y diferente del que habían vivido previamente antes de su contacto que a una transformación profunda y radical de su cultura, de sus estructuras de pensamiento y de sus praxis tradicionales. De alguna manera, esta consideración da la razón a quienes han señalado la “flexibilidad” u la “inconstancia” como un rasgo característico cultural propio de las sociedades amazónicas (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979; Viveiros de Castro 2002), sin embargo, al mismo tiempo, es necesario advertir que ligada y detrás de esta adaptabilidad se esconde una muy marcada forma particular de gestionar las adaptaciones, que es donde creo que se puede entender que existe algún tipo de esencia característica de la cultura waorani.

Ante esta “gran tolerancia” por parte de los waorani, Bertha Fuentes se pregunta si esta representa el principio de una tendencia hacia una diversidad cultural entre los miembros de la etnia. Así, se cuestiona:

“La influencia del evangelismo, la apertura a la tecnología foránea, el orgullo de pronunciar ciertas palabras en inglés, la fascinación por los objetos extraños de consumo, la aceptación de los matrimonios con los quichuas especialmente y el no cuestionamiento a ciertos miembros del grupo por su matrimonio con extranjeras, ¿serán síntomas de su fragmentación, o de su incorporación a su ‘propia idea de progreso’? (Fuentes 1997: 27)

En mi opinión, lo que caracteriza a los waorani en sus procesos de cambio no es un apego o desafección hacia estructuras, reglas o formas fijas, sino una manera concreta y limitada de adaptabilidad, significada por el hecho de ser altamente capaz de absorber novedades del exterior y desarrollar modificaciones a nivel interno sin que esto implique ni sea observado por ellos como una ruptura con su identidad cultural. Sin duda, esto, que coincide con lo que Viveiros de Castro llama la “inconstancia indígena” (2002), es lo que explica que, a diferencia

de otros grupos indígenas, los waorani nunca hayan observado los cambios derivados de su aproximación al mundo occidental como una transformación cultural de magnitud que les condujese a un cuestionamiento sobre su propia identidad. Estos no suponen una transgresión o imposición por cuanto, como se plantea Fuentes (1997), se enmarcan dentro de su “propia idea de progreso”.

Pero, además, esto se evidencia, como he tratado de demostrar en las páginas precedentes, por el carácter limitado de los cambios que, pese a que puedan parecer altamente relevantes, casi nunca atacan el núcleo mismo de la cultura waorani, entendida más como una guía en el movimiento que como una serie de parámetros fijos. En este sentido, la occidentalización waorani —si se puede llamar así— no ha supuesto la destrucción de sus tendencias o preferencias culturales más arraigadas, sino una variación de su contexto de existencia a la que han tenido que adaptarse a partir de estas, pero sin renunciar a ellas o cambiarlas radicalmente. Las formas de pensar o actuar del mundo occidental no han sustituido masivamente a las waorani, ni tan siquiera se han fusionado a gran escala con ellas dando lugar a algún tipo de cultura sincrética. Por el contrario, la aproximación de los waorani a la sociedad mayor parece haber generado más bien una especie de disociación en la que ambos mundos se entrecruzan y forman parte de sus vidas, que se afectan, pero sin llegar a mezclarse en algunos aspectos y haciéndolo de un modo propio waorani cuando sucede.

En este sentido, la gran transformación waorani es el haber llegado a aceptar la presencia de otro mundo del que, incluso, participan activamente, pero sin que este haya supuesto la eliminación o variación sustancial del suyo propio. Utilizan el español, pero el wao tededo sigue siendo su lengua materna; tienen dos nombres, pero es el waorani el que utilizan entre ellos; acuden a los cultos, pero, ante situaciones graves, siguen buscando al chamán; trabajan en las petroleras, pero siguen siendo eminentemente cazadores y recolectores; dan discursos de paz entre los *cowori*, pero ejecutan las venganzas sin pensárselo dos veces cuando estas se les presentan necesarias según sus parámetros tradicionales.

Ante esta observación, coincido con la idea planteada por Pitarch y Oorbitg de que no es tan interesante abordar este proceso de cambios desde una perspectiva de afectación del mundo occidental en las culturas indígenas, sino

desde la forma en que estas culturas, en particular la waorani, se adapta y relaciona con “la modernidad global” (Pitarch y Orobitg 2012: 16). En este sentido, cabe subrayar de nuevo que la “waoranicidad” no se configura propiamente como una serie de rasgos tradicionales estáticos, sino fundamentalmente como una serie de tendencias, en gran medida emocionales, adaptables y desarrollables en diferentes contextos cambiantes.

Los waorani se aproximaron a Occidente únicamente cuando estuvieron seguros de que esto no supondría el fin de su cultura, al menos no de los aspectos por los que tenían un especial interés en mantener. En base a lo expuesto hasta ahora, es evidente que, lejos de ser víctimas, los waorani han sabido recolectar las cosas que les interesaban de un mundo ajeno sin renunciar a sus formas propias. De alguna manera, se puede decir que su estrategia de contacto ha sido un éxito, pero este es un asunto que abordaré en profundidad en el siguiente capítulo.

# Capítulo 6

## Una estrategia exitosa: *bidimensionalidad y supervivencia*

*Me gustas cuando callas porque estás como ausente,  
y me oyes desde lejos, y mi voz no te toca.  
Parece que los ojos se te hubieran volado  
y parece que un beso te cerrara la boca.*

Pablo Neruda

*Veinte poemas de amor y una canción desesperada*

Uno de los grandes problemas —probablemente hablar de un error sería excesivo— al intentar analizar cualquier proceso de cambio cultural es el enfrentar una serie de supuestas transformaciones “novedosas” frente a unas estructuras y parámetros que con frecuencia se presuponen absolutamente fijos y estáticos (Pitarch y Orobítg 2012). Como he tratado de demostrar entre los waorani, las transformaciones culturales devenidas del contacto con el mundo occidental operaron inicialmente y eran observadas por ellos mismos —todavía ocurría en gran medida— como adaptaciones coyunturales a variaciones contextuales, pero que no suponían un resquebrajamiento de su identidad cultural.

En este sentido, surge casi inevitablemente la apreciación de que con seguridad los rasgos que eran considerados propios de su cultura, aquellos a los que se refiere generalmente bajo el adjetivo de “tradicionales”, no eran sino también adaptaciones contextuales del mismo tipo que, acontecidas en algún momento de su pasado, habían terminado por arraigarse para, estas sí, pasar a formar parte de su “esencia” étnica. Pero, en qué momento esto sucedía. ¿Cuándo las adaptaciones terminaban por interiorizarse para convertirse en determinantes identitarios?; y ¿cómo operaban y se preservaban estos?

Si, para los mismos waorani, su identidad, con anterioridad al contacto, parecía sustentarse en una serie de características culturales relativamente asentadas, parecía evidente que, una vez iniciado este, esta había pasado a erigirse como una forma particular y limitada de transformación, de movimiento, más que como un catálogo de rasgos estáticos. Ser waorani había dejado de ser sinónimo de caminar desnudo por la selva (forma en que estos iban antes del contacto con el mundo occidental), pero, al mismo tiempo, ser waorani era una forma de conducirse, de pensar, actuar y sentir particular que era el resultado de mucho tiempo caminando desnudos por la selva. La vestimenta había pasado a convertirse en lo de menos, pero su pasado seguía jugando un peso fundamental en la configuración de su identidad y su ethos.

La historia de los waorani con anterioridad a su contacto con el mundo occidental es todavía y en gran medida un misterio. A partir de su propia memoria oral, algunos estudios han arrojado algo de luz sobre el pasado de esta pequeña etnia amazónica (Villaverde 2012; Cabodevilla 2016), sin embargo, lo cierto es

que este sigue presentándose con más sombras que luces, más un dominio de la especulación que de la objetividad.

Sobre el origen del pueblo waorani no han faltado, entre quienes los han estudiado e, incluso entre algunos que no lo han hecho en profundidad, teorías. Por lo general, como afirma Cabodevilla, se ha tratado más de hipótesis aventuradas que de tesis fundamentadas, con el resultado de que “provienen de un montón de padres distintos” (Cabodevilla 2016: 25).

El etnógrafo alemán Günter Tessmann, a principios del siglo XX, sin saber todavía de que se trataba de waorani<sup>102</sup>, los incluía en la categoría de indios sabelas<sup>103</sup>, denominación con la que los quijos del norte del Alto Napo conocían a los “salvajes” que vivían en los afluentes de la margen derecha de este río (Tessmann 1999: 167 y 168). Frente a esto y probablemente fundamentándose en las observaciones de Steward y Metraux (Steward 1948), varios autores han apuntado a que los waorani podrían ser un pueblo emparentado con la gran familia lingüística zápara<sup>104</sup>. Taylor afirma, sin aportar ningún tipo de prueba, que los waorani son los descendientes, “arcaizados voluntariamente”, de los abijiras, “opulenta sociedad antaño ribereña, campesina y sedentaria” (Taylor 1994: 32); mientras que Muratorio recalca que durante mucho tiempo se les consideró

---

<sup>102</sup> Según el autor, en 1925, en una antigua hacienda cauchera reconvertida de nombre Libertad y propiedad del indio liberto Dávalos, en las proximidades del Napo, encontró a una pareja de indios que habían llegado huidos a la hacienda de niños. Pese a que señala que el recuerdo de su lengua natal o de su pasado era muy limitado, al tratar de indagar sobre su procedencia y cultura, se identificaron como “*waho*”. Asimismo, habrían asegurado que su lugar de origen era el río Tiputini, donde recordaban tener como vecinos a los *tarominca* y *ereminca*, que algunos de mis informantes en las comunidades aseguraron que se podría tratar de los taromenani y los irumenga (forma genérica en la que se refería a los pueblos que llegaban “subiendo el río”). Más aún, Tessmann fue capaz de elaborar una lista de palabras recordadas por estos dos indios de su lengua materna. Estas, con su respectiva traducción al alemán al lado, despejan cualquier género de duda que pudiese quedar: el etnólogo, sin darse ni cuenta, había sido el primero en documentar por escrito con el nombre casi correcto la existencia de los waorani y de los taromenani (Tessmann 1997: 167-171).

<sup>103</sup> Cabodevilla, siguiendo lo apuntado en el diario de viaje del capitán inglés Loch (1938), asegura que la denominación de “Sabela” proviene del nombre de Isabela, que un patrón cauchero había puesto a una mujer procedente de un grupo de la margen derecha del Napo. Después de que esta decidiese huir para regresar con su grupo, los indios de la parte norte empezaron a referirse a ellos como la gente de Sabela, de donde después habría derivado la denominación Sabela (Cabodevilla 2016: 349 y 350).

<sup>104</sup> Álvarez, Katy M. Comunicación personal. 27 de noviembre de 2015.

*aushiri*<sup>105</sup> (Muratorio 1987: 202). Asimismo, tampoco ha sido extraño que, en base a la clasificación lingüística planteada por Greenberg (1987), se haya relacionado a los waorani con otros pueblos de la familia urarina (Ruhlen 1987), idea que se sustenta en parte vinculada a lo expuesto por algunos relatos y cantos waorani que afirman que en el pasado se habían trasladado desde zonas más orientales (ver relato de Bai Ima en Villaverde 2012: 23)

Sin embargo, ante estos y otros supuestos vínculos de los waorani, los estudios lingüísticos del wao tededo realizados por Catheline Peeke y otros lingüistas del ILV demostraron que la lengua de los waorani no presentaba relación evidente con otras. A esta conclusión apuntaba uno de los primeros trabajos de Peeke, quien, tras analizar amplios listados de términos de diferentes lenguas de las familias lingüísticas más representativas de la parte sur del continente americano, concluye que el wao tededo no pertenece a ninguno de los *phylum* conocidos (Peeke 1973: 3 y 4) y que, por tanto, se trataría de una lengua aislada (Peeke 1991b: 20). Así, además de negar su pertenencia a la familia urarina o zápara y recalcar su posible relación con la lengua sabela, Peeke y otros lingüistas del ILV demuestran también como el idioma waorani sería muy antiguo y apuntan a que, en tiempos del contacto, esta era una lengua con un número de débitos de otras lenguas vecinas prácticamente insignificante<sup>106</sup> (Peeke 1973, 1979, 1991a y 1991b; ver también Saint y Pike 1959 y 1962).

En base a este aislamiento de su lengua y algunas otras observaciones como la peculiaridad de algunas de sus herramientas, principalmente su cerbatana, el escaso conocimiento del tratamiento y manejo lítico<sup>107</sup> o la inexistente navegación en canoa al tiempo de su contacto, llevan a Cabodevilla no sólo a negar su descendencia de grupos záparos o abijiras (Cabodevilla

---

<sup>105</sup> Es preciso observar que está demostrado que abijiras y aushiris son denominaciones en kichwa que provienen de un mismo origen, por lo que muy probablemente se trataría de variantes etnonímicas para definir a un mismo pueblo (Espinosa 1985; Cabodevilla 2016: 106)

<sup>106</sup> Cabodevilla, siguiendo datos de la lingüista del ILV Patricia Kelley, apunta a que, en el momento de su contacto con el mundo occidental, el número de palabras extranjeras en el idioma era únicamente de dos (Cabodevilla 2016: 53).

<sup>107</sup> Durante mi estancia entre los waorani pude observar algunas hachas talladas en piedra. Algunos de mis informantes aseguraron que estas eran antiguas y que ya no se utilizaban durante los años inmediatamente previos al contacto, cuando era más fácil robárselas a los *cowori* que fabricarlas.

2004:159), sino también a afirmar que, aunque probablemente sean el resultado de la escisión de algún gran grupo ribereño o descendientes de los grupos que poblaban originalmente la periferia amazónica, este hecho habría sido hace mucho tiempo y su aislamiento es, “casi con seguridad”, anterior a la llegada de los europeos a América (Cabodevilla 2016: 49-53<sup>108</sup>).

Para demostrar esto, además de dar cuenta del desconocimiento de este pueblo antes de los siglos XIX y XX, en una profunda revisión de las crónicas y documentos referentes a las expediciones acontecidas entre los ríos Napo y Curaray, principalmente de misioneros y aventureros, Cabodevilla observa que hubo una parte de este territorio, que se correspondería con el curso alto del río Tiputini, un afluente de la margen derecha del Napo, en la que nunca se establecieron reducciones y, más aún, ni tan siquiera fue explorada. A partir de este dato, llega a la conclusión de que este era probablemente el territorio donde se ubicaban los waorani, que sólo después de la práctica desaparición de los pueblos záparos con el proceso cauchero, habrían ampliado su territorio hacia el resto de las zonas altas situadas entre el Napo y el Curaray (Cabodevilla 2016: 110-122).

Por mi parte, si bien cabe aclarar que no es un objetivo primordial para mi trabajo tratar de establecer los posibles vínculos históricos de los waorani, un análisis de los relatos waorani a los que tuve acceso, me permitió comprobar que, entre las pocas referencias a migraciones en las narraciones, además de la de un traslado desde el este<sup>109</sup>, otra que se repetía con frecuencia era la de, en algún momento del pasado, haberse visto obligados a cruzar el río *Doroboro* (Napo). Este hecho, ligado a la también comprobación de primera mano del temor que los waorani todavía tenían a adentrarse en las zonas bajas del bosque tropical<sup>110</sup>, me inclina a pensar en la posibilidad de que, en algún momento

---

<sup>108</sup> Información extraída también de una entrevista (Cabodevilla. Comunicación personal. 11 de agosto de 2015)

<sup>109</sup> Este traslado desde está avalado por Yost, quien afirma que no se registraba en la memoria oral waorani episodios de grandes migraciones, salvo el recuerdo de que hace mucho tiempo remontaron el río (Yost en Cabodevilla 2016: 53).

<sup>110</sup> En varias ocasiones pude observar la evitación a toda costa que los waorani realizaban de las zonas bajas y pantanosas durante sus expediciones, aunque para esquivarlas y poder seguir el trayecto por las montañas fuese necesario dar grandes rodeos. También varios waorani me explicaron lo fácil que era perderse en este tipo de zonas y lo complicado de pasar la noche en ellas, donde aseguraban que la cantidad de mosquitos y los riesgos de ser atacados por un tigre eran mucho mayores.

pasado, los waorani pudiesen haberse trasladado de zonas ubicadas más al noreste, en la margen izquierda del Napo y probablemente de zonas ubicadas en lo que en la actualidad es el norte del Amazonas peruano, en las proximidades de la frontera con Colombia.

No es descartable que el traslado desde esta zona no sea sino el final de un viaje más prolongado y que, por tanto, tampoco se pueda hablar de esta zona como el lugar de origen waorani. La hipótesis que me parece más factible es que el punto de partida de los waorani en su trayecto sean las tierras interiores del curso alto del Putumayo. Frente a esto, la otra opción, sustentada en parte por dos relatos que hablan de que el cruce del *Doroboro* fue donde se junta con otro gran río, haya sido que los waorani no hayan cruzado propiamente el Napo, sino la desembocadura del Curaray sobre este, por lo que el traslado de los waorani sería desde zonas orientales. Sin embargo, esta tesis presenta el inconveniente de que se trata de zonas más bajas y pantanosas, no propiamente interfluviales y, por ende, no propicias para un pueblo que parece de larga tradición y preferencia por las zonas elevadas del bosque amazónico.

Las aproximaciones al pasado remoto de los waorani también son sumamente complicadas por cuanto su forma de pensar, extremadamente orientada al presente y la practicidad y la inclusión de todo lo que va más allá de tres o cuatro generaciones (hasta donde hay personas vivas en el grupo que los recuerdan de primera mano) en un pasado impreciso al que refieren como *duranii*, hace imposible datar con exactitud los acontecimientos, aunque estos hayan quedado grabados en su memoria oral colectiva. Por lo tanto, pese a que merece resaltar el hecho de que haber cruzado el *Doroboro* era frecuentemente repetido en las narraciones de miembros de diversas familias waorani, es inviable señalar, ni tan siquiera de forma aproximada, cuándo esto pudo haber tenido lugar y, más concretamente, si fue antes o después de la llegada de los españoles al continente americano.

Dando por buena esta idea de que probablemente los waorani habían migrado en algún momento de su historia, es preciso aclarar, por otro lado, que esto no implicaría necesariamente que se haya producido inmediatamente después de la escisión de algún gran pueblo ribereño. El hecho de que en su memoria oral resalten marcadamente el cruzamiento de un gran río como un acontecimiento extraordinario induce a pensar que, aun previamente a esta

migración, los waorani no eran un grupo acostumbrado a tales eventualidades, lo que parece indicar que antes de llegar a su ubicación en las cabeceras, ya eran un pueblo de tradición interfluvial, cazadores y recolectores, y no los descendientes directos en el tiempo de un gran grupo fluvial. Si algo han demostrado los waorani hasta ahora es tener una capacidad adaptativa prodigiosa para mantener sus formas de vida y, en el marco de esta, ya demostraba anteriormente el limitado apego de los waorani a territorios concretos.

Las causas sobre este supuesto movimiento migratorio también son una incógnita, aunque no es difícil especular con que este se debiese a enemistades continuadas con otros grupos indígenas hasta que encontraron un lugar de acomodo o, lo que parece más factible, por enfrentar una embestida única más poderosa como podrían ser las reducciones jesuíticas del Maynas y sus consecuencias asociadas, principalmente la crisis epidemiológica y los movimientos territoriales de otros pueblos indígenas.

En cualquier caso, de haberse producido, el traslado migratorio entre los waorani es seguro anterior al *boom* cauchero de finales del siglo XIX y principios del XX, tiempos de los que en la memoria oral waorani encontré bastantes referencias, algunas de las cuales estaban vinculadas a enfrentamientos, no sólo con los mismos caucheros, sino también con grupos záparos y kichwas en el territorio que actualmente ocupan los waorani (Wasserstrom 2016).

A grandes rasgos, coincido en que el demostrado aislamiento de su lengua y otros aspectos señalados como la escasa injerencia europea en su territorio, el escaso manejo lítico o el desconocimiento de la navegación fluvial son argumentos suficientes para sostener —o, cuanto menos, sospechar— que su aislamiento se remonta en el pasado a largo plazo. Sin embargo, también concuerdo con Rival (2015: 241) en que parece mucho más complicado afirmar con rotundidad si este aislamiento devino de una escisión de algún gran grupo riveroño y habría tenido como consecuencia una “arcaización” o “involución” cultural; o, por el contrario, los waorani eran, desde antes de que Orellana realizase la primera incursión que lo llevaría a “descubrir” el Amazonas, uno de los grupos cazadores y recolectores que habitaban el interfluvio y vivían aparte y de forma diferente a la de los grandes cacicazgos ribereños y otros grupos amazónicos sedentarios.

Por encima del posible y siempre hipotético origen histórico de los waorani, es interesante hacer hincapié en el fuerte apego de estos a algunas de sus formas culturales como cazadores y recolectores. La autarquía extrema llevada a cabo tradicionalmente por los waorani, mantenida a través de un rechazo hostil a todo contacto con el exterior y una serie de mecanismos que les permitían el desarrollo de una vida absolutamente independiente (tendencia a la endogamia, alta movilidad, asentamientos en lugares de difícil acceso, etc.) les ha permitido resistir no sólo frente a otros grupos indígenas amazónicos más numerosos y aparentemente más poderosos, sino también y a diferencia de lo que ocurrió con la práctica totalidad de estos, los waorani pudieron evitar en gran medida las intromisiones, con frecuencia atroces, de cualquier otro tipo de actores externos en su supervivencia vital y cultural. De alguna manera, se puede decir que tuvieron un alto grado de éxito en lo que se refiere a su supervivencia y preservación cultural antes del contacto y, como intentaré revelar a continuación, también después de este.

Aunque no pretendo reabrir el debate sobre su posible existencia prehispánica con una continuidad cultural hasta nuestros días, si hacemos caso de los que dice Cabodevilla (2016) es probable que los waorani hayan enfrentado con éxito a la amenaza de la primera oleada de conquistadores europeos que llegaron a la cuenca amazónica. Es seguro que, no sin sufrimientos ni bajas<sup>111</sup>, los waorani pudieron capear el temporal devenido de la ambición cauchera, sin duda mucho mejor que el resto de sus pueblos vecinos, muchos de ellos absolutamente exterminados o absorbidos culturalmente en una masa informe de hablantes de kichwa. Antes de la aparición del ILV, se habían conseguido mantener aparte del afán evangelizador normalmente eficaz de diversos grupos misioneros; habían sobrevivido a las incursiones militares en su territorio con motivo de la guerra entre Perú y Ecuador de 1941; y, desde esta misma década de los 40, también habían luchado sin tregua contra el expansionismo del mundo del petróleo que, poco a poco, iba invadiendo la selva en la que habitaban.

Pero el éxito del modo de vida autárquico de los waorani fue todavía más allá. En mi opinión y aunque pueda parecer paradójico, este fue decisivo y útil,

---

<sup>111</sup> Hay abundantes relatos waorani sobre el periodo cauchero y algunas de sus trágicas consecuencias entre ellos: desapariciones, esclavización, muertes, etc.

en términos de preservación y elección cultural, aun cuando decidieron ponerle fin. Fue este modo de supervivencia el que permitió que los waorani tuviesen — y en gran medida tengan todavía— un poder de decisión sobre sus formas de vida y organización, su relación con los otros y sobre su destino que probablemente no ha tenido ningún otro pueblo amazónico recientemente en Ecuador.

Al referir las estrategias que los pueblos amazónicos utilizaron para enfrentar las presiones y amenazas externas durante la primera llegada de los europeos, Taylor señala tres fundamentales: la aceptación de las reducciones o de la influencia directa de los asentamientos de colonos que, en un plazo corto de tiempo, derivaron en “tribus neocoloniales”, caracterizadas por la disolución de sus identidades particulares en favor de un pluritribalismo homogeneizado dependiente en alto grado y favorecedor de los intereses de los invasores extranjeros<sup>112</sup>. “La disolución étnica por fuga y transculturación individual”, común entre los grupos que previamente habían sido deportados como esclavos y los que inicialmente habían formado parte de las reducciones jesuíticas del Maynas y que, de una forma coyuntural, optaron por renunciar temporalmente a sus identidades particulares para favorecer una identidad colectiva, kichwa hablante y con un chamanismo común, aunque cada grupo preservó “ocultas” su lengua original y sus especificidades culturales, consiguiendo mantenerse libres e independientes de la explotación por parte de los europeos hasta el auge cauchero. Junto a las dos anteriores, el aislamiento casi absoluto en las tierras del interfluvio, asociado inevitablemente a un empobrecimiento cultural y “arcaización” voluntaria, de donde habrían surgido buena parte de los grupos de cazadores y recolectores nómadas “aparecidos” en el bosque tropical amazónico en los siglos XIX y XX, entre los que Taylor cita como ejemplo a los waorani (Taylor 1994: 31-33).

A mi entender, entre los waorani se ha producido, tras el fin de su aislamiento y un paso transitorio por la reducción de Tiweno, una forma de

---

<sup>112</sup> Es interesante que, en este sentido, la colonización española y portuguesa difirieron ya que, mientras que los primeros no introdujeron el elemento “propiamente blanco” dentro de los grupos indígenas, sí lo hicieron los portugueses, dando lugar a los conocidos caboclos (ver Nugent 1993). Sobre la forma de colonización portuguesa de la región amazónica es interesante ver los trabajos etnohistóricos de Porro (1994, 1995) o Fraxen (2000).

adaptación diferente de las anteriores, que no implica ni su conversión en una “tribu neocolonial”, lo que parece obvio, ni propiamente su transculturación radical, lo que sí creo que merece una reflexión.

El contacto waorani, como he tratado de demostrar en los capítulos anteriores, no supuso propiamente una sustitución cultural en las que unas formas exógenas reemplazasen total o parcialmente a las propias, sino que más bien se produjo una ampliación a través de una convivencia cultural. Los waorani han incorporado elementos externos, pero sin variar ni afectar sustancialmente muchos de los internos, de forma que lo que se ha producido es la cohabitación de formas culturales con dos orígenes distintos, que coexisten y hasta se mezclan, pero sin llegar, en muchos aspectos, a imbricarse o superponerse. Cristianismo y chamanismo, español y wao tededo, paz y violencia, escopetas y lanzas, etc. constituyen ejemplos del mundo doble en el que viven en la actualidad los waorani, compuesto por una dimensión tradicional y otra nueva, que han terminado por aceptar y en la que han accedido a entrar, pero sin dejar que esta trepane severamente las fronteras de la anterior<sup>113</sup>.

En este contexto, favorecido y explicado en gran medida por una poderosa resistencia cultural, los waorani se mueven con un alto grado de libertad entre ambas dimensiones independientes, de manera que pueden acudir a una u otra en función de sus intereses puntuales, aunque en momentos extremos siempre tenderán a situarse en su lado “tradicional”. Como explicaré en la última parte de este trabajo, esto se debe fundamentalmente a su emocionalidad, que es el aspecto que más resistente se muestra a cualquier adaptación y que, además, actúa como límite cultural absoluto.

He recalcado repetidamente lo imposible y sinsentido de delimitar con precisión la trascendencia de las contingencias históricas externas y las propias decisiones de un pueblo en base a su tradición cultural a la hora de abordar grandes cambios. Sin embargo, regresando de nuevo al planteamiento de Rival de que la condición de cazadores y recolectores responde a una decisión cultural, pienso que es claro que la capacidad de decidir de los waorani ha sido y es todavía muy superior a la del resto de sus pueblos vecinos de la selva

---

<sup>113</sup> Es interesante resaltar que esto coincide con lo señalado por algunos antropólogos que se han opuesto a los conceptos de hibridación y sincretismo entre los pueblos indígenas amerindios, como, por ejemplo, Manuel Gutiérrez (2014).

amazónica. Así, no se me antoja extraño que los waorani vean su “civilizar” como un acto propio, ni que Rival (2015) hable del peso de la elección cultural al referir las formas como ocupan y viven en la selva. Los waorani han conseguido ser, incluso después de su contacto con el mundo occidental, menos deudores y/o esclavos de contingencias y acontecimientos que protagonistas de su propia historia.

Tal vez pueda surgir la tentación de afirmar que el contacto con los waorani por parte de actores externos fue menos agresivo de lo que lo fue con otros pueblos amazónicos, sin embargo, es evidente que los waorani, después de resistir frente a otras amenazas más intrusivas y menos respetuosas, finalmente establecieron su relación con el mundo de afuera cuando se ofrecieron las circunstancias y condiciones que ellos estimaron oportunas para ello y en las que podían preservar buena parte de sus modos culturales propios sin alteraciones excesivas. Desde ese momento, la autarquía se transmutó en lo que se podría llamar una *bidimensionalidad cultural*, que permite a los waorani tomar las cosas que les interesa del mundo exterior, pero siempre preservando las que consideran que deben o quieren mantener —o no pueden despojarse— del suyo. En la rígida flexibilidad práctica y cultural que los caracteriza como expertos sobrevivientes, recolectan e incorporan de afuera, cambian sin problemas algunas cosas y esconden lo que temen que les quiten, pero siempre preservando aquellas cosas que ellos estiman esenciales, aquellas que —a sus ojos— podrían dar lugar a una discontinuidad cultural real y profunda entre lo que fueron mientras mantenían su autarquía y lo que son en la actualidad.

Esto no quiere decir que no se haya producido una cierta transculturización dentro de la cultura waorani, pero, como he tratado de demostrar, esta ha estado limitada a aspectos concretos y no ha supuesto, en la mayor parte de los casos y situaciones, una variación profunda en aspectos tan arraigados como su emocionalidad particular o su autoconcepción propia, derivadas en gran medida de su condición infraestructural de pueblo cazador y recolector y algunas de las características a esta asociadas.

En definitiva, sí estimo que se puede afirmar que los waorani han sido, al menos en alto grado, dueños de su destino y, más aún, siguen siendo defensores de su propia identidad cultural. En este plano, parece que no es descabellado sostener que la preservación de su condición de cazadores y recolectores

responde, como dice Rival, a una elección —y defensa— identitaria. Es interesante apreciar que la eficiencia a la que responde elegir ser cazador y recolector entre los waorani es a preservar una serie de preferencias y modos de vida devenidos precisamente de la propia condición de ser cazador y recolector. Me parece un claro ejemplo de que los modos infraestructurales y culturales tienden a autoperpetuarse y autopreservarse.

Sin embargo y como también demostraba con el caso particular de los waorani, estos modelos se ven forzados a cambiar —al menos parcialmente— cuando enfrentan situaciones en las que se pone en serio riesgo la supervivencia de sus miembros. Los waorani tuvieron que abandonar la autarquía, la violencia y la endogamia en el momento en que vieron su supervivencia en peligro si no lo hacían. Es decir, estas les ayudaron a sobrevivir como pueblo y como entidad cultural independiente durante varios siglos, pero, al mismo tiempo, pusieron en riesgo su supervivencia en otro momento. Cuando esta perdió su utilidad, los waorani la abandonaron y es imprescindible resaltar que, después, aun pudiendo, nunca regresaron a ella (ninguno de los waorani que conocí manifestó el más mínimo interés por recuperar el modo de vida aislado).

Por el contrario, los waorani nunca se han visto forzados a abandonar la cacería como forma de conseguir alimentos, porque nunca han tenido problemas serios para hacerlo. Es llamativo observar que las tesis de que únicamente factores limitantes como la pobreza del suelo (Meggers 1954, 1957 y 1996 [1971]) o la restringida obtención de proteínas (Lathrap 1968 y 1970; Gross 1975) eran la explicación de que en el interfluvio de la cuenca Amazónica no se desarrollasen grandes sociedades sedentarias, con el crecimiento demográfico y fin del nomadismo de los waorani y su preservación de la cacería, recolección y horticultura de roza como fuente principal de alimentos (con una mínima dependencia del exterior) en los últimos cincuenta años, quedan, cuanto menos, en entredicho. Más aún y como pude registrar durante mi estancia entre ellos, a diferencia de lo que pude observar en muchas comunidades kichwas de agricultores del Napo y después me confirmaron varios trabajadores de ONG's y misioneros religiosos de la zona<sup>114</sup>, no hay casos registrados de desnutrición

---

<sup>114</sup> Entre quienes con más énfasis me señalaron este hecho estaban Alejandra Barba, abogada de la Fundación Alejandro Labaka (FAL) (Alejandra Barba. Comunicación personal 19 de febrero y 15 de junio de 2016) y el misionero capuchino Juan Carlos Andueza (Comunicación personal

infantil (tampoco de adultos) entre los waorani. Es decir, los waorani no sólo sobreviven aún en la actualidad como cazadores y horticultores, sino que lo hacen mejor que muchos de sus vecinos con más recursos agrícolas y tecnológicos y más acceso a productos del exterior<sup>115</sup> (Yost y Kelley 1983).

Pero reitero que no es en esta visión comparativa donde quiero colocar el foco. Sin lugar a dudas el poder continuar teniendo garantizada su subsistencia alimenticia es un factor clave para entender que los waorani hayan mantenido su caracterización infraestructural como cazadores y recolectores y muchas de sus características culturales asociadas aun después del contacto, pero creo que, como digo, las transformaciones waorani se explican más desde una perspectiva de preferencias y apegos culturales, los cuales, por otro lado y como he tratado de exponer en este capítulo, es muy probable que sean el resultado de un proceso histórico de varios siglos. En este sentido, es interesante observar que un waorani no caza únicamente por necesidad o porque estime que es más rentable que otras actividades productivas, sino que lo hace fundamentalmente por el hecho de que le gusta cazar, disfruta haciéndolo (no conocí a ninguno que afirmase que no le gustase esta actividad) y, aún sin necesidad inmediata, la mayoría de ellos no dudan en ir a cazar siempre que disponen de tiempo y energía.

En base a lo expuesto, no se puede hablar de un utilitarismo en términos de racionalidad económica que explique absolutamente la ocupación de la selva por los waorani en su condición de cazadores y recolectores. Este parece responder más bien a un fuerte apego histórico y cultural gestado, en último término, en una utilidad de supervivencia, y únicamente modificable de forma radical en el caso extremo de que estos arraigos o apegos pongan en riesgo la continuidad étnica.

Si en un capítulo anterior, siguiendo a Ingold (2001), señalaba la necesidad de entender que, a la hora de hablar de eficiencia, es necesario poner el foco en

---

4 de marzo de 2016). También Rival corrobora de alguna manera este hecho al asegurar que, según sus observaciones, entre los waorani "la tasa de captura [de presas] es muy alta, y cada uno de los adultos come al menos 200 gramos de carne al día" (Rival 2015: 243).

<sup>115</sup> Esto, de alguna manera, corroboraría la famosa y controvertida afirmación de Marshall Sahlins de que "el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la cultura" (Sahlins 1987: 51).

valores subjetivos que determinan las preferencias (sustentadas en arraigos identitarios) y no únicamente en supuestos aspectos objetivos relacionados con las necesidades básicas de supervivencia, es necesario ampliar esta idea para señalar que preferencias y supervivencia también parecen vincularse e imbricarse íntimamente en el proceso histórico que construye las formas culturales.

En una ocasión, durante una de mis primeras estancias en el campo, Juan Carlos Armijos me aseguró que “los waorani eran una cultura dominante”. Al preguntarle a qué se refería con esta afirmación, argumentó que “por mucho que se les insistía con algo, ellos siempre pensaban y hacían lo que les da la gana”. Muchos meses de convivencia con ellos después, mi percepción es que los waorani son no son una cultura dominante. Su interés por imponer sus valores, praxis o formas de pensar a los ajenos a su grupo es prácticamente ninguno. Sin embargo, su resistencia a que se los impongan o desinterés porque se los transmitan, como bien observaba mi amigo Juan Carlos Armijos, es casi absoluto. No son dominantes, pero si son altamente indomeñables y, a fin de cuentas, pareciera que casi siempre hacen y piensan lo que les da la gana.

# PARTE III

## MISMICIDAD Y

### OTREDAD



*Imagen 19: Fotografía: Pete Oxford.  
Fuente: Boca Lista*

# Capítulo 7

## Más allá de la praxis

*Mientras viva no pienso imitarles ni humillarme porque no me parezco a ellos.*

Orhan Pamuk  
*Nieve*

*Hay que tener cuidado al elegir a los enemigos porque uno termina pareciéndose a ellos.*

Jorge Luis Borges

Es, cuanto menos, curioso observar que el gran aporte de la antropología y la etnología contemporánea que tienen como trasfondo a los pueblos de la cuenca amazónica, principalmente centrados en el estudio de la significación cultural, haya sido poner en jaque algunas de las ideas que fundamentan el pensamiento occidental. Gracias, en gran medida, al estudio del pensamiento cosmológico de los pueblos amazónicos, hoy cuestiones como la discontinuidad entre naturaleza y cultura o las tradicionales nociones de persona y ser humano, “esencias” del pensamiento europeo, están en tela de juicio. Algunas de estas corrientes englobadas, de una forma un tanto generalizada, bajo de denominación de perspectivista, oriundas amazónicas, se han encargado no sólo de demostrar las peculiaridades del pensamiento de los pueblos que habitan la cuenca del Gran Río, sino de trasladar nuevos cuestionamientos y aportar nuevas teorías y herramientas a la disciplina a nivel global, tal vez en esa búsqueda tan absurda como inevitable de “La Verdad”.

Es precisamente en torno a algunos de estos invaluable aportes de la antropología amazonista en donde terminaron buena parte de mis, inicialmente indecisos, intereses durante mi trabajo de campo entre los waorani. Sus de alguna manera todavía recientes transformaciones culturales y la posibilidad de observar cómo los waorani consideraban a los grupos próximos culturalmente que todavía quedaban en situación de aislamiento no tardaron en erigirse y presentármeme como elementos extremadamente útiles de cara a poder poner en cuestión, afirmar o negar y complementar algunas de las tesis sostenidas por estas corrientes sobre la percepción del otro, sobre la noción de ser humano y persona entre los waorani.

En este sentido, la jerarquía comunicativa planteada por Descola, y ejemplificada en los cantos (*aents*) con los que el antropólogo francés demuestra que los achuar se comunican con otros seres vivientes (Descola 1996, 1998 y 2012: 29 y 30), si tenía cabida, no explicaba completamente el pensamiento y percepción de los otros por parte de los waorani. También interesante, en este marco, era el planteamiento de la dicotomía presa-depredador resaltada por diversos autores (Gow 1991; Vilaça 1992; Århem 1993) y, finalmente, utilizada por Viveiros de Castro (1996a, 1996b y 2010) para sustentar el paradigma perspectivista como rector del pensamiento de los grupos amazónicos.

En el pensamiento waorani, como el llamado multinaturalismo ha demostrado, es común entre los grupos de cazadores y recolectores de la cuenca amazónica, esta forma de establecer la relación con los otros supera la simple idea de inclusión en una cadena trófica alimenticia, entendida usualmente, y expande sus dominios a lo que podríamos llamar una “ingesta cultural”. Es decir, la aplicación de la categorización de depredador-presa, cazador y cazado, excede los límites de la alimentación, en el sentido rígido de la palabra, para adentrarse en el campo del ser global, en el que la aplicación de la dicotomía no sólo incluye la idea de comer o ser comido, sino también la de transformar o ser transformado, en una forma de canibalismo que, en términos occidentales, bien podría ser definido como, además de físico, cultural; y que, en otro plano de observación más general, serviría para evidenciar la no validez o separación al uso occidental entre naturaleza y cultura, ambiente y sociedad, en el pensamiento cosmológico amazónico (Viveiros de Castro 2010).

En este marco y en referencia a los waorani, Rival lleva a cabo una interesante apreciación —acertada, desde mi punto de vista— al advertir que estos, frente a lo que algunos autores observan en otros grupos amazónicos<sup>116</sup>, no se configuran socialmente como una sociedad depredadora, que precise necesariamente de la incorporación de la alteridad para su reproducción o su trascendencia, sino que se autoconciben como una presa absoluta, que observa a todos los que no son ellos como potenciales y más que posibles depredadores. Es precisamente en esta percepción donde Rival explica el alto grado de autarquía e independencia, el histórico rechazo violento y la extrema orientación al presente de los waorani.

“se imaginan a sí mismos como presas que huyen, tratando continuamente de escapar a las incursiones caníbales de su enemigo. En vez de escoger enfatizar su dependencia simbólica y material de enemigos y depredadores, ellos prefieren vivir en la autarquía, consumiendo los abundantes recursos de la selva, que ven como resultado de actividades humanas del pasado” (Rival 2015: 16 y 17).

---

<sup>116</sup> Rival (2015:16) cita como ejemplos a Gow (1991), Overing (1992 y 1993) y Viveiros de Castro (1996a y 1996b).

Esta apreciación, lejos de invalidar la validez de la dicotomía presa-depredador en el pensamiento waorani, lo que hace es situar su percepción no en el centro de la trama, como ocurre con otros grupos amazónicos, que se conciben cosmológicamente como inevitables presas y necesarios depredadores, sino en uno de sus extremos: los waorani son presas rodeadas de los demás, todos ellos concebidos como caníbales-cazadores peligrosos.

Esta tesis, además de fundamentar el aislamiento histórico a largo plazo de los waorani referenciado en la parte anterior de la presente investigación, es la columna central que vertebra y ha vertebrado tradicionalmente su pensamiento y su relación con los otros. Su independencia, su movilidad, su igualitarismo, su endogamia y su agresivo rechazo (y miedo) a todo lo que provenía de fuera de su mundo, que Rival recalca era más marcado aun que en la mayor parte del resto de grupos amazónicos y que en parte se han moderado o modificado tras su contacto con el mundo occidental, encuentran su explicación en esta percepción cosmológica (Rival 2015: 241 y 242).

Pero, además, esta tesis da idea de un etnocentrismo en el que, a diferencia del mundo culturalmente inmutable apuntado por el perspectivismo, los waorani sí parecen observarse a sí mismos como diferentes del resto en su condición de presas cuasi perpetuas de los otros, de víctimas indefectibles de lo que les rodea. En este sentido, si bien el pensamiento waorani recoge la posibilidad de la transformación mediante la metamorfosis, el punto original que los define siempre será el de una presa diferenciada de todos sus vecinos cazadores-depredadores.

En este contexto cosmológico, los waorani no eran un pueblo dominante, como aseguraba Armijos, sino fundamentalmente una cultura preocupada por ser indomeñable y, como tal, eminentemente defensiva, diseñada y perpetuada no tanto hacia la inclusión de otros, sino hacia la evitación de ser incluidos por otros. Si se me permite la metáfora y fuera de transformaciones puntuales, estos son, desde su propia percepción y en su cotidianidad, más guanganas, escurridizas, fuertes y peligrosas si se enfadan, pero presas, que tigres o jaguares cazadores, animales con los que tradicionalmente se los ha vinculado e identificado (Almeida y Proaño 2008).

Es a partir de esta autoconcepción de presa potencial y los componentes emocionales que esto implica, principalmente el miedo, desde donde se debe

entender la forma de relación de los waorani con los otros, desde donde se debe apreciar su concepción de la mismicidad y la otredad, entendida no en un sentido esencial, sino eminentemente posicional.

Como reconocen Seeger, DaMatta y Viveiros de Castro (1979: 3), algunos trabajos etnográficos que habían dejado vislumbrar la importancia de la corporalidad en el pensamiento de las sociedades amazónicas, principalmente desde los años 70, fueron antecedentes o precursores de las teorías antropológicas posteriores que dejaron en claro que la comprensión de la identidad/alteridad amazónica, y probablemente amerindia<sup>117</sup>, funcionaba de una forma diferente a los tradicionales mecanismos europeos-occidentales. Así, tabúes alimenticios, ornamentalística corporal y teorías cosmológicas explicativas sobre las enfermedades o la concepción, entre otros, recogidos y enfatizados en estudios de algunos pueblos amazónicos realizados por autores como Seeger (1975), Overing (1975), Hugh-Jones (1977, 1979), o Melatti (1971), por poner sólo algunos ejemplos entre muchos otros, sirvieron posteriormente para resaltar la importancia de la corporalidad en cuanto forma, más significativa que simbólica, de aprensión de la realidad para estos grupos (Overing 1977; Viveiros de Castro 1979; Seeger 1980; Melatti 1992). Esta observación desembocaría, en último término, en algunas de las teorías actuales más destacadas sobre el pensamiento cosmológico de los pueblos amazónicos.

Además de estos trabajos, a los que habría que añadir algunos otros referentes a la percepción perspectiva entre estos grupos (Vilaça 1992; Århem 1993), Viveiros de Castro recalca una reflexión sobre el relato del cronista Fernández de Oviedo (1851 [1535]), recogido, analizado y comentado por Lévi-Strauss en varias de sus obras (1955: 81-83; 1973 [1952]), como la que le impulsó inicialmente las ideas que acabarían dando pie al planteamiento de su conocido paradigma perspectivista.

Según el cronista, durante los primeros años del “descubrimiento” de América, en La Española y Puerto Rico, mientras los españoles se dedicaban a enviar comisiones teológicas para determinar si los indios tenían alma, éstos últimos sumergían en agua a algunos de sus prisioneros europeos para observar

---

<sup>117</sup> De una forma no exenta de controversia, Viveiros de Castro y Descola trasladan algunas de sus teorías observadas entre grupos amazónicos al general de los grupos indígenas amerindios e, incluso, también a otras partes del planeta (Viveiros de Castro 2009).

si sus cadáveres se pudrían. Esta observación, lleva al antropólogo brasileño al planteamiento de que “los regímenes ontológicos amerindios divergen de los regímenes más extendidos en Occidente precisamente en lo que se refiere a las funciones semióticas inversas atribuidas al cuerpo y al alma” (Viveiros de Castro 2010: 28).

“la praxis europea consiste en ‘hacer almas’ (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo material dado (la naturaleza); la praxis indígena consiste en ‘hacer cuerpos’ (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socioespiritual dado: dado precisamente en el mito” (Viveiros de Castro 2010: 30).

Dicho de otro modo, lo que plantea Viveiros de Castro y que es la base del perspectivismo o multinaturalismo amazónico es que, si en el pensamiento ontológico occidental-europeo el cuerpo pertenece a la dimensión de lo innato o “natural y es el alma lo que se construye, en el mundo indígena amazónico se produce una inversión absoluta, siendo el alma el componente dado” naturalmente, mientras que el cuerpo, entendido en un sentido amplio de apariencia y acción (praxis corporal) es lo que es “preciso construir contra un fondo innato y universal de una humanidad inmanente” y, por ende, el que actúa de elemento diferenciador e identificador entre los seres (Viveiros de Castro 2010: 29 y 30).

En concordancia con las tesis perspectivistas de Viveiros de Castro, lo relatado por el cronista, las reflexiones al respecto realizadas por Lévi-Strauss y un análisis del proceso histórico por el que los europeos concluyeron que los indios eran humanos mientras los indígenas iban conociendo paulatinamente de la humanidad europea, permite llevar a cabo una profundización respecto a las formas de conocimiento y concepción del otro de los amerindios que va más allá de la inversión alma-cuerpo al momento de su primer contacto con Europa. Esta, por otro lado, y como intentaré demostrar posteriormente, enlaza a la perfección con el pensamiento o noción de los otros humanos que tienen los waorani, aunque no lo explica plenamente.

En el tiempo al que Fernández de Oviedo hace referencia, tanto indígenas como europeos se encontraban en la duda de qué es el otro. Pero, como bien

recalca Lévi-Strauss, la forma de dudar la otredad era diferente entre ellos. Mientras los españoles y la Iglesia Católica se cuestionaban sobre la posible humanidad de los indios americanos, vinculada a su tenencia de alma, estos “sospechaban” que los españoles podían ser dioses (Lévi-Strauss 1955: 81-83).

Pero, además, el surgimiento y la resolución de la duda entre unos y otros también fue diferente. En el caso de los europeos, esta surgió inicialmente a raíz de las furiosas reclamaciones de un grupo de frailes dominicos en La Española que, en atención a la compasión que les producían los maltratados indios y al cumplimiento de los mandamientos bíblicos se preguntaban retóricamente: “¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?” (discurso de los padres dominicos leído por fray Antón de Montesino en 1511, en Las Casas 2018 [aprox. 1559]). Frente a esto, los indios se planteaban la posibilidad de que los europeos fuesen divinidades, probablemente atendiendo, entre otras cosas, a sus cuerpos diferentes y a la tenencia y manejo de caballos y armas de fuego<sup>118</sup>.

Las dudas para los primeros se terminaron de forma cuasi general cuando tanto la Iglesia Católica como la legislación española empezaron a reconocer la humanidad de los indígenas, ligada a su tenencia de derechos como tales. En su conocida bula *Sublimis Deus* de 1537, el papa Paulo III reconocía la libertad de los indios y, ligada a esta, prohibía someterlos a esclavitud y apostaba por la predicación del evangelio (Paulo III 1537)<sup>119</sup>. Pero más influyente que esta fue el intenso debate ocurrido en la Junta de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de Las Casas, heredero directo y continuador de la labor de los primeros dominicos de La Española, y Juan Ginés de Sepúlveda, quien sostenía la superioridad natural de los españoles sobre los indígenas y, en base a esta, sustentaba la conveniencia de su dominación, para lo que justificaba la práctica

---

<sup>118</sup>La observación de que los españoles sentían compasión por los indios mientras que estos se planteaban que los europeos fuesen divinidades puede dar pie a pensar que existía un evidente desequilibrio de fuerzas, del que derivarían unos roles marcados desde el inicio de la Conquista de dominantes y dominados. Si este desequilibrio, como parece, se fundamentaba en una diferencia tecnológica daría, al menos en parte, razón a las tesis sustentadas por autores como Sahlins (1976, 1985, 1995 y 2000).

<sup>119</sup>El precedente de esta bula fue una carta del fraile dominico Julián Garcés, por entonces obispo de Tlaxcala, en la que no sólo se defiende la racionalidad de los indios, sino que se sostiene la conveniencia de convertirlos al Evangelio mediante la predicación, para lo que se afirma tienen iguales capacidades que los europeos (Ver Garcés 1537).

de la guerra y la esclavitud<sup>120</sup>. Aunque la Controversia de Valladolid no concluyó con una resolución final que diese la razón a alguna de las partes, lo cierto es que, a partir del debate, tanto Iglesia como poderes españoles tendieron, tanto en su legislación como en su actuación, a considerar a los indios como humanos. Es decir, la consideración de los indios como humanos, en la escala jerárquica occidental de los seres vivos, de la duda pasó a una determinación legal, global, incuestionable y estable, bien es cierto que, a tenor de los hechos históricos y las formas de colonización en América, más tenida en cuenta entre los españoles que entre los portugueses. Frente a esto, es mucho más difícil decir cómo terminó el proceso para la mayor parte de los grupos amerindios, que, probablemente, no habían terminado de decidir lo que eran los españoles cuando ya buena parte de ellos empezaban a estar sometidos a su imperio cultural.

Ligada a la inversión alma-cuerpo en los pensamientos amerindio y europeo demostrada por Viveiros de Castro, se produce también una inversión objetividad-subjetividad. Los europeos, partiendo de emociones de proximidad respecto a los indios (la compasión de los dominicos), llegaron a apreciaciones subjetivas en relación al alma y valores religiosos, para después concluir, en el marco de una sociedad altamente jerarquizada y legalizada, en una verdad global y objetivizada sobre la naturaleza de los indios. Después de que la Iglesia y la Corona aceptasen su humanidad, esta pasó a convertirse en una verdad general. Por el contrario, los indígenas partieron de verdades objetivas en relación a los cuerpos para llegar a indeterminaciones o, siguiendo lo apuntado por Lévi-Strauss, “sospechas”, creencias subjetivas sobre los españoles. Es decir, en el caso de los primeros se pasó de la emoción a la creencia y de esta a la verdad, determinada e inflexible: se objetivó; mientras que los segundos hacían el camino inverso, pasando de verdades a creencias parciales, indeterminadas, inestables, aproximadas e intuitivas que, dentro de su

---

<sup>120</sup> Sepúlveda llegará a justificar esta postura de la siguiente manera: “Porque escrito está en el libro de los proverbios: `El que es necio servirá al sabio`, tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas, y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipe y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud” (Sepúlveda 1987 [1548]: 85).

inestabilidad relativa, marcaban los comportamientos emocionales: tendieron a subjetivar.

Si bien es cierto que esta forma de conocimiento a través de la subjetivación ha sido frecuentemente resaltada por la antropología actual entre los grupos amazónicos, la apreciación de que la observación de la praxis corporal sustentada por el perspectivismo conllevaba, en el reconocimiento de los otros por parte de los waorani, unas implicaciones y afectaciones más profundas y significativas de lo que generalmente se ha expuesto, fueron un primer acicate a la hora de dar respuesta a cómo los miembros de este pequeño grupo de cazadores y recolectores amazónicos identificaban, posicionaban y se relacionaban con respecto a los otros, siempre al amparo de la decisión en extremo contextual de quién es cada uno.

Es necesario tener en cuenta que la identificación en la escala flexible y transmutable de cazador-presa propia del pensamiento de los pueblos amazónicos involucra necesariamente a priori la existencia de una univocidad entre iguales. Es decir, si, como afirma Viveiros de Castro (2009), la consideración y determinación de quiénes son iguales o diferentes deviene de un reconocimiento de la praxis corporal, de una observación de lo que se aparenta y se hace, esto implica a priori una idea inflexible y rígida de qué es lo que cada cual hace a partir de su posición "natural". Así, al amparo del reconocimiento fundamental que el paradigma perspectivista ensalza en el pensamiento de los pueblos amazónicos de una cultura única y diversas naturalezas, el particular reconocimiento de lo humano entre los grupos amazónicos devendría inevitablemente de una homogeneización en su pensamiento de lo que los humanos y el resto hacen.

A simple vista, la idea del reconocimiento de la praxis corporal se cumplía a la perfección entre los waorani. A Toña, waorani convertido al evangelismo que los responsables del ILV utilizaron, en 1970, como misionero improvisado para tratar de establecer contactos con el grupo de los wepeiri, uno de los pocos que permanecían resistentes a las persuasivas técnicas de los religiosos protestantes, lo mataron sus familiares. Según la versión de algunos de mis informantes waorani, la decisión de matarlo se produjo porque estaba vestido y llevaba reloj. Esto, pese a que él había demostrado los lazos de parentesco con

los familiares de Wepe, había hecho sospechar a algunas de las familias que se trataba de un *cowori* y, por ello, habían optado por lancearlo<sup>121</sup>.

En un sentido parecido, Huambi Agua, waorani de Guiyero, me relató que, mientras realizaba trabajos de exploración para una petrolera, había tenido un encuentro con un miembro de un grupo aislado en medio de la selva. Como es frecuente en la cultura waorani, inicialmente se había producido una conversación en la que Huambi, para evitar la confrontación violenta, se había identificado como waorani, posibilidad que el otro había negado taxativamente advirtiéndole que estaba vestido<sup>122</sup>.

La actual antropología amazonista ha demostrado que la concepción de la identidad y la alteridad en el pensamiento de los pueblos cazadores y recolectores de la cuenca del Gran Río se rige de una forma relacional y posicional, es decir, no sustentada en dogmas o principios difícilmente alterables, sino en observaciones puntuales que ocasionan que la concepción de nosotros (humanos posicionales), vosotros y ellos sean cuestiones que varían contextualmente. El problema radicaba, en este punto y para mi investigación, en determinar de qué manera los waorani afrontaban la valoración de estos contextos dinámicos y en función de qué se determinaba lo que era ser waorani y lo que era no serlo.

Frente a la tesis del reconocimiento de la corporalidad planteado por Viveiros de Castro, el contacto de la mayor parte del pueblo waorani con el mundo occidental y, ligado a este, la heterogeneización de algunas de sus praxis me permitió observar que la decisión de quién es waorani y quién es otro estaba vinculada, además de a cuestiones estrictamente derivadas de la observación objetiva del comportamiento y la apariencia, de la supuesta cultura única de lo que se es, a motivos relacionados con los intereses y las emociones puntuales.

En este sentido, no es difícil y hasta tentador achacar esta forma de concebir la identidad/alteridad a un libre albedrío devenido de la innegable apertura en la cultura waorani tras el contacto con las formas y el pensamiento

---

<sup>121</sup> Algunos de mis informantes de este hecho pertenecían al grupo de Wepe y estaban presentes cuando este acontecimiento ocurrió. En cualquier caso, es necesario señalar que sobre la muerte de Toña existen diversas versiones (Wallis 1973; Patzelt 1992; Cabodevilla 2016).

<sup>122</sup> Los waorani, tradicionalmente, iban desnudos por la selva, ataviados únicamente, en el caso de los hombres, con un cordón, *gumi*, con el que se sujetaban el pene hacia arriba, a la altura de la cadera.

occidental. Sin embargo, observaciones como que la parte de la familia de Wepe, aún no contactada, que decidió matar a Toña por ser un *cowori* estaba integrada por los miembros que no habían recibido ninguno de los obsequios que él había llevado hasta los wepeiri o que, finalmente, el aislado decidió aceptar que Huambi era waorani después de que este le prometió (y cumplió) llevarle al día siguiente algunos machetes y ambos acordaron un, a la postre inconcluso, intercambio de sus hijas, parecen sugerir que la decisión sobre la humanidad/waoranicidad no está vinculada exclusivamente a valoraciones objetivas y estrictas sobre la praxis corporal o la apariencia, sino también a una decisión subjetiva, emocional e interesada, con el fin último de la sobrevivencia —o mejor vivir— como único parámetro.

Si factores aparentemente objetivos como las relaciones de parentesco, la alimentación, vestimenta y apariencia corporal, la lengua, el territorio, la forma de los instrumentos y herramientas son los que articulan sin excepción la aprehensión inicial del otro y el discurso waorani sobre el ser o no ser waorani, la consideración de estos factores responderá siempre al paso por el filtro de una valoración subjetiva y no a un reglaje o código objetivo marcado estrictamente. Así, la identidad/alteridad depende, en último término, además de al reconocimiento objetivo de la praxis corporal, de una decisión intersubjetiva que, si no va más allá de este, sí opera al mismo nivel y es, en ciertos casos, tan importante para los waorani como las razones de orden objetivo. Ser waorani es, para los waorani, una cuestión tanto o más de sentimiento/interés que de observaciones objetivas sobre el parentesco, la praxis y la apariencia. Así, entre ellos, la observación del ser o no ser está afectada también por razones subjetivas, relacionales y cambiantes, que van más allá del simple cumplimiento de unas características objetivamente diferenciables relacionadas con la praxis corporal.

Esta observación, no obstante, tampoco es nueva para la antropología de los pueblos amazónicos. Por ejemplo, Descola, en referencia a los pueblos jíbaros, afirma que estos no conciben su etnia como un catálogo de rasgos distintivos, sino que su existencia común se nutre de una forma común de “vivir el vínculo social y la relación con los pueblos vecinos” (Descola 2005: 393 y 394). Es decir, el ser o no ser funcionaria, al igual que intentaré demostrar ocurre entre los waorani, como un posicionamiento frente a otros actores en una circunstancia

particular y no como una verdad objetiva absoluta, estática e inamovible. Es decir, la apreciación de la “mismicidad” y la otredad, como afirma el perspectivismo, depende de un punto de vista dinámico, pero, además y como vengo señalando en los dos ejemplos citados entre los waorani, no exclusivamente vinculado a observaciones objetivas sobre la corporalidad, sino también a valoraciones subjetivas en torno a intereses de supervivencia. De esta manera, no sería desajustado entender que los modos de operar clasificaciones puntuales sobre la identidad/otredad entre los waorani combinan un reconocimiento corporal objetivo con observaciones subjetivas ligadas a un muy particular —y estricto— utilitarismo.

Mi objetivo en las siguientes páginas es tratar de demostrar que, frente a lo que señala Viveiros de Castro (2009 y 2010), el reconocimiento de la praxis corporal es sólo una parte, siempre la primera y normalmente fundamental, pero no exclusiva, de la forma de aproximación de los waorani a la determinación de lo que son los otros. Esta, como espero poder evidenciar, depende también de cuestiones de parentesco y, sobretodo, como vengo apuntando, de la consideración de aspectos subjetivos puntuales, en lo que se podría llamar una intersubjetividad posicional radical, en la que ser o no ser es, con la mayor frecuencia, el resultado de una combinación de decisión subjetiva realizada desde criterios utilitarios y la observación de parámetros objetivos.

### **La wao que dejó de serlo**

Yolanda tenía 37 años cuando la conocí, durante mi primer año de estancia entre los waorani (2016). Por entonces, vendía artesanías tradicionales realizadas por mujeres waorani en un pequeño puesto de madera ubicado en el malecón, junto al río Napo, de la ciudad de Coca. Para mi sorpresa, cuando una tarde le pregunté si ella era wao<sup>123</sup>, contestó tranquilamente que no. Ante esto, una primera deducción me llevó a concluir que, probablemente, se trataba de una indígena de alguna otra “nacionalidad<sup>124</sup>”, shuar o kichwa, a la que, ante la frecuente inconstancia y falta de paciencia waorani para permanecer mucho

---

<sup>123</sup> Forma singular de waorani. La palabra wao también se utiliza como adjetivo.

<sup>124</sup> El término “nacionalidad” proviene de la forma, probablemente no del todo correcta y sí bastante eufemística, en que desde las instituciones públicas ecuatorianas se ha dado por llamar a los grupos étnicos minoritarios del país.

tiempo parados en un mismo lugar, tal vez hubiesen optado por dar trabajo allí. Sin embargo, no mucho tiempo y algo de observación hicieron que me diese cuenta de lo apresurada y excesivamente fácil de mi dilucidación.

Yolanda no sólo vendía artesanías waorani, sino que acostumbraba a estar acompañada de waorani. Formaba parte de los grupos de mujeres wao que se reunían en las plazas del centro de la ciudad, participaba de las bromas y conversaciones entre ellas, que casi siempre tenían como tema central los hombres con los que se habían acostado o con los que les gustaría acostarse, algo en lo que, por otro lado, difícilmente podría intervenir una *cowori* con cierta naturalidad sin conocer mucho la cultura y hablar el wao tededo. Yolanda lo hablaba a la perfección, en el mismo tono y acompañando las frases con las sonrisas y risas que siempre acompañan sus diálogos los waorani. También presentaba los rasgos físicos clásicos entre las mujeres waorani: el mismo tono de piel cobrizo oscuro —diferente del resto de indígenas del norte amazónico ecuatoriano—, el pelo grueso, largo y brillante, los ojos rasgados hacia abajo, el cuerpo venoso y musculado, sin apenas grasa. Con frecuencia, participaba en las actividades culturales organizadas por el Municipio en representación de los waorani vestida de forma tradicional —tal vez sería más correcto decir desvestida—, únicamente con un *gomi*<sup>125</sup> y una hojas cubriendo sus partes íntimas o con la falda de corteza<sup>126</sup> de ceibo y maquillada con achiote formando una franja horizontal en torno a los ojos, y hablando en representación de ellos. Su apellido, Omaca, era el mismo de varios waorani a los que había conocido. Entre estos, sólo después supe que Cabuya, conocido líder de la comunidad de Omacaweno y enormemente respetado entre los otros waorani, entre otras cosas, por su conocimiento de mitos y cantos tradicionales<sup>127</sup>, era su hermano. Ante estas observaciones, era evidente que, desde una perspectiva clasificatoria

---

<sup>125</sup> Cordón de algodón con el que los varones waorani se sujetan el pene. Las mujeres también lo usan, ocasionalmente, para sujetar unas hojas con las que cubren su sexo.

<sup>126</sup> Antes del contacto, las mujeres waorani no utilizaban este tipo de faldas hechas con la corteza seca de algunos árboles, sino que se trata de un atuendo de algunos grupos kichwas amazónicos. Sin embargo, es frecuente que esta prenda se haya incorporado a la vestimenta tradicional waorani durante las presentaciones en actos públicos para evitar que las mujeres wao aparezcan con menos ropa de lo que los ecuatorianos probablemente podrían tolerar o considerar “decente”.

<sup>127</sup> Cabuya Omaca, además de ser un considerado “guardían” de la sabiduría tradicional waorani, también es un implicado y devoto evangélico.

occidental, Yolanda Omaca no sólo era waorani, sino que se podría decir que era “muy waorani”.

A mediados de 2016 decidí trasladarme a la comunidad waorani de Tiwino para entrevistarme con Olga, viuda del antiguo líder Babe Ima. Al no conocer a nadie de la comunidad y temiendo que mi llegada de improviso fuese tomada como una falta de respeto, decidí pedir a Yolanda Omaca, de quien sabía que tenía familiares allí, que me acompañase. Ella se prestó encantada a mi ofrecimiento, lo cual, por otro lado, me sirvió para indagar sobre su autoreconocida condición de no waorani. Al preguntarle por qué ella decía no ser waorani, advirtió que se había criado en Quito y que, por ello mismo, su forma de actuar y pensar era diferente a la de las mujeres waorani. Ella, insistía, no era waorani.



*Imagen 20: Yolanda Omaca.  
Fuente Verdad Para la Vida*

En una ocasión trasladé este cuestionamiento a Pego Nihua, quien también me aseguró que “Yolanda no es waorani”. Al tratar de inquirir en los motivos que le llevaban a hacer semejante afirmación, Pego expuso una serie de argumentos: “ella no es waorani porque a veces no habla wao cuando está con otros. Habla

español con las otras mujeres waorani. Ella no vive en ninguna comunidad, pasa en Quito y en Coca, lejos de aquí”.

Estos argumentos, referentes a la lengua y al territorio, fueron también los más comunes entre otros waorani a los que consulté posteriormente. Todos coincidían en reconocer la no waoranicidad de Yolanda Omaca. Sin embargo, estas respuestas no me resultaban de forma alguna concluyentes o aclaratorias ya que, frente a lo que argumentaba Yolanda respecto a haberse criado en Quito, tuve oportunidad de conocer a otros waorani que también habían pasado buena parte de su infancia o juventud en la capital ecuatoriana y no por ello habían perdido su condición de waorani<sup>128</sup>.

De igual manera, si bien es cierto que no es frecuente que entre waorani hablen español entre ellos, durante mis meses de estancia entre ellos observé que esto ocurrió en un número demasiado abundante de ocasiones como para considerarlo un hecho en extremo excepcional<sup>129</sup>, del cual, por otro lado, tampoco se derivaban mayores consecuencias ni sorpresas, ni mucho menos la pérdida de la condición de waorani. Asimismo, además de Yolanda Omaca, eran un número considerable los waorani que, como por ejemplo los responsables de la NAWE o los que trabajaban para algunos ministerios, residían fuera de su territorio durante periodos prolongados de tiempo. Sin embargo, mis réplicas en este sentido no produjeron en mis informantes ningún efecto, con excepción del mismo Pego que admitió que, aunque había waorani viviendo fuera del territorio, estos, a diferencia de Yolanda, tarde o temprano regresarían al mismo.

Otro hecho que, aunque probablemente de forma intencional no fue demasiado tenido en cuenta por mis interlocutores, me llamó especialmente la atención en el caso de Yolanda Omaca y que la diferenciaba de los otros waorani es que ella tenía dos hijos pequeños viviendo con el padre en la provincia costera de Manabí, alejados del territorio waorani. En este sentido y como señalaba anteriormente, se debe tener en cuenta que si bien los waorani, después del contacto con el mundo occidental, no han opuesto una especial —al menos no

---

<sup>128</sup> En especial durante la presidencia de Jaime Roldós (1979-1981), se establecieron programas y un gran número de ayudas económicas para incentivar que miembros de los diferentes grupos étnicos minoritarios de Ecuador, entre ellos los waorani, pudiesen trasladarse a Quito para estudiar.

<sup>129</sup> Recuerdo haberlo escuchado en ocasiones desde un cuarto aparte, donde esta utilización no estaría justificada por mi presencia.

absoluta— resistencia a que la exogamia traspase, incluso, las fronteras de su étnia<sup>130</sup>, sin embargo, en lo que se refiere a la elección de la residencia y al criado de los hijos, en la práctica totalidad de estas ocasiones, la parte waorani de la pareja ha hecho prevalecer su interés por permanecer ligados a su cultura. Es decir, si los waorani no se han mostrado especialmente cerrados a mezclarse “físicamente” con otros pueblos, sí que han mostrado una marcada preocupación por asegurar la prevalencia cultural tanto en la residencia de los cónyuges como en el criado de su descendencia.

En mi opinión, esta observación explicaría el carácter constructivo del ser waorani y, probablemente, sería un motivo clave a la hora de entender por qué Yolanda Omaca, casada y divorciada con un *cowori*, que había accedido en su momento a irse a vivir con él fuera del territorio waorani y, después de separarse, a que este criase a sus hijos también lejos de la selva, no era waorani.

### **Los que nunca serán waorani**

Además del caso de Yolanda Omaca, otros casos que me resultaron llamativos a la hora de analizar la condición o no condición de waorani fueron los de los hijos que podríamos denominar “mestizos”, hijos de un waorani con un no waorani, dentro de los grupos waorani. Si el caso de la primera demuestra que los lazos de sangre no son garantía absoluta de obtener la condición de waorani, el de estos “mestizos” evidencia que si estos no son absolutos tampoco se puede acceder a la señalada condición. Antes de extraer conclusiones precipitadas, trataré de explicarlo.

Como señalaba con anterioridad, los waorani nacidos después del contacto con el mundo occidental, adquirieron la costumbre de poner dos nombres a sus hijos, uno en wao tededo y otro en español. En el marco de mi trabajo de profesor en las escuelas de Guiyero y Miwaguno, preguntaba durante los primeros días cómo se llamaban a los estudiantes. Estos siempre me decían su nombre en español, pero yo siempre les pedía que me dijese también su nombre en wao

---

<sup>130</sup> Se puede observar, por ejemplo, que durante los años en la reducción de Tiweno varios de los grandes líderes waorani contrajeron matrimonio con mujeres de origen kichwa. Entre las mujeres esta apertura fue más tardía, pero para cuando yo residí entre los waorani no eran infrecuentes los casos en los que estas se casaban o convivían con kichwas, shuar o, incluso, blancos o mestizos de otras partes del país. En cualquier caso, la mayor parte de mis informantes varones reconocieron que ellos preferían que sus hijas se casasen con waorani.

tededo. Así, Magali era Compta, Fidel era Nampa, María era Nemonte, etc. Sin embargo, había algunos de estos niños que afirmaban tener únicamente el nombre “español<sup>131</sup>”.

Erróneamente convencido de que se trataba de una estrategia para ocultarme su nombre waorani, normalmente les insistía en un tono de broma para que me lo “revelasen”. Finalmente, cuando llevábamos varias semanas de clases en la escuela de Miwaguno, una de las estudiantes pareció ceder y me aseguró que su nombre en wao tededo era Timare (mariposa), hecho que suscitó una enorme gracia entre el resto de la clase e, inmediatamente, impulsó a otra de las alumnas a asegurar que estaba mintiendo. “Ella sólo tiene un nombre, Timare no es su nombre de verdad”, dijo. Sólo entonces me lo creí.

Esto me llamó enormemente la atención, hasta el punto de que esa misma noche pregunté a Gloria por qué algunos de los niños sólo tenían un nombre, a lo que me respondió: “ellos no pueden tener nombre en wao porque no son waorani. Son hijos de kichwa”. Instantáneamente, le recordé a Gloria que ella era nieta de un kichwa y que no por eso había visto que nadie dijese que no era waorani.

“Mi abuelo era kichwa y mi abuela waorani. Ellos tuvieron a mi madre, que no era waorani, pero que se casó con un waorani y después nacimos mis hermanos y yo, que ya hemos vuelto a ser waorani”.

Según las explicaciones de Gloria, que después pude contrastar con otros miembros del grupo, los hijos de un waorani con un *cowori* en ningún caso son considerados waorani, sino que son incluídos en la categoría general de *cowori* y sólo su descendencia, en el caso exclusivo de que sea con otro waorani, recuperará su condición de parte de la etnia (Tagliani 2004: 147).

Aparte de lo señalado con respecto al nombre, más allá de algunas manifestaciones de desprecio hacia estos y de que su condición de no waorani se sacase a la luz cuando había discusiones (“ese es hijo de una kichwa”, me señalaba una vez Awankai para explicar sus diferencias con otro waorani que,

---

<sup>131</sup> Probablemente sería más adecuado hablar de “nombre occidental”, ya que, siguiendo una corriente bastante extendida en Ecuador de poner nombres de origen no hispano, entre mis estudiantes no faltaban algunos como Jefferson, Jenny, Wilmer, etc.

por cierto, era primo suyo) —hechos que, por otro lado, sólo pude apreciar muy ocasionalmente— esta condición de *cowori* atribuida a los “mestizos” de las comunidades no parecía implicar ningún tipo de trato distintivo del resto del grupo o comportamiento diferenciado por parte de ellos.

Jefferson, uno de los jóvenes estudiantes “mestizos”, además de un codiciado joven entre sus compañeras de clase, era un reputado buen jugador de fútbol y, durante meses, nunca observé que quedase fuera de ningún equipo, hecho especialmente llamativo si se tiene en cuenta que, como explicaré más adelante, normalmente estas conformaciones sí tendían a discriminar entre miembros de familias. Brigitte, hija de un waorani y una mujer kichwa, no sólo no era una de las chicas más populares de la comunidad sino que, con motivo de las fiestas de Miwaguno, ella resultó elegida reina de las celebraciones. Hasta donde pude apreciar, al menos, la vida de estos “mestizos”, sus actividades, juegos y responsabilidades no diferían absolutamente en nada de las de cualquiera de los waorani de la comunidad y estaban plenamente integrados dentro de la misma. Es decir, en la práctica y a simple vista, para mí, este tipo especial de *cowori* eran absolutamente igual al resto de los waorani.

La duda, en este sentido, era evidente: ¿por qué su consideración como no waorani? En una ocasión, Pego me advirtió que se debía al hecho de que al tener algún progenitor que no era waorani —él utilizó concretamente la palabra kichwa, aunque creo que es extensible a cualquier *cowori*— podían aprender a comportarse y pensar como ellos. Al preguntar a Pego si él aceptaría que alguna de sus tres hijas se casase con un *cowori*, él recalcó que preferiría que no, pero que tampoco se podría oponer puesto que, según me explicó, buena parte de los suicidios entre las jóvenes waorani se debían a la negativa de los padres de estas a permitirles casarse con *cowori*<sup>132</sup>: “Antes no era así, pero ahora los waorani podemos casar [nos] con quien queremos”, aseguró.

---

<sup>132</sup> Es interesante señalar que, entre los waorani, principalmente entre las mujeres, la práctica del suicidio estaba relativamente extendida. Poco antes de mi primera estancia en Guiyero, en la comunidad dos jóvenes se habían suicidado consumiendo el veneno barbasco, casos al que después se sumó el intento referenciado de Wewa y otro más que sí se hizo efectivo. Es interesante observar que todos estos casos estaban relacionados con la negativa de los padres a aceptar sus noviazgos, bien por tratarse de relaciones sentimentales homosexuales o bien por ser con personas no waorani. Aunque no analicé estos casos en profundidad, teniendo en cuenta esto y lo señalado por Pego, todo parece indicar que entre los waorani se está empezando a producir una apertura “a la fuerza” de las costumbres sexuales y matrimoniales.

En mi opinión, parece que la consideración de no waorani señalada anteriormente no se puede entender propiamente como una cuestión de “pureza de sangre” o raza, entendida en el sentido físico, sino que responde fundamentalmente al hecho señalado del miedo de los waorani a una “ingesta cultural”. Es decir, al considerar no waorani a los “mestizos” parece prevalecer una advertencia de que estos podrían poner en riesgo la “esencia” del grupo introduciendo formas culturales ajenas al mismo. En este sentido, esta regla de no considerar como parte del grupo a los que tienen un progenitor no waorani se explica como un mecanismo de seguridad —sin duda heredado— destinado a garantizar la evitación del canibalismo cultural entre los waorani (Viveiros de Castro 2010). Mecanismo que, por otro lado, deja de tener efecto cuando se garantiza que los hijos de los mestizos casados con waorani y criados en la comunidad “regresan” a ser parte plenamente integrante del grupo.

Pero por encima de estas deducciones, me parece imprescindible resaltar que este hecho demuestra, en sentido inverso al caso anterior de Yolanda Omacá, que además de las prácticas, los waorani si cuentan con una serie de reglas fijas relacionadas con la observación del parentesco que demarcan la condición de quién puede o no ser waorani. Es evidente que este hecho, por ejemplo, es el que explica que extranjeros o personas ajenas a su pueblo no puedan pasar a formar parte del mismo incluso aunque adquieran las mismas praxis corporales que los waorani. Este es el límite de la “waoranicidad” como hecho construido. Es decir, si en el ejemplo de Yolanda Omacá demostraba que la condición de waorani se puede perder si se modifica la praxis tradicional, con este pretendo demostrar que, aún compartiendo esta, esto no te convierte indefectiblemente en un waorani.

### **Los otros ¿waorani?**

Junto con los casos anteriores, la observación de la relación de los waorani “contactados” con los grupos que permanecen en aislamiento en el mismo territorio amazónico que ellos ocupan arroja importantes pistas sobre la concepción de lo que para los waorani significa ser waorani.

Estos grupos presentan, por lo que se sabe de ellos, características generales similares a las de los waorani con anterioridad al contacto con el mundo occidental: hablan wao tededo, ocupan partes del mismo territorio, van

desnudos, son nómadas, presentan una cosmología similar, se organizan en grupos familiares pequeños e igualitarios, son cazadores y recolectores, también se caracterizan por una alta movilidad, etc. (Cabodevilla 2004, 2008, 2010 y 2016; Tagliani 2004; Viteri 2008; Proaño 2008 y 2010; Colleoni y Proaño 2012; Álvarez y Boyotai 2012; Paniagua Blanc 2016). Sin embargo, es curioso observar que, como recalca en la introducción de este estudio, al preguntar a los waorani sobre si éstos eran waorani, las respuestas no siempre eran claras o variaban según la ocasión y, con frecuencia, entre los mismos informantes.

Durante mi tiempo de estancia en el norte de la Amazonía ecuatoriana, pude reconocer que los waorani diferenciaban e identificaban a tres grupos aislados: los tagaeri, los dowakaeiri y los taromenani. Sobre los dos primeros, los waorani afirmaban de forma unánime que también eran waorani, es decir, los reconocían como parte de su étnia. Sin embargo, sobre los taromenani, las opiniones en este sentido no eran unánimes.

Aunque sea de forma muy resumida, es interesante llevar a cabo una aproximación al conocimiento de estos grupos. Entre ellos, es el grupo de los tagaeri del que existen un mayor número de referencias históricas y un recuerdo más vivo en la memoria waorani. Se trata de un grupo directamente emparentado con los grupos que actualmente tienen contacto con el mundo occidental<sup>133</sup>. La formación de este se produjo como producto de una escisión de uno de los grandes grupos identificados por el ILV durante los primeros años de contacto, el de los piyemoiri-nihuairi. Esta fue consecuencia de una lucha por el poder tras la muerte, en 1965, del líder del grupo, Nihua, entre sus hijos y su hermano Kimontare.

“Al poco de morir mi abuelo [Nihua], su hermano [Kimontare] fue hasta nuestra casa y mató a una de sus mujeres, a la que él más quería. Todos gritaron y se escaparon por el monte. Ahí empezaron los problemas. Después algunos regresaron y dijeron que había que matar a Kimontare, pero al principio no lo encontraron y mataron a otros de su familia. Mucho se mataron en ese tiempo. Las mujeres

---

<sup>133</sup> Su primer líder, Tagae, del que se derivó el nombre del grupo, es hermano de una mujer waorani, Tepaa Nenquimo, todavía viva durante mi estancia entre los waorani.

lloraban todo el tiempo porque tenían miedo” (Wane Enomenga, Comunicación personal. Enero de 2016).

Después de varios asesinatos, el conflicto se saldó cuando los hijos de Nihua finalmente consiguieron matar a su tío Kimontare en 1968 y forzaron a sus descendientes, encabezados por su hijo Tagae, a huir para no correr la misma suerte.

Según Wane, después de la muerte de su tío, la mayor parte del grupo, que vivía en la zona norte del territorio waorani, en las proximidades de la cabecera del río Shiripuno, se desplazó río arriba, rumbo al noreste, donde, finalmente, no mucho tiempo después, serían contactados y convencidos para trasladarse a la reducción de Tiweno por parte de los misioneros del ILV. Por el contrario, el grupo de Tagae, conformado por entre 12 y 15 personas (Cabodevilla 2010: 97), habría tomado la dirección opuesta, bajando el río y trasladándose inicialmente hacia el este, en las proximidades del río Tivacuno, donde habrían mantenido enfrentamientos con el grupo waorani de los wepeiri y con petroleros que, finalmente, habrían desembocado en su huída más hacia el sur, hasta asentarse, probablemente ya en el segundo lustro de los años 80, en las proximidades de los ríos Tiwino y Menkaro (Cabodevilla 1998: 281-283, 2016: 593-600; Colleoni y Proaño 2012: 170-176; Paniagua Blanc 2016: 58 y 59) (ver anexos 1, 3 y 4).

La aproximación respecto a los otros dos grupos es más complicada por cuanto estos son, en gran medida, una incógnita, incluso para los mismos waorani que mantienen contacto con la sociedad mayor. Por un lado, existen pruebas bastante fiables de que existe al menos un grupo de indígenas en situación de aislamiento que ocupa la parte oriental del tradicional territorio waorani. Estos han protagonizado distintos encuentros con habitantes de la comunidad waorani de Kaihuimeno, en la parte más oriental de su territorio, y supuestamente habrían sido observados en varias ocasiones por militares de los puestos fronterizos ecuatoriano y peruano (Cabodevilla 2010). La mayor parte de los waorani a los que consulté sobre estos, coincidieron en identificarlos como waorani y algunos de mis informantes advirtieron que podrían tratarse del grupo de los dowakaeiri. Según Penti Baihua y Cabuya Omaca, la familia de Dowaka era tradicionalmente vecina de los baihuairi-imairi, con quienes mantenían relaciones pacíficas. Sin embargo, con la aproximación de los misioneros del

ILV, estos habrían optado por trasladarse hacia el este para evitar cualquier contacto con los occidentales. Esta versión coincidiría con el hecho de que los waorani de Kaihuimeno los identifiquen como waorani y con la tesis de Ompure, waorani de avanzada edad que mantuvo contactos continuados con miembros de grupos aislados<sup>134</sup>, quien, según Cabodevilla, también advertía que los aislados situados en la parte más oriental del territorio eran parte de una misma familia waorani<sup>135</sup> (ver anexo 1 y 2).

Más dificultades que estos, tanto desde un punto de vista occidental como para los mismos waorani, presenta para su comprensión e identificación el grupo de los llamados taromenani. Precisamente, la forma en la que los waorani “occidentalizados” conciben e identifican a este grupo ha sido una herramienta fundamental a la hora de tratar aproximarme a la comprensión de la identidad entre estos.

Además de a otras familias emparentadas que permanecían en aislamiento, los waorani han referido tradicionalmente la existencia de otros grupos en el territorio a los que no reconocen —al menos no de una forma clara y taxativa— como waorani. Aunque los responsables del ILV no registraron nunca públicamente la existencia de estos grupos<sup>136</sup> durante los primeros años de contactos con los waorani, otras personas próximas sí dieron cuenta de ellos. Así, entre las primeros en apuntar la posible existencia de otros grupos, además de los tagaeri, que permanecían en aislamiento en el territorio abarcado entre los ríos Napo y Curaray, cabe destacar la figura del misionero y obispo católico

---

<sup>134</sup> Miembro del grupo de los wepeiri, Ompure habría tenido conversaciones en varias ocasiones con miembros del grupo taromenani, quienes finalmente lo asesinaron, junto a su esposa, Buganey, en 2013 (Cabodevilla y Aguirre 2013). Según Cabodevilla, “él [Ompure] distinguía claramente tres grupos diferentes. Había un grupo que, efectivamente, estaban mezclados con waorani, fueran tagaeri o fueran otros; después había otros grupos, unos clanes de los taromenani, decía él; y me decía que creía que quedaba otro grupo sin contacto de Waorani, no taromenani, que estaban en la parte de la frontera con Perú” (Comunicación personal. 11 de agosto de 2015). Este último sería el que algunos waorani reconocieron como los Dowakaeiri.

<sup>135</sup> Cabodevilla. Comunicación personal. 11 de agosto de 2015.

<sup>136</sup> Este hecho es difícilmente explicable. Es probable que desde la organización religiosa no se diese crédito o no se supiese interpretar la veracidad de los relatos de los waorani sobre estos grupos. Tampoco sería descartable que la omisión de la existencia de estos hubiese sido intencional, lo que apoyaría la idea de algunos autores de que el ILV trabajaba en colaboración con las compañías petroleras y el Gobierno, a quienes, a fin de facilitar la apertura de la zona a la explotación y de cara a la opinión pública, no habría interesado que se conociese la existencia de otros grupos en aislamiento además de los waorani (Trujillo 1981; Stoll 1982).

español Alejandro Labaka. Este, mientras trataba de evangelizar a lo que quedaba del grupo de los wepeiri que no había sido trasladado al protectorado evangélico, anotó en su diario de campo, con fecha de 21 de febrero de 1979, lo siguiente:

“No he podido captar los nombres de los pueblos, pero me parece importante porque ha nombrado a los *Cohuori*, extraños al pueblo Huaorani, y otros dos o tres más. Y entre éstos no ha nombrado ninguno de los otros grupos Huaorani conocidos, a los cuales ha considerado dentro del nombre “Huaorani”. ¿Qué pueblos ha podido citarme, además de los Huaorani y los Cohuori...?” (Labaka, 2003: 122)

Oñamenane, wiñatari, taromenani, iwene, menkatape o feromenani entre otros, son algunos de los nombres que han ido recogiendo entre los waorani diversos autores, principalmente a partir de los años 90 (Rival 1992, Lou 2003; Cabodevilla 2004; DAIMI 2008; Proaño 2010; Paniagua Blanc 2016). Sin embargo, la existencia de estos grupos para el mundo occidental, antes de 1993, cuando se tiene contacto con una niña, Omatoke<sup>137</sup>, que supuestamente se habría identificado como taromenani, según Cabodevilla, no pasaba de ser una simple “cábala” (Comunicación personal, 19 de mayo de 2016).

No obstante, existen algunos documentos anteriores a 1993 en los que se evidencia una sospecha de realidad sobre la posible existencia de otros grupos que permanecían en aislamiento, además de los citados tagaeri<sup>138</sup>. Sin embargo, fue con el secuestro de Omatoke por parte de Babe Ima, líder waorani de la comunidad de Tiwino, cuando se empezó a tener una evidencia clara de la

---

<sup>137</sup> Tradicionalmente el nombre que se ha asignado a esta niña es “Omatuki” (Cabodevilla 2004; Álvarez y Boyotai 2012), sin embargo, varios de mis informantes waorani recalcaron que este no existe entre ellos, lo que me lleva a concluir que es producto de una mala transcripción y que el nombre era Omatoke, este sí frecuente entre algunas mujeres waorani.

<sup>138</sup> Entre los documentos revisados que con anterioridad a 1993 recogían la existencia de los taromenane, además de diversos informes públicos y mapas (Archivo Vicariato de Aguarico; Tagliani en Cabodevilla 2004: 107), me parece especialmente interesante un texto explicativo publicado por el Ministerio de Medio Ambiente con motivo de la aprobación de la creación de zonas intangibles en 1999. En el mismo, se refieren unos enfrentamientos en 1992 entre trabajadores petroleros y un grupo de waorani no contactados como la primera prueba de la existencia de los taromenani (Ministerio de Medio Ambiente. 1999: 18 y 19).

existencia real de estos grupos. Según, supuestamente, habría afirmado la niña en 1993, durante su secuestro, los tagaeri se habían fusionado, inicialmente, con otro grupo no contactado, los taromenani, quienes después de un periodo de paz habían matado a los hombres del clan tagaeri del grupo, quedándose con las mujeres<sup>139</sup> (Cabodevilla. Comunicación personal. 11 de agosto de 2015; Cabodevilla 2004; Álvarez y Boyotai 2012: 50; Paniagua Blanc 2016).

Las declaraciones de Omatoke, confirmadas diez años después, en 2003, cuando varios waorani ejecutaron una matanza contra miembros de su grupo y obtuvieron una serie de pruebas materiales (lanzas, cerbatanas, una cabeza humana, hamacas, etc.) que, unidos a los testimonios de los atacantes, demostraban ciertas diferencias con los waorani<sup>140</sup>, abrieron la veda a una serie de hipótesis y teorías sobre quién podría ser este grupo taromenani y, más aún, sobre su posible vínculo con los waorani.

De una manera que no deja de asemejarse a la señalada observación de Viveiros de Castro sobre la diferente forma en que europeos y amerindios se observaban (2010: 128-131), la diferente forma en que los investigadores y los waorani contactados se abordaban las cuestiones referentes a la identidad, relación (con los waorani) e identificación de este grupo conocido como taromenani fueron un importante estímulo para observar las peculiaridades en el reconocimiento del otro entre los waorani.

---

<sup>139</sup> Es imprescindible hacer algunas aclaraciones respecto a estas declaraciones. Mi conocimiento de las mismas es a través de una entrevista con Cabodevilla, quien, asegura, fue convocado por los waorani de Tiwino, para observar a la niña durante su “cautiverio”. Sin embargo, las informaciones referidas respecto a los grupos tagaeri y taromenani no habrían sido tomadas de una traducción directa, sino a través de los relatos de los mismos waorani captores sobre lo que la niña, supuestamente, había dicho. Esto me hace dudar de la veracidad de las mismas, más teniendo en cuenta que, después, me reuní con la viuda de Babe, Olga, quien aseguró que la joven estaba muy asustada y apenas habló. Según Olga, sólo habría dicho unas pocas palabras, de las que habrían deducido que se trataba de una taromenani.

<sup>140</sup> La llamada “Matanza de 2003” fue una retaliación por parte de los waorani por la muerte de uno de los suyos, Carlos Omene, en 1993, precisamente durante la devolución de la niña Omatoke a sus familiares taromenani



*Imagen 21: Omatoke junto a Babe (delante) y parte de su familia (detrás).  
Fuente: FAL*

Los académicos de diversas ramas (incluida la antropología), en el marco del citado afán objetivador occidental, se preocupaban por aspectos como el origen histórico del grupo<sup>141</sup>, sus posibles vínculos genealógicos o de parentesco con los waorani (no demostrados ni recordados por estos) y con otros pueblos de la zona<sup>142</sup>, o cuestiones que podríamos incluir dentro de los rasgos fenotípicos o de la praxis corporal: ornamentalística, cultura material, lengua, costumbres, etc. para determinar quiénes eran los taromenani y si existían pruebas que de alguna manera los vinculasen a los waorani.

Frente a esto, si bien es cierto que los waorani demostraban constantemente una intensa curiosidad por los llamados taromenani, fácilmente observable en el revuelo que ocasionaba cada noticia de los mismos o en las frecuentes veces que estos eran citados en las conversaciones sobre prácticamente cualquier tema, su interés no se centraba especialmente en llevar a cabo ningún tipo de determinación objetiva sobre los mismos, ni siquiera en dilucidar su posible relación étnica con ellos.

Ante mi pregunta habitual de si los taromenani eran waorani, estos incurrían en constantes contradicciones. Estas, como pude comprobar con el tiempo, se explicaban en parte porque la inclusión o exclusión de los taromenani como parte del mismo pueblo waorani no dependía exclusivamente de la observación de aspectos formales u objetivamente valorables, sino primordialmente de otros factores de orden subjetivo como el estado de las relaciones del grupo familiar con los taromenani, de quién era el interlocutor o, incluso, del estado de ánimo y

---

<sup>141</sup> La hipótesis más conocida es la de Cabodevilla, según la cual los taromenani son un grupo escindido del resto de familias waorani a finales del s. XIX o principios del XX cuando, huyendo de la presión cauchera, estas últimas se desplazaron desde el este. Con la reducción y posterior sedentarización de los waorani, éstos habrían aprovechado para introducirse en sus territorios a través del río Nashiño (Cabodevilla 2004 y Comunicación personal. 11 de agosto de 2015). Sin embargo, durante mi convivencia entre ellos, pude recoger abundantes testimonios de waorani que recordaban conflictos con ellos antes de su traslado a la reducción. Por ejemplo, Wemane afirmó que, mientras era niño, cuando vivía en la zona de Capirón (Bloque 16), los taromenani secuestraron a un joven de su grupo. De igual manera, Pego y Wane Enomenga, aseguraron que, antes del contacto, estos ocupaban algunas partes del curso medio del río Shiripuno. Curiosamente, estos lugares se corresponden con zonas donde en la actualidad se tiene conocimiento de la presencia de grupos en aislamiento. En mi opinión, los taromenani, antes del contacto de los waorani, ocupaban aproximadamente los mismos territorios que ocupan en el presente, lo que descarta la hipótesis señalada por Cabodevilla.

<sup>142</sup> Una de las tesis más conocidas en este sentido es la que afirma que estos grupos taromenani podrían estar relacionados con los grupos que hablaban lenguas zaparoanas, prácticamente extintos en la actualidad.

las ganas de hablar del waorani informante en ese momento. Así, por ejemplo, los waorani de las comunidades de Dikaro o Yarentaro, que tuvieron un conflicto recientemente, en 2013, con miembros de estos grupos (Cabodevilla y Aguirre 2013), negaban que fuesen waorani y, más aún, negaban cualquier vinculación con ellos. Por el contrario, los waorani de la comunidad de Bameno, situada en la parte más interior de la selva, acostumbraban a alegar la protección de este grupo, al que consideraban parte del pueblo waorani, como una de las causas por las que el Gobierno no debía permitir el avance petrolero en la zona<sup>143</sup>.

“[Los taromenane] no son waorani, ellos son otros. Esos *manes*<sup>144</sup> no respetan nada. Si te encuentran te matan. Son altos y gordos. Son blancos, como tú. Pueden caminar muchas horas sin cansarse y sin parar para beber agua. Sus lanzas son más grandes y gruesas. Casi ni caben en la mano. Hablan otra lengua. Se parece, pero no es igual. Hablan como los viejos. Sólo mi abuelo puede hablar con ellos. Hasta aquí han llegado varias veces. Mi hermana Mayra se cambió de casa porque una mañana se los encontró por el camino que sale cerca de donde vivía. Ahora ya no vive más ahí porque tiene miedo que le hagan algo. Ellos vienen para vigilar. Wane fue a ver sus huellas y dice que eran muchos y que sus pies son más grandes que los de nosotros. Mucho más grandes” (Pego Nihua. Varias comunicaciones personales en 2016 y 2017<sup>145</sup>).

---

<sup>143</sup> La vigente Constitución del Ecuador de 2008, en su artículo 57 señala que “los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas y hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio que será tipificado por la ley”. Si bien, esto no es cumplido con rigor, como demuestra, entre otros hechos, la reactivación del campo petrolero de Armadillo en 2016, donde se tiene certeza de la presencia de un grupo de taromenani (Álvarez y Boyotai 2012).

<sup>144</sup> Expresión utilizada frecuentemente en Ecuador y que proviene de la palabra inglesa *man* (hombre). Se puede traducir por hombres.

<sup>145</sup> Me he tomado la libertad, para facilitar la lectura, de recoger en un único cuerpo una serie de declaraciones realizadas por Pego Nihua a lo largo de diferentes entrevistas realizadas durante mi estancia en Miwaguno. En cualquier caso, cabe aclarar que, aunque procedan de varias conversaciones, se trata de palabras transcritas literalmente.

“Ellos son nuestros enemigos. No habrá paz hasta que hayamos acabado con ellos. Mientras ellos vivan no se podrá vivir en paz aquí. Los waorani no podemos pasar tranquilos porque pueden atacar en cualquier momento. Ellos no son waorani, son diferentes. No son como nosotros” (Araba. Comunicación personal en comunidad de Dikaro, mayo de 2016<sup>146</sup>).

“Yo creo que sí son waorani. Hablan wao como nosotros” (Marcelo Enomenga. Comunicación personal en Miwaguno, enero de 2018).

“Los taromenani son otros waorani. Son nuestros hermanos, sólo que ellos no quieren civilizar. Quieren seguir estando en la selva como antes vivíamos nosotros. Hay que dejar que ellos puedan vivir así y no dejar que entren a su territorio porque ellos no quieren vivir como nosotros vivimos ahora. Tienen que dejarles en paz” (Penti Bahiua, comunicación personal en Bamenó, abril de 2016).

“Nosotros somos los legítimos representantes de la nacionalidad y de los Tagaeiri-Taromenane. Son unas familias mías. Es la familia de mi madre, propia<sup>147</sup>”. (Parte del discurso de Ewenguime Enkeri, representante de la Nawe, en Colleoni y Proaño 2010: 15)

Estos y otros tantos ejemplos parecidos demuestran que la “waoranicidad” de los taromenani, para los mismos waorani contactados, no era una cuestión propiamente objetiva y mucho menos una verdad determinable, absoluta o incuestionable, extraíble de la simple observación de estructuras o elementos objetivos, sino el resultado de una decisión que no atendía sólo a la praxis corporal, sino también a intenciones, emociones, objetivos e intereses.

---

<sup>146</sup> En wao tededo en el original. Traducción de Juan Carlos Armijos.

<sup>147</sup> Como familiares de su madre se refiere a los tagaeiri, no a los taromenani.

## **Praxis, familia e intereses**

De los recién referidos casos de Yolanda Omaca, la waorani que dejó de serlo; de los “mestizos” no waorani; y, principalmente, de la consideración de los taromenani como waorani o no waorani, según las circunstancias, se extrae una conclusión: la “waoranicidad” es una identidad posicional que depende de la observación de varios factores, entre los que se incluye como fundamental la praxis, pero también otros como la progenie, el parentesco y, fundamentales en el plano que quiero referir a continuación, los intereses subjetivos.

Los waorani acuden a la observación de la praxis corporal y el parentesco como elementos fundamentales a la hora de elaborar el discurso identitario, de explicar quién es quién. Pero, más allá de su valor discursivo, no son observaciones objetivas sobre estos los elementos únicos, aunque sí fundamentales, las que configuran la concepción y posicionamiento del otro para los waorani. En este sentido, entre los waorani, la observación de la praxis corporal y el parentesco (la existencia de un antepasado común o la posibilidad de establecer nuevos lazos) son sólo un punto de partida casi innegociable para después poder llevar a cabo, a través de una valoración subjetiva ligada a objetivos puntuales, más sincrónicos que diacrónicos, siempre directa y estrictamente relacionados con la supervivencia<sup>148</sup>, una determinación posicional. En este sentido, ser waorani, además de implicar el compartir vínculos familiares y praxis corporales, se establece como un “nosotros contextual”, que exige también el compartir un objetivo en un momento dado, siempre en un marco más amplio de supervivencia o aporte a la misma y frente a otros.

Como demostraba al presentar el caso de Yolanda Omaca, las diferencias en la praxis corporal alegadas por los otros waorani para defender la condición de no waorani de la mujer, no eran diferentes a las de otros sujetos que, por las mismas, no perdían su condición de parte de la etnia. En mi opinión y más allá de estas diferencias, lo que realmente explicaba la consideración de no waorani

---

<sup>148</sup> Es imprescindible aclarar que al hablar de “supervivencia” no refiero exclusivamente al cumplimiento de las condiciones mínimas que garanticen la continuidad grupal o individual (alimentación, reproducción, defensa, etc.), sino también a todo tipo de condiciones o elementos que hagan más fáciles y mejores las condiciones generales. Así, al referir la supervivencia waorani se debe entender como un mejor vivir generalizado.

de Yolanda Omaca era más la sensación por parte de los otros waorani de la falta de compromiso para con la sobrevivencia conjunta con ellos, aunque esta siempre se argumente —es cierto— en términos de corporalidad.

Algo similar puede decirse del también referido caso de Toña, a quien, por lo señalado por mis informantes, parece claro que decidieron considerar no waorani y matarlo más por no llevar regalos a algunos de los miembros de su grupo que por el hecho de ir vestido o llevar reloj. Es decir, la observación de la praxis corporal y el parentesco son las herramientas únicas de las que disponen los waorani para constatar y expresar las diferencias y similitudes y, en último término, argumentar sobre la consideración de si se trata de otros o de iguales, pero no reflejan toda la profundidad de su reflexión sobre este tipo de consideraciones. Así, ser o no ser waorani se justifica en la totalidad de los casos a través de datos devenidos de la observación de la corporalidad y/o el parentesco, pero esta no se lleva a cabo de una forma absolutamente objetiva —entendida en un sentido occidental—, sino, por el contrario, esta decisión se fundamenta con frecuencia en valoraciones subjetivas e intencionales. La praxis corporal y el parentesco son las reglas del juego, pero su observación estricta no constituye, ni mucho menos, todo el juego del reconocimiento de la identidad y la otredad entre los waorani.

Esto se hace especialmente evidente en las diferentes formas (waorani o no waorani) en que los waorani consideran a los llamados taromenani y al analizar las causas de las mismas. De forma muy general y desde una perspectiva analítica, por lo que se sabe de este grupo, son más las similitudes que las diferencias con los waorani precontacto.

Algunos autores, incluso, fundamentándose en fuentes waorani, hablan de que podrían existir relaciones de parentesco puntuales entre ambos grupos. Entre los casos más referidos está el de una mujer de la comunidad de Bataboro, Omatoke, de quien se dice proviene del grupo taromenani (Álvarez y Boyotai 2012: 49). Sin embargo, mis averiguaciones en este sentido me hacen inclinarme a pensar que estos casos responden únicamente a intereses waorani, que son conscientes de que este tipo de afirmaciones les pueden reportar algunos beneficios materiales. Estas manipulaciones por parte de los waorani se extienden también a las noticias de avistamientos o de contactos, lo que ha ocasionado que investigadores e instituciones públicas, con frecuencia, hayan

dado crédito a relatos poco o nada veraces. Por poner un ejemplo de esto, durante mis primeros meses entre ellos, un waorani, Luis Ahua, conocedor del hecho de que el Ministerio de Justicia, ante la existencia de evidencias de la presencia de grupos aislados y para evitar conflictos, suministraba víveres a las comunidades waorani próximas, difundió la noticia de que se habían visto taromenani en las proximidades de su comunidad, Ganketapare. Los waorani todavía se reían del hecho, muchos meses después, al relatar la cara de miedo del responsable de los grupos aislados del Ministerio, Enrique Vela, la mañana después de que, durante la noche, por indicación del mismo Luis, los niños de la comunidad hubiesen pasado tirando pequeñas piedras sobre la cubierta de su tienda de campaña. De forma parecida, durante mi estancia en Miwaguno, tuve noticia en varios avistamientos inventados por algunos miembros de una comunidad cercana, Yawepade, cuyo fin era recibir los víveres y presentes del Ministerio. “Eso lo hacen para que les den cosas”, me confirmó Pego. Esto da idea de lo poco fiable que resultan con frecuencia los relatos waorani sobre los grupos aislados y de la imperiosa necesidad de hacer un trabajo de campo prolongado para poder discernir verdades e invenciones en lo que respecta a este tema.

El hecho de que no exista ningún parentesco conocido fiable entre taromenani y waorani contactados, ligado a algunas diferencias en la cultura material, como la forma de las lanzas o la cerbatana (Cabodevilla 2004, Proaño 2008 y 2010; Colleoni y Proaño 2012), da pie a que estos últimos los consideren como parte de su pueblo o como ajenos al mismo, dependiendo más de intereses subjetivos y del contexto en el que se encuentren cuando hablan que de esquemas o modos de clasificación objetivos.

El 10 de agosto de 2009, tres colonos aparecieron lanceados en la comunidad de Los Reyes, situada en una de las ramificaciones que se extienden hacia el este de la Vía Auca, adentrándose en lo que tradicionalmente ha sido territorio waorani (Anexo 1). Se trataba de Sandra Zabala y dos de sus hijos, Byron y Tatiana Duche. El caso generó una gran polémica en la zona —todavía candente mientras yo permanecía allí— por cuanto, mientras la mayor parte de autoridades y expertos atribuían el ataque a los taromenani (Colleoni y Proaño 2010), algunos colonos tenían sospechas de que la autoría podría ser de una familia waorani que vivía en las proximidades. Estas, según me confirmó Adrián,

uno de los trabajadores de FAL que residía en la zona, se fundamentaban en el hecho de que el padre de la familia, Marco Duche, que no se encontraba en la casa cuando ocurrió el ataque, estaba implicado en la extracción ilegal de madera, fundamentalmente de cedro (*Cedrelinga cateniformis*), negocio en el que competía con la familia waorani de los Cahuilla, de la comunidad de Ñoneno. A este hecho hay que añadir que este ataque, frente al resto que habían protagonizado los taromenani en el pasado, se produjo al borde de una carretera y no propiamente dentro de la selva, lo que también contribuyó a acrecentar las dudas sobre su autoría.



*Imagen 22: Sandra Zabala después de ser lanceada en 2009.  
Fuente: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos*

En una ocasión, mientras estaba de cacería con un grupo de jóvenes, tuve la oportunidad de preguntar a varios de ellos, quienes durante la misma conversación habían afirmado que los taromenani eran waorani, si el ataque lo habían llevado a cabo los waorani. Todos coincidieron en responder que no. Uno aseguró que había visto las lanzas y que no eran lanzas waorani, sino taromenani.

“No han podido ser los de la familia de Manuel (Cahuilla), porque las lanzas eran muy grandes. Los waorani no hacemos las lanzas tan grandes. Esas eran de taromenane. No eran waorani” (Nenqui. Comunicación personal. Mayo de 2017).

Al analizar los motivos que llevaban a los waorani a incluir o excluir a los taromenani como parte de su grupo y recoger las frecuentes contradicciones se me hizo evidente que dependía con frecuencia de causas puntuales justificadas siempre a través de interpretaciones altamente subjetivas de la corporalidad. De manera que la “waoranicidad” de los taromenani para los waorani contactados era, hasta cierto punto, una cuestión “elegible” en función de los contextos, las circunstancias y los interlocutores.

En este marco, es curioso observar que, como mostraba anteriormente, entre quienes (o cuando) negaban su condición de waorani se tendía a exagerar las diferencias, advirtiendo grandes diferencias físicas (uno de mis informantes llegó a señalar, incluso, que tenían barba<sup>149</sup>), comportamientos diferentes, casas construidas de otra manera, lanzas distintas, “hablan otra lengua”, etc. Mientras que entre quienes (cuando) defendían sus vínculos como parte del mismo pueblo se apuntaba a que son iguales físicamente<sup>150</sup>, utilizan la misma lengua, las casas son similares a las tradicionales waorani, las lanzas sólo un poco más grandes, etc. Este evidente carácter interpretativo me llevó a la conclusión de que, si el reconocimiento corporal existía entre los waorani, este estaba muy alejado de

---

<sup>149</sup> Los waorani son, por lo general, lampiños. Ninguna de las fotografías y pruebas que tenemos de los taromenani parecen señalar que estos sean diferentes en este sentido.

<sup>150</sup> Entre las diferencias físicas, una de las comúnmente más referida era la tonalidad de piel. Los que aseguraban que no eran waorani acostumbraban a decir que eran más blancos. Los que lo negaban lo reconocían, pero argumentaban a que esto se debía únicamente al hecho de que, al vivir continuamente selva adentro, pasan menos tiempo expuestos al sol.

ser una valoración ni tan siquiera tendente a la objetividad de los rasgos visibles y que, por ende, el ser o no ser waorani, una vez que no había parentesco de por medio pero sí una proximidad cultural observable, era, sobretodo, una decisión que se fundamentaba según motivaciones, objetivos, emociones, intenciones e intereses o, como decía, un hecho sometido a una valoración de subjetividad cuasi radical y, en último término, justificado intencionalmente en argumentos referentes a la praxis visible.



*Imagen 23: Lanza waorani (izquierda) y taromenani (derecha).  
Fotografía: José Proaño. Fuente: Acción Ecológica*



*Imagen 24: Fotografías tomadas de una de las niñas taromenani durante su secuestro en 2013.  
Fuente: waorani*

Con anterioridad al contacto y como tuve oportunidad de escuchar en innumerables ocasiones, cuando waorani pertenecientes a familias diferentes se encontraban casualmente en la selva, generalmente durante jornadas de cacería, el desenlace con frecuencia se saldaba en un enfrentamiento en el que una de las partes atacaba a la otra, la mayor parte de las ocasiones produciéndose la muerte de alguna de las dos. Al preguntar las causas que motivaban lo habitual de que estos encuentros acabasen de esta manera trágica,

varios de mis informantes coincidieron en justificar que la decisión de atacar al otro o no hacerlo dependía de “si daba ganas” (Gloria Nenquimo). Es evidente que este “daba ganas” de los waorani no era igual, ni se podía interpretar literalmente, al sentido de voluntad inconsciente, cuestión emocional, con el que probablemente cualquier occidental entendería la expresión. El “me da ganas” de los waorani es una forma de expresar el resultado de un proceso en el que valoraciones de índole racional llevan a un sentimiento final a tenor del cual los waorani decidían si retirarse o atacar. En realidad, sí se trata de una cuestión emocional, pero justificada y argumentada en bases objetivas, un impulso motivado que, una vez se pone en marcha es incontrolable, pero que antes de llegar a él pasa por un proceso de fría valoración de los hechos y medición de las circunstancias.

Huanbi Agua me relató el encuentro que tuvo con un taromenani hacia algunos años —no recordaba cuántos con exactitud—, mientras estaba empleado en un grupo de avance de una compañía de exploración petrolera que trabajaba en la zona de Hormiguero (ver anexo 1). Según me contó, mientras el resto de sus compañeros se encontraban abriendo un camino con los machetes, él se adelantó para inspeccionar el terreno. Se encontraba subiendo por la ladera de una colina, casi ya arriba, cuando un taromenani apareció en lo alto de la loma. Huanbi dice que el taromenani no se movió, sino que espero hasta que él terminó de subir, cuando se pusieron a conversar. Para evitar que lo lancease, Huanbi le dijo que era waorani y que no debía hacerle nada. “Tú no eres waorani. Si eres waorani ¿por qué esto?”, recuerda Huanbi que le dijo tirando de su camiseta. Ante esto, él y el taromenani empezaron a hablar de sus antepasados familiares hasta que el segundo reconoció a uno de los citados a quien había conocido. Esto permitió que la situación se fuese calmando. Entonces Huanbi le había dado unos plátanos que llevaba y le había ofrecido llevarle más cosas. El taromenani le había regalado uno de los monos que había cazado y le pidió que le trajese machetes, a lo que Huanbi había accedido. Después, el taromenani le había preguntado si tenía hijas y este le había explicado que sí, pero que todavía eran pequeñas. El otro dijo que entonces esperarían y que, cuando fuesen mayores, él le entregaría a una de sus hijas a cambio de una de las suyas. Después le dijo que debía llevar los machetes al día siguiente en el mismo lugar. Huanbi aseguraba que se había levantado muy temprano para ir a dejar los

machetes y algunas ollas, pero que no encontró al taromenani, por lo que los dejó en el lugar y se fue.

—¿Y las hijas? —, le pregunté.

—No, eso no. Eso le dije sólo para que no se enfadase.



*Imagen 25: Huanbi junto a su familia.*

*Fuente: amazoniaecuatoriana.wordpress.com*

Por lo que pude recoger en este y otros relatos, es necesario apuntar que estos encuentros casuales, a diferencia de lo que ocurría en los ataques premeditados y planificados, salvo que hubiese alguna venganza pendiente de por medio, nunca daban pie a un enfrentamiento inmediato. Más aún, ante la alta probabilidad de que estos acabasen de forma conflictiva y movidos por el miedo, los waorani —y probablemente también los taromenani<sup>151</sup>— practican, en la

---

<sup>151</sup> Pego Nihua lo explicaba de la siguiente manera: “Nosotros tenemos miedo de encontrar a los taromenani. Lo bueno es que ellos también tienen miedo de encontrarnos a nosotros”.

medida de lo posible, una estrategia de evitación<sup>152</sup>. Sin embargo, en los casos en los que estos se producen, generalmente se inician con una conversación. Durante esta, ambas partes, principalmente la que se siente menos poderosa, abrirán un proceso a través del cual buscarán establecer pactos o dar a conocer relaciones pasadas de parentesco con el otro, al tiempo que observan meticulosamente la apariencia. Todo ello a fin de decidir —conviene apreciar detenidamente este hecho— sobre la condición de waorani (aliado-nosotros) o no waorani (enemigo-otros).

Un hecho muy llamativo que encontré durante mi convivencia con los waorani contactados es que el temor a encontrarse a los taromenani en la selva es mucho mayor entre los más jóvenes que entre los ancianos. Al preguntar las causas de este hecho, Nenqui, Waiwae, Germán y algunos jóvenes más me aseguraron que esto se debía, principalmente, a los cambios en la forma de hablar el wao tededo después del contacto<sup>153</sup>. “Una palabra mal dicha hace que te maten”, me aseguró Nenqui.

Otra buena prueba de la importancia de la observación de la corporalidad la encontré mientras investigaba sobre un camino que, según los waorani contactados de Miwaguno, llevaba hasta donde vivían los taromenani. Este empezaba (o terminaba, según se vea) en una bifurcación con otro camino utilizado por los waorani de Miwaguno para acceder hasta una playa fluvial próxima a la comunidad. En diferentes ocasiones, al pasar por el cruce de ambos, para ver cuál era su reacción, propuse a mis acompañantes la posibilidad de adentrarnos un poco a través del mismo para ver si encontrábamos alguna pista de los taromenani<sup>154</sup>. La advertencia siempre era la misma: para hacerlo con cierta seguridad era imprescindible quitarse primero la ropa.

---

<sup>152</sup> Según la mayor parte de los relatos, estos encuentros se producen en situaciones en las que no pudieron ser evitados anticipadamente. Así, por lo general se dan en quebradas o cambios de rasante en los caminos, donde la orografía ocasiona la imposibilidad de advertir previamente la presencia del otro y, por ende, evitarlo escondiéndose o huyendo. Los encuentros procurados solo se producen en los casos en que alguno de los participantes tenga algún interés específico. Por ejemplo, por los relatos, parece obvio que los taromenani los incentivan ocasionalmente a fin de robar herramientas a los waorani contactados o pactar intercambios de mujeres con estos.

<sup>153</sup> Entre estos destaca una menor nasalización y la variación de algunas palabras influenciada por el aprendizaje del español (Rival 2015: y 8).

<sup>154</sup> Esto lo hice después de tener conocimiento de que, aunque fuese un camino taromenani, la ubicación de estos, según los waorani de Miwaguno, era a varios días de camino desde el cruce.

Un día que había ido con Awankai a pescar con arpón en la playa, al regreso, cuando pasábamos a la altura del cruce, fue él quien me propuso que nos desnudásemos para ir. Yo le contesté que “ni loco”. Él insistió en que podíamos dejar las ropas en un árbol, que nadie se las iba a llevar. Yo le tuve que explicar que no era que me robasen la ropa lo que me daba miedo.

“Había que tener cuidado, porque a veces los waorani no eran waorani, sino tigres. Te decían que eran familia, pero eran tigres. Primero parecían buenos, pero después te confiabas y te mataban. Por eso había que tener siempre cuidado. Mi padre contaba que había encontrado otro waorani que conocía mientras cazaba, pero que se dio cuenta que caminaba extraño. Tampoco hablaba como waorani. Fue así que supo que era tigre y le clavó las lanzas que llevaba. Después se fue por si llegaba la familia del tigre” (Pego Enomenga).

La observación rígida de la praxis y apariencia corporal se vinculaba, en los tiempos anteriores al contacto, a poder apreciar que el otro no fuese un *cowori*, un espíritu o un animal transformado, los cuales, desde la perspectiva waorani, serían siempre potenciales y peligrosos enemigos. Pero, entre los mismos waorani y como vengo tratando de demostrar, el apreciar una misma corporalidad tampoco era garantía inequívoca de atribuir al otro la condición de waorani. En este plano, al *sine qua non* de la igualdad en la praxis se añadían observaciones sobre el parentesco e intereses subjetivos, que jugaban también un papel fundamental. La observación de estos tres factores, dan lugar a un complejo juego de posiciones identitarias que intentaré explicar a continuación.

# Capítulo 8

## Un complejo juego de posiciones: nosotros, otros y los más otros

*Los waoranis son muy variables, se acogen fácilmente al derecho consuetudinario cuando quieren o al derecho escrito que nos rige a todos los ecuatorianos cuando les conviene. Por ejemplo, Araba fue criado por el Vicariato del Aguarico; lo encontraron cuando tenía 12 o 14 años de edad, por lo que es un conocedor de las leyes ecuatorianas..., pero cuando no le conviene ahí sí se aboca a lo cultural y consuetudinario, lo que me parece un maniqueo.*

Katy Álvarez

Entrevista en *El Telégrafo*

*Relativismo: teoría que niega el carácter absoluto del conocimiento, al hacerlo depender del sujeto que conoce.*

Real Academia Española de la  
Lengua (RAE)

La casa de Pego acostumbraba a ser un hervidero agitado de gente. Además de la presencia, un tanto extraña inicialmente —normalizada con el paso del tiempo—, de un *cowori*, mi persona, y las visitas frecuentes de familiares de otras comunidades, el hogar era el centro de reunión de todas las casas de alrededor. La vida empezaba temprano y, por lo general, a las cinco o cinco y media de la madrugada ya estaban todos en pie. Por las mañanas la concurrencia se calmaba. Cada uno se dedicaba a sus actividades propias, entonces, cuando regresaba de la chacra, la casa era de Gloria más que de nadie y sólo sus cantos tranquilos se dejaban oír. Sin embargo, a partir de la hora de comer comenzaba la agitación. Normalmente esta se iniciaba cuando llegaban las hijas de Pego y Gloria de la escuela, casi siempre acompañadas de un grupo de primos variable tanto en cantidad como en composición. También para comer acostumbraban a asomar los hermanos de Pego, a veces la madre. Gloria iba sirviendo a todos los que aparecían por allí a medida que llegaban. Si coincidíamos varios en la sala, ella siempre servía primero a los hombres. Sentados en corro, cada uno comía a su ritmo, mientras se conversaba animadamente de cualquier tema, y, a medida que terminaban, todos se iban dispersando.

Por las tardes, mientras los adultos se movían entre los diferentes hogares de miembros de la familia gastando el tiempo fundamentalmente en la conversación, la casa de Pego y Gloria se convertía en territorio de los niños que, alternándola con constantes baños en el río, la convertían en uno de sus espacios predilectos de juego: salían, entraban, saltaban, corrían, se escondían, trepaban y gritaban. Todo en un animado ambiente de libertad absoluta, sin límites ni reglas establecidas, pero con muchas risas. Casi siempre se escuchaba reír en las casas de los waorani. Cuando el sol empezaba a ponerse y se relajaba el calor asfixiante, todos se dirigían a la cancha deportiva. Allí, la mayor parte de los adultos jugaban al fútbol, los niños seguían correteando y jugando incansables y sólo algunas mujeres se sentaban en las gradas y conversaban en grupos. Era el tiempo de sociabilización con los que no eran propiamente de la familia. Después de dos o tres horas, todos regresaban a sus casas.

En las noches, ya en una atmósfera mucho más tranquila, nos volvíamos a sentar en el suelo de la sala para cenar mientras algunos hablaban y otros

miraban la televisión de plasma que estaba sobre el piso. Conversaciones y programación se mezclaban sin que a nadie le importase. Cualquiera podía agarrar el mando a distancia en cualquier momento y poner lo que quisiese, por lo que ver una película o un programa completos era, simplemente, imposible. Normalmente a esta hora llegaba Pego del trabajo en el Coca. Siempre conversábamos todos durante un buen tiempo: bromas, historias, chismes, etc. Yo aprovechaba estos ratos para preguntar sobre lo que me interesaba. A medida que se iban sintiendo cansados, cada uno se iba a dormir. Antes de la media noche ya no se escuchaba ni un ruido en la comunidad.

Sin horarios rígidos, sin obligaciones acuciantes y sin reglas estrictas, esta rutina diaria siempre se me presentó como un paraíso de libertad. Cada uno gastaba el tiempo como quería. Si a alguien le apetecía cazar iba a cazar. Si quería caminar se iba a dar una vuelta por la selva o si, simplemente le apetecía quedarse tirado en una hamaca todo el día, lo hacía sin que nadie le recriminase por ello. No existían protocolos estrictos de comportamiento ni reglas de apariencia. En aquel trasiego constante de gente, cada uno hacía lo que le parecía mejor, iba donde le venía en gana y el respeto por la individualidad de era absoluto. Sin embargo, paulatinamente, fui comprendiendo que este espacio de libertad y espontaneidad estaba delimitado a lo que era el círculo familiar y que, fuera de él, entre los mismos waorani, las relaciones no sólo no se organizaban de esta manera, sino que estaban fuertemente restringidas y no eran, ni mucho menos, tan cordiales y amables como eran entre los familiares próximos.

Como apuntaba en la parte anterior de esta investigación, la organización social de los waorani no había variado tanto como podía aparentar. Señalaba que la estructura social básica, antes del contacto, era el *nanicabo*, formado por el grupo de gente que vivía bajo un mismo techo en la misma maloca (*onka*), normalmente una pareja de personas mayores acompañados de sus hijos solteros (varones y mujeres) y sus hijas casadas junto a sus maridos y su descendencia. Por lo general este estaba próximo —nunca pegado— a otras malocas, encabezadas por los hermanos y hermanas consanguíneos de la pareja de adultos. Este conjunto de varias malocas (entre tres y ocho, según mis

informantes) formaban lo que se conoce como *nanicaboiri*<sup>155</sup> o *waomoni*. En el *waomoni* imperaba un tipo de vida comunitario. La comida y las posesiones se compartían y, según me explicó Mencay, antes del contacto, incluso, los hijos “llamaban a todos sus tíos de padre (*mempo*) y a sus tías de madre (*bara*).

El *waomoni* estaba configurado como una estructura altamente independiente, donde prevalecía la endogamia, la autarquía y que acostumbraba a entrar en guerras con los demás grupos familiares (Rival 1994: 260). Así, este tipo de organización representaba el ideal de autosuficiencia para los waorani.

Sin embargo, en la práctica y como reconocieron varios de mis informantes, la autonomía rara vez era absoluta. Si todos los waorani tendían a procurar que sus relaciones se limitasen al interior del grupo familiar que conformaba el *waomoni*, generalmente existían relaciones con los *waomoni* vecinos. Estas se caracterizaban por ser tensas y se desarrollaban como una combinación de periodos de conflictos con tiempos de paz, normalmente propiciados por el intercambio de mujeres entre los grupos implicados.

Esta estructuración en *waomoni* se seguía evidenciando muy claramente entre los waorani aún después del contacto, aunque no sin ciertas alteraciones tanto a nivel interno como externo. Coincidiendo con el paso de las grandes malocas a las casas individuales se había producido una cierta nucleación familiar, pero el estilo de vida dentro de los *waomoni* continuaba siendo, como mostraba, altamente comunitario. En lo que se refiere a las relaciones entre *waomoni*, estas se habían visto afectadas por la pacificación y, muy vinculada a esta, la apertura a la exogamia.

Sin embargo, esto no quiere decir que se hubiese acabado con las fronteras entre *waomoni* o que, con frecuencia, las relaciones entre diferentes grupos familiares no continuasen siendo tensas y distantes. Es decir, los límites entre las familias seguían existiendo, aunque no se manifestasen de la misma manera.

Esto era muy evidente en Miwaguno, comunidad formada por dos grupos familiares o *waomoni* diferentes. Por un lado, esta diferenciación se vislumbraba en la distribución misma de las casas según la familia de pertenencia en la comunidad. La familia Enomenga ocupaba fundamentalmente la parte baja del río Shiripuno, mientras que la familia Ima estaba ubicada en la parte alta.

---

<sup>155</sup> Es el plural de *nanicabo*.

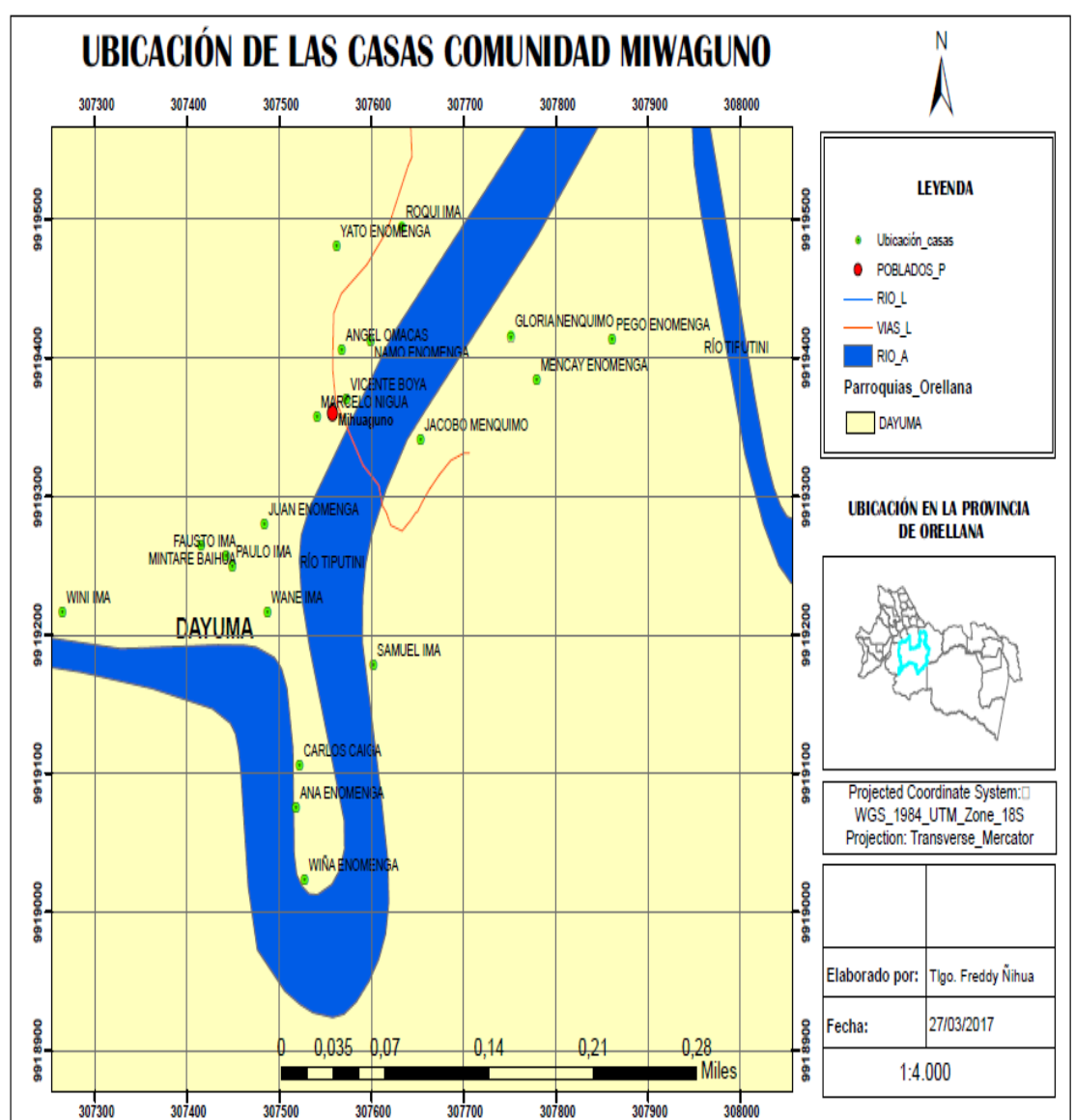


Imagen 26: Mapa de la comunidad de Miwaguno.

Fuente: Pego Nihua

Pero, además y lo que me resultó más sorprendente, esta diferenciación se hacía sumamente evidente en el trato entre unos y otros. La libertad y espontaneidad que decía percibir en la convivencia dentro del grupo familiar de Pego (los Enomenga), terminaban para estos en el momento que estos entraban a las zonas donde vivían los familiares de Wane (los Ima). De hecho, ni siquiera era frecuente que miembros de uno y otro grupo fuesen a donde vivían los otros.

Así, por ejemplo, en los muchos meses que pasé allí, sólo en una ocasión vi que Gloria y Pego, con motivo de ir a afilar unos machetes, accedieron a la zona donde vivía la familia de los Ima. Recuerdo que la visita, en la que les

acompañaba, paralizó por completo las actividades en el conjunto de casas próximas. Todos salieron al observar nuestra llegada y se quedaron mirándonos con cierta extrañeza. Pego pidió, con mucha más humildad de la que le era habitual entre los suyos, que le permitiesen utilizar la máquina afiladora. Mientras, Gloria permaneció sentada en una tabla sin conversar con nadie. Yo intenté hacer algunas bromas a algunos de los niños que eran estudiantes, pero no se mostraron, a diferencia de lo que ocurría cuando estábamos en la escuela, muy receptivos. Cuando terminamos dimos las gracias e, inmediatamente, nos fuimos.

Esto tampoco debe entenderse en el sentido de que existiese una hostilidad palpable —ni mucho menos violenta— entre ambos grupos, pero sí un cierto distanciamiento y hasta tensión. Si ambos grupos convivían pacíficamente y compartían cierta sociabilidad tanto en la escuela como en la cancha deportiva o los eventos que involucraban a la comunidad en conjunto, como las fiestas, lo cierto es que la mayor parte de sus vidas transcurrían separados por una frontera invisible, pero profunda.

Por otro lado, en el marco de la apertura de los waorani a la exogamia, estos grupos habían terminado por generar abundantes vínculos de parentesco entre unos y otros, pero esto no había supuesto el entrecruzamiento de los grupos: o pertenecías a un uno o al otro. Esto se hacía evidente en muchos aspectos de la vida diaria de la comunidad: en las escuelas, los estudiantes acostumbraban a reunirse en correspondencia con sus grupos familiares; los niños Enomenga no jugaban con los Ima en las tardes y nunca a un miembro de uno de los grupos se le ocurriría entrar en la casa de un miembro del otro sin ser formalmente invitado o advertir de su presencia anticipadamente. Algo similar ocurría con los equipos de fútbol; donde Ima y Enomenga tampoco se solían mezclar; e, incluso, a nivel religioso, los que pertenecían a la familia Ima eran mayoritariamente evangélicos y acudían juntos al culto, mientras que los Enomenga parecían bastante menos preocupados por estas cuestiones. Es decir, la sedentarización y pacificación habían permitido que dos familias conviviesen próximas y hasta juntas en un mismo lugar, pero no revueltas.

Sin embargo, se producía un hecho que siempre me resultó curioso. Esta supuesta separación y sus tensiones adheridas en la comunidad terminaba —o, cuanto menos, se relajaba— cuando los waorani de Miwaguno salían a las

fiestas o eventos fuera de la comunidad, más si era en espacios de *cowori*. Entonces parecía producirse un efecto unificador, en el que la pertenencia a una misma comunidad los mantenía juntos incluso frente a otros waorani. Desde mi punto de vista, esto ejemplifica el carácter extremadamente contextual con el que los waorani entienden la identidad, del que vengo hablando y que espero ser capaz de explicar a continuación.

### **La posicionalidad radical: humanidad móvil y estática**

Tal vez el pequeño tamaño cuantitativo de la etnia waorani y su compartida particular situación frente y en el mundo occidental, invite a pensar —a mi me ocurrió inicialmente—, cayendo en la más vulgar de los simplismos, que se trata de un pueblo unido y absolutamente homogéneo. Nada más lejos de la realidad. Si bien es indudable y fácilmente apreciable la existencia de un fondo cultural y emocional común, el mundo waorani es un complejo espacio lleno de fronteras, algunas de las cuales, además, no responden propiamente —al menos no de forma exclusiva— a una estructuración absolutamente rígida e inequívoca, sino que se mueven, conviven y transforman constantemente.

Esteve Barba, en la introducción a las *Crónicas del reino de Chile* (Valdivia, Góngora y Marmolejo y Mariño de Lobera 1960: 16) advierte que la denominación mapuche, de *mapu*: tierra y *che*: gente (“gente u hombres de la tierra”), no era una forma general en que los grupos del sur de Chile, hablantes de mapudung, se calificaban étnicamente, sino que era el modo en que cada grupo se autocalificaba internamente, de manera que todos los demás pasaban a la categoría de *pelun*: extranjeros. Así, cada grupo se autocalificaba de mapuche y consideraba al resto de sus vecinos como *pelun*, de modo que todos eran mapuches para sí mismos y *pelun* para los demás. Entre los waorani ocurría algo parecido, aunque su modo clasificatorio si hace unas distinciones algo más complejas.

“Nuestra primera división grande es entre los que son Huaorani y los *Cohuore*, los otros-otros, todos aquellos que no son Huaorani. Luego están los *Huarani*, no confundirlos con los Huaorani, que son los ‘otros’, con nuestra misma lengua y cultura pero privados de un

antepasado común. Sin este requisito no se puede celebrar matrimonios entre los grupos” (Huiñaemi en Tagliani 2004: 146 y 147).

Previamente al contacto con el mundo occidental, la denominación waorani (generalmente traducida por “ser humano”) era la forma en que cada familia ampliada (*waomoni*) se autocalificaba. Es decir, para un waorani sólo eran indefectiblemente waorani el resto de miembros de su grupo familiar. Frente a esto, el resto de familias, con las que se observaba una proximidad cultural y semejanzas en la praxis corporal, eran consideradas a priori como *warani*: otros; mientras que el resto de seres humanos, pasaban a la categoría de *cowori*, lo que normalmente se ha traducido —y los mismos waorano así lo hacen con frecuencia— como “extraños” o “extranjeros”.



Imagen 27: Grupo familiar waorani. Fuente: Eco Amazónico

De las palabras de Wiñaemi es interesante destacar lo que he denominado como “posicionalidad radical”. Esta se evidencia cuando, al referir lo que son los *cowori*, hace mención a que son los que no son waorani, dando a entender que, frente a estos, los que después llama *warani*, sí son waorani. Sin embargo, al hablar de estos en referencia estrictamente a ellos mismos, hace hincapié en el hecho de que estos no son waorani. Es decir, los *warani* (otros no emparentados) parecen ocupar una posición cambiante: son considerados waorani cuando se

los relaciona o compara con los *cowori*, pero no waorani cuando se los posiciona en relación a los waorani unidos por lazos de parentesco que conforman la familia ampliada del hablante que se autoconsidera y denomina como waorani.

Así, la condición de waorani operaba a dos niveles. Por un lado, en un plano interétnico, designaba a los miembros de un mismo grupo familiar frente a otros grupos familiares, que eran considerados *warani*. Sin embargo, al referir contextos más amplios que excedían el mundo étnico, al diferenciarlos de los *cowori*, estos grupos *warani* pasaban a ser identificados como waorani. Es decir, ser waorani era una cuestión, en gran medida, posicional, relativa y comparativa.

En base a esto e insistiendo en el tema que recalca en el capítulo anterior, a nivel interétnico, es evidente que la observación de una misma corporalidad y cultura sin la existencia de parentesco reconocido, no implica necesariamente que el otro sea considerado sino únicamente un *warani*, forma con que los waorani, como digo, conocían antes del contacto con el mundo occidental a los miembros de otras familias no emparentadas y que, frecuentemente, entre los mismos waorani, ha sido comúnmente traducida por “otros” (Pego, Dabo, Penti).

Si en el pasado las relaciones por parte de los waorani hacia los *cowori* eran en su totalidad de absoluta desconfianza, hostilidad, y estaban ligadas indefectiblemente a estrategias de evitación o conflicto, las relaciones entre waorani y *warani* presentan algunas peculiaridades. Lo más destacado de este tipo de relaciones es que los *warani* no eran considerados, por quienes se autocalificaban como waorani, una categoría similar, sino que estos eran a priori enemigos que presentaban la potencialidad de llegar a ser, puntualmente, iguales, aliados y parientes.

En este sentido, el hecho de que un waorani considerase a un miembro de otra familia como también waorani pasaba necesariamente por el establecimiento de algún tipo de acuerdo en un contexto determinando que permitiese a las familias establecer vínculos de alianza o cooperación en algún sentido concreto, siempre concretados a través de intercambios de mujeres que servían, a su vez, para generar vínculos de afinidad familiar. Por ejemplo, esto se evidencia claramente en el caso que refería anteriormente en el que Ñame, antes del contacto, intentó unir a varias familias para luchar contra los *cowori*. En

el marco de esta lucha, la diferenciación de waorani y warani perdía sentido y todos pasaban a ser waorani.

Es decir, waorani, más que como ser humano, pienso que se podría traducir por un “nosotros”, cuya forma básica e inamovible es la familia ampliada (waomoni), la cual marca una discontinuidad hacia el resto, pero que, en determinadas circunstancias o contextos, puede dar cabida a agrupaciones más amplias unidas por un objetivo común y siempre ligadas por mujeres intercambiadas.

Básicamente esto es lo que se observaba en Miwaguno, donde el pacto de convivencia, si bien no elimina la frontera invisible entre familias, los convierte a todos en waorani, lo que permitía, entre otras muchas cosas y por seguir un ejemplo ya señalado, que permaneciesen unidos en las fiestas fuera de la comunidad.

En este marco, las conversaciones que se producían entre waorani antes del contacto o las que señalaba que aún se producen con los taromenani, a los que varios de mis informantes, como Pego Nihua, coincidieron en considerar como no waorani pero sí *warani* (Tagliani 2004: 45; Proaño 2010: 19) eran el medio a través del cual se pueden establecer relaciones que permitiesen dilucidar si se puede ser parte de un mismo “nosotros”, es decir, decidir si la otra parte entra en la consideración de waorani-aliado o, por el contrario, permanece únicamente como un *warani* y, por ende, potencial enemigo, en cuyo caso, con casi toda probabilidad, la conversación deriva en un enfrentamiento violento.

De esta idea de que la consideración de waorani incluye necesariamente, más allá del contexto de la familia ampliada, una alianza de cooperación o convivencia, generalmente hecha efectiva a través de una vinculación generada por el intercambio de mujeres, se derivan otras características fundamentales: en este plano, ser waorani, más que una condición, es un posicionamiento puntual, variable circunstancial y temporalmente.

### **Identidad y tiempo: las posiciones después del contacto**

La aproximación de los waorani al mundo occidental ha tenido tres consecuencias fundamentales y evidentes con respecto a la consideración de sí mismos y de los otros: la unificación waorani, la taromenanización y el conocimiento y aproximación al *cowori*.

La condición de waorani, entendida como un nosotros contextual asociado a un pacto de supervivencia, está muy lejos de configurarse como un sincronismo. Precisamente sobre la afectación temporal en la concepción identitaria entre los waorani merece la pena hacer algunas observaciones, para las que retomaré la cuestión ya expuesta en lo que se refiere a la consideración de waorani o no waorani de los taromenani.

. Durante mi investigación pude apreciar que los waorani muy raramente recordaban hechos acontecidos o lazos de parentesco previos a un máximo de cinco generaciones antes —generalmente no superaban las tres—, es decir, de los parientes a los que habían llegado a conocer en vida. Todos los recuerdos o relatos anteriores a esto, pasaban a considerarse bajo el término genérico *duranii* (se podría traducir por ‘pasado distante’), y su peso o influencia directa en la vida de los waorani era realmente muy limitado. Esto se hacía extensible a la concepción identitaria. Cuando, por ejemplo, traté de explicar a algunos waorani que negaban los vínculos étnicos con los taromenani que, probablemente, estos eran el resultado de una escisión de su grupo acontecida en el pasado (Cabodevilla 2004, Álvarez y Boyotai 2012), nunca trataron de contradecirme. Simplemente recalaban que ellos no se acordaban de eso, lo cual, en la práctica, era lo mismo que si no hubiese acontecido. En este sentido, al igual que señalaba con la observación de la corporalidad, mi opinión es que el parentesco entre los waorani a nivel histórico funciona más como una herramienta de reconocimiento que servía para justificar el establecimiento o no de un pacto de convivencia según intereses puntuales —lo que incluye considerar al otro waorani— que como una regla vinculante.

De igual modo que el peso de los lazos de parentesco o elementos históricos es limitado, ser waorani tampoco se fundamenta exclusivamente en un conjunto de rasgos compartidos unívocamente con tendencia a la atemporalidad, aunque algunos de estos tengan un peso específico importante en el reconocimiento puntual de la identidad y la alteridad. En una ocasión, debatía con Pego Nihua sobre si los taromenani hablaban o no la misma lengua que los waorani. Pego utilizaba, entre otros, el argumento de que los taromenani no eran waorani porque no hablaban la misma lengua que ellos, mientras que yo me empeñaba en tratar de explicarle lo que eran un *phylum* lingüístico y las variantes dialectales. Al inquirirle que, si no hablasen la misma lengua, waorani

contactados y taromenani no se entenderían, él respondió que había palabras que no entendían. Finalmente, Pego terminó por apuntar que los taromenani hablaban “igual que los viejos, como se hablaba antes” y que, por eso, sólo estos podían establecer relaciones con ellos con cierta seguridad.

Además de demostrar las profundas diferencias en la concepción de lo que es una lengua y en sus modos clasificatorios entre el pensamiento waorani y el occidental, esta última aseveración me llevó a varias conclusiones que después pude ir confirmando. Por un lado, el hecho de que los waorani contactados no tengan problema en afirmar que los taromenani están más próximos a su propia tradición de lo que lo están ellos mismos, únicamente implica su consciencia de que ellos han cambiado, pero en ningún caso plantea la posibilidad de que sean ellos los que han dejado de ser waorani: ser waorani, desde su percepción, no es una estructura fija y objetiva anclada en el tiempo, sino un devenir condicionado por este. En este sentido, la condición de waorani, como he venido tratando de demostrar hasta el momento, es una cuestión más de posición que de praxis y, como tal, una cuestión presente que no está sujeta absolutamente al apego a una tradición estática.

De algún modo relacionadas con el hecho ya señalado en la parte anterior de esta investigación de que los waorani se conciben a sí mismos como protagonistas de su proceso de contacto (“civilizar”) y no como sujetos pasivos del mismo, las adaptaciones culturales no son entendidas como una pérdida de identidad, ni tan siquiera como una transformación de la misma, sino más bien como un cambio voluntario en función del contexto. En este sentido, sus variaciones culturales son entendidas por los waorani contactados simplemente como una adaptación buscada por ellos mismos, que ha sido positiva en pro de su supervivencia y que no ha supuesto una ruptura o discontinuidad excluyente con su pasado.

En este marco, el hecho de que los waorani contactados consideren que los taromenani no son waorani porque no hablan como ellos, sino como se hablaba en el pasado, da a entender que la condición de waorani no está apegada a rasgos tradicionales, a un pretérito inamovible, sino que es una condición siempre orientada al presente. La “waoranicidad”, así entendida, se configura más como una forma de actuar en el devenir inherentemente dinámico que un apego a una estructura o caracterización concreta del pasado. Así, el

reconocimiento de la praxis corporal del otro no se establece en función de parámetros fijos establecidos, sino en base a características cambiantes que, en último término, sirven para decidir y justificar si se está o se puede estar en un mismo bando. En este sentido, a diferencia del pensamiento occidental, los waorani no conciben la existencia de una discontinuidad entre lo que eran y lo que son, no entienden sus transformaciones como pérdidas culturales, sino simplemente como cambios adaptativos, pero en ningún caso “esenciales”, puesto que su esencia es, fundamentalmente, una cierta regularidad en las formas de afrontar la supervivencia conjunta.

En la práctica, los resultados más notables ligados al proceso de contacto con la sociedad mayor de esta particular manera de entender la identidad y la alteridad como el resultado de un pacto de supervivencia no estrictamente apegado a unos rasgos atemporales son los tres que ya señalaba: por un lado, la unificación de un buen número de grupos familiares hasta entonces ampliamente separados, sustentada fundamentalmente por vivir conjuntamente el proceso de aproximación a Occidente y sus cambios culturales consecuentes; por otro, la tendencia a la inclusión de todo el resto de grupos que han permanecido en aislamiento bajo la denominación de taromenani al amparo de las diferencias devenidas con el contacto; finalmente y ligado a los dos anteriores, el variar la concepción y comenzar a diferenciar grupos en el mundo de los *cowori*.

Una vez que los waorani, tras el contacto, se vieron rodeados y asediados por el mundo occidental, la cuestión identitaria tendió a una unificación de las familias en pos de su supervivencia. Así, ligado a un proceso de sustitución de la tradicional endogamia familiar por una exogamia étnica, la aproximación de los *cowori* y la resistencia frente a la misma ha ocasionado lo que se podría llamar la unificación étnica waorani o, si se prefiere y utilizando la forma eufemística utilizada por el Gobierno ecuatoriano para referir a los grupos indígenas del país, ha dado pie al surgimiento de una verdadera “nacionalidad waorani”.

Esto se hacía muy evidente entre todos los grupos waorani contactados al observar la práctica desaparición de la denominación *warani*. Esta ya no se utilizaba para referir a otros grupos familiares diferentes del propio, sino que se tendía a entender unánimemente —no encontré excepciones entre mis

informantes en este sentido— que todos los grupos eran waorani. Si como demostraba en el caso de Miwaguno, esto no significaba, ni mucho menos, que las fronteras entre grupos familiares hubiesen desaparecido completamente, es evidente que la pacificación de los grupos y los vínculos generados entre ellos a partir de la apertura a la exogamia, ligados a un contexto mucho más amplio del que habían manejado anteriormente al contacto, colocaba todos los grupos en un pacto de supervivencia como conjunto étnico. A esto es a lo que refiero, básicamente, cuando hablo de “unificación waorani”.

Por otro lado, es interesante observar que esta no responde, en realidad, a una transformación en los mecanismos que ya existían entre los waorani antes del contacto que permitían que un grupo familiar, en el marco de un pacto o alianza de supervivencia, empezasen a considerar a otro como también waorani. En este sentido, los efectos de la aproximación al mundo occidental y de la pacificación no son tanto el transformar estas formas culturales, sino el hacer posible que se desarrollen de forma global entre todos los grupos y de una forma duradera. Así, si estos pactos acostumbraban a ser poco estables y duraderos en el pasado, como se evidenciaba en todos los relatos waorani, ahora era, en mi opinión, difícil pensar que unas posibles desavenencias entre grupos diesen lugar a un conflicto bélico interfamiliar y, en último término, una fragmentación del pueblo waorani en grupos familiares similar a la que existían en los tiempos inmediatamente anteriores al contacto con el ILV.

Otro hecho muy llamativo es que los waorani habían empezado a utilizar las denominaciones taromenani y tagaeri como sinónimos para referir indistintamente a cualquiera de los grupos aislados, con independencia de que se tratase de grupos con los que se reconoce un parentesco (tagaeri) o grupos con los que no (taromenani). Esto lo observé en innumerable cantidad de oportunidades. La ocasión en que más me llamó la atención fue durante una visita a la comunidad de Bameno, donde residía una de las niñas taromenani que habían sido secuestradas durante la “Matanza de 2013”, Compta.

Recuerdo que una tarde estaba jugando a fútbol con los niños de la comunidad. Compta era la portera de mi equipo y, durante el partido, a ella se le escurrió un balón de las manos con la mala suerte de que fue a parar dentro de la portería. Inmediatamente después, el resto de niños empezaron a burlarse de ella cantando en coro “tagaeri, tagaeri”.

Es curioso que, de forma general no exenta de excepciones, entre los jóvenes waorani, más influenciados por el pensamiento occidental, sí se tendía a considerar a los taromenani como grupos waorani, aduciendo vínculos históricos y culturales; mientras que los mayores, aunque no desmienten estas posibles relaciones, acostumbran a negarlo fijándose más en cuestiones posicionales y de parentesco. En esta misma dirección, Penti Baihua me aseguró que los taromenani que se relacionaban con Ompure lo consideraban inicialmente como un *cowori*<sup>156</sup>. De forma general, en las conversaciones entre los waorani contactados (no de estos con *cowori*) se suele considerar a los taromenani como un grupo aparte, no propiamente waorani (*warani*), aunque se reconozcan características comunes tanto en la praxis corporal como en los comportamientos emocionales. Mientras que, desde los estudios occidentales, la tendencia más común es a resaltar los posibles vínculos o diferencias entre ambos, sin llegar a una conclusión clara sobre su condición o no de waorani.



*Imagen 28: Ompure en Yarentaro algunos años antes de ser lanceado por taromenani.*

*Fuente: FAL*

Entre estos últimos trabajos, uno de las labores investigativas más interesantes es la de Proaño (2008 y 2010; Almeida y Proaño 2008; Colleoni y Proaño 2012). Entre sus tesis, en lo que refiere a la relación waorani-aislados y

---

<sup>156</sup> Penti Baihua fue interlocutor de Ompure en varias ocasiones y le realizó una serie de entrevistas para investigar sobre sus contactos con un grupo taromenani.

basándose en la variedad de nombres otorgados a los mismos por parte de los waorani contactados, Proaño plantea una doble opción: que la denominación taromenani, que tal vez originalmente sólo servía para definir a uno de estos grupos familiares, a la postre se haya popularizado entre los waorani hasta convertirse en un “genérico” que sirve para resaltar “una alteridad hacia otros grupos”, hacia todos ellos, y, por tanto, sea posible la existencia de diversos grupos aislados; o bien que, Da la variedad de nombres a los que hacía referencia anteriormente (tagaeri, wiñatari, taromenani, iwene, etc.), los diferentes grupos de waorani contactados “definan con distintos nombres a un mismo grupo” (Proaño 2010: 18 y 19).

El hecho de que los waorani utilicen indistintamente los nombres tagaeri, grupo con el que existen lazos de parentesco conocidos, y taromenani, grupo con el que supuestamente no los hay, y a tenor de la estricta orientación identitaria al presente recién referida, me inclino a pensar que muy probablemente la consideración de los grupos aislados en general, por parte de estos, está sufriendo un cada vez más marcado distanciamiento, de manera que, a medida que las relaciones con algunos de ellos van pasando al olvido, aumenta la inclusión de los mismos en la categoría de taromenani. En este sentido, se puede decir que se está produciendo una “taromenanización”, en la que, como plantea Proaño, la fórmula taromenani se ha convertido en una categoría genérica a través de la cual los waorani designan a cualquier grupo con el que observan ciertas similitudes culturales con ellos mismos antes de su contacto con el mundo occidental, pero a los que, al mismo tiempo, tienden a no considerar parte misma de su grupo.

En este sentido, el “son lo mismo”, que afirmaban algunos de mis informantes (Amo, Wane, Pego) cuando les planteaba la variedad de nombres con los que se conocían a los grupos aislados, debe entenderse en un sentido posicional, en el marco del pensamiento clasificatorio waorani; pero no necesariamente en el sentido occidental, donde no sería descartable que, atendiendo a lazos de parentesco, históricos o diferencias culturales entre estos mismos grupos aislados, se pudiese hablar de varios grupos diferenciados.

Si damos por buena la tesis de que, probablemente, los taromenani eran un grupo concreto que, en algún momento pasado anterior al proceso de contacto, quedó excluido del juego de relaciones habituales del resto de familias

waorani y que, por ello mismo, desarrolló algunas peculiaridades en su cultura material que los diferenciaban del resto (Cabodevilla 2004, 2008 y 2010; Álvarez y Boyotai 2012; FEPP 2013), no es difícil entender que este mismo proceso se hubiese producido una vez que, con la aproximación al mundo occidental de la mayor parte del resto de waorani, otras familias hubiesen quedado apartadas del devenir de la mayoría. Así, es posible que, simplemente por asociación, los waorani contactados estén transformado el nombre de un grupo, taromenani, en una denominación extensible para cualquiera que, más allá de vínculos o similitudes culturales pasadas, ahora ya no forman parte de su supervivencia común. Sin embargo, tampoco sería imposible que la denominación taromenani ya jugase este rol inclusivo y general antes del contacto.

Así, si el contacto produjo una unificación waorani, convirtiendo a una serie de familias que apenas se conocían y que no siempre se habían considerado “iguales” (Yost 1981: 5), en un pueblo vinculado en su supervivencia frente al mundo de extraños que les rodeaba, las diferencias en el devenir histórico y sus consecuentes cambios en su cultura han provocado que los actuales waorani contactados acostumbren a considerar a los taromenani, frente a ellos, como no waorani, pero frente a los *cowori* y atendiendo a sus objetivos de sobrevivencia, como waorani. Esta constante y cambiante concepción identitaria es la que explica que un mismo waorani, dependiendo del contexto, pueda afirmar un momento que un aislado es waorani y, poco después, que no lo es.

Por otro lado, las relaciones con estos grupos, a los que los waorani tienden cada vez más a englobar conjuntamente bajo la denominación de taromenani — taromenanización—, siguen siendo las mismas: de hostilidad, pero abiertas a una potencial vinculación por alianza. Si esto ya lo evidenciaba al referir la conversación de Huanbi Agua con un miembro de estos grupos aislados, no es menos curioso en este sentido el hecho de que varios waorani, todos ellos mayores (*pikenani*), recalcasen su interés en aproximarse a estos grupos para “hacerlos civilizar” y que viviesen con ellos en paz.

Entre estos, recuerdo que Pego Enomenga me insistía en que, aunque él nunca se los había cruzado, le encantaría poder hablar con ellos para invitarles a vivir en paz con ellos y con los *cowori*. Mientras que Tapa, que era hermana de Tagae y por tanto estaba vinculada con el grupo de los tagaeri, me decía que

ella deseaba encontrarse con los miembros de su familia para decirles que vayan a vivir donde ella antes de que los petroleros les hagan daño.

Los *cowori*, como ya he recalcado repetidamente, fueron tradicionalmente observados por los waorani con miedo y desconfianza, aunque es imprescindible aclarar que, si bien es cierto que estos siempre fueron vistos como un peligro, su consideración no parecía responder a una idea estable y fija. Así, por ejemplo, los relatos referentes al tiempo del caucho hablan de los *cowori* como caníbales (*Cowori kenhuen*<sup>157</sup>) —en el sentido literal de la palabra—, ya que, al ver la desaparición de muchos de los suyos, que eran capturados para trabajar en la recolección de la balata, los waorani pensaban que los caucheros se los comían.

“Una noche [Apaica] se escapó cruzando el Napo, el Arajuno, llegó al Dayuno y siguió hasta encontrar a su gente que ya no le esperaba. Los *cowori* le han contado que arriba del Dayuno los cohuori no comen a la gente, los de abajo sí” (Mincaye).

“Los *cowori* nos mataban y nos comían, especialmente a los jóvenes. Ellos nunca venían a por los viejos. Llevaban a los waorani muertos a sus cocinas y los preparaban como a monos en sus ollas. Por eso los waorani odiábamos a los *cowori* antes” (Omatoke).

Sin embargo, no pude recoger alusiones a este supuesto canibalismo físico en relatos referentes a otros periodos. Si algo caracteriza a las narraciones de los waorani sobre los *cowori* antes del contacto es un fuerte desconocimiento, que da idea de lo alejados que vivían unos de otros. En cualquier caso, en la mayor parte de ellos se evidencia un enorme temor, aunque con frecuencia también una cierta curiosidad por estos.

---

<sup>157</sup> Pego Nihua me explicó que Keweiriono, nombre de la comunidad de la que era originaria su familia, significaba “río de caníbales”. Este asentamiento está ubicado en la cabecera del Shiripuno, en la parte más occidental de lo que era el territorio waorani, más próxima a donde había otros grupos indígenas y de colonos blancos y mestizos y, por tanto, de ello se habría derivado el nombre entre los waorani (ver Anexo 1).

Un hecho llamativo y que recalcó Dayuma, la mujer wao que enseñó la lengua wao tededo a los misioneros del ILV, era que “para los aucas<sup>158</sup> todos los intrusos eran extranjeros, no hacían distinción alguna entre los grupos que contituían el mundo exterior” (Dayuma en Wallis 1960: 132). Este hecho, según mi propia observación y me reconoció Cabuya Omaca en una ocasión durante un almuerzo en el mercado de Coca, está empezando a sufrir ciertas variaciones después del contacto.

“Antes los *cowori*, para nosotros, eran todos lo mismo. No había diferencias. Ahora ya sí. *Cowori* ya sólo llamamos a los kichwas y a los colonos. Los turistas y los que estudian nuestra cultura, como tú, son *namentairi*. *Namenta* significa blanco. Son la gente blanca” (Cabuya Omaca).

Es preciso advertir que esta separación tiene algunas implicaciones conectadas al tipo de relación con estos grupos ajenos al pueblo waorani. Por un lado, en el marco de esta separación, los waorani preservan la denominación *cowori* de alguna manera con la idea de potencial enemigo o competidor y, como tal, la aplican a los vecinos territoriales, con quienes las relaciones, aun siendo pacíficas, siempre están teñidas de una cierta tensión (colonos, petroeleros, shuar y kichwas).

Por el contrario, *namentairi*, gente blanca<sup>159</sup>, es la forma en la que algunos waorani conocen a los visitantes venidos de afuera, a los que generalmente observan como una fuente de recursos económicos. El trato con estos, por lo general, no sólo no implica la tensión que refería había observado con los otros, sino que acostumbraba a ser visto como positivo entre los waorani.

Además de mi trabajo de campo, que es, en si mismo, un buen ejemplo de lo que digo y fue posible gracias a esta especial consideración, no quiero dejar

---

<sup>158</sup> Es curioso que una mujer wao utilice la palabra aucas para referir a los mismos waorani. En este sentido, se debe tener en cuenta que Dayuma vivía desde que era niña en una hacienda cauchera, donde probablemente, rodeada de colonos y kichwas, se acostumbró a utilizar esta denominación.

<sup>159</sup> *Namenta*, como apuntaba Cabuya, significa blanco. Es fácil deducir que este nombre lo hayan aplicado los waorani al observar el color de piel más claro tanto de la gente no indígena llegada de otras partes, fundamentalmente extranjeros procedentes de Europa o los Estados Unidos.

de citar otro caso que me resultó curioso. Este hace referencia a una relación sentimental que tuvo lugar entre una fotografa estadounidense (Megan) y un joven wao de la comunidad de Ganketapare (Nongui). Esta no sólo no encontró ningún reparo por parte de los familiares del joven, aunque la relación supuso que el joven waorani se trasladase a vivir a Quito (es interesante comparar con el caso que señalaba de Yolanda Omaca), sino que, además, era vista por el grupo como un hecho sumamente positivo que podía beneficiar a todos. A esto contribuyó, sin duda, los continuos aportes económicos y los regalos de la joven tanto en Ganketapare como en las comunidades vecinas.

Por casualidad, me encontré con uno de los familiares de este joven mientras realizaba una visita a Guiyero, quien nada más verme se me acercó preocupado para contarme lo sucedido: se habían separado. Al verle la cara de angustia, recuerdo que traté de consolarle. Estuvimos hablando un rato hasta que, finalmente, dijo una frase que me llamó mucho la atención: “perdemos todos, ¿Ya qué podemos hacer?”.

En cualquier caso y pese a lo señalado, conviene advertir que la denominación de *cowori* seguía siendo durante mi estancia entre ellos la más común para referir de forma general e indiferenciada a todos los que no eran propiamente waorani. En este plano, la separación *cowori-namentairi*, si no era extraña, todavía era muy secundaria en el esquema clasificatorio waorani de los otros.

### **Una reflexión final**

Sobre la idea de congénere en el mundo indígena amazónico, Viveiros de Castro, apoyándose en consideraciones de orden cosmológico, afirma que es “una comunicación en el sentido del compartir una misma praxis corporal. Es eso lo que define en verdad la diferencia entre algo y el otro” (Viveiros de Castro 2009).

De alguna manera Descola, de una forma que se acomoda mucho mejor a la realidad que he señalado entre los waorani, amplía —y contradice— esta idea al señalar que

“Los jíbaros no conciben su etnia como un catálogo de rasgos distintivos que otorgaría sustancia y eternidad a un destino

compartido. Su existencia común no extrae su sentido de la lengua, de la religión o del pasado, ni siquiera del apego místico a un territorio encargado de encarnar todos los valores que instituyen su singularidad; ella se nutre de una misma forma de vivir el vínculo social y la relación con los pueblos vecinos” (Descola 2005: 393 y 394).

La autoconcepción como presas absolutas rodeadas de depredadores entre los waorani, señalado por Rival (2015: 16 y 17), suscrito durante mi investigación y que encaja a la perfección con las consideraciones sobre la cosmología de los pueblos amazónicos realizadas por el paradigma perspectivista, no parece sino una adaptación a un contexto histórico concreto (caucho, colonización, petróleo, ataques de otros grupos más numerosos) —y relativamente reciente— entre otros posibles, pero no lo que da sentido inequívoco a lo que es ser waorani. Esto queda patente con su posterior occidentalización, cuando esta autoconcepción se está perdiendo sin que esto suponga el fin cultural-identitario waorani. La unidad de los waorani, por encima de esto, deviene de un ánimo de sobrevivencia común y de un compartir de disposiciones dirigidas en el mismo sentido para ello, tan emocionales como racionales, de lo que se deriva un desarrollo cosmológico concreto, una misma praxis corporal y objetivos puntuales compartidos, pistas y consecuencias esenciales del mismo, manifestaciones reconocibles, pero no necesariamente causas de él.

Los waorani, al igual que ha sido frecuente entre otros grupos amazónicos (Erikson 1999; Vilaça 2016), una vez iniciado el proceso de contacto con la sociedad mayor a través de los misioneros evangélicos del ILV en la segunda mitad del siglo XX, no opusieron una especial resistencia a la inclusión de nuevas praxis corporales, pero, como señalaba en la parte anterior de este trabajo, estas no sustituyeron plenamente a las propias. En este sentido, se flexibilizó el pensamiento waorani dentro de sus marcos tradicionales (sin rupturas) para dar cabida a una convivencia de las formas nuevas y las tradicionales.

Conservando el chamanismo y su condición eminente como cazadores y recolectores y sus disposiciones asociadas, los waorani no tuvieron especial problema —y lo seguían sin tener mientras yo convivi con ellos— en

transformar/adaptar buena parte de sus rasgos característicos. Desde la ornamentalística hasta la adopción de comportamientos religiosos occidentales concretos o la absorción de muchas de las costumbres de sus vecinos kichwas. En este sentido, la resistencia waorani no se fundamentaba tanto en una cerrazón a variar en ciertos aspectos como en una resistencia a perder un sentido de diferencia frente a todos los demás, sustentado principalmente, como he apuntado, no en una corporalidad característica o unos vínculos de parentesco sino, principalmente, en un ánimo de supervivencia común guiado por unas mismas disposiciones. Profundizaré sobre esto a continuación.

# Capítulo 9

## Humanidad waorani

*La persona no es un estado sencillo y uno, un hecho primitivo, un dato inmediato; la persona es mediata, construida, compleja. No es una categoría inmutable, coeterna al hombre; es una función que se ha ido elaborando de diversa manera a través de la historia y que continúa elaborándose bajo nuestra mirada.*

Ignace Meyerson  
*Problèmes de la Personne*

Generalmente se ha traducido el etnónimo wao y waorani (forma en plural) —los mismos waorani lo hacen— como “ser humano” o “verdadero ser humano”, de forma similar a como se ha hecho con la mayor parte de los etnónimos propios de los pueblos amazónicos y, de forma que no es infrecuente, también entre otros grupos indígenas a lo largo y ancho de todo el planeta. En este marco, uno de los grandes aportes de la actual antropología amazonista es el de haber demostrado que esta concepción de lo humano no corresponde a una noción de especie, sino, como demostraba anteriormente, a una posición y relación frente a lo que les rodea. Pero, además, al amparo de esta idea algunos autores se han empeñado en minimizar la diferenciación entre humanos y la totalidad o parte del resto de seres. Así, en el marco del pensamiento de estos pueblos, la antropología actual ha puesto en duda la dicotomización, a la que —como a tantas otras— se ha tachado de occidentalizada, de humano-animal y se ha ensalzado, asociada a una idea de pronominalidad, la de humano-no humano, englobando dentro de este último grupo al conjunto de seres en su conjunto o a aquellos con los que los humanos tienen una relación especialmente significativa, generalmente espíritus y una parcialidad de animales (Descola 1996, 1998, 2001, 2005 y 2012; Viveiros de Castro 1996a, 1996b, 2002, 2009, 2010 y 2013).

Es en base a esta idea y siguiendo de alguna manera el carácter extremadamente particular, artificial y construido de la noción de persona occidental demostrado por autores como Mauss (1968 [1928] y 2012 [1926]) o Meyerson (1973) que algunas líneas de pensamiento antropológico han insistido en detectar que la categoría de persona no se corresponde exclusiva y estrictamente a la de humano, sino que sería una noción más general que, frente al etnocentrismo occidental, englobaría a un diverso grupo de seres vivientes no necesariamente humanos. Los principales argumentos para explicar esta amplia concepción de “persona” entre los grupos amazónicos son bien conocidos: la tenencia de un alma planteada por el animismo amazónico y la cultura común sustentada por el perspectivismo.

Es indudable que estas adaptaciones a otras culturas de los conceptos occidentales de persona y ser humano han tenido un enorme valor analítico y han producido importantes réditos y resultados investigativos, de manera especialmente destacada entre los grupos de la cuenca del Gran Río. Sin

embargo, mi intento por establecer una analogía de los mismos en el pensamiento waorani me permiten poner en cuestión dicho procedimiento. En mi opinión, el plantear que existen otras formas de entender o concebir las nociones de ser humano y persona, aunque pueda suponer un aperturismo epistemológico, no deja de ser una adaptación universalista, en la que se plantea que, indefectiblemente, aunque sea de otras maneras absolutamente divergentes, existen estas nociones fuera del pensamiento occidental. Contra esto, mi experiencia entre los waorani me invita a pensar más bien en un nominalismo, en el que, como afirmaba Stuart Mill, “no hay nada general, excepto los nombres”. Así, el tratar de buscar este tipo de nociones occidentales en los pueblos amazónicos es más un atrevimiento, en gran medida erróneo y desproporcionado, que una simple traducción flexible.

Frente a la tenencia de alma como característica de lo humano, heredada del pensamiento cristiano y utilizada por los primeros españoles en sus determinaciones ontológicas, pero también frente a las visiones biologicistas del pensamiento occidental posterior y el compartir una corporalidad planteado por el perspectivismo, la demostración que realizaba en capítulos anteriores de que la consideración de waorani implicaba una supervivencia común materializada en objetivos puntuales fuertemente orientados al presente y guiada por una serie de disposiciones compartidas con una continuidad temporal descarta, al menos parcialmente, la existencia de una concepción de fronteras rígidas de lo que es lo humano para ellos.

En este sentido, además de la señalada traducción de waorani como “ser humano”, considero que se ajustan al término las nociones de “aliado” o, todavía con más precisión, “nosotros”. Así, mientras buena parte de la antropología ha tratado de restringir las características fijas que delimitan a humanidad en las diferentes culturas, para los waorani esta se presenta, no sin ciertos condicionantes, como un hecho móvil cuya determinación —tal vez sería más correcto hablar de deliberación— no depende de manera exclusiva de dogmas insertados y articulados en esquemas fijos que delimitan rígidamente y de forma permanente la percepción del otro.

Los waorani, como es común entre buena parte de los pueblos amazónicos, reconocen la existencia de un “alma” común a todos los seres. Lo que los waorani llaman alma (*onowonka*), lejos de la concepción occidental, se trata del

cuerpo “aparecido” en forma miniaturizada de un familiar difunto con el que se tenía una relación de proximidad especialmente significativa y que les acompaña y ayuda. Por los casos que pude registrar, parece que lo más frecuente era que se tratase de un abuelo con el que se tenía una relación de especial cariño antes de que este falleciese. Según me explicó Awankai, este alma, corporea, se puede aparecer a todos los seres (animales y personas), con la condición única de que se encuentren en las proximidades al lugar donde se produjo la muerte del familiar que se convertirá en ella y, por lo general, con el fin de ayudar a quien acompaña. Este hecho explicaría también en parte la ligación de los waorani a algunos puntos o localizaciones específicas dentro del conjunto de su territorio. Sin embargo, es necesario advertir que este animismo waorani, por lo que pude apreciar, estaba muy lejos de suponer un determinante excesivamente importante en la cosmología waorani y en su concepción y entendimiento de la mismicidad/otredad.

Durante todo mi trabajo, pero especialmente una vez descubierta la universalidad de lo que los waorani llaman alma, uno de mis principales intereses fue tratar de dilucidar si realmente los waorani no llevaban a cabo lo que se podría llamar un reconocimiento de especie asemejable al biologicista occidental. Dicho de una forma más llana: quería saber si realmente no existía entre ellos una discontinuidad humano-animal que se aproximase a la del pensamiento europeo o que, cuanto menos, diese idea de un cierto reconocimiento de proximidad entre los humanos y separación con respecto a los animales. Frente a algunas de las tesis de la actual antropología amazonista, pude encontrar algunas pistas que me daban idea clara de que los waorani sí parecían reconocer un cierto grado de humanidad atribuida no exclusivamente a ellos mismos, sino también al resto de los que, desde una perspectiva biologicista, son considerados seres humanos.

En una ocasión, durante una de mis habituales charlas nocturnas con Pego, le planteaba la cuestión de si realmente existía una separación entre humanos y animales en el pensamiento waorani. Después de un buen rato en el que le tuve que dar una clase rápida de antropología para hacerle entender el planteamiento de la no igualdad en la noción de persona entre el pensamiento occidental y algunas otras culturas, Pego me interrumpió: “los waorani si diferenciamos entre personas y animales. Las personas son *waoka* y los animales son *oinga*”.

Después Pego me explicó que los espíritus constituían otra categoría aparte (“Los espíritus son *owonka*”) y que los *cowori* formaban parte de la categoría de persona, *waoka*. Esta misma explicación la pude corroborar después entre otros waorani, aunque me resultó imposible precisar si esta palabra estaba circunscrita del mismo modo antes del contacto o, con el advenimiento de este, el término había sufrido transformaciones en su significación para adaptarse al pensamiento occidental<sup>160</sup>. En cualquier caso, encontré en los comportamientos y en el pensamiento waorani algunos otros indicios que me hicieron inclinarme por la posibilidad de que los waorani, aún durante su aislamiento previo, sí reconocían una proximidad entre lo que Occidente llamaría humanos o personas.

- “¿Dónde vivirás si nos matan a todos?.
- Viviré con los ciervos. Ellos comen *típa*, nueces de palmera y maleza. Beben agua. Yo haré lo mismo cuando viva en la casa de los ciervos.
- Pero los ciervos no tienen casa, viven en la selva.
- Entonces yo viviré en la selva también. — persistió Aca y todos los huaorani rieron y rieron”. (Fragmento de una conversación relatada por Dayuma en referencia a los tiempos anteriores al contacto. En Cabodevilla 2016: 282).

El hecho de que, previamente al contacto con la sociedad mayor, algunos miembros de grupos waorani, básicamente mujeres, para refugiarse de las desastrosas consecuencias de las guerras internas, hubiesen decidido huir para refugiarse con *cowori* —y no con huanganas o peces, por ejemplo—; o el trato de iguales que daban a sus prisioneros no waorani<sup>161</sup> (Cipolletti 2002) de alguna manera generan la sospecha de que, más allá de que esta no se presentase de

---

<sup>160</sup> Ninguno de mis informantes pudo darme una respuesta clara al respecto, aunque Pego y Wiña dijeron creer que antes esta separación funcionaba de la misma manera.

<sup>161</sup> Este iba más allá de la familiarización demostrada por algunos autores con los animales domésticos entre los grupos amazónicos (Fausto 2007). Si los waorani practican esta forma de domesticación de algunos animales, al incluirlos dentro de la familia, es evidente que estos no entran en el juego de su ritualidad o sus relaciones sociales, mientras que los secuestrados “humanos” sí que lo hacían, siendo aptos, entre otras cosas, para el matrimonio,

la forma rígida, determinista, dogmática e inamovible con la que se establece esta distinción en el pensamiento occidental —como no ocurre con nada en su pensamiento—, los waorani sí tenían, dentro del reconocimiento generalizado de especies que no daban un papel especial a los humanos, un cierto reconocimiento de proximidad con el resto de seres humanos, no muy diferente del que tradicionalmente habían tenido los europeos.

En el caso de la mayor parte de los mitos amazónicos, como también ocurre entre los waorani, el mundo es presentado como un lugar en el que todos los seres interactúan y se relacionan en un mismo plano. A la hora de demostrar la no separación de humano-animal-espíritu en el pensamiento amazónico, algunos autores han hecho especial énfasis en el conocimiento mitológico de estos pueblos para sustentar la tesis de que el pensamiento de estos pueblos parte de la idea de una cultura única (Viveiros de Castro 1996a, 1996b, 2002 y 2010; Stolze 1996). Mi tiempo entre los waorani me permitió advertir que, si para estos su conocimiento mitológico, incluso después de su aproximación al mundo occidental, continuaba teniendo un peso considerable en su forma de pensar, este estaba muy lejos de configurarse como un código perdurable, inamovible o estático. Así, el conocimiento mítico funcionaba en torno a interpretaciones que variaban, no sin evidentes contradicciones, según las necesidades, intereses o disposiciones adaptativas y de supervivencia. Fue precisamente en un mito donde encontré el cuestionamiento más claro a la tesis del no reconocimiento de lo “humano” entre los waorani.

Entre los muchos mitos de creación waorani (Cabodevilla 2016: 57-86), hubo uno que me repitieron con frecuencia al tratar de abordar mi pregunta de qué eran los *cowori* y los *taromenani* para ellos antes de su contacto con la sociedad mayor. Fue en este en el que pude apreciar que los waorani, de algún modo, sí parecían vislumbrar una proximidad al resto de “seres humanos” que, si bien no daba pie a hablar de una separación radical frente al resto, si daba para intuir una diferenciación, en su pensamiento, respecto al resto de seres (espíritus y animales).

Según el mito relatado por algunos de mis informantes<sup>162</sup>, cuando un día una mujer llegó a su chacra para trabajar se encontró que allí había un hombre. Este, al verla se le acercó y estuvo hablándole y “molestándola<sup>163</sup>”. Esto se repitió los días siguientes hasta que, cansada de la situación, la mujer le contó a su marido lo que ocurría. Entonces, este le sugirió que pusiesen en práctica un plan. A la mañana siguiente, ambos fueron a la chacra, pero antes de llegar el marido se escondió entre los árboles. Al llegar ella, otra vez estaba allí el hombre. Este, como las otras veces, se acercó para hablarle. Mientras lo hacía el marido salió de entre los árboles y lo lanceó por detrás, matándolo. Al hacerlo descubrieron que, en realidad, era un espíritu de la selva llamado Gomi<sup>164</sup>.

Un día después, el marido regresó al lugar donde había quedado el cadáver y observó que los restos se habían convertido en una gran boa. Al volver a su casa se lo contó a la mujer. Ambos tenían mucho miedo y no sabían qué hacer. Después de varios días, cuando ya no resistían más, decidieron contarle lo sucedido a los mayores del grupo, quienes coincidieron en advertir que podía ser peligroso y decidieron ir a inspeccionar el lugar. Al llegar se encontraron con que, junto al cadáver de la gran serpiente, había un montón de huevos. Los situados a uno de los lados eran huevos blancos y los situados al otro eran amarillos. Inquietos por esto, ambos optaron por seguir vigilando el lugar cada cierto tiempo para ver qué sucedía. Así, al visitar el lugar la siguiente vez se encontraron que los huevos se habían abierto y que, de los blancos ubicados a un lado, habían salido niños *cowori*<sup>165</sup>, mientras que de los amarillos habían surgido waorani y taromenani.

---

<sup>162</sup>El mito, aunque era básicamente similar entre los waorani que lo contaron, presentaba algunas variantes entre ellos. He optado por transcribir el relato de Huanbi Agua, aunque he incluido algunas variantes que se repetían en otros informantes como Joel Nenquimo.

<sup>163</sup>Esta expresión es utilizada por los waorani para hacer referencia al hecho de que un hombre trate de aproximarse a una mujer con la intención de tener relaciones con ella.

<sup>164</sup>Este nombre solo fue utilizado por Huanbi. El resto de mis informantes negaron conocer que el nombre del espíritu fuese el de Gomi.

<sup>165</sup> Algunos de mis informantes señalaron que eran kichwas. Esto es fácilmente entendible si tenemos en cuenta que los *cowori* con los que los waorani han tenido tradicionalmente más proximidad es con los grupos situados en la margen izquierda del Napo y derecha del Curaray, en la actualidad considerados bajo el genérico de kichwa runas. Así, no es difícil comprender que los waorani hayan, al menos durante algún tiempo, considerado que los *cowori* eran lo que después la sociedad mayor les ha dicho que se llaman kichwas.

Es evidente que lo señalado apunta a que la mitología waorani, de alguna manera, reconoce la posibilidad de que el surgimiento de los diversos grupos humanos sean el fruto de un origen común, diferenciado del de los animales y los espíritus, aunque estrechamente vinculado con estos. En este sentido, el mito me parece interesante porque otorga a los “humanos” una proximidad histórica que, si no los asemeja completamente, si plasma de alguna manera y da pie en el pensamiento waorani al reconocimiento de una proximidad entre estos, que no sería descabellado considerar una tipología “humana”, no exenta de discontinuidades como las que se observan en el hecho de que no se diferencia a los taromenani de los waorani pero que, al mismo tiempo, ambos aparecen a un mismo lado y separados de los *cowori*.

Sin embargo, esto no quiere decir que esta “tipología de lo humano” se pueda considerar un absoluto en el que se diferencie rígida y dicotómicamente entre humanos-no humanos (cultura-naturaleza), sino más bien como una jerarquización, variable y no necesariamente comunicativa en un sentido lingüístico, en la que los waorani distinguen una mayor cercanía a los otros humanos (*cowori* y taromenani) que al resto de seres. En este sentido y desde una perspectiva posicional, una tipología waorani de los otros seres se constituye como una serie de círculos concéntricos, en cuyo centro se encuentra lo que se denomina propiamente waorani: la familia ampliada o *waomoni*; en el círculo siguiente se encuentra el resto de grupos con los que existe una proximidad en la praxis corporal: los otros, *warani*, que a través de alianzas puntuales pueden llegar a ser waorani (intercambios de mujeres y alianzas guerreras, generalmente conjuntadas); y, finalmente, en un último círculo exterior se situarían el resto: “extraños”, *cowori*. Animales y espíritus, si bien no están fuera del juego de relaciones waorani, incluso comunicativas, sí parecen ocupar otro espacio en el mismo, afectando a todos los demás mediante procesos de metamorfosis o canibalismo. Pero en el caso referido, el mito sí parece, precisamente, marcar el momento de diferenciación de los primeros (waorani, *warani* y *cowori*) frente a estos últimos.

Hadot, al analizar la evolución de la noción de persona a partir de las controversias teológicas cristianas de los siglos II y III, apunta a que Hipólito y Tertuliano utilizaban los términos *prósōpon* y persona, respectivamente, con el sentido de una persona gramatical (“aquel que habla, aquel a quien se habla y

de quien se habla”) y de personaje teatral o dramático (Hadot en Meyerson 1973: 123-134). En este sentido, la idea de persona se configuraría más como una cuestión formal o, como afirma Souffez, actuarían sólo como un pronombre, sin un “verdadero contenido conceptual” (Souffez 1987: 44 Y 45).

Dando por sentado un reconocimiento “humano” entre los waorani, relativo pero cierto, que se correspondería con el biológico occidental, no es difícil trasladar esta etapa de la evolución de la noción de persona europea a su forma clasificatoria, fundamentada en una diferenciación pronominal de nosotros (waorani), vosotros (*warani*) y ellos (*cowori*), en el que cada uno de ellos y las discontinuidades entre unos y otros varían en función de con quien se compare o de quién se hable. Tampoco sería difícil asemejar el reconocimiento de la praxis corporal entre los waorani —y entre la mayor parte de los grupos amazónicos— a la idea de máscara o de personaje reconocible, fundamental también en la evolución de la noción de persona occidental (Mauss 1938 y 2012 [1926]: 79). Sin embargo, querer entender que la noción waorani de persona y su tipología está desligada de contenido conceptual o “significación interior” sería un error. Que su conocimiento ontológico de si mismos y del otro se fundamente en la corporalidad y una serie de posiciones virtuales en torno a esta y a la supervivencia no quiere decir que no exista y se relacione con un corpus de pensamiento de naturaleza abstracta que va más allá y que también determina lo que ellos mismos y los otros son.

En el pensamiento waorani, a fines exclusivamente analíticos, se puede observar fácilmente una dualidad clasificatoria. Por un lado, existe una forma conceptualizada, tradicional y rígidamente asentada entre los waorani aún después de su contacto con el mundo occidental. Esta establece límites y discontinuidades fijas e inamovibles ligadas a una formalidad-conceptualidad establecida dando lugar a una clasificación relativamente objetiva y estable; por otro, el contenido de la significación y consideración de cada uno de los tipos de humanos se presenta como algo altamente inestable y cambiante dependiendo del contexto y guiado, como ya he señalado, más por disposiciones que por reglas fijas. Esta aparente dualidad, no obstante, como trataré de demostrar, está estrechamente ligada y es concebida como una unidad entre los waorani, siendo la primera una base fija que presenta resistencias al cambio, mientras que la segunda es, precisamente, el motor imparable de dicho cambio. Aunque esto ha

sido así tradicionalmente entre los waorani, las transformaciones en las formas de concebir y clasificar al otro son especialmente observables al analizar su proceso de contacto con el mundo occidental.

### **Entre modelos y esquemas, estructuras y disposiciones**

Iniciada a través de la decisión consciente de poner fin a la violencia tanto a nivel inter como extraétnico, articulada y posibilitada originalmente en gran medida por la labor de los misioneros del ILV (Robarchek y Robarchek 1998) y auspiciada por un contexto donde la violencia había alcanzado límites tan extremos que hacían peligrar su propia supervivencia (Yost 1981; Cabodevilla 2016), como demostré en la parte segunda de este estudio y como la mayor parte de mis informantes reconocieron<sup>166</sup>, dejar de matar fue el gran cambio entre los waorani, que abrió camino a todos los demás.

No es difícil pensar que este cambio, a su vez, está ligado a una transformación en el pensamiento waorani, en su forma de entender el mundo o, si se prefiere, en su cosmología con respecto a su auconcepción y a la concepción de los otros. Esto ni es cierto ni deja de serlo. Me explico. Como ya apunté al abordar “el civilizar waorani” (Capítulo 4), estos no conciben el proceso de acercamiento a la sociedad mayor como una transformación revolucionaria, sino como una adaptación. Durante las siguientes páginas trataré de mostrar, a través de un análisis en los cambios en la consideración de ellos mismos y de los otros, que la occidentalización waorani responde más a una transformación de contenidos conceptuales ligada a un cambio de contexto que a una transformación en los esquemas tradicionales y objetivos de pensamiento e interacción que rigen su praxis, sus formas visibles derivadas (Descola 2012: 162-176)<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> “Ya no matamos”, “ahora vivimos en paz” o “antes no respetábamos nada” son algunas de las expresiones más comunes utilizadas entre los waorani para remarcar la diferencia entre su pasado de aislamiento y su presente.

<sup>167</sup> Utilizo los conceptos generales de esquema y modelo de igual manera a como lo hacen D’Andrade y Descola. Para el primero, un esquema es “una interpretación frecuente, bien organizada, recordable, que puede hacerse sobre la base de indicios mínimos, que contiene uno o varios casos de ejemplaridad prototípica, que se resiste al cambio, etc.” (D’Andrade 1995). Descola, por su parte, define los esquemas colectivos como “disposiciones psíquicas, sensoriomotrices y emocionales, interiorizadas gracias a la experiencia adquirida en un medio social dado, que posibilitan el ejercicio de al menos tres competencias: en primer término, estructurar· en forma selectiva el flujo de la percepción, otorgando una preponderancia

El que sin duda ha sido uno de los grandes retos de mi investigación entre los waorani ha sido, precisamente, tratar de comprender cómo era posible que estos esquemas objetivos, rígidos, inflexibles y altamente estables y perdurables, aún en gran medida conservados, conviviesen con una praxis cotidiana altamente adaptable, móvil y flexible o, como se le ha llamado, “inconstante” (Viveiros de Castro 2002).

Frente a la tesis de Lévi-Strauss de que la totalidad de las estructuras para definir las relaciones, excluyentes unas con otras, son innatas al nacer y que, por ende, “cada tipo de organización social representa una elección, impuesta y perpetuada por el grupo” (Lévi-Strauss 1969 [1949]: 135), Descola puntualiza, negando su carácter connatural, que estas “consisten, sobre todo, en una pequeña cantidad de esquemas prácticos interiorizados, que sintetizan las propiedades objetivas de toda relación posible con los humanos y los no humanos” (Descola 2012: 151). Al amparo de esto, el antropólogo se cuestiona sobre el carácter o estatus ontológico generalmente atribuido a las mismas, es decir, se plantea si realmente existen esquemas interiores objetivados que constituyen una realidad real en los miembros de estos grupos o estos son abstracciones extraídas a fines exclusivamente analíticos por quienes los estudian.

Puesta en marcha inicialmente por el estructuralismo, pero se podría decir que ya tradicional entre buena parte de la disciplina, la herramienta analítica consistente en separar modelos prácticos y esquemas objetivos (Descola 2012: 147-176) a la hora de analizar las relaciones y los modos clasificatorios con y sobre los otros presentaba una seria dificultad entre los waorani con respecto al resto de seres humanos (*warani* y *cowori*). Probablemente quien mejor expuso la incomplitud y parcialidad de estos tipos de análisis, tanto “objetivistas” como “subjetivistas”, y puso en entredicho la validez de esta dicotomía fue, desde la sociología, Pierre Bourdieu.

---

significativa a ciertos rasgos y procesos observables en el entorno; en segundo término, organizar tanto la actividad práctica como la expresión del pensamiento y las emociones de acuerdo con guiones relativamente estandarizados; por último, suministrar un marco para interpretaciones típicas de comportamientos o acontecimientos, interpretaciones admisibles y comunicables dentro de la comunidad en que los hábitos de vida traducidos por ellas se aceptan como normales” (Descola 2012: 162).

En algunos de sus primeros trabajos en Argelia durante los tiempos de la colonia y la guerra, al analizar la situación de los campesinos desplazados en campos de reagrupamiento y de los subproletarios de los suburbios, a los que considera miembros de sociedades precapitalistas, y estudiar su adaptación cultural a los nuevos modos de vida como sociedades capitalistas, Bourdieu plantea que se produce un “desdoblamiento” estructural, en el que se trocan, suceden y superponen rasgos de su pensamiento tradicional con manifestaciones de pensamiento derivadas o impuestas de su novedosa situación (Bourdieu 2008; Bourdieu *et. al.* 1963; Bourdieu y Sayad 1964: 161-180).

Posiblemente muy influenciado por estas observaciones en el país norteafricano —y de alguna manera contra ellas—, Bourdieu planteó, posteriormente y en el marco de su teoría sociológica, su conocida reinención<sup>168</sup> de la noción del *habitus*. Más allá del fundamento de algunas de las muchas críticas, puntualizaciones y comentarios realizados al concepto bourdieano (Calhoun, LiPuma y Postone 1993; Baranger 2004; Lahire 2005; Corcuff 2005a, 2005b; Costa 2006; Capdevielle 2011) o del hecho de que este surja vinculado estrechamente al estudio de las clases sociales y no de los “pueblos primitivos”, lo interesante de la noción del *habitus* del sociólogo francés es que suponía una explicación concreta de las prácticas y transformaciones sociales que intermediaba entre el libre albedrío individual de la acción (subjetivismo), puesto en boga desde la filosofía, principalmente, por las tesis fenomenológicas de Husserl y continuado y ampliado por el existencialismo; y —desde un punto de vista que me parece más relevante para la antropología del momento— también limitaba la influencia de las coerciones derivadas de los esquemas o estructuras sociales (objetivismo) e, imbricado con esto, ponía en cuestión su inmovilismo o alta tendencia a la perdurabilidad.

Aunque no niega la existencia ni la relevancia de esquemas objetivos, frente a la rigidez y resistencia al cambio de los sistemas simbólicos que conforman las estructuras léviStraussianas, que entienden —de un modo reduccionista— las sociedades-culturas como totalidades integradas y *quasi* estáticas (Lévi-Strauss 1987), el gran acierto de la noción de *habitus* propuesta

---

<sup>168</sup> Autores clásicos como Aristóteles o Boecio ya se habían servido de esta noción.

por Bourdieu es colocar estas estructuras de pensamiento no como entes fijos en situaciones estables que explicarían comportamientos reglados y mecanizados, sino insertados en la práctica y su inherente devenir. Como tales, entenderlos no sólo como estructuras tendentes a permanecer, sino también como herramientas de creación y transformación, encargadas de orientar, dirigir y limitar los cambios pero sin caer, por otro lado, en enfoques individualistas que explicarían las transformaciones como el resultado de aspectos como la racionalidad, la voluntad o la conciencia subjetiva de cada individuo.

En este sentido y antes de continuar, conviene recordar la que probablemente es la definición de *habitus* más conocida realizada por el autor:

“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transposables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructuradoras, es decir, como principios que generan y organizan prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a sus resultados sin presuponer un objetivo consciente de fines o un dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos. Objetivamente regulados y regulares, sin ser en modo alguno el producto de la obediencia a las reglas, pueden ser orquestados colectivamente sin ser producto de la acción organizadora de un conductor” (Bourdieu 1990a: 53)<sup>169</sup>.

Ligadas inevitablemente a sus “campos” o, como los define Costa, “espacio de posiciones” (Costa 2006: 168), muchas de las ideas que conforman el *habitus* bourdieano, son, al menos parcialmente, útiles para explicar las características y los modos de producción de las transformaciones waorani tras su contacto con el mundo occidental. La observación de que, por un lado, la “waoranicidad” encontraba su mayor sentido en una forma particular de cambiar que en un estatismo característico previo al contacto y, por otro, la de que esta forma de

---

<sup>169</sup> A lo largo del corpus de su obra, Bourdieu define el *habitus* con relativa frecuencia. En este sentido, es interesante ver la recopilación de algunas de estas definiciones-explicaciones realizado por Trajtenberg (2010: 378 y 379).

transformación no estaba ligada a un libre albedrío absoluto, sino que parecía conservar una serie de regularidades estructurales, con frecuencia estrechamente vinculadas a rasgos o concepciones del pasado y determinadas históricamente, encontraban en las ideas de Bourdieu un perfecto acomodo.

### **Escopetas y lanzas**

Antes de continuar con la reflexión teórica, me parece interesante mostrar un ejemplo muy clarificador —al menos para mí lo fue— de lo que trato de exponer. Durante mis primeros meses entre los waorani, aún coleteaba un cierto debate interno en torno a la ya referida matanza-venganza de 2013, por la cual una expedición de waorani de las comunidades de Dikaro y Yarentaro, mayoritariamente, mataron a un grupo de aproximadamente 25 taromenani como retaliación por el asesinato de uno de sus familiares y su esposa, Ompure y Buganey. A muy grandes rasgos, este debate recogía tres importantes posturas. La primera de ellas, sustentada fundamentalmente entre los familiares de los waorani asesinados y del grupo que formó la expedición, sostenían su derecho a vengar en cuanto era parte de su justicia tradicional. Frente a estos, buena parte de los waorani de otras familias parecieron posicionarse contrarios a este tipo de actuaciones por entender que los waorani se habían transformado en un pueblo pacífico y que, pese al carácter tradicional de la venganza, ésta ya no formaba parte —o no debería hacerlo— de su cultura. Una tercera postura no ponía en cuestión la legitimidad de la venganza, pero sí criticaba los modos de ejecución al entender que la forma tradicional de ejecutar estas venganzas era matar con lanzas, mientras que, en esta ocasión, se habían utilizado, además, armas de fuego, las cuales no se correspondían con la tradición waorani y provocaban un daño descontrolado.

Aunque es muy difícil realizar aseveraciones o predicciones en este sentido, mi impresión es que los que defendían que no se deberían haber tomado represalias violentas, lo hubiesen hecho de igual manera en el caso de que el atacado inicialmente hubiese sido uno de sus familiares: la venganza sigue teniendo un alto grado de implementación en el pensamiento emocional-racional waorani.



*Imagen 29: Buganey, una de las esposas de Ompure, después de ser lanceada en 2013.  
Fuente: waorani*

En una ocasión, mientras me encontraba en el autobús de camino a Miwaguno me encontré con Ángel Omaca, con quien tuve oportunidad de conversar sobre este asunto. Ángel era un joven waorani, devoto evangélico y trabajador de campo del Ministerio de Justicia en la zona. Él y su familia se destacaban por ser uno de los grupos waorani que con más vehemencia habían defendido públicamente —y principalmente frente a las autoridades— que los waorani no debían llevar a cabo este tipo de venganzas contra los taromenani. Precisamente era esta postura la que trataba de exponer cuando yo le afirmé que si hubiese sido a mi padre a quien hubiesen matado yo probablemente también hubiese querido matar a sus asesinos. Después le pregunté qué hubiese hecho él si hubiese sido un familiar suyo al que hubiesen matado los taromenani.

- ¿No hubieses ido a vengarte?, le pregunté.
- “Es difícil saber. No sé lo que haría”. —contestó.

Ángel se quedó pensativo un rato. Creo que acostumbrado a los mojigatos discursos pacifistas con los que la mayor parte de los representantes públicos y miembros de ONG´s intentan “educar” a los waorani, realmente se sorprendió de escuchar a un *cowori* diciendo algo como eso. Después su actitud cambió y, en un tono que yo percibí mucho más natural, Ángel me reconoció que probablemente él también hubiese ido a vengarse y me reveló, incluso, algunos secretos sobre cómo había sido la venganza y algunos de los preámbulos de esta.

— “Esto te lo cuento a ti porque tú no eres como los otros [*cowori*], pero no dirás nada.”— Yo le aseguré que me mantendría callado (y nada de lo que me dijo aparece, ni tan siquiera, en este trabajo).

Este ejemplo me parece muy claro de la bidimensionalidad producida con la adaptación tras el contacto y de la posicionalidad en cuanto a la identidad entre los waorani a las que he hecho referencia a lo largo de la investigación. Pero, más allá de esto, me resultaba todavía más interesante la controversia entre los waorani que defendían la venganza de cualquier modo y los que reclamaban el uso exclusivo de las tradicionales lanzas para ejecutarla.

En este sentido, la pregunta era clara: ¿ser waorani estaba vinculado más a la praxis corporal o a la respuesta emocional? ¿la “waoranicidad” primaba la observación de una ley de la venganza reglada que había que cumplir estrictamente en sus modos y formas, casi coercitivamente, o era una emoción que daba pie a una predisposición a la que había que dar respuesta de cualquier manera para acabar con un dolor interno? Los mismos acontecimientos ocurridos ya parecían arrojar alguna pista en este sentido: varias venganzas, al fin y al cabo, se habían ejecutado.

Es curioso señalar que, entre quienes sostenían que las venganzas se debían llevar a cabo con lanzas, era frecuente argumentar fundamentándose en razones demográficas, al resaltar que las lanzas no tienen, en ningún caso, el poder ejecutor mortífero de las escopetas utilizadas. Así me lo manifestó, entre otros, Penti Bahiua, quien explicaba que:

“antes, al ser sólo con lanzas, en los ataques sólo mataban a dos o tres. El resto tenían tiempo de huir y el grupo continuaba. Era una forma de que ningún grupo se hiciese demasiado grande y tuviese mucho poder. Al usar escopetas matan a casi todos y la familia desaparece. Ahí estos ya no pueden vengar el ataque”.

En mi opinión, esto evidencia que entre los waorani existía una conciencia de la necesidad de este tipo de ataques en el pasado, ya que matar era una forma de control demográfico. Servía para limitar la población y evitar que ningún grupo creciese más de la cuenta y se hiciese más poderoso que el resto.

Es interesante observar que, frente a esto, en la totalidad de los casos de los que se ha tenido noticia —es posible que algunos no hayan trascendido— después del contacto de ataques de taromenani contra waorani, siempre han provocado una venganza —o cuanto menos una tentativa— por parte de estos últimos. Pero, más aún, en todas estas retaliaciones o tentativas los waorani han utilizado armas de fuego. Así, además de la señalada de 2013, en 2003 también los waorani mataron a un alto número de taromenani de esta manera (Cabodevilla 2004); mientras que, en 2016, los familiares de Caiga, asesinado a manos de tagaeri en el río Cononaco, fueron detenidos en la ciudad de Coca mientras compraban escopetas para ir a vengar su muerte.

En cualquier caso, también es imprescindible apreciar que esta incorporación de las armas de fuego a sus venganzas no supone que se hayan dejado de utilizar las lanzas. Estas, siguiendo con la tradición waorani, se han seguido utilizando para rematar a los heridos, clavándole a cada uno un gran número de ellas, generalmente en el pecho. Hay que tener en cuenta este hecho, que es algo más que simbólico. Como me explicaba uno de mis informantes de Dikaro, implicado en la matanza de taromenani de 2013, esto había implicado, primero, tallarlas mientras se canta una canción en la que se fomenta la ira para la batalla; y después cargarlas en gran número —son pesadas y normalmente se cargan varias para cada ataque<sup>170</sup>— durante varios días de exigente caminata

---

<sup>170</sup> Pude pesar una lanza de guerra que Huanbi me había regalado. El resultado fue de algo más de dos kilogramos (2,3 kg.). En lo que respecta al número de las que se utilizan, según mis informantes no hay una cantidad establecida, pero por los relatos, normalmente oscila entre tres y siete lanzas por cada miembro del grupo atacante.

por la selva hasta que se encontró el refugio de los taromenani. En este sentido, si los waorani no habían tenido especial problema en implementar a sus praxis el uso de las escopetas para ejecutar sus venganzas, esto tampoco había supuesto que olvidasen su forma tradicional de matar con lanzas. De nuevo aparece la idea remarcada repetidamente de que el contacto no había producido una transculturación sustitutiva absoluta, sino más bien una ampliación de opciones.

En cualquier caso, mi opinión es que ser waorani no es tanto matar con lanzas como el sentimiento de odio y necesidad de venganza sentido después del asesinato de un familiar. Cambiar lanzas por escopetas no implica dejar de ser waorani; dejar de vengar la muerte de un familiar posiblemente sí. Me permito retomar la explicación teórica para tratar de reflexionar sobre esto.



*Imagen 30: Restos de taromenani asesinados en el ataque de 2003.*

*Fuente: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos*

En cuanto “estructuras estructurantes”, el que parece mayor aporte de la noción de *habitus* es el entender que estas se configuran en los procesos de cambio como sistemas de disposiciones que, de forma inconsciente, son orientadoras del movimiento y no como características fijas, es decir, más como ideas, valores, preferencias, gustos, tendencias, etc. que como aspectos rígidamente formales. Esto, además de explicar que para los waorani hubiese sido más importante cumplir con la venganza que el hacerlo cumpliendo de forma estricta las formas tradicionales, es aplicable a casi todos los aspectos transformados en el mundo waorani tras el contacto. Dicho de otra manera, la

“waoranicidad” no se asienta tanto en unas características propias referentes a praxis corporales concretas, sino a una forma de pensar y sentir en el mundo. Así, la occidentalización waorani no es tanto un proceso de transformación ontológica como la aceptación y adaptación “a su manera” a un contexto occidental.

De esta manera, aunque pueda resultar tentador —y para buena parte de la antropología ha sido así durante mucho tiempo— considerar a los waorani desnudos y armados con lanzas como más “originales” que los actuales, vestidos con *jeans* y cazando con escopetas, lo cierto es que la condición de waorani se configura y manifiesta, más que como una comparativa fija de dos fotografías, como una forma concreta de afrontar las situaciones: más como un pensar, sentir y actuar, que como un listado de características inamovibles. En este sentido, al analizar la noción de *habitus* de Bourdieu, Costa lo define como “el principio no elegido de toda elección” (Costa 2006: 171), es decir, no como un inmovilismo ni como un libre albedrío, sino como lo que podríamos llamar el camino marcado, orientado y limitado del y en el cambio.

Más aún y frente a lo que pueda parecer, desde mi punto de vista, lo apuntado hasta ahora no nos conduce hacia un estatismo de las disposiciones, hacia una reproducción mecánica y repetida de las mismas. Es decir, si no hay características estáticas inamovibles, ni tan siquiera la forma que orienta y limita el movimiento-cambio lo es. Al contrario, es el mismo cambio en el marco de las disposiciones el que provoca la transformación de las mismas. Aquí es donde sí se podría hablar de una transformación real entre los waorani, evidente, por ejemplo, entre los que hablan de no vengar, que sí estarían mostrando una verdadera transformación disposicional respecto al pensamiento waorani instituido en el tiempo, actuando como un principio de invención (Bourdieu y Wacquant 1995: 84). En cualquier caso, ya mostré mis dudas, en el caso referido, sobre hasta qué punto este no responde sino a una adaptación discursiva frente a los *cowori* más que a una transformación real.

Al explicar cómo se (re)generan los sistemas de disposiciones, conformados por esquemas lógicos y axiológicos (eidos y ethos), Bourdieu ensalza el valor de los procesos históricos que, al poner en marcha una serie de prácticas, van permitiendo que estas se interioricen: “se hagan cuerpo” (Bourdieu 1990b: 154; Bourdieu y Wacquant 1995). Esto se produce cuando, dentro de los

límites marcados por los sistemas de disposiciones en el momento dado, caben diversas opciones. Es entonces donde se produce lo que podríamos llamar un libre albedrío muy limitado que, a la postre, dará lugar a transformaciones en los mismos sistemas de disposiciones que, a su vez, abrirán la posibilidad de generar nuevos cambios en el sistema.

Al analizar las transformaciones waorani post-contacto se hace claro que, junto con todos los cambios evidentes con respecto a lo que podríamos llamar cultura tradicional, prevalecen o se han perpetuado una serie de disposiciones, formas de comportamiento que otorgan cierta regularidad a las historias de transformación de las diferentes familias waorani, que de alguna manera vinculan a los actuales con su pasado precontacto y que parecen otorgar un sentido ontológico a su misma existencia común.

Al vislumbrar cómo había variado la forma de concepción de los otros “humanos” encontré un hecho llamativo. El esquema tradicional waorani, que diferenciaba entre waorani, *warani* y *cowori* no había cambiado absolutamente sino que, además de prevalecer nominalmente, mantenía un fondo similar por el que estos términos seguían pudiéndose traducir —como antes del contacto— por nosotros, vosotros y extraños. Si bien esta organización había variado con las variaciones anteriormente mencionadas de la unificación entre familias, la “taromenización” y la convivencia pacífica con los *cowori*, es necesario apreciar que, desde una perspectiva posicional waorani, esto seguía pudiéndose traslocar a la taxonomía expuesta y no implicaba, ni tan siquiera, una transformación profunda en los parámetros de entendimiento waorani de la identidad.

Frente a las tesis de Bruno Latour, la “modernización” waorani no parece haber desembocado en procesos de traducción ni de purificación. Así, esta no responde eminentemente a un procedimiento de hibridación, por el que los waorani se han mezclado naturalmente y/o culturalmente con el mundo occidental; pero tampoco a un movimiento de purificación por el que se ha llevado a cabo una reordenación de las nociones de humano y no humano (Latour 2007: 28 y 29).

Esto, evidente y limitadamente, se ha producido, pero no es lo que caracteriza el proceso de transformación waorani. Lo que, en mi opinión, determina la transformación waorani es ser propiamente una adaptación guiada

y limitada desde unas disposiciones propias que, aún en la actualidad, establecen unas fronteras identitarias y que se manifiestan no en un código reglado, sino en una forma de comprensión y apreciación emocional y racional particular, que, a su vez, es la que guía unas praxis propias. Todo ello enmarcado en un contexto, esto sí, variado con la aproximación occidental. De esta manera, los waorani y su entendimiento de la identidad/alteridad se han adaptado armónicamente a las transformaciones de su realidad circundante sin someterlas a un proceso de reflexión constante, pero también sin ser un amoldamiento *ad hoc* o coyuntural absolutamente desconectado de sus esquemas tradicionales de pensamiento y clasificación, contruidos históricamente.

PARTE IV  
PII Y PII INTE  
LA FRONTERA DEL  
ETHOS



*Imagen 31: Fuente: Hiveminer*

# Capítulo 10

## Mundos emocionales

*Creemos adivinar los sentimientos del otro,  
no podemos, por supuesto, nunca podremos*

Raymond Carver  
*El don de la ternura*

*Tiene usted suerte, no gruñó. Cuando se niega a servir, le basta un gruñido, y entonces ya nadie insiste. Ser rey de sus humores es el privilegio de los animales más evolucionados.*

*Desde luego que ha oído usted hablar de esos minúsculos peces de los ríos brasileños que atacan por millares y millares al nadador imprudente, lo limpian en unos pocos instantes con mordiscos pequeños y rápidos y no dejan de él más que un esqueleto inmaculado. Y bien, ésa es su organización. ¿Quiere usted una vida limpia? ¿Como todo el mundo? Naturalmente que usted dice sí. ¿Cómo decir no? De acuerdo, vamos a limpiarlo. Aquí tiene un oficio, una familia, comodidades y expansiones organizadas. Y los pequeños dientes atacan la carne hasta los huesos. Pero, soy injusto. No hay que decir que sea su organización; mirándolo bien, es la nuestra: todo está en saber quién limpiará a quién.*

Albert Camus.  
*La caída*

Lo que me resultó más significativo y llamativo de la emocionalidad waorani, inicialmente, fue la presencia de algunos rasgos comunes en la forma en que esta se desarrollaba y expresaba. En este sentido, además de la gran inmediatez y escasa retención de las emociones, que en mi opinión se explica fácilmente por la extrema orientación al presente entre los waorani, hay que añadir otros dos aspectos especialmente referenciables. Por un lado y como me han comentado algunos colegas antropólogos es común entre otros pueblos amerindios, los waorani, fuera de momentos puntuales que se podrían definir como “catarsis”, acostumbran a tener un dominio muy elevado de sus emociones personales, no siendo fácil que, en su cotidianidad, estos pierdan el control de las mismas y que, incluso, las manejen a su antojo en función de objetivos que, antes de entrar en discusión, se podrían calificar como racionales.

Junto a esto, otro aspecto realmente llamativo es el alto grado de respeto social con la emocionalidad individual. Pese a su eminente modo de vida comunitario y en gran medida explicado por el carácter escásamente jerárquico y altamente igualitario de su organización, los waorani muestran una tolerancia casi absoluta tanto en los procesos de toma de decisiones como en la emotividad particular de cada miembro del grupo, de modo que el conjunto comunitario, salvo en situaciones que les afecten directa y gravemente a todos ellos —a veces ni tan siquiera en estas—, nunca interfiere en lo que uno de sus miembros decida hacer de forma individual. Dicho de otro modo, existe un alto grado de respeto por la libertad y autonomía personal de cada uno de los miembros del grupo<sup>171</sup>. Esto es especialmente evidente en lo que se refiere a las emociones y procesos emocionales. Así, por lo general, ante una manifestación emocional particular como un enfado que pueda dar lugar a una pelea o un asesinato, ante la alegría desmesurada y aparentemente inexplicada de un miembro, o, por el contrario, ante su profunda tristeza, el resto de waorani simplemente lo ignoraban o, como máximo, comentaban entre ellos, pero rara vez llevaban a cabo una intervención con el objetivo de tratar de modificar o pedir cuentas por estas manifestaciones.

---

<sup>171</sup> Esta apreciación coincide con lo señalado por Rival, quien advierte que los grupos que conforman la vivienda familiar, *nanicabo*, están compuestos por “personas altamente autosuficientes y autónomas, cuyas características únicas e individuales son públicamente reconocidas y grandemente apreciadas. “*Huaocã*, la persona individual, tiene gran valor en esta sociedad y su desarrollo total es alimentado por todos los medios posibles” (Rival 2015: 171).

En este sentido, mi apreciación es que los waorani entienden que estos estados son situaciones que se deben vivir individualmente y sobre los que los demás no deben ni tienen derecho a interferir de ninguna manera.

Para ejemplificar lo que señalo merece la pena traer de nuevo a colación el caso referido anteriormente de Wewa, la joven que, movida por una profunda tristeza, intentó suicidarse consumiendo barbasco sin que el resto del grupo, pese a ser consciente de sus intenciones, hiciese nada ni por consolar su deprimido ánimo ni por evitar su desesperada acción. Además de este, los ejemplos que encontré en este sentido son abundantes.

Peleas y lamentos de borrachos, ambos frecuentes en las fiestas comunitarias —más las primeras que los segundos—, ocurrían sin generar la más mínima atención entre el resto de participantes. Recuerdo que, en una ocasión, durante la primera fiesta de la comunidad de Miwaguno a la que asistí, intenté consolar a un waorani que, en estado de ebriedad, se lamentaba amargamente por el hecho de haber sido abandonado por su esposa. Mis buenas intenciones, sin embargo, pronto encontraron respuesta entre el resto de waorani que me pidieron que no le hiciese caso.

Durante los dos intentos de lanceamiento de los que fui testigo, uno de los cuales describo más adelante, nunca otro waorani llevó a cabo una intervención directa para evitarlo. Pese a que en ambos hubo quienes después criticaron la actitud del atacante, lo cierto es que la mayor parte de los waorani que fueron testigos de estas situaciones se quedaron callados y no intervinieron. Entre quienes sí lo hicieron, su actuación consistió en entablar conversaciones con el atacante respecto a temas que nada tenían que ver con lo que estaba ocurriendo para, de este modo, tratar de desviar la atención del mismo y dar tiempo a la víctima para huir.

Esta tolerancia hacia la individualidad emocional, por otro lado, se hacía evidente desde la educación de los niños. Los padres waorani no llevaban a cabo, prácticamente en ningún caso, el reprendimiento directo sobre la actuación de sus hijos y tampoco trataban de modificar sus conductas, en gran medida afectadas y guiadas por las emociones. Esto, de forma general, se hacía extensible a la relación entre adultos y niños o adolescentes. A este respecto, ocurrió un incidente especialmente clarificador —y que me pareció sumamente gracioso— en la comunidad de Guiyero.

Durante mi estancia, la escuela de Guiyero contaba con dos profesores: Luis, un joven de la ciudad de Puyo que se hacía cargo de los cursos de los adolescentes y niños mayores, y María, una mujer kichwa de la zona que se ocupaba de los más pequeños. El primero estaba contratado por Respol y residía en el campamento petrolero, mientras que la segunda dependía del Ministerio de Educación y vivía, junto a su familia, en una de las casas de la comunidad. Ocurrió que esta última, con motivo de una visita familiar, se ausentó un final de semana, tiempo durante el cual algunos de los niños de la comunidad, estudiantes suyos en la escuela, levantaron unas planchas metálicas del tejado y se metieron en la casa, a la que convirtieron durante algunas horas en lugar improvisado de juegos. El lunes por la mañana María estaba hecha un basilisco. Al iniciar las clases, convocó a todos los estudiantes en la cancha cubierta y explicó furiosa que, además de destrozar la casa, le habían robado un dinero que tenía guardado en un cajón. Después pidió que levantasen la mano quienes habían sido. Para mi sorpresa y con la mayor tranquilidad del mundo, los implicados levantaron sus manos. La profesora entonces les regañó y les trató de hacer ver que no podían hacer eso. Como castigo, les impuso la obligación de ayudarle a arreglar la casa. Los niños acataron sin protestar, aunque no se atisbaba en ellos el más mínimo sentimiento ni sentido de culpa o vergüenza por lo que habían hecho, sino más bien una cierta extrañeza por la reacción de la profesora. Cuando esta, alertadísima por lo ocurrido, advirtió también a los padres y adultos de la comunidad en una reunión celebrada esa misma tarde, tampoco entre estos pude observar el más mínimo gesto de preocupación o ningún tipo de reproche a la actuación de los pequeños. Es más, Wilmer Enkeri me hizo entonces una interesante declaración: “¡Mira para lo que nos hace venir! Es buena persona, pero es un poco loca”.

Algo similar ocurría en el marco del matrimonio, donde maridos y mujeres tendían a ser absolutamente permisivos con la actuación del otro más allá de las obligaciones propias ligadas estrictamente al sustentamiento del hogar. En este sentido, en algunas ocasiones —muy pocas— pude observar que algunos maridos reclamaban a sus mujeres por no preparar chicha, por no preocuparse por la huerta o por el cuidado de los hijos y, de igual manera, también fui testigo de como algunas mujeres se quejaban de que sus maridos no salían a cazar lo suficiente o que se ausentaban de la casa durante periodos demasiado largos

de tiempo. Pero, como digo, estas quejas eran algo extraordinario y, por lo general, el nivel de independencia entre cónyuges era muy elevado, de manera que, por ejemplo, cualquiera de los dos podía decidir libremente irse a una fiesta o a visitar a unos parientes en otra comunidad —viajes que, con frecuencia, se prolongaban durante varias semanas— sin que el otro le reclamase por ello. Además, tampoco eran extrañas las infidelidades, las cuales, por otro lado, más que consentidas eran ignoradas.

En este plano, es interesante destacar que muchos de mis informantes coincidieron en apuntar que los casos de maltrato de los hombres hacia las mujeres habían aparecido entre los waorani con el contacto con el mundo occidental y, por lo general, no estaban asociados al sentimiento de los celos, sino al entendimiento de que, a partir de este, algunas esposas habían descuidado sus obligaciones de cuidado del hogar dentro del matrimonio. En cualquier caso, estos incidentes continuaban siendo muy escasamente frecuentes y yo, por ejemplo, no fui testigo de ninguno durante mi estancia entre ellos.

En definitiva, ante las actuaciones, decisiones y emociones de otros, los waorani siempre utilizaban la expresión “él/ella es así”, de modo que ningún comportamiento entraba en el campo mismo de lo que podrían considerarse una anomalía, sino que, por el contrario, todos eran justificables y justificados. Por ende, desde una perspectiva waorani, ninguno precisaba ser sometido a transformación. De este modo, al entender que las decisiones y emociones dependían de la forma de ser y, como tales, debían ser respetadas, los waorani presentaban, en mi opinión, una tendencia perspectiva eminentemente naturalista e individualista de las emociones, con independencia de que estas se articulasen, en el marco del proceso emocional, a través de praxis ampliamente culturalizadas.

Los waorani, por otro lado, verbalizan sus emociones continuamente y, además de en su conjunto, no era difícil apreciar diferencias sustanciales en el tratamiento, concepción y consideración de algunas de ellas respecto a las formas en que, generalizando mucho, lo hacemos los occidentales. Por ejemplo, el miedo (*geñente*) no es, en ningún caso, motivo de vergüenza y expresiones como “tuve miedo”, “tengo miedo” o “nos daba miedo” eran frecuentes entre las explicaciones que justifican tal o cual actitud. Asimismo, los waorani no cuentan

con una palabra para designar propiamente el amor de pareja. El término amor, *huarique*, no tiene una vertiente romántica, sino que generalmente se asocia a la relación de especial afecto entre dos personas del mismo grupo familiar.

De forma comparativa, sin embargo, la que es la emoción más característica entre los waorani, cuanto menos a ojos occidentales, es el *pīi*. Los waorani traducen el *pīi* simplemente como enojo o ira. Frente a esto, Rival lo define como “una mezcla de valentía, ausencia de miedo, ira y fuerza —tanto moral como física—”, que es la que impulsa a los hombres a fabricar lanzas y usarlas para matar a “personas de verdad, es decir, huaorani” (Rival 2015: 218).

Ante esta diferencia en las definiciones, es absolutamente necesario hacer una aclaración. De una forma muy simple y más próxima a lo señalado por los mismos waorani, se puede definir el *pīi* como un estado de ira extrema<sup>172</sup>. Sin embargo, este sentimiento en sí mismo es considerado como un acontecimiento interno y puntual que puede padecer cualquier persona, tanto hombres como mujeres. Aunque estrechamente relacionados, el *pīi* es diferente del *pīi inte*, estado al que llegan únicamente los varones cuando se dejan llevar por el *pīi*, y que se puede considerar como la manifestación externa de este, algo más parecido a la definición que señalaba de Rival.

Frecuentemente, cuando las mujeres waorani sienten ira por algún motivo, lo que hacen es incentivar a su esposo u otros familiares varones para que estos entren en estado de *pīi inte* y actúen en consecuencia. Esto, según me señalaron Luis Boya y algunas otras fuentes, fue lo que motivó la venganza que algunos waorani del grupo babeiri<sup>173</sup> ejecutaron contra los taromenani en 2004. Esta fue una retaliación tras la muerte, en 1993, de Carlos Omene, a quien los taromenani habían lanceado durante la devolución de Omatoke, la niña de la que hablaba en la parte anterior del trabajo. Este asesinato había hecho enfurecer inicialmente a Babe y algunos otros hombres más de su grupo, pero, según me contaba Luis, con el paso de los años estos se habían calmado. No así la viuda

---

<sup>172</sup> Existe otra palabra en wao que también se ha traducido comúnmente como odio: *gobopa*. Esta se utiliza para expresar un sentimiento de disgusto o desagrado hacia algo o alguien, pero en ningún caso tiene las implicaciones de odio extremo que si están asociados al *pīi* y al *pīi inte*.

<sup>173</sup> En esta no participaron exclusivamente waorani del grupo de Babe, sino también miembros de otras familias, como por ejemplo Dabo, de los Enomenga. Sin embargo, los encargados de la planificación, quienes la lideraron y la mayor parte de los participantes eran waorani de Tiwino, miembros del grupo babeiri-imairi.

y algunas otras mujeres de la familia del difunto, que seguían reclamando justicia y que aprovecharon la fiesta en la comunidad de Tiwino para recordar y reclamar a los hombres de la comunidad que aquel era un asunto todavía sin resolver. Es decir, fueron las mujeres las que exigieron a los hombres que cumpliesen con la tradición de la venganza y fuesen a atacar a los taromenani que habían matado a Carlos Omene (Cabodevilla 2004).

Pero regresemos sobre el tema que nos ocupa. Es interesante observar que, desde mi punto de vista, la diferenciación entre *pīi* y *pīi inte* parece reconocer a la perfección una separación entre un núcleo emocional, entendido como el sentir interno e individual de una persona en un momento dado, y el proceso emocional, dentro del cual se engloban todas las circunstancias, consecuencias y manifestaciones culturalmente particulares que circundan a este sentir interno. Como señalaba, para los waorani el *pīi* es simplemente el sentimiento de la ira, mientras que el *pīi inte* es el estado al que se llega o en el que uno se puede transformar a partir del mismo y su consecuente manifestación violenta. En este caso concreto del *pīi* y el *pīi inte*, considero que los waorani si incluyen en su pensamiento sobre las emociones la diferencia entre cuerpo y mente, interior y exterior, entre experiencia y práctica, estructura y agencia.

Esta apreciación es especialmente valiosa por cuanto, como veremos con más profundidad más adelante, cuanto aborde el estudio teórico de las emociones, aparece enfrentada a una tendencia que, en los últimos años, ha cuestionado la validez de la separación dicotómica interior-exterior, presentando las emociones como un hecho eminentemente práctico, conformado fundamentalmente por la acción y, por ende, cuestionando su existencia en cuanto entidades mentales interiores. Entre los autores que han defendido esta idea destaca el filósofo Robert Salomon, quien afirma que estas "no son entidades en la conciencia", sino "actos de conciencia" (Salomon 2007: 155). Respecto a esto, Scheer se hace una pregunta muy interesante: "¿Son las prácticas simplemente los vehículos de las emociones o [son] las emociones mismas?" (Scheer 2012: 194).

A muy grandes rasgos, el estado de *pīi inte* se puede definir como el *pīi* encarnado o, como afirma Rival, mientras que el *pīi* es la "energía cruda", el *pīi inte* es la conversión en "la propia ira" (Rival 2015: 218). El *pīi inte* se manifiesta como una explosión extrema e incontrolable, en la que el hombre afectado por

la emoción del *pīī* se deja llevar por la misma, viéndose impelido a agarrar su lanza y utilizarla, no necesariamente contra la persona que generó su enfado.

La emoción del *pīī* y el estado de *pīī inte* presentan unos rasgos muy particulares y, por lo general, únicamente aparecen en situaciones y circunstancias muy concretas como inmediatamente después de la muerte de un familiar, ligados a los celos al encontrar a la pareja intimando con otra persona<sup>174</sup>, en desacuerdos como los que se producen a la hora de intentar pactar un matrimonio o a envidias por bienes materiales. Sobre estas últimas, Pego Nihua me relató en diferentes ocasiones como, durante los primeros años inmediatamente después del contacto con el mundo occidental, se produjeron asesinatos entre waorani por collares de cuentas de plástico. Si bien esto ya no ocurría durante mi estancia allí, si fui testigo en repetidas ocasiones de peleas por puestos de trabajo o envidias por bienes materiales entre algunos waorani.

En el tiempo que estuve entre ellos, no obstante, este tipo de manifestaciones violentas fueron muy infrecuentes y, por regla general, poco duraderas. Sin embargo, esto precisa de algunas aclaraciones. Como me explicó Gloria Nenquimo en repetidas ocasiones, esto era así ahora porque el pueblo waorani había elegido “vivir en paz”, lo que no ocurría en el pasado, cuando las guerras continuas entre familias o los intentos fracasados por arreglar matrimonios ocasionaban muertes constantes —y sus consecuentes venganzas—, haciendo de esta particular forma de ira y su manifestación violenta un hecho cotidiano que, además, se retroalimentaba constante e indefinidamente.

Sobre la escasa duración, merece la pena apuntar que esta se explica por la señalada limitada retención emocional: a los waorani los disgustos no acostumbran a durarles mucho rato. No obstante, es necesario recalcar que este hecho no impide la reaparición de la emoción. Es decir, en cualquier momento un waorani puede recordar un hecho doloroso, generalmente inducido por un estímulo como reencontrarse con la persona que lo ocasionó, y volver a sentir *pīī* y entrar en *pīī inte*.

---

<sup>174</sup> Si antes afirmaba que los waorani tienden a ignorar las “infidelidades” sexuales de sus parejas, cabe aclarar que esto no quiere decir que si son testigos directos de las mismas no entren en cólera.

Es extremadamente difícil determinar si lo que los waorani sienten a nivel interno es exactamente lo mismo que sienten los occidentales o los miembros de otros grupos amazónicos cuando afirman estar en un estado de ira. Sin embargo, de lo que no hay ninguna duda es que el proceso emocional desarrollado a partir de este sentimiento entre los hombres waorani, el *pīi inte*, se presenta como un hecho particularmente cultural y propio.

Precisamente mis observaciones sobre el *pīi* y el *pīi inte* son las que sustentan y fundamentan una teoría a través de la cual pretendo demostrar el rol esencial de las emociones en cuanto demarcador identitario entre los waorani. Mis objetivos al subrayar la importancia de las particularidades de estas emociones entre los waorani, los procesos por las que estas se manifiestan y el papel que desempeñan socialmente, son varios. Primero de todos, quiero evidenciar que la emocionalidad desempeña una función implícita de frontera étnica, separando y diferenciando el mundo waorani del resto. A partir de esto, también quiero exponer que son los apegos a las formas emocionales —mucho más que los materiales, cosmológicos o corporales— los que actúan como motor y límite en la transformación/adaptación de los waorani al mundo occidental.

### **Dos muertes diferentes**

La tarde del 25 de enero de 2016, Caiga Baihua y su esposa, Tweñeme Ñama, fueron lanceados en el río Shiripuno, supuestamente por miembros de un grupo aislado a los que los mismos waorani identificaron como taromenani. Según me explicó posteriormente Penti Baihua, él y algunos otros waorani de Bameno habían pasado con su barca motorizada por el lugar no mucho rato antes. Volvían de dejar a unos turistas que habían estado en la comundiad. “Llevaba mucho tiempo sin llover y el río estaba muy bajo y lleno de palos. Nosotros casi nos quedamos también parados donde mataron a Caiga, pero de suerte conseguimos pasar”, me señaló Penti.

Era época de sequía y en la entrada de la quebrada donde ocurrieron los hechos, como después tuve oportunidad de observar al inspeccionar el lugar, se había formado una playa fluvial. Fue allí donde, según explicó después Tweñeme, aparecieron los taromenani que acabaron con la vida de Caiga y le lancearon a ella. Habían parado el motor de la barca porque no podían atravesar por causa de los troncos varados en el curso, que habían cerrado el paso. Caiga los estaba

cortando con una motosierra cuando aparecieron los taromeani. Es muy probable, según Tweñeme, que fuese el ruido de la herramienta el que los había alertado<sup>175</sup>.



*Imagen 32:Caiga Baihua.*

*Fuente: Ryan Killackey*

---

<sup>175</sup> Es interesante señalar que, según los informantes que pude entrevistar que habían mantenido conversaciones esporádicas con taromenani en la selva, estos siempre se quejaban de la gran incomodidad que les producía el fuerte ruido producido por los aparatos de los *cowori*. En este sentido, cabe recordar que las zonas donde se sabe hay presencia de taromenani son frecuentadas por madereros ilegales (con sus motosierras), hay pozos petroleros que también producen ruidos intensos y son sobrevoladas por avionetas y helicópteros. Además, en algunos casos, existen carreteras no muy alejadas de los lugares señalados, por lo que no es difícil pensar que también son víctimas del ruido de los vehículos.

Como era previsible a tenor de la tradición waorani, el asesinato de Caiga iba a desencadenar una tentativa de venganza por parte de sus familiares contra los taromenani. Pocos días después de la muerte, el padre, Omayuhe Baihua, y dos de los hermanos del difunto, Otowo y Bartolo, fueron detenidos por miembros de la Policía Nacional de Ecuador en Coca mientras intentaban adquirir armas de fuego para ejecutar la vendetta. Se emitió una orden de prisión domiciliaria que cumplieron en la casa-albergue que la Fundación Alejandro Labaka tenía en la ciudad hasta que, algunas semanas después, se decretó su puesta en libertad<sup>176</sup>. Sin embargo, como demostraré más adelante, los ánimos e intenciones de venganza de Omayuhe y los suyos continuaron intactos.



*Imagen 33: Omayuhe detenido en la casa-albergue de la Fundación Alejandro Labaka.  
Fuente: La República*

---

<sup>176</sup> La detención, prisión domiciliaria y rápida excarcelación de los familiares de Caiga se explican por la intervención del Ministerio de Justicia, quien, escarmentado por las abundantes críticas recibidas por su inacción durante los acontecimientos de 2013, no dudó en esta ocasión actuar con premura. Tras el lanceamiento de Ompure y Baganey en 2013, fueron muchas las voces que advirtieron sobre la más que posible venganza waorani contra los taromenani y la necesidad de evitarla antes de que, como finalmente sucedió, esta se llevara cabo (Cabodevilla y Aguirre 2013). Para no caer en los mismos errores y en calidad de representantes legales de los grupos en aislamiento, en esta ocasión, miembros del Ministerio se apresuraron en establecer una vigilancia de los waorani implicados y, además, trataron de calmarlos mediante las promesas de indemnizaciones materiales, entre las que se incluían un motor fuera a borda y la construcción de dos casas en la comunidad de Boanamo. Lamentablemente, cuando varios meses después de los acontecimientos visité esta comunidad, el Gobierno todavía no había dado cumplimiento a ninguna de las promesas realizadas.

No muchas semanas después de la muerte de Caiga, ocurrió otro hecho que, por comparación con el anterior, llamó especialmente mi atención. Otro joven waorani fue asesinado, en esta ocasión a manos de un mestizo de la ciudad del Coca. Aunque los hechos nunca llegaron a aclararse del todo, al parecer y con los riesgos para la objetividad que siempre implica aproximarse a la rumorología waorani y a las declaraciones *off the record* de una pareja de policías que intervinieron en el asunto, el joven estaba consumiendo drogas junto a su agresor y su novia en un departamento del centro de la ciudad. En algún momento de la noche, se había iniciado una disputa ocasionada por cuestiones de celos en torno a la joven, que finalmente se saldó cuando el mestizo terminó por disparar con un revolver al joven waorani, que murió casi inmediatamente. El llanto rabioso de la madre del joven se escuchó los días siguientes en todas las oficinas de instituciones públicas y privadas de Coca, donde la mujer consideraba que era viable obtener lo que estimaba una justa compensación monetaria por la pérdida de su hijo.

Cuando algunos días después, de un modo un tanto incomprensible, se puso en libertad al supuesto asesino, un grupo grande de waorani, entre los que se encontraban algunos familiares del difunto, se reunieron en la plaza del centro de la ciudad en la que se ubicaba la peluquería que este regentaba. Mi rápida reacción al acercarme al lugar para tratar de evitar lo que preveía sería una tragedia en ciernes, quedó sorprendida cuando, al llegar, me encontré a los waorani totalmente tranquilos. La palabra venganza no asomó aquella tarde de calor y lluvia en el Coca. Lo que los había reunido no era, frente a mis conjeturas, una ira incontrolable (*pii inte*), sino, simplemente, la más inocente curiosidad.

La observación comparada de ambos casos arrojaba abundantes dudas y cuestionamientos. El principal, evidente, era por qué en un caso los waorani preservaban fielmente su costumbre de la venganza mientras que en el otro esta parecía haber perdido cualquier tipo de influencia cultural; por qué, si en un caso el *pii* los arrebatava de una forma incontrolable, empujándolos a una venganza a cualquier precio, en el otro, de consecuencias aparentemente similares, parecía no despertar en los familiares de la víctima la más mínima intención por llevar a cabo una retaliación.

Es absolutamente necesario explicar, llegados a este punto, que la tradición de la venganza entre los waorani, previamente al contacto con la sociedad

mayor, no estaba excluida a los ajenos a su pueblo (*cowori*). Es decir, no se puede hablar de una diferenciación inter-intratribal en lo que se refiere a la ejecución de las muertes por venganza: previamente al contacto, estas eran aplicadas por los waorani a cualquiera que hubiese producido la muerte de un familiar, con independencia absoluta de su origen (Kemperi en Cabodevilla 2004: 194- 203).

De igual manera y frente a la advertencia de Rival de que el *pīi* y el estado de *pīi inte* se producen únicamente entre waorani, mi experiencia entre ellos me demuestra lo contrario. En dos ocasiones pude asistir a situaciones en las que un waorani, en estado de *pīi inte*, quiso lanzear a su interlocutor *cowori*<sup>177</sup>. En este sentido, no se puede decir que la emoción del *pīi* y su desarrollo asociado, el *pīi inte*, estén reservados, como afirma la antropóloga, a “los verdaderos seres humanos” (Rival 2015: 218).

Sin embargo, si bien no estaba restringida con exactitud en la diferenciación personal entre waorani y *cowori*, a tenor de los acontecimientos descritos no cabe duda que la ira waorani sí dibujaba con sus comportamientos algún tipo de frontera entre estos. Al preguntar a algunos waorani sobre la diferencia entre las reacciones de los familiares del joven muerto en el Coca y las de los parientes de Caiga, la respuesta era siempre la misma: al primero lo habían matado en el mundo de los *cowori* por meterse en asuntos de *cowori*; al segundo lo mataron en el mundo waorani y, por ende, era un “asunto waorani” (Tepeña Baihua). En el primero de los casos, los waorani entendían, de una forma absolutamente “racional”, que la responsabilidad era del mismo joven asesinado, que se adentró fuera de su mundo; por el contrario, en el segundo, el asesinato de Caiga, las explicaciones eran de corte absolutamente emocional: los familiares habían sentido el dolor de la muerte, tras lo que habían sentido cólera (*pīi*). Este había llevado a los hombres, incentivados por las mujeres, al estado de *pīi inte*, lo que les conduciría inevitablemente a tratar de matar a los taromenani para vengar la muerte de Caiga y, así, calmar su sufrimiento (*wete*).

---

<sup>177</sup> Ratificando el hecho señalado de la inmediatez y poca durabilidad del *pīi*, resulta especialmente llamativo el hecho de que, en ambos casos, poco tiempo después del intento de asesinato, los mismos waorani y quienes habían sido sus potenciales víctimas conversaban en un tono amistoso y con la mayor naturalidad.

Esta diferente forma de vivir emocionalmente situaciones de consecuencias aparentemente similares demarcaba y demostraba la existencia de dos mundos diferentes a ojos de los waorani: el suyo y el que no era el suyo. En el primero existía una implicación absoluta y apasionada; en el segundo, por el contrario, parecían comportarse como unos visitantes desentendidos, fríos e impasibles. La responsabilidad e implicación emocional que demostraban en lo que consideraban su ambiente, simplemente parecía desaparecer absolutamente fuera de él. Como ya apuntaba en la anterior parte del trabajo, la “waoranicidad” aparecía, de nuevo, como una cuestión extremadamente posicional y contextual.

### **La dictadura cultural de la ira y los mundos emocionales**

El asesinato de Caiga coincidió con mi primera estancia entre los waorani en la comunidad de Guiyero. Tuve conocimiento de la noticia cuando, la mañana siguiente del acontecimiento, un joven interrumpió la clase de lengua y literatura que estaba impartiendo en una de las aulas de la escuela comunitaria para comunicarnos, a mí a las cinco pequeñas estudiantes que me acompañaban, que otros waorani habían llamado a la estación petrolera próxima para contar lo ocurrido<sup>178</sup>. Inmediatamente, las niñas dejaron su quehacer y, en un tono jubiloso, afectado por el efecto de ruptura de la rutina ocasionado por la noticia y sin un ápice de tristeza, empezaron a comentar lo ocurrido. “Están buscando a las niñas”, repetían una y otra vez, en referencia a las dos pequeñas taromenani secuestradas por un grupo de waorani durante la “Matanza” de 2013. Este comentario me llamó mucho la atención, puesto que el joven que nos había transmitido la noticia, en español<sup>179</sup>, nunca hizo mención a tal hecho. Pero más me la llamó cuando, tras suspender las clases forzado por las circunstancias, pude observar que la noticia se había expandido como la pólvora por toda la comunidad y el comentario más repetido entre todos era el mismo: “están buscando a las niñas”.

---

<sup>178</sup> Es necesario aclarar que en Guiyero no había cobertura de línea telefónica móvil, por lo que es imposible que los waorani de la comunidad hubiesen tenido conocimiento del hecho con tanta prontitud de otra manera.

<sup>179</sup> Es imprescindible observar este dato, ya que de haberlo hecho en wao tededo parte del mensaje podría haber llegado a mis estudiantes sin yo haberlo comprendido, pero al hacerlo en español, es evidente que yo era consciente de la totalidad de lo que el joven había dicho.



*Imagen 34: Mayuri, Pawa y Dawa. Tres de las estudiantes de Guiyero.  
Fuente: Germán Agua*

Mis intentos por aclarar si los informantes que habían llamado a la estación petrolera habían dicho exactamente eso fueron absolutamente infructuosos y mi duda permaneció: ¿realmente los taromenani habían manifestado estar buscando a las niñas o se trataba, como había observado entre las estudiantes a las que daba clase, de una deducción de los waorani?. Al plantear esta cuestión a algunos miembros de la comunidad, aunque no obtuve respuestas en ningún caso claras, percibí que lo que los informantes hubiesen dicho, para ellos, no tenía una especial relevancia. Según mi impresión, era muy probable que los waorani que llamaron, al igual que los de Guiyero, hubiesen llegado a la misma conclusión sin la necesidad de contar con ninguna prueba objetiva y así lo hubiesen transmitido.

Merece la pena aclarar, antes de continuar, que el conocimiento del hecho se produjo porque Tweñeme, después de haber sido lanceada y gravemente herida, pudo deshacerse de sus agresores y manejar el motor de la barca hasta llegar a Boanamo, desde donde, antes de ser trasladada de urgencia al hospital de Coca, informó de lo ocurrido. Con alguna posterioridad a los acontecimientos, tuve la oportunidad de entrevistarme en una ocasión con Tweñeme y, además, pude escuchar otras dos grabaciones en las que relataba lo acontecido. Las

versiones diferían sustancialmente y, curiosamente, sólo en una de las grabaciones, la última cronológicamente, ella asegura que los taromenani que los asaltaron preguntaron por las niñas<sup>180</sup>.

Esta versión se correspondía a la perfección con las deducciones de los otros waorani. Cuando, finalmente, mi grosera insistencia consiguió arrancar una explicación por parte de algunas mujeres de Guiyero, me encontré con un hecho doblemente sorprendente. Estas restaron cualquier tipo de relevancia a lo dicho por los informantes por cuanto lo ocurrido, para ellas, era fácilmente explicable desde el conocimiento de la cultura waorani. A partir del hecho conocido de que la mayor de las niñas secuestradas en 2013 había contado a sus captores que uno de sus tíos y su familia vivía en una vivienda próxima y que, justo el día que había tenido lugar el ataque de los waorani, estos habían salido a cazar<sup>181</sup>, los waorani daban por sentado que la venganza y el intento por recuperar a las niñas era un suceso inevitable<sup>182</sup>. En este sentido, para ellos no era necesario tener una confirmación verbal por parte de los taromenani de sus intenciones, porque estas se presuponían. Esto se hizo todavía más evidente cuando advertí que los otros avistamientos de taromenani que se habían producido después de la venganza de 2013 —varios de ellos en las proximidades de Miwaguno—, en los que no había habido ningún tipo de comunicación verbal, también eran explicados por los waorani como intentos por localizar y recuperar a las niñas.

Pero todavía más interesante que esto, era el hecho de que, a la hora de relatar los motivos que impulsaban a los taromenani a ejecutar su retaliación, las informantes waorani en ningún caso hicieron referencia directa a leyes o reglas culturales, sino que relataron lo que suponían —con absoluta seguridad— había

---

<sup>180</sup> En base a esto y al lugar geográfico donde tuvo lugar el ataque, relativamente alejado de donde se produjo la “Matanza de 2013”, me inclino a pensar que, muy probablemente, los taromenani que acometieron la agresión no pertenecían al mismo grupo familiar de las niñas y, por ende, resulta difícil creer que preguntasen por ellas.

<sup>181</sup> Enrique Vela, por entonces responsable del departamento encargado de la protección de los PIA en el Ministerio de Justicia, confirmó esto al señalar que, al ir a inspeccionar algún tiempo después el lugar donde se había producido el ataque encontraron pruebas de la presencia posterior de otros taromenani en la zona (Comunicación personal. 16 de noviembre de 2015).

<sup>182</sup> Según las deducciones waorani, la familia del tío, al regresar de la cacería se habría dado cuenta del ataque y, al contar los cadáveres, se habrían percatado de que faltaban las dos niñas. A esto habría contribuido el hecho de que los waorani atacantes, frente a lo que es común en estos casos y para evitar ser localizados, habían optado por no quemar la casa después del ataque.

ocurrido sirviéndose de un discurso plenamente emocional, muy similar al que habían empleado otros waorani para explicarme los intentos de venganza de Omayuhe y el resto de familiares de Caiga: al descubrir el ataque y la falta de las niñas, los familiares habían sentido cólera (*pii*), el miedo a nuevos ataques les había hecho quemar su casa próxima y abandonar el lugar, tras lo cual, convertidos en “tigres” (*piĩ inte*), habían empezado una travesía a través de la zona en busca de las pequeñas raptadas, a la que no darían fin hasta recuperarlas y ejecutar la venganza contra los captores, aliviando así el dolor que sentían por las muertes de sus familiares.

“Ellos han ido a ver qué ha pasado. Al ver los muertos han visto que faltan las niñas. Eso les ha hecho ponerse muy bravos y se han convertido en tigres. Hasta hoy están hechos tigres porque no las encuentran. No van a dejar de estar bravos hasta que las recuperen y maten a los que mataron a su familia. Sólo así se calmarán. Antes no se van a olvidar” (Wiña).

Al preguntarle a Wiña por qué los taromenani sabían que las niñas estaban con los waorani, ella me respondió:

“Ellos no saben. Ellos están buscando. Es posible que saben que fueron waorani porque han visto las lanzas clavadas en los cuerpos. También puede que vieron cuando les atacaron y no fueron porque como los waorani llevaban armas tuvieron miedo. Puede que lo hayan visto después. Ellos vigilan el territorio y puede que ya sepan dónde están [las niñas], pero no pienso porque ya hubiesen querido recuperarlas. También alguno de ellos pudo escapar cuando atacaron y contarles” Ellos están muy bravos por lo que pasó (Wiña).

El hecho de que las mujeres waorani refiriesen el presupuesto comportamiento de los taromenani no como un catálogo de leyes culturales objetivas a seguir, sino como una reacción emocional “natural” fue especialmente aclarador en cuanto al reconocimiento de estos: la venganza no era simple y únicamente una premisa no escrita a la que era necesario dar

forzado cumplimiento, sino fundamentalmente una reacción emocional del todo inexorable.

Esta observación entre los waorani de que su percepción de la regla cultural de la venganza no se materializaba primeramente como una defensa plenamente consciente y calculada de su tradición, ni tan siquiera de un análisis de necesidades adaptativas, de coste y beneficio o de premio y castigo, sino fundamentalmente como un imperativo emocional estrechamente ligado al contexto cultural, deja entrever el importante papel que las emociones juegan en lo que se refiere a delimitar su identidad misma en cuanto pueblo. Pero, más aún, es especialmente interesante el hecho de que esta identidad emocional se presente más como un hecho contextual y territorial que como un aspecto propiamente étnico.

Como apuntaba en la parte anterior del trabajo, la consideración de waorani, entre ellos mismos, además de una cuestión vinculada a la praxis corporal y al parentesco, era un hecho fundamentalmente de proximidad e interés en la supervivencia y, por ende, hasta cierto punto relativo, flexible e intersubjetivo. Frente a esto, lo anteriormente expuesto demuestra que existe, además, una frontera marcada por las emociones que se muestra rígida y que, si bien no determina quién es o deja de ser waorani según el interlocutor, si actúa como delimitante observable entre su mundo y el mundo que les es ajeno. Expresado de otra manera, se puede decir que, aunque las emociones propias y las praxis corporales de estas derivadas no determinan —según ellos mismos— la condición o no de waorani, sí que están restringidas dentro de un mundo al que los waorani consideran como propio y diferenciado del mundo de los *cowori*.

Creo que es evidente, por lo expuesto hasta ahora, el carácter social y relacional de las emociones y, más aún, la destacada labor que su sentir y sus manifestaciones —o no manifestaciones— juegan en cuanto elementos identitarios de un grupo.

En realidad, esta observación no es nueva para el pensamiento antropológico contemporáneo. Uno de los primeros en resaltar el carácter social y el valor de las emociones en cuanto marcador cultural fue Marcel Mauss. En un artículo titulado «La expresión obligatoria de los sentimientos», el sociólogo y antropólogo francés describe el ritual funerario en una sociedad aborigen

australiana, demostrando que las manifestaciones emocionales del dolor, la cólera y el miedo, durante este, estaban fuertemente regidas por el orden social y por las relaciones de parentesco, lo que no restaba un ápice de “sinceridad” a las mismas. Esto le lleva a la conclusión de que, además de fisiológicas, las expresiones de los sentimientos son un hecho eminentemente social y están “marcados preponderantemente por el signo de la no espontaneidad y la obligación más absoluta” (Mauss 1968 [1928]: 88 y 89; ver también Le Breton 2012: 73; y Bolaños 2016: 181 y 182).

También en el marco de la antropología contemporánea, uno de los impulsores en resaltar la importancia de las emociones en relación con la identidad cultural de una sociedad particular fue Gregory Bateson al desarrollar el concepto de “ethos”, al que definió como "expresión de un sistema culturalmente estandarizado de organización de los instintos y las emociones de los individuos" (Bateson 1958: 119)<sup>183</sup>.

Sin embargo, la relevancia del ethos, entendido en cuanto factor unificador de cultura y naturaleza y, en último término, esencia identitaria de un pueblo o sociedad no ha sido, desde mi punto de vista, todavía despuntada en suficiencia por el pensamiento antropológico. En este sentido, pretendo en el presente capítulo demostrar el peso especialmente significativo que las emociones juegan en cuanto a la identidad misma de un pueblo o sociedad.

Precisamente en este sentido, David Le Breton hace una interesante reflexión que reconoce el valor identitario de las emociones y que, en mi opinión, se aproxima bastante a lo que vengo describiendo entre los waorani:

“Dentro de una misma comunidad social las manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significativas a los ojos de sus pares, se reflejan unas a otras a través de un juego infinito de espejos. Su experiencia contiene en estado latente a la de los miembros de su sociedad. Para que una emoción sea sentida, percibida y expresada por el individuo, debe pertenecer a una u otra forma del repertorio cultural del grupo al que pertenece. Un conocimiento afectivo difuso

---

<sup>183</sup> En un trabajo posterior junto a la también antropóloga Margaret Mead, intentaron demostrar la relevancia de la afectación cultural de las emociones comparando las diferentes formas de adquisición de la expresión corporal entre niños de Bali y Estados Unidos (Bateson y Mead 1942).

circula dentro de las relaciones sociales y enseña a los actores, según su sensibilidad personal, las impresiones y las actitudes que se imponen a través de las diferentes circunstancias de su existencia particular. Las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo. A través de los signos que traducen a los demás, las emociones informarán mutuamente a los actores en presencia sobre sus sentimientos mutuos (o lo que dan a ver) y son así vectores esenciales de la interacción” (Le Breton 2012: 73).

El antropólogo francés señala que las emociones, en cuanto parte de “la dramaturgia de lo social, implica[n] un juego de identidad variable según el público”. Pero, lo que es más interesante, aunque Le Breton reconoce la afectación individual sobre las emociones, manifiesta que “un esbozo se mantiene y hace las actitudes reconocibles” (Le Breton 2012: 73). Desde mi perspectiva, es precisamente en torno a este “fondo reconocible” sobre el que los waorani construyen, en gran medida, la concepción de su mundo y de ellos mismos.

Un ejemplo evidente de lo expuesto, fácilmente extraíble de lo anterior, es el hecho de que los waorani presupongan que los taromenani están teniendo unas reacciones emocionales semejantes a los que ellos mismos tendrían ante hechos similares. Como he repetido en diferentes ocasiones a lo largo del trabajo, para los waorani, la consideración de los taromenani como parte de su mismo grupo, era un hecho más que cuestionable. Sin embargo, no cabe duda que los waorani no dudaban en incluir a los taromenani como parte de su mundo. En mi opinión, la intersubjetividad, los significados compartidos, que daban sentido a este “mundo waorani” no se sustentaban en un conjunto de principios o creencias comunes, sino que derivaban fundamentalmente de una comprensión emocional compartida, la que, a su vez, era la que regía las intenciones y, en último término, las formas de la praxis que, a la postre, eran claves para señalar y reconocer la identidad/alteridad.

La identidad en cuanto grupo, como recalqué, estaba vinculada fundamentalmente a intereses de supervivencia conjunta, sin embargo, más allá de esto, entre los waorani y los taromenani existía una comprensión emocional

e intencional colectiva reguladora de los comportamientos y actitudes que era la que, de alguna manera, los vinculaba. Por tanto, creo que, tal vez, de cara a entender la perspectiva waorani de la identidad y la relación con el mundo occidental, parece más apropiado hablar de “mundos emocionales” que de grupos étnicos.

Una vez planteada esta idea, el cuestionamiento que se plantea creo que es bastante evidente: ¿de dónde surge esta emocionalidad compartida que da fundamento al mundo emocional? Siguiendo la línea marcada por las tendencias de la antropología ontológica actual, no sería difícil responder que esta emocionalidad común proviene de una significación cultural también compartida y fundamentada en una percepción cosmológica particular entre los waorani. En este sentido, debo reconocer mi imposibilidad para determinar si realmente esta percepción cosmológica es germen cultural o consecuencia natural. Me inclino a pensar, en base a mi estancia entre los waorani, que funciona como ambos. Pero más allá de este debate, sí cabe señalar que existe una explicación cosmológica de estos mundos emocionales, que intentaré explicar a continuación siguiendo el ejemplo que vengo manejando del *pīi* y el *pīinte*.

### **La ira y los tigres**

Pude registrar y reconocer entre los waorani tres situaciones en las que ellos hablan de la conversión en “tigres”. Una de ellas ocurre cuando un personaje especial, que ostenta el título de “padre de jaguares<sup>184</sup>” (*meñei mempo*), se transforma en uno de estos animales para poder recorrer la selva a mayor velocidad y aproximarse a los asentamientos de sus enemigos para espiarlos. Pero más interesante que esta transformación para el tema que me ocupa, fueron las otras dos formas de transformación.

Ambas están muy estrechamente relacionadas con el estado de *pīi inte*. La primera de ellas hace referencia a las situaciones ya señaladas en las que este

---

<sup>184</sup> El “padre de jaguares” no es propiamente un chamán o brujo. Si bien ambos son poseedores de poderes “sobrenaturales” que escapan al resto de miembros del grupo, mientras los brujos se encargan tanto de realizar brujerías para herir al enemigo o curar las brujerías ocasionadas por otros, los poderes del padre de jaguares están más enfocados al reconocimiento del terreno y, fundamentalmente, a la adivinación o predicción futura. Durante mi estancia entre los waorani sólo pude tener conocimiento de un anciano que era considerado como tal, Kemperi, quien, entre otras cosas, advirtió a Omayuhe que, en caso de ir a vengar la muerte de su hijo contra los taromenani, otro de sus familiares resultaría asesinado durante la expedición.

sentimiento se desarrolla (muerte de un familiar cercano, ataque de otro grupo, etc.). En estos casos, los waorani afectados por el *pīi desarrollan el pīi inte*, transformándose inmediatamente en “tigres” (*meñei*), seres altamente peligrosos no sólo para sus enemigos, sino también para cualquiera que aparezca o se cruce en el momento que dure la transformación.

Es necesario recalcar, respecto a esta conversión y en concordancia con el paradigma perspectivista (Viveiros de Castro 2010), que los waorani observan el *pīi inte* como un estado de explosión emocional ajeno a su comportamiento normal y del que no son absolutamente conscientes ni responsables. “Los waorani no matan, sino que es solo cuando se convierten en tigres”, me aseguraba Gawe.

La otra transformación en jaguar también está vinculada a un desarrollo del *pīi*, pero presenta algunas características muy particulares que hacen que merezca la pena estudiarla a parte. Cuando un varón adulto waorani fallece, independientemente de los motivos que produjeron el deceso, la creencia tradicional afirma que un “tigre” acude por la noche hasta donde se encuentra el cadáver para comerse su corazón (*mimo*). Una vez que esto ocurre, la emocionalidad e intencionalidad del difunto se apodera del cuerpo del animal y lo utiliza para satisfacer sus objetivos.

Es interesante hacer un inciso para aclarar que, entre la antropología que se ha encargado del estudio de las emociones en los grupos amazónicos, ha sido frecuente que se haya asociado estas a algún órgano o parte corporal concreta (Surrallés 1998). De alguna manera, la observación de que es a través de la ingesta del corazón (*mimo*) como las emociones e intenciones del finado se trasladan al jaguar (*meñei*) podría observarse como representativo de que los waorani consideran que estas residen en este órgano. Sin embargo, más allá del caso concreto referenciado, mis investigaciones no arrojaron ninguna otra pista de que esto sea así. Es decir, a parte de esta situación particular, no pude apreciar que los waorani, en ningún otro caso, refiriesen al *mimo* como el lugar donde se asientan las emociones.

Los waorani presuponen que el difunto siempre estará bravo (*pīi inte*), precisamente a causa de su propia muerte, y que su finalidad una vez transformado en jaguar (*meñei*) será matar a sus familiares más queridos para

llevárselos con él al otro mundo<sup>185</sup>. También puede ocurrir que, en el caso de que la muerte se haya producido por asesinato, el difunto tenga intenciones de vengarse atacando y matando a su agresor<sup>186</sup>.

En una ocasión pude asistir a la vigilia de un grupo de varones adultos en torno al lugar donde se había producido el fallecimiento de un anciano. Según me explicaron estos, su objetivo era vigilar que no apareciese el jaguar y, en caso de hacerlo, darle muerte antes de que pudiese comerse el corazón del difunto. Según estos waorani, los jaguares que ingieren el *mimo* de un muerto eran especialmente peligrosos para los familiares, por lo que era necesario matarlos antes de que pudiesen hacer daño a alguien.

Al indagar sobre estas transformaciones de los waorani en *meñe*, vinculadas al desarrollo del *pĩĩ inte*, me encontré con una premisa que daba una respuesta bastante clara a la separación de “mundos emocionales” a la que hacía referencia anteriormente. Según todos los informantes waorani a los que consulté, estas transformaciones estaban estrechamente vinculadas al territorio. Los waorani sostienen que sólo es posible transformarse en “tigre” en su territorio, al que entienden no necesariamente como un lugar concreto estrictamente delimitado, sino como el espacio donde desarrollan su vida, que siempre cumple con las condiciones propias del interfluvio selvático amazónico. Los waorani no conciben su territorio al modo occidental, como un espacio absolutamente determinado. Durante las partes anteriores del trabajo resalté como gran parte de lo que hoy es considerado territorio waorani eran, hasta el

---

<sup>185</sup> Anteriormente al contacto con el mundo occidental, era una tradición waorani que los guerreros notables y respetados tuviesen derecho a pedir que, al morir, se enterrase junto a ellos a alguno de sus familiares más queridos, por lo general algún niño con el que existía una vinculación afectiva especialmente relevante. Respecto a dónde se dirigen los difuntos, la mitología waorani y las respuestas de mis informantes variaron. Entre las versiones más extendidas, algunos hablaban de que los muertos subían al cielo con Nenqui (sol) y Apaika (luna), mientras que otros afirmaban que se recorría un largo camino hasta llegar a una playa.

<sup>186</sup> Una trabajadora de una ONG me relató la historia de un waorani que había ahorcado a su hermano con sus propias manos para quitarle a su mujer. Según me explicaba, para evitar que este asesinato diese pie a nuevas venganzas de parte de los hijos del muerto, ella misma había decidido trasladar al agresor a su cabaña, próxima a la comunidad. Para pasar el rato, durante la noche decidió proyectar en su computadora una película en la que, en alguna de sus escenas, aparecían varios jaguares rugiendo. Esto había ocasionado que su huésped waorani saliese corriendo del lugar. Al regresar, varias horas después, este traía en la mano un corazón humano en estado de descomposición. Al parecer, había desenterrado el cuerpo del hermano al que había asesinado para asegurarse de que el corazón continuaba allí y, por tanto, su vida no corría peligro.

*boom* del caucho, zonas habitadas por grupos de lenguas zaparas y no por waorani. En este sentido, la concepción del territorio está asociada a los lugares donde pueden, potencial y efectivamente, desarrollar sus actividades y formas tradicionales de vida, fundamentalmente la cacería, y no a un espacio fijo y delimitado. En otras palabras, el territorio para los waorani es donde viven, siempre zonas de interfluvio en la selva amazónica.

Los waorani consideran imposible su desarrollo emocional pleno y las praxis de este derivado fuera de la selva. Esto explica la fuerte ligazón de los waorani por el territorio: la “waoranicidad” sólo se puede desarrollar en el mismo. Fuera de este, los waorani sólo son visitantes en un lugar que les es ajeno y en el que no participan sino muy limitadamente, como se evidenciaba muy claramente en el caso antes descrito de los familiares del joven al que mataron en el centro del Coca.

Esta observación explicaba algunas de las características que más difíciles se me habían hecho comprender durante mis primeros meses entre los waorani, como la sempiterna obsesión por regresar al territorio de los que vivían fuera, la preocupación por morirse fuera del mismo de algunos ancianos o el hecho de que los que se me presentaban como orgullosos guerreros en sus comunidades se comportasen como individuos sumisos, niños indefensos, cuando permanecían en la ciudad del Coca o en cualquier otro lugar fuera de lo que propiamente consideraban su espacio. Ser “totalmente waorani”, a fin de cuentas, e incluso para aquellos que manifestaban haber perdido la creencia en su cosmología tradicional, implicaba de forma absolutamente necesaria estar en las colinas de la selva.

Pero, además de la relevancia de la vinculación entre territorio y emociones e intenciones, la observación de las diferentes formas de metamorfosis en “tigres” fueron especialmente reveladoras de cara a llevar a cabo otra observación. Al analizar de forma comparada los dos casos de transformación expuestos, se observa una inversión en la forma de conversión. Así, en el primer caso, los cuerpos de los waorani son invadidos por “tigres”, que son los que orientan a partir de ese momento su comportamiento. Por el contrario, en el segundo, es el tigre el que, al comerse el corazón del waorani, se ve invadido por sus emociones e intenciones, aunque es necesario reseñar que nunca escuché afirmar que el tigre se convirtió en waorani. El hecho de que los waorani

llamen a los dos “convertirse en tigre” parece, así, denotar que la “waoranicidad” es un hecho integral en que se combina tanto lo exterior (presencia física, praxis, corporalidad o “fiscalidad”, etc.) como lo interior (emociones, intenciones, etc.) y en el que la pérdida de cualquiera de las dos vertientes, indiferenciadas, es motivo de la pérdida de la condición de waorani, aunque esta sea temporal.

Esto parece apuntar dos ideas: por un lado, corrobora la tesis expuesta en la tercera parte del presente trabajo de que la praxis corporal y el parentesco no pueden ser considerados los factores únicos que determinan la condición identitaria entre los waorani; por otro y ligado al anterior, aproxima en un mismo nivel de entendimiento a cuestiones como los sentimientos o emociones y lo que desde la antropología ontológica se ha venido en denominar corporalidad. En este sentido, interioridad y exterioridad, aunque diferenciados y categorizados de forma separada, se presentan como dos aspectos que juegan en un mismo nivel de relevancia en el pensamiento waorani sobre la identidad.

# Capítulo 11

## Ser waorani: una cuestión emocional

*Hay que sentir el pensamiento y pensar el  
sentimiento*

Miguel de Unamuno

*Muchos han procurado, aunque en vano, pasar por alto la emoción mientras trataban de comprender el comportamiento humano. El comportamiento, la mente, ya sea consciente o no, y el cerebro que los genera se niegan a entregar sus secretos si la emoción —y los numerosos fenómenos que se esconden detrás de esa palabra— no es tenida en cuenta y tratada como se merece.*

*Antonio Damasio*

*Y el cerebro creó al hombre*

*En los últimos instantes, antes de que los portadores levantaran el féretro, se adelantó con vacilación y tocó la tapa con un ademán embarazoso y temeroso, pero lleno de ternura y de emoción. Luego se quedó muy erguido, casi envarado, luchando con las lágrimas que arrasaban sus ojos y el temblor creciente que le iba acometiendo.*

*Hermann Hesse*

*Bajo las ruedas*

## **Entre universales y culturales**

Las emociones siguen siendo la gran tarea pendiente del estudio antropológico y del resto de ciencias sociales. Un problema lastra de forma inevitable su estudio: no se sabe con precisión lo que son o, por lo menos, no se ha llegado a un acuerdo general, ni tan siquiera aproximado, sobre lo que se refiere bajo este término (León 2006). Wenger, Jones y Jones (1962: 3), afirman que “casi todo el mundo piensa que sabe qué es una emoción hasta que intenta definirla. En ese momento prácticamente nadie afirma poder entenderla”. De forma muy parecida, Casacuberta y Vallverdú (2010: 120) recalcan que “todos sabemos lo que es una emoción intuitivamente, pero lo difícil es explicarlo”. Probablemente sea esta dificultad para enmarcarlas y definirlas la que explica en gran medida el tardío interés por el campo específico de las emociones desde algunas disciplinas como la antropología, donde estas no fueron estudiadas de una forma sistemática, aunque todavía carente, hasta los años 70 y, fundamentalmente, los 80.

Ante esto, una de las estrategias frecuentes cuando, finalmente, se decidió abordar de forma directa el estudio del complejo mundo emocional, ha sido obviar la imposibilidad de definición de emoción o suplirla con aproximaciones vagas, no precisas y de límites extremadamente difusos. Respecto a este hecho, Surrallés ha recalcado que, ante las dificultades, se ha dejado de buscar una definición al amparo de la idea de que la propia experiencia de los seres humanos, en cuanto sujetos emocionales, es suficiente para saber lo que las emociones son: “puesto que todos experimentamos emociones, no es necesario definirlas” (Surrallés 1998: 293).

Sobre estas dificultades también habla Scheer, quien recalca que el problema de definición es, principalmente, un problema a la hora de colocar el foco de estudio entre quienes optan por sus manifestaciones externas y quienes se decantan por estas en cuanto hechos interiores:

“Aunque la emoción ha sido notoriamente difícil de precisar y definir, generalmente se acepta que las emociones son algo que la gente experimenta y que se hace. Tenemos emociones y manifestamos emociones. Gran parte de la dificultad para definirlas proviene de la visión tradicional de que estas son dos actividades esencialmente

diferentes. Algunas definiciones se enfocan en el lado ‘interno’ de las emociones, la experiencia, algunas en lo ‘externo’, la expresión o manifestación corporal” (Scheer 2012: 19).

A nivel académico, existe un intenso debate entre las tesis naturalistas-biologicistas y las culturalistas-cognitivistas sobre las emociones (Wierzbicka 1986; Surrallés 1998; Le Breton 2005, 2012; Casacuberta y Vallverdú 2010; Moscoso 2015; Bourdín 2016). A muy grandes rasgos, las primeras reivindican su carácter biológico, universal, esencial, precultural e instintivo. Los autores que han defendido esta tendencia, siguiendo en gran medida las ideas esbozadas y los métodos de análisis utilizados por Darwin en *The Expression of Emotions in Man and Animals* (1969 [1872]), han tendido a vincular la noción de emoción a las reacciones físicas inconscientes asociadas a las mismas y, a partir de estas, advertir la existencia de una serie de emociones básicas o primarias<sup>187</sup> (Izard 1971).

Entre estos, el trabajo más destacado es el de Paul Ekman<sup>188</sup> y algunos de sus colaboradores, quienes, a partir de una serie de estudios del reconocimiento de expresiones faciales asociadas a emociones entre miembros de diferentes culturas, advirtieron un alto grado de coincidencia en los resultados. Esto permitió a Ekman plantear que a cada emoción le corresponde una expresión facial específica y que estas no varían entre culturas, lo que le llevó a concluir que estas son universales. El psicólogo va más allá al plantear un catálogo de seis emociones básicas (ira, desagrado, alegría, tristeza, miedo y sorpresa) que funcionan como un programa conectado con el sistema nervioso que hace que a cada emoción le corresponda un haz de movimientos musculares faciales. De este modo, reduce el papel de la cultura a activador del programa que desencadena la expresión facial de cada emoción, es decir, sólo determinaría

---

<sup>187</sup> La elaboración de listados de emociones básicas ha sido común entre los autores que defienden el carácter natural y universal de las emociones. Precisamente el hecho de que no exista una coincidencia entre estos listados es una de las principales críticas que se ha achacado a las tesis universalistas de las emociones (Surrallés 1998: 293; Wierzbicka 2003; Bourdin 2016: 57 y 58).

<sup>188</sup> Aunque Ekman fue el que con más vehemencia se atrevió a plantear el carácter universal de las emociones, en realidad, son muchos los autores y trabajos que vinculan expresión facial y emociones. Por citar sólo algunos de los más importantes, cabe destacar los trabajos de Tomkins (1962, 1963), Izard (1971, 1977) o Friesen (1972).

las reglas y contextos sociales en los que estas se producen, pero el contenido mismo de cada emoción es invariable (Ekman 1973, 1980 y 2004; Ekman y Oster 1981; Ekman, Sorenson y Friesen 1969).

Enfrentadas a estas tesis, a partir de la década de los 80 y fundamentalmente en Estados Unidos, surgieron una serie de trabajos antropológicos—buena parte de ellos etnográficos—que reclamaban el carácter eminentemente cultural y social de las emociones (Rosaldo 1980; Levy 1983; Fajans 1985 Abu-Lughod 1986; Lutz 1988). Bajo el nombre de “antropología de las emociones” (Lutz y White 1986) y con el foco puesto en los términos que designan cada emoción, el objetivo fundamental de los autores que se englobaron bajo esta corriente fue el de dismantelar la visión esencialista y universalista de las emociones para presentarlas como elementos especialmente significativos, construidos y desarrollados dentro de cada cultura particular. En este plano, las emociones se presentan como un producto cultural y, por ende, absolutamente relativo.

Aunque el debate sigue vigente todavía en la actualidad y son muchos los autores que se decantan por una u otra forma de comprensión de las emociones, es remarcable la aparición de una “tercera vía”, de algún modo conciliadora entre ambas. Esta está sustentada en el reconocimiento de que las reacciones físicas asociadas a las emociones son universales e, incluso, innatas, pero que su conformación, conceptualización, contextualización y activación son básicamente resultantes de la cultura.

“Desde luego, cada uno siente emociones en función de lo que le dicta su cultura: lo que es para nosotros [españoles] un sabroso bocadillo de jamón puede resultar repugnante para alguien de cultura musulmana. Lo mismo podemos decir acerca de lo que consideramos alegre, triste o agresivo: depende mucho de la cultura. Pero no es menos cierto que la expresión de la emoción es algo universal, independiente de la cultura: todos ponemos las mismas caras de alegría, miedo, tristeza, etc. como han puesto de manifiesto diversos estudios antropológicos” (Casacuberta y Vallverdú 2010: 124).

En un interesante artículo, López, Rodríguez y Marroquín (2013) concluyen que las diferentes formas de comprender la emoción, bien sean naturalistas o culturalistas, funcionan como “asíntotas, es decir, como conocimientos que se acercan a la explicación y comprensión de la misma, sin lograr absolutos” (2013: 358). En este sentido, plantean la necesidad de una integración —que no unificación— de las dimensiones biológica y social con el objetivo de posibilitar un proceso de reflexión dinámico y flexible en torno a la emoción que evite la polarización del concepto (2013: 364).

Desde mi punto de vista, estos intentos por englobar ambos enfoques sin unificarlos se presentan no sólo como insuficientes sino como totalmente erróneos y problemáticos, por cuanto, lejos de dar respuesta al debate sobre la naturaleza de las emociones, lo que hacen es enmascararlo. Así, al reconocer la universalidad de las reacciones fisiológicas ligadas a las mismas y, al mismo tiempo, hablar de estas como construcciones culturales, lo que se está haciendo es contribuir a hacer prevalecer el pensamiento dicotómico occidental que separa naturaleza y cultura y que, en último término, dificulta y ocasiona una tergiversación

Frente a esto, me parece especialmente interesante y diferente la propuesta del neurólogo portugués Antonio Damasio, quien apunta que las emociones “son programas complejos de acciones, en amplia medida automáticos [y] confeccionados por la evolución”, pero que están conformadas también por un “programa cognitivo” que permite la incorporación de ideas y modos de cognición (Damasio 2010: 175; ver también Adolphs 2004). Lo novedoso de esta teoría es que, frente a la “tercera vía”, que trataba de aproximar la comprensión cultural y biológica de las emociones, pero manteniéndolas como dos formas de estudio de las mismas diferenciadas, la propuesta de Damasio no hace una separación, sino que, al entender la cognición como un proceso incluido en la biología y al demostrar la relación íntima de los mecanismos cognitivos y biológicos, consigue demoler, desde una perspectiva neurológica, la tradicional separación entre cultura y naturaleza y presentar a las emociones como el resultado de un proceso realmente unificado. Para Damasio, la vertiente cultural de las emociones, de la que se deriva su heterogeneidad, es natural, corporal y universal.

En concordancia con esta necesidad de unificación, pero desde una perspectiva cognitivista —considerando la emoción fundamentalmente como un evento mental— es evidente que, al demostrar el carácter global de las reacciones emocionales a través de sus experimentos, los autores que han defendido el universalismo están poniendo encima de la mesa —bien es cierto que por lo general sin explicitarla— una tesis más profunda: el sentir que las desencadena, entendido como el impulso inicial que provoca la acción emocional, también es similar, con independencia de que los hechos que lo generan sean altamente dependientes o están intensamente condicionados por cada cultura particular o personalidad individual. Precisamente son esos “sentires internos” los que han dado lugar en las teorías y trabajos de estos investigadores a listados de emociones homogéneas transculturales.

Por el contrario, entre quienes han defendido el carácter eminentemente cultural de las emociones, se vislumbra la idea de que las emociones son de una particularidad absoluta y están determinadas fundamentalmente por el aprendizaje y la herencia cultural. En este sentido, más allá de la imposibilidad o gran dificultad de traducción de términos emocionales pertenecientes al léxico de cada lengua, una de las estrategias más frecuentes entre estos autores para reivindicar sus tesis, lo que se esconde es la idea de que el sentir emocional no es el mismo entre personas de diferentes culturas. A partir de esto, se ha generado la idea de que existe una heterogeneidad cultural en cuanto a la forma del sentir entre individuos y culturas diferentes.

Del estudio de la controversia sobre si lo que los individuos sienten es homogéneo en base a su naturaleza humana o heterogéneo en función de sus diversidades culturales y experiencias personales se puede extraer la conclusión fundamental de que existe un doble campo de estudio difícilmente delimitable. Por un lado, se observa la existencia de un sentir interno e individual; por otro, existen unas reacciones asociadas a este. En mi opinión, el gran problema que no han sabido resolver con claridad quienes han estudiado las emociones hasta ahora es, en el marco de su definición, el determinar si dentro de estas se refiere únicamente el sentir o también las reacciones derivadas e íntimamente relacionadas con este. A fines exclusivamente analíticos y para impedir que esta dificultad lastre mi intento por estudiar las emociones entre los waorani (y siguiendo la forma en que ellos mismos lo hacen), mi opción ha sido diferenciar

la existencia de un núcleo emocional, conformado por un sentir inicial, y un proceso emocional, dentro del cual se englobarían todas las praxis, voluntarias e involuntarias, devenidas de este<sup>189</sup>.

A partir de esto y en el marco de la presente investigación, entiendo que no tiene demasiado sentido ni hacer una defensa a ultranza del universalismo y biologicismo emocional para sostener la no afectación cultural y social en el proceso emocional; ni, desde un culturalismo extremo, negar la existencia de una materia prima dada, una predisposición que hace que todos los seres humanos, independientemente de su cultura, sean seres emocionales<sup>190</sup>. Mi experiencia entre los waorani me hace sostener que, como advierten los universalistas y buena parte de la neurología actual, realmente existe un fondo común de sentir emocional. La tristeza es tristeza en la selva amazónica, y sospecho que también en una tetería en Marrakech, en un semáforo en Managua, un puente de Praga o en un castillo irlandés. Lo mismo ocurre con la alegría y con el resto de emociones. Sin embargo, es indudable que, como han demostrado desde la antropología de las emociones, la activación, la profundidad de afectación y los mecanismos de respuesta y manifestación de las emociones están ampliamente condicionados e, incluso, contruidos a partir de la significación cultural.

---

<sup>189</sup> Esta tesis presenta cierta semejanza —ni mucho menos absoluta— con la separación entre emociones y sentimientos planteada por Fericgla, según la cual las emociones son constituyentes “del mundo primero, del que se experimenta de forma inmediata”, mientras que los sentimientos son el resultado de otorgar significación a las emociones: “los sentimientos son emociones que han pasado por la razón y la conciencia, que son emociones culturalmente codificadas y que, por tanto, tienen algo de artefacto, forman parte del mundo” (Fericgla 2012: 231). Algo distinto apunta Damasio al asegurar que “mientras las emociones son percepciones que se acompañan de ideas y modos de pensamiento, los sentimientos emocionales, en cambio, son principalmente percepciones de lo que nuestro cuerpo hace mientras se manifiesta la emoción, junto con percepciones del estado de nuestra mente durante ese mismo periodo de tiempo” (Damasio 2010, 176).

<sup>190</sup> Esto se hace especialmente evidente en los análisis de particularidades emocionales asociadas a términos léxicos. Catherine Lutz, la más prominente autora de la Antropología de las Emociones, principal corriente culturalista, realiza un profundo análisis del concepto *fago* entre los ifaluk de la Micronesia, concluyendo que no existe un término equivalente en lengua inglesa. Sin embargo, al hacerlo, también subraya que una traducción aproximada referiría a una mezcla de amor, tristeza y compasión. (Lutz 1988: 131-141) De esta forma, al tratar de ensalzar la particularidad de la emoción señalada por la palabra *fago* entre los ifaluk, reconoce una similitud con emociones también existentes en el mundo occidental, de lo que se podría extraer fácilmente una crítica a sus tesis culturalistas.



Imagen 35: Waorani llorando. Fotografía: Galo Paguay. Fuente: El Comercio.

Creo que el ejemplo expuesto anteriormente del *pii* y el *pii inte* de los waorani es muy útil para dar respuesta a algunos de los cuestionamientos planteados. Por un lado, ya apunté que la simple diferenciación entre *pii* y *piiinte* entre los waorani parece evidenciar la existencia de una separación en su pensamiento entre sentimiento interior (*pii*) y manifestación exterior (*pii inte*). También es interesante observar que, evidentemente, esta construcción emocional particular waorani de la ira tiene, al menos en lo que respecta a su manifestación exterior, un claro componente cultural. Sin embargo, por ejemplo, que la venganza de los waorani tras un asesinato implique matar a los asesinos, parece más comprensible —me atrevo a decir que a nivel global y para la mayoría de las culturas— que, por ejemplo, regalarles pasteles de chocolate. En este sentido, también parece que las emociones sí esconden un fondo instintivo universal que va más allá de la simple aprehensión cultural.

En cualquier caso y por encima de todo esto, la cuestión fundamental no es, desde mi punto de vista, determinar si las emociones son biológicas y universales o culturales y particulares, sino que estriba en tratar de observar hasta qué punto la emoción opera como un germen natural que provoca la construcción de estructuras culturales en torno a él o, por el contrario, en qué medida es parte y producto de estas últimas.

## Razones y emociones

La afirmación de que las instituciones sociales modifican los comportamientos de los grupos y sus miembros no es nueva para el pensamiento antropológico. Sin embargo, no se ha acostumbrado a hacer hincapié en el hecho de que esta afectación se articula, fundamentalmente y según mi apreciación entre los waorani, a través de una construcción marcada y eminentemente emocional. Es en las emociones donde, en mi opinión, con más intensidad reposa el “alma” de la cultura y, en el caso concreto de los waorani, eran estas las que servían para establecer las fronteras de su mundo y actuaban como medida de su “normalidad” dentro de este.

El gran problema de quienes han sostenido la universalidad de las emociones ha sido el de menoscabar la importancia de la cultura en cuanto afectador de estas para priorizar sus manifestaciones corporales o materiales. Es decir, si la mayor parte de ellos ha reconocido que las emociones están imbricadas y afectadas por procesos y contextos que podríamos definir —con las inmensas complicaciones que esto produce en la actualidad— como culturales (Ekman 1973, 1980 y 2004), sus teorías —en mi opinión— no han valorado en su justa medida el carácter determinante que estos tienen en las emociones, tendiendo siempre a restarles relevancia en favor de los procesos biológicos innatos e inconscientes asociados a las mismas.

Esta encarnación dicotómica de naturaleza y cultura se ha materializado tradicionalmente, en el campo que ahora nos ocupa, en la separación cartesiana entre emoción y razón (Descartes 2005 [1649]). Históricamente se ha visto a las emociones como contrarias a la razón. Ambas se han presentado comúnmente como elementos contrapuestos, en las que las primeras aparecían asociadas a lo irracional y animal del ser humano, mientras que la segunda era el culmen mismo más representativo de nuestra singularidad en cuanto especie.

Esta dupla no se ha escapado, sin embargo, de la marcada tendencia actual al cuestionamiento, crítica y destrucción del pensamiento dicotómico occidental. De un modo un tanto llamativo, ha sido principalmente en obras a mitad de camino entre la publicación científica y el *best seller* —lo que demuestra el creciente interés por las emociones no sólo desde el mundo académico sino también desde la opinión pública— donde con más fervor se ha puesto en entredicho la clásica separación entre razón y emoción. Entre los más conocidos

e influyentes, están los trabajos del psicólogo y periodista Daniel Goleman, quien acuñó el término “inteligencia emocional” para demostrar la importancia social de las emociones, asegurando que esta es más relevante en la vida que el resto de parámetros que comunmente se han medido y englobado bajo el coeficiente intelectual (Goleman 1996 y 2006). Más interesantes que estos son todavía los trabajos del anteriormente citado Antonio Damasio (1995, 2009 y 2010), quien, desde una perspectiva mucho más científica y principalmente en su obra más conocida, *The Descartes’s Error* (1995), expuso como pacientes que habían tenido lesiones en distintas zonas del cerebro que afectaban al manejo de las emociones, principalmente en algunas partes concretas del lóbulo frontal, tenían serios problemas para el desarrollo de una vida “normal”. Demostrando, de este modo, que el proceso de razonamiento está altamente influenciado y determinado por la capacidad emocional. Trabajos como estos han sido especialmente relevantes de cara a demostrar lo difuso de los límites entre los conceptos tradicionales de emoción y razón<sup>191</sup>.

A las recién señaladas no absoluta y clara dicotomización entre emoción y razón y de la tesis expuesta por Damasio de que las emociones son naturalmente culturales, hay que añadir otra consideración. Ligado a lo expuesto sobre el *pīi* y el *pīi inte* en el capítulo anterior, mi objetivo es demostrar que, entre los waorani, el papel desempeñado por el ethos, en cuanto sistema emocional, es fundamental a la hora de explicar factores como la identidad cultural, su transformación y la forma en que conocen y se relacionan con el mundo que las rodea. Más aún, quiero hacer hincapié en que la “cultura emocional” (Lutz y White 1986: 405) desarrolla en estos planos un rol más destacado que otros aspectos —evidentemente vinculados— a los que tradicionalmente se ha hecho mayor caso desde el estudio antropológico y etnográfico, como por ejemplo la cultura material, la ritualidad o el conocimiento mitológico.

Al trasladar esta diferenciación dicotómica entre razón y emoción al análisis del comportamiento waorani despuntó un hecho muy llamativo al que ya hacía

---

<sup>191</sup> Existe una crítica evidente a los trabajos de Goleman y Damasio. Ambos autores valoran el peso del desarrollo o funcionamiento emocional en referencia a parámetros excesivamente subjetivos como el éxito social o el “normal” desarrollo de la vida, entendidos en torno a valores ensalzados por el modo de vida de las sociedades capitalistas occidentales.

referencia anteriormente. Mientras, en lo que consideraban su mundo, los waorani eran mucho más dados a dejarse llevar por las emociones e, incluso, ocasionalmente estaban impelidos a ello —como en los casos de las venganzas—, al aproximarse al mundo occidental, fuera de la selva, de sus comunidades y de los territorios que consideran propios, los waorani practicaban un autocontrol estricto de sus emociones y los procesos emocionales a estas asociadas.

A priori, la explicación más sencilla a este hecho es pensar que realmente se había producido un cambio cultural por el que los waorani, al amparo de la elección de no matar a más *cowori* o de un sobrevenido conocimiento del poder coercitivo de la justicia occidental, habían llegado, incluso, a transformar su emocionalidad hasta el punto de no sentir, por ejemplo y siguiendo el caso del joven asesinado en el Coca, la rabia que impulsaba la venganza después de que uno de estos matase a uno de sus familiares.

Nada más lejos de la realidad. Algunas semanas después de su excarcelación, acompañado por algunos trabajadores de campo de la Fundación Alejandro Labaka, tuve la oportunidad de visitar a algunos familiares de Caiga Bahiua en la comunidad de Boanamo. Lo ocurrido durante la visita dejó claro que ni los waorani estaban impedidos de matar *cowori* ni el miedo a las represalias judiciales del mundo occidental afectaban excesivamente sus decisiones ni emociones —no se trataba propiamente de una consideración consciente del castigo—, al menos en situaciones tan extremas como eran las que rodeaban la venganza por la muerte de un hijo<sup>192</sup>.

---

<sup>192</sup> Existe un caso claro en el que los waorani reconocen la eficiencia del poder coercitivo de la Justicia y las fuerzas de seguridad estatales. Según me explicaron algunos waorani, durante los primeros años de contacto y en gran medida alentados por los jóvenes de las comunidades, quienes en una primera aproximación al mundo occidental se habían hecho conscientes de la necesidad de luchar por sus derechos, el pueblo waorani mantuvo una estrategia muy agresiva en sus reivindicaciones. Así, era frecuente que los waorani protagonizaran cortes en las vías o protestas bien organizadas, lo cual, por otro lado, era común entre la práctica totalidad de los grupos humanos que habitaban en el Oriente, un territorio todavía hoy altamente olvidado por el Estado ecuatoriano, pese a que es uno de los que más contribuye a la riqueza del país. Sin embargo, los waorani aseguraban que esto ya no era posible debido, fundamentalmente, a que el Ejecutivo encabezado por Rafael Correa (2007-2017) no sólo no accedía al diálogo, sino que reprimía este tipo de acciones de una forma demoledora, sirviéndose frecuentemente de la violencia aplicada a través de las fuerzas de seguridad del estado y los militares (Aguirre 2008). Pese a ello, durante mi estancia entre los waorani fui testigo de varios cortes de carretera y protestas en estaciones petroleras.

Desde el bote, la pequeña comunidad aparecía desierta ante nuestros ojos. En el embarcadero, sólo apareció Luis, uno de los hijos de Omayuhe, a quien había conocido en el Coca en una ocasión en la que él, junto con otro grupo de waorani, habían venido a comer a la habitación que yo tenía alquilada en el centro de la ciudad. El carácter huraño con el que nos recibió me resultó llamativo, pues en mi hogar él se había mostrado especialmente jovial y conversador. Precisamente al haberme quedado a hablar con él, me retrasé del resto de la expedición, compuesta por los trabajadores de la FAL y algunos waorani que nos acompañaban de la comunidad de Bameno.

Cuando, finalmente, llegué a la *onka* donde había visto que se habían dirigido me encontré el siguiente panorama. Sobre una mesa, junto a la puerta, había apilado un montón de aproximadamente treinta lanzas. El color de la madera fresca y las virutas en el suelo delataban que estaban recientemente talladas. Como suponía, ni las promesas del Ministerio de Justicia ni los días de prisión domiciliaria habían calmado los ánimos de venganza de los familiares de Caiga. Omayuhe tenía agarrado por el brazo a Washington, uno de los trabajadores de la FAL, y le gritaba cosas en wao tededo que no pude comprender. Desde el fondo de la estancia, su mujer también gritaba en un tono exaltado. La rabiosa desesperación iba creciendo a cada grito. En un momento, Omayuhe se puso a llorar. Inmediatamente después, arrastrando por el brazo al trabajador, se acercó al conjunto de lanzas y agarró una. Los waorani que nos habían acompañado desde Bameno miraban impasibles. El nuero de Omayuhe entró y se puso a conversar conmigo como si nada estuviese sucediendo, al tiempo que aquel blandía la lanza frente a la cara del trabajador. Seguro de lo que ocurriría, me aproximé por detrás a Omayuhe y esperé el momento para agarrarle cuando, finalmente, se decidiese a bajar la punta. Fue entonces cuando el otro trabajador de la Fundación, que se había mantenido apartado hasta entonces, se aproximó con un billete de veinte dólares en la mano para entregárselo a Omayuhe. Este lo agarró, se giró y se lo entregó a una de sus hijas, que se lo metió inmediatamente al bolsillo de su pantalón. Después, Omayuhe volvió a poner la lanza en el montón.

Aún hubo algunos gritos más. Los waorani de Bameno, por fin, se decidieron a entrar en la conversación. Una mujer preguntó a Omayuhe por qué estaba tan bravo. Él explicó que la noche anterior habían estado allí algunos

representantes del Ministerio de Justicia. Al advertirle de que no había fondos para cumplir lo que le habían prometido a cambio de que no vengase la muerte de su hijo, había intentado lancear a uno de ellos, lo cual no había podido hacer porque otro waorani que hacía de guía para el Ministerio le había agarrado por detrás. Omayuhe no podía comprender como otro waorani le había impedido lancear a un *cowori*. Eso, según el mismo contaba, le había hecho enfadar todavía más. El suceso dejó en claro que un waorani, en estado de rabia (*piĩ inte*), no tenía ningún reparo en lancear a quien estimase necesario para calmar su dolor, con independencia de cual fuese el origen o etnia de este<sup>193</sup>.

Es absolutamente necesario observar que el comportamiento waorani no es, en ningún caso, una respuesta emocional incontrolada o fuera de razonamiento previo. Merece la pena realizar algunas aclaraciones en este sentido. El trabajador de la Fundación Alejandro Labaka con quien Omayuhe se ensañó, Washington, no era lo que se podría decir una víctima aleatoria. Este trabajador había sido quien, después de los acontecimientos de 2013, había filtrado buena parte de la información que sirvió al misionero Miguel Ángel Cabodevilla y a la periodista Milagros Aguirre para publicar el libro *Una tragedia oculta*, en el que, entre otras cosas, se denunciaba la inacción del Gobierno ecuatoriano frente a la venganza waorani contra los taromenani. Esta publicación fue, en gran medida, la responsable de que se generase una amplia polémica social a nivel nacional que forzó al Ejecutivo y a la Fiscalía a tomar cartas en el asunto. En este sentido y no sin cierto motivo, los waorani consideran a la FAL responsable —y culpable— de la persecución judicial que a la postre sufrieron los hombres implicados en el ataque contra los taromenani de 2013. Por ello mismo, no es extraño que Omayuhe, en plena preparación de la retaliación por la muerte de su hijo, tuviese un especial interés en direccionar su cólera (*piĩ inte*) contra este trabajador “entrometido”.

Por otro lado, algunas semanas después de lo sucedido, me encontré casualmente con Luis, el hijo de Omayuhe, en Coca. Al reclamarle por la

---

<sup>193</sup> Durante mi estancia entre los waorani tuve conocimiento de otros ataques recientes contra *cowori*. El más relevante fue el asesinato, en abril de 2014, de dos trabajadores de la empresa pública *Ecuador Estratégico* en el Bloque petrolero número 66, en las proximidades de la comunidad de Bataboro. Por lo que se supo después, el ataque con lanzas habría tenido lugar después de la muerte accidental de un niño waorani y habría sido el padre del mismo el que, obviamente en estado de *piĩ inte*, lo ejecutó.

actuación de su padre, el repuso orgullosamente que quien le había indicado lo que tenía que hacer había sido él mismo y, después, insistió en que le invitase a comer en mi cuarto. Ante mi negativa, justificada al amparo del hecho de que cuando él me había visitado yo le había tratado bien y que, por el contrario, cuando yo le visité, él y su familia no habían sido buenos conmigo, él respondió con humildad que no era a mí a quien querían hacer daño, sino a Washington.

Un hecho se vislumbraba debajo de este ejemplo y del resto que apuntaba en el capítulo anterior: si era evidente que el estado de *pīi inte* entre los waorani, una vez alcanzado, era extremadamente difícil de apaciguar, no lo era menos que su activación estaba muy lejos de ser un hecho irracional e irreflexivo. Los waorani no sólo lo restringían territorialmente y explicaban cosmológicamente, sino que, además, hasta cierto punto, lo direccionaban en función de sus intereses. Como han demostrado desde la neurología autores como Damasio, también entre los waorani emociones y razones parecían caminar, hasta cierto punto, de la mano y no como opuestos o independientes.

En realidad, esta apreciación no es nueva para el estudio de las emociones. Buena parte de los estudios más recientes llevados a cabo tanto desde una perspectiva cognitivista como desde enfoques más corporalistas se han dedicado a demostrar como las respuestas afectivas cooperan en los procesos de cognición, comprensión y en las relaciones sociales (Scheer 2012: 197). Pero si los esfuerzos hasta ahora se han centrado en recalcar que las emociones hacen parte contributiva fundamental del proceso de reflexión, toma de decisiones y relaciones sociales (Damasio 1995, 2009 y 2010; Goleman 1996 y 2006), mis observaciones de la emocionalidad entre los waorani me condujeron por otros caminos. Vinculado al demostrado valor del ethos en cuanto factor identitario, las emociones se me presentaron como el principal factor limitante en el proceso de transformación/adaptación entre los waorani, presentándose, con frecuencia, contrarias a lo que se podría llamar una razón práctica y como principal apego cultural.

### **La disociación emocional**

Aunque a lo largo de la presente investigación he insistido en el hecho de que dejar de matar fue la principal transformación que dio pie a todas las demás e, incluso, he hecho hincapié en que los mismos waorani identifican esta

transformación como fundamental en su proceso de “civilizar”, creo que es preciso ahora hacer algunas aclaraciones.

Un análisis del momento en que los waorani deciden poner fin a su autarquía cuasi absoluta revela otros hechos que explican el inicio de las grandes transformaciones entre estos después de su contacto con el mundo occidental. A muy grandes rasgos, se puede hablar de tres grandes condiciones que posibilitaron este. Por un lado y como también he apuntado en diferentes ocasiones, las guerras internas y las presiones externas se encontraban en un punto máximo y hacían peligrar la supervivencia del conjunto de las familias waorani, las cuales, además, vivían en un malestar por los ataques continuados y el miedo de estos sobrevenido. Es decir, y como recalca en la parte anterior de esta investigación, el contacto con la sociedad mayor se produjo en un momento de crisis, en el que los waorani veían peligrar seriamente su continuidad.

Otro factor importante fueron las ventajas materiales y de servicios que los waorani encontraron y a las que pudieron acceder al aproximarse al mundo occidental. En una ocasión, Dabo Enomenga me explicó que ellos, con anterioridad al contacto, mataban a los *cowori* para quitarles las hachas y los machetes. “No sabíamos que sólo teníamos que pedirlos y nos daban”, se reía mientras me lo contaba.

Pero, además, el contacto fue posible debido a que los waorani pudieron garantizar en gran medida sus formas de vida tradicionales. Es decir, frente a lo que había ocurrido con otros grupos indígenas amazónicos de la zona, los waorani no se vieron obligados en ningún momento a abandonar su modo de vida como cazadores y recolectores y, más allá de una reducción, que no duró mucho tiempo, sus libertades no se vieron afectadas sustancialmente tras el contacto. A fin de cuentas y no sin ciertas injerencias, la gestión de su mundo continuó siendo básicamente suya, al tiempo que, desprendiéndose poco a poco del miedo que siempre habían tenido a los otros, también fueron conociendo y adentrándose en el espacio de los *cowori*. Como ya apuntaba anteriormente, es importante recalcar, sin embargo, que aun después del contacto ambos mundos permanecieron y todavía permanecen, en gran medida, apartados el uno del otro y, en ningún caso, se ha producido una suplantación o fusión radical de la cultura occidental con la waorani.

Los waorani han recibido con entusiasmo muchas de las cosas y oportunidades que les brindaba su apertura a la sociedad mayor y el fin de la violencia. Sin el miedo a ataques, no opusieron ninguna reticencia a cambiar su vida seminómada por una sedentaria. Han visto con buenos ojos la incorporación de todo tipo de tecnologías que faciliten su vida. Muchos de ellos no han dudado en incorporar religiones occidentales, las cuales conviven con sus creencias religiosas tradicionales. Si bien los waorani han hecho un esfuerzo por mantener el wao tededo como su primera lengua, tampoco han presentado ningún reparo en aprender y utilizar el español. No han opuesto especial resistencia a ir cambiando su tradicional endogamia por una incipiente exogamia. En este último aspecto, ya señalaba en otras partes de la investigación como algunos de mis informantes aseguraron que los intercambios matrimoniales tras la pacificación fueron una estrategia común entre familias waorani para poner fin a rencillas abiertas, generalmente venganzas pendientes.

Llegado a este punto, merece la pena retomar una pregunta que ya planteaba en la introducción de este trabajo: ¿Qué es lo que hace que un waorani atesore tal condición cuando trabaja en una petrolera, vive en Quito, se viste como un blanco, baila como un kichwa y está casado con una mujer shuar? De una manera un tanto somera, se podría decir que una creencia cosmológica particular materializada en el chamanismo<sup>194</sup> y algunos rasgos culturales propios de su condición de cazadores y recolectores, como un extremo igualitarismo o una marcada y constante orientación al presente. Pero si vamos más allá, lo que parece determinar la “waoranicidad” es una forma de pensar común regida, a su vez, por un fondo emocional compartido.

Una de las discusiones dicotómicas que tradicionalmente se ha planteado en torno a las emociones es la de si estas operan como estructuras o como agencias. Desde mi punto de vista, en lo que se refiere a los waorani, es interesante observar que, tras el contacto, se ha producido lo que se podría catalogar como una disociación emocional. En lo que he llamado su mundo, las emociones se presentan como una estructura prácticamente inamovible, que establece una serie de reglas estables que actúan como limitantes en cuanto a

---

<sup>194</sup> Es interesante recalcar que, como observaba, aunque algunos reconocen abiertamente no creer en las “historias de los viejos”, al verse afectados por algún problema que consideran grave, la práctica totalidad de los waorani acuden a los brujos para buscar solución.

las elecciones y que es la que explica, entre otras cosas, la inevitabilidad de la venganza después de un asesinato, como en el caso de Caiga en 2016 o de Ompure y Buganey en 2013.

Frente a esto, en el marco de la apertura a la sociedad occidental, los waorani han encontrado en el mundo *cowori*, al que todavía en la actualidad — desde mi percepción— se sienten muy escasamente vinculados, un espacio de libre albedrío, en el que las emociones funcionan como agencias y donde su actuación no está condicionada por el resto del grupo. Las reglas emocionales waorani no operan fuera de su territorio, al menos no con la fuerza que lo hacen en él.

Como es evidente, los dos mundos no se presentan como compartimentos absolutamente estancos. Así, los waorani han trasladado parte de su capacidad electiva en el mundo *cowori* a su mundo, al tiempo que su comportamiento entre los no waorani está tintado de las formas emocionales tradicionales de los waorani. Por ejemplo y como algunos de mis informantes me relataron, habían sucedido varios casos en los que un waorani había entrado en estado de *pīi inte* después de que un médico le anunciase la muerte de un familiar en un hospital. Esto, por ejemplo, sucedió después de la muerte del mencionado Carlos Omene, cuando la ira de uno de sus hijos obligó al personal del Hospital del Coca — quienes, por cierto, habían anticipado previamente que se salvaría— a esconderse para no sufrir sus consecuencias (Gawe). De igual modo, tampoco es extraño que, como reconocían la mayor parte de mis informantes, los jóvenes, en las comunidades, no encolericen con la misma facilidad que sus progenitores.

Para los waorani el sentimiento de la ira y su manifestación después de sufrir un gran dolor no han variado después de la aproximación a la sociedad mayor. El *pīi* y el *pīi inte*, para ellos, siguen siendo lo mismo y expresándose de la misma manera. Es decir, no se ha producido una transformación ni a nivel conceptual ni a nivel de experiencia y manifestación. Es más, se puede afirmar que ni siquiera han variado sustancialmente los motivos por los que la ira aparece y se manifiesta.

En este sentido, se debe entender que la transformación/adaptación waorani no es tanto una variación en sus estructuras cognitivas y/o emocionales, sino que, por el contrario, está estrechamente vinculada al contexto social en que estas aparecen. La pacificación entre buena parte de las familias waorani,

por un lado, provocó que se cerrasen casi definitivamente los ciclos de venganza abiertos dentro del mundo waorani, por lo que las oportunidades en las que la ira puede aparecer y manifestarse son cuantitativamente muchas menos de las que eran previamente al contacto; por otro, el reconocimiento de los *cowori* como no necesariamente enemigos y la posibilidad de aproximarse a su mundo también contribuyó a disminuir las situaciones de violencia. Así, se confirma la idea subrayada repetidamente de que los cambios waorani responden más a una adaptación circunstancial a un nuevo contexto que a una transformación estructural profunda. En este sentido, el dejar de matar, pese a que sea mencionado por ellos mismos como su principal cambio, no aparece en mi percepción como la base del “civilizar” waorani, sino más bien como la consecuencia más sobresaliente de la aceptación de la existencia y convivencia de otras formas culturales de vida.

A mi parecer, es justamente al amparo de esta idea de que la supuesta “occidentalización” waorani es más una cuestión contextual y de variación de objetivos que puramente cultural-estructural donde se evidencia que las emociones son los estamentos culturales más difícilmente transformables y, en último término, las señas más profundamente arraigadas de su cultura. Si bien, como apuntaba, fue en un momento de intensa crisis interna, que ponía en riesgo su propia supervivencia, donde los waorani aceptaron abrirse a estos nuevos contextos, no es difícil observar que, ante situaciones que reproducen las condiciones previas a este, como los conflictos con los taromenani, los waorani acuden a la misma respuesta emocional tanto a nivel interno, experiencia sentimental, como externo, reacción manifiesta.

En relación con las “dos muertes diferentes” a las que hacía referencia en el capítulo anterior, es evidente que la del joven asesinado en el Coca no tuvo la respuesta emocional tradicional por cuanto, al aceptar su apertura y adentrarse en el mundo *cowori*, los waorani se vieron liberados de su reglaje cultural impuesto a través de las emociones y, por ende, la venganza no se presentó como un imperativo necesario; mientras que en el asesinato de Caiga Baihua, ocasionada por los taromenani en el marco de lo que consideran “su mundo”, los familiares si se vieron culturalmente impelidos —me inclino a pensar que de forma inconsciente— a sentir ira y, más aún, actuar en consecuencia con ella. Desde mi percepción, esto se debe a que, si bien los waorani han desarrollado

unas pautas de comportamiento, actuación y sentimiento para adaptarse al que no era su mundo, esto no ha implicado, sin embargo, que hayan variado sustancialmente estos modos dentro del que sí lo es. Los waorani se siguen vengando de los taromenani porque su forma de reaccionar emocionalmente en este tipo de situaciones propias nunca se ha visto forzada a cambiar y sigue presentándose como una respuesta contextual válida y hasta necesaria en tales circunstancias. Como vengo apuntando, la “transformación” waorani consiste más en una apertura a otro contexto que convive con el suyo (y lo afecta sólo limitadamente) que a un cambio sustancial del propio.

Esta forma de apreciar las emociones entre los waorani como resultado de una adaptación contextual, por otro lado, concuerda en alto grado con las características que a estas se han atribuido desde lo que se ha denominado enfoque de las “emociones situadas” (Robbins y Aydede 2009). Según esta perspectiva de estudio de las emociones, estas están conformadas para funcionar en un contexto social determinado; actúan como formas de interacción con el mundo que no precisan mediación del pensamiento conceptual; y aparecen vinculadas al entorno tanto sincrónica como diacrónicamente (Scheer 2012: 197 y 198; Griffiths y Scarantino 2009).

En base a esto, no es difícil que los waorani hayan variado sus comportamientos en base al reconocimiento de un “nuevo” y necesario periodo histórico que, a su vez, implica la inclusión de nuevos contextos de vida; pero tampoco es difícil entender que estos no hayan suplantado plenamente los comportamientos tradicionales en los contextos que no han variado con respecto al pasado, como las luchas intratribales con los taromenani. Es precisamente a esto a lo que me refiero al hablar de una disociación estructural y emocional entre los indígenas waorani o a lo que lo hacía cuando hablaba de su “bidimensionalidad”.

Resulta imprescindible, no obstante, explicar el porqué de esta disociación. En esta dirección, si es sencillo entender que si para los waorani, en cierto momento, se hizo imprescindible aprender a controlar sus emociones y las reacciones a estas asociadas para poder convivir entre ellos mismos y con los *cowori*, no lo es menos que, hasta la actualidad, algunas de sus “explosiones” emocionales como el *pīi inte* han sido útiles y hasta necesarias para superar sus

miedos y, de este modo, preservar su supervivencia frente a sus enemigos y rivales territoriales.

Pretendo ensalzar de este modo el carácter utilitarista de las emociones, no entendido en un sentido estricto ni aplicable a una medición exacta de costes y beneficios, sino simplemente como una herramienta conformada históricamente, que genera un vínculo muy fuerte y que, en virtud de este último, tienden a ser preservadas, generalmente con más vehemencia —y con un mayor peso identitario— que otros aspectos culturales, hasta que se hace absolutamente necesario y evidente un cambio de las mismas. En este sentido, los waorani dejaron de entrar frecuentemente en cólera entre ellos y con los *cowori* cuando una situación extrema les hizo comprender que esto, a corto plazo, ponía en serio peligro su propia supervivencia y les impulsó a generar nuevos contextos de vida; sin embargo, la cólera siguió siendo un elemento útil y no cuestionado frente a los taromenani, donde prevalecía un contexto similar al anterior a su contacto con el mundo occidental.

### **Transformaciones y adaptaciones**

Como vengo señalando a lo largo de buena parte de esta investigación, la aproximación de los waorani al mundo occidental no supuso una ruptura total, sino que estuvo restringida a los aspectos y los contextos en los que los waorani se vieron absolutamente impelidos a hacerlo para garantizar su supervivencia. En un plano emocional, los waorani variaron sus sentires y reacciones sólo en los aspectos que, conscientemente, consideraron necesarios. Sin embargo, no lo hicieron en aquellos en los que esta variación no se hizo absolutamente precisa. En estos, las estructuras emocionales tendieron, inconscientemente, a preservarse.

Esta variabilidad parece señalar la existencia entre los waorani de una economía manejada de las emociones, en la que estas operan como elementos que tienden inconscientemente a la permanencia en función de su utilidad histórica, pero que son variables conscientemente si las circunstancias lo ameritan gravemente y de forma restringida a los aspectos en que este cambio se hace imprescindible para garantizar la supervivencia.

Otro aspecto interesante que evidenciaron varios de mis informantes era el hecho de que estas transformaciones emocionales eran observadas como

adaptaciones coyunturales. Así, entre los waorani de edad avanzada era frecuente considerar que la pacificación waorani era algo puntual y que, tarde o temprano, se volvería a las formas emocionales tradicionales que sustentaban la guerra tanto entre ellos como con los no waorani. Por el contrario, entre los más jóvenes, estos cambios eran generalmente vistos como irreversibles. Así, mientras para los primeros el cambio era una adaptación coyuntural, para los segundos esta era una transformación estructural asentada. En este marco, no es difícil entender que las transformaciones waorani se iniciaron como adaptaciones puntuales.

Retomando la teoría bourdiana expuesta en la parte anterior, es necesario advertir que al hablar de transformaciones no refiero únicamente una variación en cuanto a las estructuras estáticas que conformaban la sociedad waorani previamente al contacto con el mundo occidental, los comúnmente llamados rasgos tradicionales, sino un cambio más profundo que ha hecho variar sus *habitus*, entendidos como disposiciones y, como tales, sobre los que las emociones juegan un papel fundamental<sup>195</sup>. La transformación de su emocionalidad entre los waorani tuvo lugar cuando esta entró en conflicto con un entorno que exigía otras formas emocionales.

Esta adaptación entre los waorani implicó una variación de sus formas tendenciales emocionales y, a partir de estas, de sus modos de comportamiento tradicionales. En este sentido, es necesario observar que la transformación al variar su emocionalidad operó en todos los niveles culturales y, con frecuencia, se presentó contraria a muchas de las otras características culturales propias del pueblo waorani. Es lo complejo y dificultoso de esta lo que explica lo restringido de la misma o, como apuntaba, el hecho de que los waorani sólo abordasen esta transformación en los contextos y situaciones en que se hacía estrictamente precisa, conservando en el resto sus formas culturales históricas.

Junto a esto, existe otro hecho que parece explicar con cierta coherencia los comportamientos emocionales waorani y la variación de los mismos. Como señalaba, los waorani adaptaron sus comportamientos emocionales entre ellos

---

<sup>195</sup> Bourdieu no utiliza la emoción como una categoría de análisis aislada en su obra. Sin embargo, como han señalado diversos autores, en una tesis que suscribo, existe una estrecha vinculación entre el *habitus* y la emocionalidad, en cuanto las disposiciones están estrechamente conectadas y afectadas con las emociones (Reed-Danahay 2005: 99 y 100).

mismos y frente a los *cowori* cuando descubrieron, por un lado, que las otras familias waorani estaban dispuestas a variar sus formas emocionales en pro de una pacificación y, por otro, cuando comprobaron que los *cowori* no se comportaban con la agresividad con la que en otros momentos históricos habían actuado contra ellos (colonización, explotación cauchera, guerras con otros grupos indígenas, etc.). En este marco, no resultó difícil entender la necesidad de variar sus propios comportamientos emocionales, algo que, por otro lado, no pasó con los taromenani, que continuaron presentándose como enemigos territoriales.

Todo parece indicar la existencia, entre los waorani, de una reciprocidad emocional que articula las relaciones a nivel intra y extraétnico y que, en el seno de estas, a su vez, determina los comportamientos emocionales y culturales. Si esta se hace evidente en la ley de la venganza waorani, no es menos cierto que también es observable al entender que los waorani dejaron de matar cuando dejaron de ser asesinados. Una vez que esto se produjo, los waorani adaptaron su emocionalidad hasta el punto de que, fuera de su mundo, aceptaron no vengar sus muertes, como en el caso del joven asesinado en el Coca, cuando ni siquiera se plantearon la posibilidad de una retaliación.

La demostración de que las emociones waorani fueron racional y lógicamente transformadas en función de necesidades contextuales, no en su cómo pero sí en su cuándo ponerlas en juego, no debe inducir a pensar que las emociones responden a una subjetividad absoluta. Como he tratado de aclarar en los últimos párrafos, la emocionalidad es variable, pero sólo en momentos extremos. Después de estos, estas tienden a volver a arraigarse sin ser sometidas a un juicio conceptual profundo cada vez que se ponen en marcha, convirtiéndose, de nuevo, en el alma que guía los “nuevos” comportamientos culturales.

En este sentido, la economía de las emociones waorani se presenta bajo dos formas diferenciadas y derivadas de la disociación emocional referida. Por un lado, en el mundo *cowori*, los waorani disponen de una capacidad electiva altamente consciente de sus emociones en función de sus objetivos y decisiones de supervivencia. Sin embargo, en lo que es su mundo, donde las formas emocionales están muy arraigadas, esta optatividad racional y consciente se pierde, al menos en gran parte. Estas responden a un orden propio del grupo,

resultado de un proceso histórico que las ha conformado siempre atendiendo a razones utilitarias. Es decir, las formas emocionales tradicionales, aunque no pasan por un análisis consciente, sí presentan una lógica por cuanto son el resultado de un proceso de selección histórica que es el que ha generado, a su vez, la vinculación del pueblo, en este caso el waorani.

Sin embargo, el hecho de que las transformaciones en las emociones se operen de acuerdo a una lógica consciente, aunque no sea de una forma continuada, hace visible un hecho de especial relevancia: las emociones responden a la razón. Esto, de alguna manera, complementa los trabajos que se han dedicado a demostrar que las emociones juegan un importante papel en los procesos racionales, al evidenciar que, en sentido inverso, también las razones desempeñan una labor fundamental en la conformación de las emociones, las cuales no son, en realidad y como apuntaba, sino mecanismos adaptativos funcionales. Si no hay duda que el cerebro tiene corazón, también parece claro que el corazón tiene cerebro.

# CONCLUSIONES



*Imagen 36: Fuente: Pete Oxford*

Como he repetido en varias ocasiones en las partes iniciales de esta investigación y después espero que haya quedado demostrado durante el desarrollo de la misma, la posibilidad de observar y analizar la forma en que los waorani consideran y cómo se comportan frente a otros grupos, que presentan una cultura muy similar a la que ellos mismos tenían con anterioridad a su contacto con el mundo occidental, me ha permitido realizar una serie de observaciones respecto a su identidad.

Precisamente ha sido al amparo de esta particularidad contextual donde se ha podido destacar el especial valor de las emociones en cuanto marcadores y mecanismos de articulación identitaria. A través de una serie de observaciones en torno al *pīi* y el *pīi inte*, forma exclusiva y característica del sentimiento y manifestación de la ira extrema entre los waorani, se plantea la idea de la existencia de un mundo emocional propio, que en gran medida es el que marca las reglas del juego, los límites y las fronteras de su identidad.

Es imprescindible entender que esto no quiere decir que entre los waorani la identidad se configure únicamente como una cuestión emocional, pero sí pretende ensalzar la idea de que existe una comprensión emocional-racional compartida que actúa de elemento clave para entender la intersubjetividad que articula su unidad identitaria. En este sentido, más allá de ningún rasgo tangible y/o visible, ser waorani es una forma particular de entender y comportarse, pero sobre todo de sentir, que, a su vez, es la que establece las fronteras de un espacio cultural compartido y la que, además, configura una forma de establecer las relaciones y los vínculos sociales tanto a nivel interétnico como con los de afuera de su mundo.

Sin embargo, una vez establecida la existencia de este mundo emocional-cultural general, la condición misma de waorani dentro de este opera, como he intentado demostrar, como un nosotros posicional y contextual y, por ende, variable. Esta variabilidad se configura en torno a tres elementos básicos e interrelacionados: reconocimiento de la praxis corporal, observación del parentesco y existencia de un interés en la supervivencia conjunta.

La observación de la corporalidad es fundamental entre los waorani para el reconocimiento de la pertenencia o no al mismo mundo, mientras que el parentesco establece las reglas objetivas —o, cuanto menos, tendentes a la

objetividad— que regulan la posibilidad del establecimiento de alianzas de proximidad. Sin embargo, más significativa es la apreciación del hecho de que las dos anteriores actúan vinculadas y con frecuencia de forma dependiente a lo que he llamado un interés en la supervivencia conjunta. En este sentido, se ha intentado plasmar que, aunque los waorani explican la pertenencia o no a su grupo en función de aspectos relacionados con la corporalidad y el parentesco, detrás y además de estos siempre aparece una idea y fin práctico de sobrevivencia. Así, el ser waorani, para ellos mismos, es un hecho que habitualmente dista de ser un reconocimiento absoluto e inamovible, sino que se presenta como una condición puntual dependiente de cuestiones como el interlocutor con el que se habla, la alteridad con la que se compara, el estado de las relaciones con quien se refiere o, incluso, del ánimo personal de quien realiza la apreciación.

En base a este hecho, al que he referido durante el trabajo como “posicionalidad radical”, parece evidente que, más allá de los vínculos evidentes de parentesco, la “waoranicidad” es un hecho en gran medida subjetivo. Esto implica, creo que es fundamental remarcarlo, que el reconocimiento de la condición de waorani deviene no únicamente de observaciones objetivas, sino de una forma de observación afectada también por valoraciones subjetivas y, en buena parte, de carácter emocional. Entonces, el reconocimiento identitario — como otros no pocos aspectos de la vida entre los waorani— responde a una forma particular de conocimiento emocional-racional y, como digo, opera íntimamente ligado a los intereses de sobrevivencia.

Quizás el mejor ejemplo demostrativo de esto, ya expuesto durante la investigación, es la utilización por los waorani de la expresión “me da ganas” para justificar un ataque o no ataque cuando se encontraban con los miembros de otras familias durante las cacerías en la selva. Como explicaba, durante estos encuentros los waorani establecían una conversación en la que se implican los tres métodos de observación de la identidad de los que vengo hablando. Por un lado, se observaban aspectos de la corporalidad como el correcto uso de la lengua o la apariencia, lo que servía para proceder a constatar que el interlocutor pertenecía al mismo mundo cultural (y que no es un *cowori* o un espíritu transformado, por ejemplo). Por otro, se buscaban lazos de parentesco pasados, que, si bien no eran absolutamente determinantes, sí que facilitaban la

aproximación. Tras estos dos pasos, finalmente, siempre se procedía al establecimiento de acuerdos o pactos que implicaban la entrega de bienes y/o el intercambio de mujeres. Es precisamente a través de estos, en su consecución o no, donde se establece de forma definitiva la condición de waorani o no waorani del otro.

Es interesante apreciar que, en este plano, el reconocimiento de la condición de waorani no operaba únicamente como una observación de iguales culturales o familiares, sino como un reconocimiento de aliados. En este sentido, el “me da ganas” de los waorani responde a una serie de observaciones supuestamente objetivas en torno a la praxis y el parentesco, pero condicionadas por un interés de sobrevivencia, que, finalmente, desembocan en un sentimiento final a tenor del cual los waorani deciden si su interlocutor es o no waorani (aliado o enemigo).

En función de lo señalada hasta ahora y como se ha tratado de demostrar a lo largo de la investigación, la identidad waorani actúa y se reconoce a dos niveles bien diferenciados. Por un lado, es una forma de reconocimiento cultural general, en la que, como he tratado de demostrar, juega un papel fundamental las emociones, vinculadas, a su vez, a un conocimiento cosmológico y unas praxis particulares también compartidas. Esta forma de consideración e identificación de la “waoranicidad” aparece siempre en un marco de comparación frente a los que se percibe como desemejantes culturales, los *cowori*. Este nosotros ampliado, este reconocimiento cultural-emocional global, sin duda es la forma que más se ajusta entre los waorani a la concepción occidental de etnia o grupo étnico.

Sin embargo y como se plasma en el desarrollo teórico del trabajo, además de esta barrera más general y relativamente estática, entre los waorani operan una serie de fronteras a nivel interétnico, con frecuencia mucho más móviles, que asocian y restringen la consideración de la condición de waorani a la de aliado. Dentro de esta, sin duda, la familia ampliada (*waomoni*) se configura como la estructura básica e inamovible, la única absolutamente fija, a partir de la cual se desarrollan una serie de alianzas o conflictos con otros *waomoni* que hacen del waorani/nosotros una entidad organizativa altamente flexible, cambiante y, hasta cierto punto, configurada en base a observaciones arbitrarias

de praxis y parentesco, siempre realizadas en torno a un objetivo puntual y contextual de supervivencia.

Es necesario aclarar que, aunque estas dos formas diferentes de concebir la identidad entre los waorani son fácilmente observables después de un análisis etnográfico detallado, en la cotidianidad waorani no es sencillo apreciarlas separadamente. Esto se debe a que los waorani las utilizan de forma aparentemente indiscriminada en función de sus intereses, de manera que no es fácil percibir cuando refieren la “waoranicidad” como un hecho propiamente cultural global o cuando lo hacen en el sentido de asociación en la vida. Esto ocasiona que los límites y diferenciaciones entre ambos estén ampliamente permeadas y sus fronteras, con frecuencia, sean difusas.

Si a través de este trabajo espero haber podido demostrar el carácter dual de la concepción de la identidad entre los waorani, creo que es conveniente advertir que esta dualidad no se articula en dos modos clasificatorios absolutamente inconexos entre ellos. Es precisamente este hecho el que ha provocado enormes confusiones entre muchos de los trabajos que han abordado la concepción identitaria entre los waorani y/o la identificación de los grupos aislados de la Amazonía ecuatoriana. Espero, en este sentido, que la investigación presentada sea un aporte para la comprensión de la identidad entre estos grupos en trabajos futuros.

Apuntado lo anterior, es conveniente traer de nuevo a colación las dos preguntas que, como advertía en la introducción (y en el resumen) del trabajo, han sido la guía de la presente investigación: ¿qué hace que un waorani atesore tal condición después de haber perdido y transformado, tras el contacto con el mundo occidental, buena parte de sus rasgos tradicionales?; y ¿son los aislados, principalmente los taromenani, waorani? Aunque pienso que ambas han encontrado clarificación durante el desarrollo teórico del trabajo, creo que es un buen momento para exponer una respuesta clara y directa a las mismas.

Sobre el cuestionamiento de si los grupos aislados son waorani y en atención a la concepción dual waorani de la identidad, creo que se puede sostener que estos, principalmente el grupo de los taromenani, es y no es waorani. Es waorani en cuanto participa de la intersubjetividad waorani, forma parte del mundo cultural y, sobre todo, emocional propio. Sin embargo, no lo es

en el sentido de relación en la supervivencia con respecto a las familias waorani contactadas con el mundo occidental.

He intentado demostrar que al hablar de un mundo waorani, dentro del cual sí se incluirían los taromenani, no se hace referencia —al menos no de forma primordial— a un conjunto de rasgos tradicionales visibles fijos, ni tan siquiera a un conjunto de creencias o principios devenidos de una particular percepción cosmológica o un corpus mítico propio, sino que este espacio identitario propio derivaba fundamentalmente de una comprensión emocional compartida que, como señalo en el trabajo, era a partir de la cual germinaban las intenciones y, en último término, las formas de la praxis que, a la postre, eran claves para señalar y reconocer la identidad/alteridad.

En este sentido, si waorani y taromenani estaban separados por unas diferencias evidentes en apariencia y praxis después de que los primeros entrasen en contacto con el mundo occidental, su comprensión emocional del mundo, como se demuestra en su similar manifestación de la ira (*piï* y *piï inte*), seguía siendo la misma. Como he resaltado durante la investigación, lo que unía a ambos grupos no era ejecutar venganzas con lanzas, sino que la ira les generase emocionalmente la misma necesidad imperante de matar, la misma reacción.

La demostración última de esto es que la “waoranicidad” no es un hecho ligado —al menos no exclusivamente ni primordialmente— a una serie de rasgos externos perceptibles e inamovibles en el tiempo, sino a una serie de disposiciones, en gran medida emocionales, que son las que les guían aún después de que sus contextos tradicionales de vida hayan variado, como ha ocurrido tras el contacto de la mayor parte de las familias. Así, lo que define la “waoranicidad” es una forma de pensar común regulada, a su vez, por un fondo emocional compartido.

Precisamente esto se hace todavía más evidente al abordar la segunda de las preguntas que se ponía encima de la mesa como básica en la investigación y en la que se planteaba qué es lo que hace que un waorani lo sea después del ingente número de transformaciones y adaptaciones sufridas tras su proceso de aproximación a la sociedad mayor. Este cuestionamiento, principalmente, sirvió para vincular el estudio de identidad al proceso de cambio cultural, la otra vertiente más interesante y tema fundamental de la investigación.

En este marco, se ha constatado el carácter limitado de la mayor parte de las variaciones entre los waorani, que, lejos de suponer una verdadera transformación, parecen responder a una adaptación a un nuevo contexto de vida. Es decir, en un alto grado los waorani han conservado muchos de sus modos de vida y pensamiento (también sus formas de entendimiento y reconocimiento de la identidad) únicamente amoldándolos a las nuevas circunstancias que rodean su existencia. A partir de esto, se erige la hipótesis de que el proceso de contacto entre los waorani no responde a una transformación “esencial” devenida de un proceso de aculturación, pero tampoco propiamente a una hibridación o transculturización.

A la hora de explicar y dar cuenta de las transformaciones/adaptaciones entre los waorani, se ha acuñado la noción de “*bidimensionalidad*”. Esta pretende ensalzar el hecho de que la aproximación de los waorani al mundo occidental únicamente fue una gran transformación en el sentido de que, a través de esta, los waorani reconocían y aceptaban la convivencia con otro mundo cultural, lo que en ningún caso supuso —ni supone— una imbricación total del suyo en el mismo. Esto, en la práctica, además de explicar por qué los waorani no observan una discontinuidad cultural-identitaria tras el proceso de contacto, ha provocado que estos acepten y hasta potencien la inclusión de algunos aspectos y formas culturales occidentales en su vida cotidiana, pero sin que esto implique una transformación radical de sus formas y mecanismos más arraigados. En este sentido, se produce una situación de superposición y convivencia, pero no de mezcla cultural. De este modo, conviven dos dimensiones o mundos culturales entre los que los waorani tienen la posibilidad de elegir para justificar sus comportamientos y actitudes.

Sin embargo, esta aparente rígida flexibilidad se ve limitada en casos extremos, entendiendo estos como aquellos en los que afloran sus emociones de forma más contundente, como ocurre con los asesinatos y las venganzas, cuando los waorani tienden a preponderar su mundo cultural propio. De este modo se demuestra, nuevamente, que la implicación emocional es la más arraigada frontera y principal factor de semejanza entre ambos mundos. En este sentido, se hace imperativo observar que esta peculiar forma de adaptación se corresponde con la idea de mundos culturales-emocionales a partir de la que

se explicaba también la diferenciación identitaria entre los waorani y los no waorani-*cowori*, la “waoranicidad” entendida en un sentido global.

También en este marco de adaptación cultural, en la investigación se han expuesto y explicado las que considero dos principales consecuencias del contacto continuado con la sociedad mayor en cuanto a la percepción de la identidad y la alteridad entre las waorani: la “taromenización” y la unificación waorani.

Ambas surgidas al amparo de la aceptación y aproximación al mundo occidental, la “taromenización” ha supuesto la inclusión dentro del nombre genérico de taromenani, originalmente utilizado para designar a un grupo familiar con el que los waorani no tenían apenas relación, de todos los grupos que permanecen en aislamiento y que presentan rasgos culturales que se corresponden a los de los waorani antes de su pacificación y acercamiento a los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano. Esta “taromenización” no supone, desde la perspectiva de los waorani, la exclusión de estos grupos del mundo cultural-emocional que los diferencia de los no waorani (la mayoría de los waorani concuerda en considerar que son *warani*), pero sí señala un distanciamiento frente a estos grupos en el marco de la segunda de las formas de concepción identitaria, en cuanto a la idea de aliados en la supervivencia.

En paralelo a esta, otro de los efectos más notables del contacto ha sido la unificación de las familias waorani. En este sentido, se ha intentado demostrar que al reconocer y observar la magnitud del mundo que no era el suyo y amparados en la pacificación interétnica que tuvo lugar con el acercamiento a este, se produjo entre los waorani un efecto acelerado y potenciado de vinculación de los diferentes grupos familiares. Es decir, si mientras que la distancia hacia los grupos que habían decidido permanecer en aislamiento se amplió, el contacto y el fin de las guerras interétnicas, al colocar a los waorani en ante un mismo contexto y unos mismos retos, de alguna manera los convirtió en aliados y, así, produjo la unificación de estos.

Además de lo interesante de estos fenómenos en sí mismos, de su observación se deriva otra conclusión que no hace sino respaldar la idea señalada de que los cambios entre los waorani sobrevenidos con la aproximación al mundo occidental han respondido más a un proceso adaptativo que a una transformación profunda.

La unificación de las familias waorani se ha llevado a cabo a partir de los pactos de matrimonios, mientras que la consideración de los aislados como *warani* (Pego: “son lo mismo, pero otros”), en vez de waorani, responde a la no existencia de vínculos recordados de parentesco y al hecho de no establecerse ningún tipo de alianza en la supervivencia. Aunque haya diferencias de escala y de duración (ahora las consideraciones identitarias cambiantes afectan a más grupos al mismo tiempo, son más estables y tendentes a la permanencia), al advertir que los mecanismos que rigen estas consideraciones identitarias eran exactamente los mismos que regían las consideraciones identitarias antes del contacto se evidencia lo limitado de las transformaciones entre los waorani, se despunta de nuevo la idea de que estas responden fundamentalmente a contextos temporales y, en último término, se deja entrever otra de las ideas claves de la investigación: la cultura waorani y, más concretamente, la comprensión de la identidad entre estos es rígidamente flexible.

Sin duda es en base a esta caracterización de su cultura como un elemento altamente maleable, pero, al mismo tiempo, inamovible e invariable dentro de esta moldeabilidad, como mejor se puede explicar el proceso de cambio cultural entre los waorani. En este sentido, durante la investigación se ha tratado de hacer ver que la cultura waorani no se configura como un conjunto de rasgos unívocos y estáticos, sino como una forma particular y constante de afrontar las variaciones, más un modo particular de caminar que una fotografía.

Es necesario hacer notar que esto, aplicado al proceso de adaptación al nuevo contexto generado tras la aproximación a la sociedad mayor, ha sido lo que ha permitido a los waorani mantener buena parte de sus esencias culturales y emocionales y, al mismo tiempo, limitar la afectación de las transformaciones. Es decir, una vez terminada su autarquía frente al mundo occidental, la defensa cultural de los waorani no se ha fundado en una resistencia férrea frente a este, sino en aceptarlo siempre a su manera.

En este marco, también se ha demostrado el alto grado de decisión que los waorani han tenido con respecto a su proceso “civilizatorio”, al que no observan como una imposición, sino como una elección que no genera una discontinuidad cultural. A partir de esta observación, durante la investigación se ha catalogado a todo este proceso como el resultado de una “estrategia exitosa”, por cuanto los waorani han podido aproximarse a otro mundo sin perder ni variar

sustancialmente sus modos de sentir, entender y comportarse en el suyo. Esto, a su vez, es lo que explica que los waorani no sean un pueblo dominante, pero sí difícilmente domeñable.

Por otro lado, recalca también en la introducción de la investigación que esperaba que esta pudiese servir para poner en cuestión, respaldar o refutar y, al mismo tiempo, complementar algunas de las ideas y postulados sobre percepción y comprensión de la identidad entre los grupos amazónicos sostenidas por las diferentes corrientes englobadas en la antropología ontológica amazonista. En esta dirección, creo que se han obtenido algunos resultados interesantes.

Así, al señalar que entre los waorani la concepción identitaria deviene, principalmente y en última instancia, de una comprensión emocional-racional compartida, se pone en cuestión la idea sostenida por buena parte de la antropología amazonista, destacando la corriente perspectivista, que atribuye a la corporalidad un peso absoluto en cuanto a la comprensión identitaria.

A lo largo de la exposición se ha mostrado que la praxis corporal juega un papel absolutamente central en el reconocimiento de la identidad entre los waorani y, más aún, se ha ratificado que la dicotomía presa-depredador y, en último término, la idea de perspectiva multinaturalista se cumple (o se cumplía) a la perfección y tenía cabida en su pensamiento. Sin embargo, al observar que la identidad no se articulaba únicamente en torno a esta, sino también a partir de una observación más general en la que, además de corporalidad y parentesco, se observaba una implicación o alineación en la misma dirección, pude comprobar que la identidad entre los waorani no era totalmente una cuestión objetiva, sino que, en último término, era el resultado de un sentir, una especie particular de conocimiento en la que se mezclaban aspectos racionales y emocionales.

Frente a la antropología ontológica amazonista, que coloca a la comprensión cosmológica, consciente y razonada, sustentada y desarrollada fundamentalmente a partir del corpus mítico, como germen absoluto de las praxis corporales, durante la investigación pude apreciar que, entre los waorani, lo que articulaba las praxis no era tanto una comprensión cosmológica como un *habitus* emocional, mucho menos consciente y también menos razonado. Esto no quiere decir, merece la pena aclararlo, que exista una discordancia entre

mito/cosmología y comportamiento emocional entre los waorani, al contrario, ambos se muestran como elementos armoniosamente concomitantes. Pero se plantea la duda de hasta qué punto uno y otros son principio o manifestación.

Esta, de alguna manera, se ve reforzada por la observación de que, después de que los waorani perdiesen buena parte de sus creencias cosmológicas tradicionales —nótese que no digo comprensión— sus reacciones emocionales no han variado sustancialmente. Esto, de alguna manera, si no permite afirmar que es la emocionalidad el origen primigenio de las praxis corporales, si parece vislumbrar que es la que actualmente explica la articulación de las mismas entre los waorani.

Es evidente que un trabajo etnográfico aislado es insuficiente para hacer afirmaciones taxativas generales en torno al cuestionamiento de si la cosmología deviene de las emociones o son las emociones las que se derivan de la cosmología. En cualquier caso, el hecho de que muchas de las cosmologías y comportamientos emocionales de los grupos amazónicos presenten marcadas semejanzas parece apuntar a que ambas son manifestaciones ligadas al contexto ambiental e histórico que se expuso durante la investigación al hablar del poblamiento amazónico.

Si bien entre los waorani, en el momento en el que conviví entre ellos, sus praxis tradicionales se explicaban más por reacciones emocionales que por una comprensión cosmológica razonada y articulada en torno a los mitos, cabe advertir que esto no excluye la posibilidad de que el corpus emocional waorani no sea el resultado construido de unas percepciones cosmológicas que, aunque hubiesen perdido peso por entonces, sí hubiesen sido el germen pasado de las mismas.

En definitiva y en último término, estimo que lo expuesto en este trabajo, si no aspira a ser una negación o crítica directa, si cuanto menos un aporte que sirva para cuestionar o debatir en torno a los métodos de buena parte de la antropología ontológica amazonista que ha ensalzado el valor la cosmología de estos pueblos como origen explicativo único de las formas de pensar y las praxis corporales. En este sentido, no me veo en condiciones de afirmar si la percepción cosmológica funciona primordialmente como germen o como manifestación cultural, aunque mis observaciones entre los waorani, donde son las emociones las que eminentemente determinan las intenciones y los razonamientos que, a

su vez, dan lugar a las praxis, tiendan a preponderar la segunda de las opciones. En cualquier caso, se requeriría de un estudio comparativo antropológico que abarcara muchos otros casos para demostrar este hecho.

En mi opinión y como se ha tratado de sustentar en el trabajo precedente, la condición de waorani es el producto directo de un ánimo de supervivencia común y de una serie de disposiciones compartidas de carácter altamente emocional orientadas para ello. Creo que estas dos son las “esencias” a partir de las cuales se desprenden un desarrollo cosmológico concreto, una misma praxis corporal y objetivos puntuales comunes, pistas y consecuencias de la condición, manifestaciones reconocibles y elementos contextuales, pero no necesaria e imperativamente causas de la misma.

# BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Oakland: University of California Press, 1986.
- Acción Ecológica. «El proyecto ITTI. La sentencia de muerte para el Parque Nacional Yasuní». *Alerta Verde*, nº 59, 1998.
- Acuña, Cristóbal de. *Nuevo descubrimiento del gran río Amazonas en el año 1639*. Iquitos: Monumento Amazónico, 1986 [1639].
- Adolphs, Ralph. «Emotion, social cognition, and the human brain». En *Essays in Social Neuroscience*, de John T. Cacioppo & Gary G. Berntson, 121-131. Cambridge: MIT Press, 2004.
- Aguirre, Milagros. *Dayuma ¡Nunca más!* Quito: Cicame, 2008.
- Albizú, Francisco. «Nombrar al 'otro'. El texto colonial en la aparición y desaparición de los pueblos indígenas de la América austral». *Babel*, nº 13, 2006:161-192.
- Almeida, Alejandra, y José Proaño. *Tigre, águila y waorani, una sola selva, una sola lucha. La deuda ecológica de las transnacionales petroleras con el pueblo waorani y el Parque Nacional Yasuní*. Quito: Acción Ecológica, 2008.
- Álvarez, Kati M. *El efecto del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales de la muerte en los waorani*. Quito: Flacso-Ecuador (Tesis de maestría), 2011.
- Álvarez, Kati M. y Rubén Boyotai. *Situación del grupo Armadillo-Cononaco Chico-Vía Tigüino*. Quito: Observatorio contra la Discriminación y el Racismo (Flacso-Ecuador)/Pachamama, 2012.
- Amunarriz, Manuel. *La aventura de curar en la selva amazónica*. Quito: Cicame, 1993.
- . *Crónicas incompletas sobre patologías tropicales*. Quito: Cicame, 1994.
- Andrade, Carlos. *Kwatupama sapara = Palabra zápara: obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad (Unesco)*. Puyo: ANAZPPA, 2001.

- Århem, Kaj. «Ecosofía Makuna». En *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, de François Correa (ed.), 105-122. Bogotá: ICAN/FEN/CEREC, 1993.
- . «La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonía». En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, de Philippe Descola & Gísli Pálsson (coords.), 214-236. México D.F. : Siglo Veintiuno, 2001.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, y Horacio Biord. «The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco regional interdependence». En *Amazonian Indians from Prehistory to Present: Anthropological Perspectives*, de Anna Rosevelt, 55-78. Tucson: University of Arizona Press, 1994.
- Babylon. *Diccionario Runasimi Quechua-español*. s.f. <http://traductor.babylon-software.com/quechua/a-espanol/awqa/> (último acceso: 24 de junio de 2016).
- Baer, Gerhard. *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala, 1994.
- Balée, William L. «People of the fallow: a historical ecology of foraging in Lowland South America». En *Conservation of Neotropical Forest-Working from Traditional Resource Use*, de Kent H. Redford & Christine Padoch (eds.), 35-37. New York: Columbia University Press, 1992.
- . «Indigenous transformation of Amazonian forests: an example from Maranhao, Brazil». *L'Homme* XXXIII (126-128), nº 2-4, 1993: 235-258.
- . «Historical ecology of Amazonia». En *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an Ecological anthropology of an endangered world*, de Leslie E. Sponsel (ed.), 97-110. Tucson: University of Arizona Press, 1995.
- . «Historical ecology». En *Advances in Historical Ecology*, de William L. Balée (ed.), 13-29. New York: Columbia University Press, 1998.
- Balée, William L. y Clark L. Erickson. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Baranger, Denis. *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

- Barrera, Amanda. «El petróleo: ¿una amenaza o una oportunidad para la conservación y el desarrollo sostenible en Ecuador?». En *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador. 1. Las reglas del juego*, de Guillaume Fontaine (ed.), 181-186. Quito: Flacso/Petroecuador, 2003.
- Bateson, Gregory. *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*. Stanford: Stanford University Press, 1958.
- Bateson, Gregory, y Margaret Mead. *Balinese Character: A Photographic Analysis*. Nueva York: New York Academy of Sciences, 1942.
- Bechis, Martha. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid: CSIC, 2008.
- Beckerman, Stephen. «The Abundance of Protein in Amazonia: A Reply to Gross». *American Anthropologist* 81, nº 3, 1979: 533-560.
- . «A Amazônia estava repleta de gente em 1492?». En *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem natural da Amazônia*, de Walter Neves (ed.), 143-159. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.
- . «Hunting and fishing in Amazonia: hold the answers, What are the questions?». En *Amazonian Indians: from prehistory to the present*, de Anna Roosevelt (ed.), 177-200. Tucson: University of Arizona Press, 1994.
- Beckerman, Stephen, y James A. Yost. «Upper Amazonian warfare». En *Latin American Indigenous warfare and ritual violence*, de Richard J. Chacón & Rubén G. Mendoza (eds.), 142-179. Tucson: University of Arizona Press, 2007.
- Beriaín, David. *Yasuní. Genocidio en la selva* [Película documental]. Discovery Max, 2014. En <https://www.youtube.com/watch?v=q-QsEL6KZHU> (último acceso: 10 de diciembre de 2016).
- Bibar, Gerónimo de. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*. 2 vols. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966 [1558].
- Bilhaut, Anne-Gaël. *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Flacso, 2010.
- Blomberg, Rolf. *The Naked Aucas: An Account of the Indians of Ecuador*. London: George Allen Unwin, 1957.

- Bolaño, Roberto. *Cuentos. Llamadas teletónicas. Putas asesinas. El gaucho insufrible*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Bolaños, Leidy P. «El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX». *Revista de Estudios Sociales*, nº 55, 2016: 178-197.
- Bollongino, Ruth, Olaf Nehlich, Michael P. Richards, Jörg Orschiedt, Mark G. Thomas, Christian Sell, Zuzana Fajkošová, Adam Powell y Joachim Burger. «2000 Years of Parallel Societies in Stone Age Central Europe». *Science* 342, 2013: 179-481.
- Boster, James S., James Yost y Catherine Peeke. «Rage, Revenge, and Religion: Honest Signalling of Aggression and Nonaggression in Waorani Coalitional Violence». *Ethos* 31, nº 4, 2004: 471-494.
- Bourdieu, Pierre F. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990a [1980].
- . *Sociología y Cultura*. México D.F.: Grijalbo, 1990b.
- . *Esquisses algériennes*. París: Seuil, 2008.
- Bourdieu, Pierre F. y Abdelmalek Sayad. *Le déracinement*. París: Minuit, 1964.
- Bourdieu, Pierre F., Alain Darbel, Jean-Paul Rivet y Claude Seibel. *Travail et travailleurs en Algérie*. París/La Haya: Mouton, 1963.
- Bourdieu, Pierre F., y Loïc Wacquant. *Respuestas para una antropología reflexiva*. México D.F.: Grijalbo, 1995.
- Bourdin, Gabriel L. «Antropología de las emociones: conceptos y tendencias». *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, nº 67, 2016: 55-74.
- Burzio, Mauro. *Huaorani, los últimos guerreros*. Quito: Trama, 2007.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. *Coca, la región y sus historias*. Quito: Cicame, 1996.
- . *En la región del olvido. Crónicas amazónicas, 1984-1997*. Quito: Cicame, 1998.
- . «Reflexiones sobre un ataque huao». *Iconos*, nº 17, 2003a: 6-14.
- . *Tras el rito de las lanzas. Vida y luchas de Alejandro Labaka*. Quito: Cicame, 2003b.
- . *El exterminio de los pueblos ocultos*. Quito: Cicame, 2004.
- . *Zona intangible, ¡Peligro de Muerte!* Quito: Cicame, 2008.
- . *La nación waorani. Noticias históricas y territorio*. Quito: Cicame, 2010.
- . *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. Quito: Cicame, 2016.

- Cabodevilla, Miguel Ángel y Milagros Aguirre. *Una tragedia ocultada*. Quito: Cicame/FAL, 2013.
- Cabodevilla, Miguel Ángel y Miguel Berraondo. *Pueblos no contactados ante el reto de los derechos humanos: un camino de esperanza para los Tagaeri y Taromenani*. Quito: Cicame, 2005.
- Cabodevilla, Miguel Ángel, Randy Smith y Alex Rivas. *Tiempos de guerra. waorani contra taromenani*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Calhoun, Craig J., Edward LiPuma y Moishe Postone (eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- Camus, Albert. *La caída*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- Capdevielle, Julieta. «El concepto de habitus: "con Bordieu y contra Bordieu"». *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 11, 2011: 31-45.
- Carneiro da Cunha, Maria M. «De amigos formais e pessoa: de companheiros, espelhos e identidades». *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, nº 32, 1979: 31-39.
- Carneiro, Robert L. «Slash and Burn Cultivation Among the Kuikuro and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin». En *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America: Causes and Consequences, a Symposium*, de Johannes Wilbert (ed.), 47-67. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle., 1961.
- . «A theory of the origin of the state: traditional theories of state origins are considered and rejected in favor of a new ecological hypothesis». *Science* 169 , nº 3947, 1970: 733-738.
- Carvajal, Gaspar de. *Descubrimiento del río de las Amazonas*. Editado por José Toribio Medina. Sevilla: E. Rasco, 1894 [1542].
- Carvajal, Gaspar de, Pedro Arias y Alonso de Rojas. *La aventura del Amazonas*. Madrid: Historia 16, 1986.
- Cardoso, Sergio, Miguel A. Alfonso-Sánchez, Fabrizio.González-Andrade, Luvi Valverde, Adrián Odriozola. Ana M. Pérez-Miranda, José A. Peña, Begoña Martínez-Jarreta y Marian Martínez de Pancorbo «Mitochondrial DNA in Huaorani (Ecuadorian Amerindians): a new variant in haplogroup A2». *Forensic Science International. Genetic Supplement Series*, 2008: 269-270.

- Cardoso, Sergio, Miguel A. Alfonso-Sánchez, Luví Valverde, Dora Sánchez, María T. Zarrabeitia, Adrián Odriozola, Begoña Martínez-Jarreta y Marian Martínez de Pancorbo. «Genetic uniqueness of the Waorani tribe from Ecuadorian Amazon». *Heredity* 108, 2012: 609-615.
- Casacuberta, David. *Qué es una emoción*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Casacuberta, David, y Jordi Vallverdú. «Emociones sintéticas». *Páginas de Filosofía* XI, nº 13, 2010: 116-144.
- Casement, Roger, et. al. *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima: IWGIA/CAAAP, 2011.
- Castro Caycedo, Germán. *La noche de las lanzas: muerte de un obispo español en el Amazonas*. Barcelona: Planeta, 1999.
- Chagnon, Napoleon, y Raymond Hames. «La hipótesis proteica y la adaptación indígena a la cuenca del Amazonas: una revisión crítica de los datos y de la teoría». *Interciencia* 5, nº 6, 1980: 346-358.
- Chávez, Gina. «Muerte en la zona Tagaeri-Taromenane: justicia occidental o tradicional». *Iconos*, nº 17, 2003: 31-37.
- Chávez, Gina y Fernando García. *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Quito: Flacso, 2004.
- CIDH. «Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial. Recomendaciones para el pleno respeto a sus derechos humanos». CIDH, 2013. En <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/informe-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario.pdf> (última consulta 12 de mayo de 2018).
- Cipolletti, M. Susana. «El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (Ecuador, 1945)». *Journal de la Société des Américanistes* 88, 2002: 111-136.
- Colleoni, Paola y José Proaño. *Caminantes de la Seva. Los pueblos en aislamiento de la Amazonía ecuatoriana*. Informe 7, IWGIA, 2010. En [http://web.pueblosindigenasenaislamiento.org/wp-content/uploads/2015/12/20120917091853\\_0275-informe-7-eb.pdf](http://web.pueblosindigenasenaislamiento.org/wp-content/uploads/2015/12/20120917091853_0275-informe-7-eb.pdf) (último acceso: 5 de mayo de 2018).

- . «Los pueblos en aislamiento de la Amazonía ecuatoriana». En *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*, 170-201. IWGIA/IPES, 2012.
- Corcuff, Philippe. «Lo colectivo en el desafío de lo singular partiendo del habitus». En *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*, de Bernard Lahire (Dir.), 113-142. Buenos Aires : Siglo XXI, 2005a.
- . *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad*. Madrid: Alianza, 2005b.
- Costa, Ricardo. «Entre la necesidad y la libertad: condiciones sociales del cambio». *Revista de Estudios Sociológicos del Colegio de México* XXIV, nº 1, 2006: 167-196.
- Cruz, Laureano de la. *Nuevo Descubrimiento del Río de las Amazonas Hecho por los Misioneros de la Provincia de San Francisco de Quito el Año 1651*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Estudios del Amazonas , 1942 [1651].
- D´Andrade, Roy. «Moral Models in Anthropology». *Current Anthropology* 36, nº 3, 1995: 399-408.
- D´Andrade, Roy y Claudia Strauss (dirs.). *Human Motives and Cultural Models*. Victoria: Cambridge University Press, 1992.
- DAIMI. *Investigación Interdisciplinaria Antropológica en torno a Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial. Propuesta de la Reserva Territorial Napo-Tigre-Curaray* . Lima: DAIMI , 2008.
- Damasio, Antonio R. *Descartes´ Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. Nueva York: Avon Books, 1995.
- . *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2009.
- . *Y el cerebro creó al hombre ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino, 2010.
- Darwin, Charles. *The Expression of Emotions in Man and Animals*. Nueva York: Greenwood Press, 1969 [1872].
- Davies, Wade. *Los guardianes de la sabiduría ancestral. Su importancia en el mundo moderno*. Medellín: Sílabas, 2015.
- De las Casas, Bartolomé. *Historia de Las Indias. Selección*. [www.linkgua-digital.com](http://www.linkgua-digital.com). 2018 [aprox. 1559]. En <https://books.google.com.ec/books?id=PpAuXrsBhTYC&printsec=frontco>

ver&dq=historia+de+las+indias+bartolome+de+las+casas&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiDJSN77TZAhVvx1kKHcsQAa0Q6AEIMjAC#v=onepage&q=historia%20de%20las%20indias%20bartolome%20de%20las%20casas&f=false (último acceso: 11 de febrero de 2018).

- Denevan, William M. «The aboriginal population of western Amazonia in relation to habitat and subsistence». *Revista Geográfica* 72, 1970: 61-86.
- . «The aboriginal Population of Amazonia». En *The Native Population of the Americas in 1492*, de William M. Denevan (ed.), 205-234. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.
- . «The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492». *Annals of the Association of American Geographers*, nº 82, 1992: 369-382.
- . «A Bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia». *Annals of the Association of the American Geographers*, nº 86, 1996: 654-681.
- . *Cultivated landscapes of native Amazonia and the Andes*. New York: Oxford University Press, 2001.
- . «The Native Population of the Americas in 1492 Reconsidered». *Revista de Indias* LXIII, nº 227, 2003: 175-188.
- Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, 2005 [1649].
- Descola, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- . «Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia». *Mana* 4, nº1, 1998: 23-45.
- . «Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social». En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, de Philippe Descola & Gísli Pálsson (coords.), 101-123. México D.F.: Siglo Veintiuno, 2001.
- . *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- . *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Dias, Ondemar F. *Relatório do Primeiro Anho de Pesquisas no Estado do Acre*. Rio de Janeiro: IAB-MPEG/PRONAPABA, 1977.
- Dieter, Karl. *El mundo perdido de los Aucas*. Quito: Mariscal, 1977.
- Ekman, Paul. «Cross-cultural studies of facial expressions». En *Darwin and Facial Expression: a Century of Research in Review*, de Paul Ekman (ed.), 169-222. Nueva York: Academic Press, 1973.

- . *The Face of Man: Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village*. Nueva York: Garland, 1980.
- . *Emotions Revealed*. Nueva York: Henry Holt, 2004.
- Ekman, Paul y Harrieh Oster. «Expresiones faciales de la emoción». *Estudios de Psicología*, nº 7, 1981: 116-144.
- Ekman, Paul, E. Richard Sorenson y Wallace V. Friesen. «Pan-cultural elements in facial displays of emotion». *Science* 164, nº 3875, 1969: 86-88.
- Elliot, Elisabeth. *Portales de esplendor*. Michigan: Portavoz, 1959.
- . *The Savage, My Kinsman*. New York: Harper and Row, 1961.
- Enríquez, Marcela, y Byron Real. *Vida por petróleo: el caso del Parque Nacional Yasuní ante los tribunales*. Quito: FESO, 1992.
- Ercilla, Alonso de. *La Araucana*. En *www.luarna.com*. [1569]. (último acceso: 8 de diciembre de 2017).
- Erickson Clark L. «An Artificial Landscape-Scale Fishery in the Bolivian Amazon». *Nature* 408, nº 9, 2000: 190-193.
- Erikson, Philippe. *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala/IFEA, 1999.
- Espinosa, Lucas. *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid: CSIC, 1985.
- Fausto, Carlos. «Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia». *Current Anthropology* 48, nº 4, 2007: 497-530.
- Fajans, Jane. *They Make Themselves: Life Cycle, Domestic Cycle, and Ritual Among the Baining*. Stanford: Stanford University Press, 1985.
- FEPP. *Breve historia del pueblo waorani y su relación con los tagaeri y taromenane*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos/Secretaría Nacional de Gestión de la Política/Ministerio de Salud Pública, 2013.
- Fericgla, Josep M. «Cultura y emociones. Manifiesto por una Antropología de las emociones» *Cultura y droga* 6, nº 6-7, 2001: 219-242.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Oceano*. Editado por José Amador De los Ríos. 4 vols. Madrid: Real Academia de la Historia, 1851-1852 [1535].

- Firth, Raymond W. «Capital, Savings and Credit in Peasant Societies: a Viewpoint from Economic Anthropology». En *Capital, Savings and Credit in Peasant Societies*, de Raymond W. Firth & Basil S. Yamey (eds.), 15-34. Londrés: Allen & Unwin, 1964.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard, 1966.
- Fraxe, Therezinha J. *Homens anfíbios: etnografia de um campesinato das águas*. São Paulo: Annablume, 2000.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 1996.
- Friesen, Wallace. V. *Cultural differences in facial expressions in a social situation: An experimental test of the concept of display rules*. San Francisco: California University Press, 1972.
- Fuentes, Bertha. *Huaomoni-huarani-cowudi. Una aproximación a los Huaorani en la práctica política multi-étnica ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala, 1997.
- Fundación Alejandro Labaka. «¿Qué sabemos hoy de los pueblos indígenas aislados en el Yasuní? Talleres 7 y 8 para dirigentes de la Franja de Seguridad del PNY». Puerto Francisco de Orellana: FAL, 2015.
- Fung, Rosa. «Notas y comentarios sobre el sitio de Valencia en el río Corrientes». *Amazonía Peruana* III, nº 8, 1981: 99-138.
- Gainette, Luis E. «Adaptación humana y ocupación de los ambientes amazónicos por poblaciones indígenas precolombinas». *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 25, nº 1, 2016: 139-152.
- Garcés, Julián. «Carta de fray Julián Garcés OP, al Papa Paulo III». 1537. En <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Garces-PauloIII.html> (último acceso: 20 de febrero de 2018).
- Garcilaso De la Vega, Inca. *Comentarios Reales*. 2017 [1609]. En [www.linkgua-digital.com](http://www.linkgua-digital.com) (último acceso: 14 de mayo de 2016).
- Gavaldá, Marc. *La recolonización. Repsol en América Latina: invasión y resistencias*. Barcelona: Icaria, 2006.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003 [1973].
- Gianotti, Emilio. *Viajes por el Napo: cartas de un misionero (1924-1930)*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- Gil García, Francisco M. «Expropiando el pasado para la construcción del presente. Discurso histórico e identidad en una comunidad del Altiplano

- de Lítez (Dpto. Potosí, Bolivia)». En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Colloques*, 2007. En <http://journals.openedition.org/nuevomundo/3662> (última consulta: 22 de abril de 2018).
- Goicovich, Francis. «Asedios a Osvaldo Silva Galdames: desentrañando los fundamentos del discurso (Aproximación al artículo ¿Detuvo la batalla del Maule la expansión Inca hacia el sur de Chile?)». *Revista de Historia Indígena* (Universidad de Chile), nº 6, 2002: 7-28.
- Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*. Nueva York: Bantam Books, 1996.
- . *Social Intelligence: The New Science of Social Relationships*. Nueva York: Bantam Books, 2006.
- Gómez-Pérez, Luis, Miguel A. Alfonso-Sánchez, Dora Sánchez, Susana García-Obregón, Ibone Espinosa, Begoña Martínez-Jarreta, Marian Martínez de Pancorbo y José A. Peña. «Alu polymorphisms in the Waorani tribe from the Ecuadorian Amazon reflect the effects of isolation and genetic drift». *American Journal of Human Biology*, 2011.
- González Holguín, Diego. «Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca». En [www.runasimipi.org](http://www.runasimipi.org). 2007 [1608]. (último acceso: 21 de diciembre de 2017).
- Gow, Peter. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Grau, Joaquín. *Mi vida con los Aucas*. Barcelona: Plaza & Janés, 1987.
- Greenberg, Joseph H. *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Griffiths, Paul E., y Andrea Scarantino. «Emotions in the Wild: The Situated Perspective on Emotions in the Wild: The Situated Perspective on Emotion». En *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, de Philip Robbins & Murat Aydede (eds.), 437-453. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Gross, Daniel R. «Protein capture and cultural development in the Amazon basin». *American Anthropologist* 77, nº 3, 1975: 526-549.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El Primer Nueva Corónica y buen Gobierno*. En *Det Kongelige Bibliotek (Biblioteca Real de Dinamarca)*. 1600-1615.

- <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/64/es/text/>? (último acceso: 25 de junio de 2016).
- Gutiérrez, Manuel. «Mayas y 'mayeros': los antepasados como otros. Imágenes interétnicas». En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1, de Miguel Leon-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen & Jorge J. Klor de Alba (eds.), 417-442. Madrid: Siglo XXI, 1992.
- . «Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales». En *Religión maya*, de Martha I. Nájera Coronado & Mercedes de la Garza (eds.), 365-385. Madrid: Trotta, 2002.
- . «Otra vez sobre sincretismo». *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 33, 2014: 119-141.
- Hesse, Hermann. *Demian / Bajo las ruedas*. Barcelona: Hispano Americana, 2011.
- Hill, Jonathan D. «Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture». En *History, Power, and Identity*, de Jonathan D. Hill (ed.), 142-160. Iowa: University of Iowa Press, 1996.
- Huertas, Beatriz. *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA, 2002.
- . «Despojo territorial, conflicto social y exterminio». En *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*, 58-99. IWGIA/IPES, 2012.
- Hugh-Jones, Stephen. «Skin and Soul: the round and the straight. Social time and social space in Pira-Paraná Society». En Joanna Overing. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. 2. París, 1977.
- . *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Ingold, Tim. «El forrajeo óptimo y el hombre económico». En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, de Philippe Descola & Gísli Pálsson (coords.), 37-59. México D.F.: Siglo Veintiuno, 2001.
- Instituto Lingüístico de Verano (ILV). *Entre los aucas*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano, 1969.
- Izard, Carroll E. *The Face of Emotion*. Nueva York: Apple/Century/Crofts, 1971.
- . *Human Emotions*. Nueva York: Plenum, 1977.
- Izquierdo, Juan. *La eco arquitectura: asentamientos humanos waorani*. Quito: Abya-Yala, 1999.

- Jouanen, José. *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano: 1868-1898*. Guayaquil: Arquidiócesana, 1977.
- Kairski, Mariusz. *Informe sobre la situación de la cultura Waorani que está fuera de la influencia del ILV y las indicaciones para la actuación en el futuro*. Quito: Cedime, 1992-1993.
- Kane, Joe. *Savages*. New York: Vintage, 1995.
- Karsten, Rafael. *Entre los indios de las selvas del Ecuador. Tres años de viajes e investigaciones*. Quito: Abya-Yala, 1998 [1920-1921].
- Kaulicke, Peter. *Max Uhle y el Perú antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Kelly, Arlene M. *Family, Church, and Crown: A Social and Demographic History of the Lower Xingu Valley and the Municipality of Gurup'a, 1623-1889*. Gainesville: University of Florida, 1984.
- Labaka, Alejandro. *Crónica Huaorani*. Quito: Cicame, 2003.
- Lahire, Bernard. *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Lathrap, Donald W. «The 'hunting' economics of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective». En *Man, the hunter*, de Richard Lee & Irven De Vore (eds.), 23-29. Chicago: Aldine, 1968.
- . *The Upper Amazon*. Londres: Thames and Hudson, 1970.
- . «La antigüedad e importancia de las relaciones a larga distancia en los trópicos húmedos de la Sudamérica precolombina». *Amazonía Peruana* IV, nº 7, 1981 [1973].
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2007.
- Le Breton, David. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- . «Por una antropología de las emociones». *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 4, nº 10, 2012: 69-79.
- Lenz, Rodolfo. *Diccionario Etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 191?.

- León, Diego A. «¿Es explicable la conciencia sin emoción? Una aproximación biológico-afectiva a la experiencia consciente». *Revista Latinoamericana de Psicología* 38, nº 2, 2006: 361-381.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. París: Plon, 1955.
- . *Las estructuras elementales de parentesco*. Buenos Aires: Paidós, 1969 [1949].
- . «Race et histoire». En *Le racisme devant la science*. Paris: UNESCO, 1973 [1952].
- . *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1987 [1958].
- Levillier, Roberto. *El Paititi, el Dorado y las Amazonas*. Buenos Aires: Emece, 1976.
- Levy, Robert I. «Introduction: Self and Emotion». *Ethos* 11, nº 3, 1983: 128-133.
- Lipson, Mark, Anne Szécsényi-Nagy, David Reich, et. al. «Parallel ancient genomic transects reveal complex genetic history of early European farmers». *Nature*, nº 551, 2017: 368-372.
- Lizárraga, Reginaldo de. *Descripción Colonial (libro segundo)*. Editado por Juan Roldán. Buenos Aires: Librería La Facultad, 1916.
- Loch, Eric E.. *Fever, Famine and Gold. The dramatic story of the adventures and discoveries of the Andes-Amazon expedition in the uncharted fastnesses of a lost world in the Llanganatis mountains*. New York: D.S.O, 1938.
- López Acevedo, Víctor, Fernando Espíndola, Juan Calles y Janette Ulloa. *Atlas. Amazonía ecuatoriana bajo presión*. Quito: EcoCiencia, 2013.
- López Arboleda, Gloria M., Alexander Rodríguez y Lilian J. Marroquín. «La dimensión biológica y la dimensión cultural como asíntomas de la emoción: una posibilidad actual en la comprensión de la emoción». *Revista Colombiana de Ciencias Sociales* 4, nº 2, 2013: 357-366.
- Lou, Sonia. *Informe del viaje realizado al distrito de Napo*. Informe de Viaje N° 001-2003/DP-PCN, Lima: Defensoría del Pueblo, 2003.
- Lutz, Catherine A. «The Domain of Emotion Words on Ifaluk». *American Ethnologist* 9, nº 1, 1982: 113-128.
- . *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

- Lutz, Catherine, y Geoffrey M. White. «The Anthropology of Emotions». *Annual Review of Anthropology*, nº 15, 1986: 405-436.
- MacArthur, Robert H., y Eric R. Pianka. «On Optimal Use of a Patchy Environment». *The American Naturalist* 100, nº 916, 1966: 603-609.
- Magnin, R. Jean. *Chroniques d'un chasseur d'âmes. Description de la Province et des Missions de Maynas*. Fribourg: L'hèbe, 1993 [1742].
- Malinowski, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico occidental*, vol. 2. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986 [1922].
- Manríquez, Viviana. «Purum Aucca, "Promaucaes": De significados, identidades y etnocategorías. Chile central, siglos XVI-XVIII». *Boletín de Arqueología PUCP*, nº 6, 2002: 337-354.
- Mariño de Lobera, Pedro. *Crónica del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1865.
- Martín Criado, Enrique. «Cabilia: la problemática génesis del concepto de habitus». *Revista Mexicana de Sociología* 75, nº 1, 2013: 125-151.
- Mauss, Marcel. «Una categoría del espíritu humano: la noción de persona, la de "yo"». *JRAI* LXVIII, 1938: 263-281.
- . *Essais de Sociologie*. París: Points Seuil, 1968 [1928].
- . *Manual de Etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 [1926].
- McEwan, Gordon F. *Pikillacta: The Wari empire in Cuzco*. Iowa: University of Iowa Press, 2009.
- Meggers, Betty J. «Environmental limitation on the development of culture». *American Anthropologist* 56, 1954: 801-824.
- . «Environment and culture in the Amazon Basin: an appraisal of the theory of environmental determinism». En *Studies in human Ecology. Social Science Monograph III*. Washington D.C.: Pan America Union, 1957: 71-113.
- . «Aplicación del modelo biológico de diversificación a las distribuciones culturales en las tierras tropicales bajas de Sudamérica». *Amazonía Peruana* (CAAP) IV, nº 8, 1983.
- . «The indigenous peoples of Amazonia, their cultures, land use patterns and effects on the Landscape and Biota». En *The Amazon: limnology and*

- landscape ecology of a mighty tropical river and its basin*, de Harald Sioli (ed.), 627-648. Dordrecht/Boston/Lancaster: Junk Publishers, 1984.
- . *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*. Washington DC: Smithsonian Institute Press, 1996a [1971].
- . «La Amazonía en vísperas del contacto europeo: perspectivas etnohistóricas y antropológicas». *Arqueología Americana*, nº 8, 1996b: 91-115.
- Meggers, Betty J. y Clifford Evans «Culture areas of South America: an archeological point of view (abstract)». *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo, 1955: 683-684.
- Melatti, Julio C. «Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Kraho». *Actes du XXXVIII Congrès International des Américanistes*. Vol. III Munich, 1971: 347-353.
- . «Enigmas do corpo e soluções dos Panos». En *Roberto Cardoso de Oliveira. Homenagem*, de Mariza Corrèa & Roque Laraia (orgs.), 143-166. Brasília: IFCH/Unicamp, 1992.
- Méndez, Luis, Carlos Dávila y Martha Rodríguez Achung. *Bibliografía de la Amazonía peruana*. Iquitos: IIAP, 1985.
- Metraux, Alfred. «Tribes of the Jurua-Purus Basin». En *Handbook of South American Indians*, Vol. III, de Julian H. Steward. Washington: Smithsonian Institution Press, 1948.
- Meyerson, Ignace (dir.). *Problèmes de la Personne*. París: Mouton, 1973.
- Milesi, Andrea. «Naturaleza y Culura: una dicotomía de límites difusos». *De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales (CES-UNNE)* 2, nº 2, 2013.
- Ministerio de Coordinación de Patrimonio Natural y Cultural. «Plan de medidas cautelares a favor de los pueblos taromenani y tagaeri». Informe ministerial, Quito, 2013.
- Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Secretaría Nacional de Gestión de la Política y Ministerio de Salud Pública. «Análisis de los hechos registrados en marzo de 2013. Ataque en contra de PIAV». Quito, s.f.
- Ministerio de Salud Pública. Comisión Nacional de Bioética en Salud. «Informe de la Comisión Nacional de Bioética en Salud de Ecuador respecto al caso de toma de muestras de ADN de waorani». Quito, 2014.

- Ministerio del Ambiente. «Plan de Manejo del Parque Nacional Yasuní». Quito, 2011.
- Ministerio del Medio Ambiente. *Zonas Intangibles de la Amazonía ecuatoriana. Por la diversidad cultural y biológica*. Quito: Ministerio del Medio Ambiente/Unión Europea, 1999.
- Monteros, Ivanova M. *Yasuní y Redwoods. Tala ilegal en bosques protegidos*. Quito: Flacso/Abya-Yala, 2011.
- Morales Chocano, Daniel. «Las poblaciones prehistóricas amazónicas». *Investigaciones Sociales*, Año IV, nº 6, 2000: 71-92.
- Morán, Emilio F. *La ecología humana de los pueblos de la Amazonía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Morán Sáez, Juan. *El paisaje y las modificaciones antrópicas en las cuencas altas amazónicas de la región andina-ecuatorial*. (Tesis doctoral): 2018.
- Moscoso, Javier. «La historia de las emociones, ¿de qué es historia?». *Vínculos de Historia*, nº 4, 2015: 15-27.
- Muñoz, Óscar. «Ser civilizados mirando al pasado. Lo moderno en el pensamiento purépecha». En *Modernidades indígenas*, de Pedro Pitarch & Gemma Orobitg (eds.), 135-158. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2012.
- Muratorio, Blanca. *Rucuyaca Alonso y la historia social y económica del Alto Napo*. Quito: Abya-Yala, 1987.
- Myers, Thomas P. «Toward the reconstruction of prehistoric community patterns in the Amazon Basin». En *Variation in Anthropology*. Illinois: Urbana, 1973: 233-352.
- . «Visión de la prehistoria de la Amazonía Superior». *Primer seminario de investigaciones sociales en la Amazonía*. Iquitos, 1988.
- Narváez, Iván. *Huaorani-Maxus. Poder étnico Vs. poder transnacional*. Quito: FESO, 1996.
- . *Operación ITT. La última frontera extractiva en área de reserva natural y territorio Huaorani*. Quito: Petroecuador, 1999.
- Neruda, Pablo. *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*. Madrid: EDAF, 2009.
- Nugent, Stephen. *Amazonian Caboclo Society: an Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Oxford: Berg, 1993.

- Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. *Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1863 [1673].
- OACNUDH/ IWGIA. «Seminario Regional sobre Pueblos Indígenas Aislados y en Contacto Inicial de la Amazonía y el Gran Chaco». Santa Cruz de la Sierra, 20-22 de noviembre de 2006. En [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/6session\\_crp1.do](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/6session_crp1.do) (último acceso: 14 de abril de 2016).
- Omene, Ima, J. Babe Baihua, y Manuel Rodrigo. *El canto en las actividades cotidianas de la Comunidad Waodani Bameno / Amotamini ombe kete kowen nani an Waodani Bameno Kewenani*. Cuenca: Universidad de Cuenca [Tesis de Fin de Grado], 2014.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1914.
- OTCA. «Informe de las actividades. Intercambio técnico *in locus* sobre la metodología de protección de los pueblos indígenas aislados en el Parque Nacional Yasuní en las provincias de Pastaza y Orellana, Ecuador». Quito, 2013.
- Overing, Joanna. «Cognation, endogamy and Teknonymy: the Piaroa example». *South-western Journal of Anthropology* XXVIII, 1972: 282-297.
- . *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- . «Wandering in the Market and the Forest». En *Contesting Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*, de Roy Dilley, 180-200. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1992.
- . «Death and the Loss of the Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin». *L'Homme* XXXIII (126-128), nº 2-4, 1993: 191-211.
- Overing, Joanna (org.). «Social Time and Social Space in Lowland South America Societies». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. París, 1977: 9-394.
- Pacheco de Oliveira Filho, João (org.) *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987.
- Palacio, Pablo. *Obras escogidas*. Quito: Cuarto Creciente, 2004.
- Pamuk, Orhan. *Nieve*. Madrid: Círculo de Lectores, 2006.

- Paniagua Blanc, Fernando. «Indígenas Aislados. Aproximación a la incógnita humana de la Amazonía ecuatoriana». *Antropología Cuadernos de Investigación*, 2016: 57-68.
- Paniagua Pérez, Jesús. «La frontera oriental de Quito hasta 1600». En *La frontera, mito y realidad del nuevo mundo: actas del Congreso celebrado en la Universidad de León los días 13 a 17 de septiembre de 1993*, de María J. Álvarez Maurín, Manuel Broncano & José L. Chamosa.. León: Universidad de León, 1994: 101-113.
- . «Gaspar Melchor de Jovellanos y Bernardo Darquea. Documentos sobre la explotación de la canela en la Audiencia de Quito». *Estudios Humanísticos* 1, 2002: 221-237.
- Pärssinen, Martti, Alceu Ranzi, Sanna Saunaluoma y Ari Siiriäinen. «Geometrically patterned ancient earthworks in the Rio Branco region of Acre, Brazil». *Renvall Institute Publications* (University of Helsinki) 14, 2003: 97-133.
- Patzelt, Erwin. *Letzte hoffnung regenwald*. Innsbruck: Steiger, 1992.
- Payaguaje, Fernando. *El bebedor de yaje*. Quito: Cicame, 1994.
- Pedersen, Morten A. «Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7, nº 3, 2001: 411-427.
- Peeke, M. Catherine. «Preliminary Grammar of Auca». En *Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics Related Fields*, nº 39, 1973.
- . «El idioma huao. Gramática pedagógica. Tomo 1». *Cuadernos Etnolingüísticos* (Instituto Lingüístico de Verano), nº 3, 1979.
- . «Vocabulario waorani». En *Listas de idiomas en diez idiomas autóctonos ecuatorianos. Cuadernos etnolingüísticos* (Instituto Lingüístico de Verano), nº 13, 1991a.
- . «Negación en Huaorani». *Cuadernos Etnolingüísticos* (Instituto Lingüístico de Verano), nº 16, 1991b: 19-49.
- . «Waorani» En *Typological studies in negation*, de Peter Kahrel & René van den Berg (eds.), 267–290. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1993.
- Piaguaje, Celestino. *Écorasa. Autobiografía de un secoya*. Quito: Cicame, 1994.

- Piperno, Dolores R., Crystal McMichael y Mark B. Bush. «Amazonia and the Anthropocene: What was the spatial extent and intensity of human landscape modification in the Amazon Basin at the end of prehistory?». *Holocene* 25, nº 10, 2015: 1588–1597.
- Pitarch, Pedro. «Infidelidades indígenas». *Revista de Occidente*, nº 270, 2003: 60-75.
- Pitarch, Pedro, y Gemma Orobitg (eds.). *Modernidades indígenas*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2012.
- Porro, Antônio. «Social organization and political power in the Amazon floodplain: the ethnohistorical sources». En *Amazonian Indians from Prehistory to Present*, de Anna Roosevelt (ed.), 79-94. Tucson: University of Arizona Press, 1994.
- . *Os povos das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- Posey, Darrell A., y William L. Balée (eds.). *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. Nueva York: New York Botanical Garden Press, 1989.
- Proaño, José. *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario: tagaeri-taromenani en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala /Pachamama, 2008.
- . *Voces de la selva. Noticias recientes sobre los pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: FAL, 2010.
- Ranzi, Alceu. «Geoglifos. Patrimônio cultural do Acre». *Renvall Institute Publications* (University of Helsinki), nº 14, 2003: 135-172.
- Ranzi, Alceu, y Rodrigo Aguiar. «Registro de Geoglifos na região Amazônica – Brasil». *Munda*, nº 42, 2000: 87-90.
- . *Geoglifos da Amazônia: perspectiva aérea*. Florianópolis: Faculdades Energia, 2004.
- Ranzi, Alceu, y Martti Pärssinen. «Brazilian Amazon Geoglyphs». *VI Simposio Internacional de Arte Rupestre*. San Salvador de Jujuy, 2003: 114-115.
- Ranzi, Alceu, Roberto Feres, y Foster Brown. «Internet Software Programs aid in search for Amazonian Geoglyphs». *Eos* 88, nº 21-22, 2007: 226-229.
- Rappaport, Roy. *Cerdos para los ancestros. El ritual en un pueblo en Nueva Guinea* 1968. Madrid: Siglo Veintiuno, 1987.

- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Madrid: Real Academia Española, 2014.
- Reed-Danahay, Deborah. *Locating Bourdieu*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Reeve, Mary-Elizabeth. *Los quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala, 2002.
- Rival, Laura M. «Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest». *Man. Neew Series* 28, nº 4, 1993: 635-652.
- . «Los indígenas Huaorani en la Conciencia Nacional: alteridad representada y significada:» En *Imágenes e Imagineros*. Blanca Muratorio (ed.) Quito: Abya-Yala, 1994: 253-292.
- . *Hijos del sol, padres del jaguar: los huaorani de ayer y hoy*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- . «La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana». En *Etnicidades*, de Andrés Guerrero (ed.), 2000: 315-336.
- . «Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los huaorani». En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, de Philippe Descola & Gísli Pálsson (coords.), 169-191. México D.F.: Siglo Veintiuno, 2001.
- . *Trekking Through History. The huaorani of amazonia Ecuador*. New York: Columbia University Press, 2002.
- . *Transformaciones huaoranis. Frontera, cultura y tensión*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2015.
- Rivas, Alex. «Sistema mundial y pueblos indígenas en la Amazonía. A propósito del ataque de los tagaeri». *Iconos*, nº 17, 2003: 21-30.
- Rivas, Alex, y Rommel Lara. *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana. Un acercamiento al caso huaorani*. Quito: Ecociencia/Abya-Yala, 2001.
- Riveiro, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Rivera, J. Eustasio. *La vorágine*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1976 [1924].

- Robarchek, Clayton A. y Carole Robarchek. «Cultures of war and peace: a comparative study of Waorani and Semailn». En *Aggression and peacefulness in humans and other primates*, de James Silverberg & J. Patrick Gray (coords.), 189-213. Nueva York: Oxford University Press, 1992.
- . *Waorani: The Contexts of Violence and War*. Orlando: Harcourt Brace College, 1998.
- Robbins, Philip, y Murat Aydede (eds.). *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rogalski, Filip. «Informe sobre la presencia de grupos indígenas en situación de aislamiento en la cuenca de los ríos: medio y alto Curaray, Arabela, Nashiño y Alto Napo». Iquitos, 2003.
- Roosevelt, Anna. «Resource management in Amazonia before the Conquest: beyond ethnographic projection». *Advances in Economic Botany* 7, 1989: 30-62.
- . *Moundbuilders of the Amazon: geophysical archeology on Marajó island, Brazil*. San Diego: Academic Press, 1991.
- . «Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia». En *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*, de Walter Neves (ed.), 103-141. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991b.
- . «The rise and fall of the Amazon chiefdoms». *L'Homme* XXXIII (126-128), nº 2-4, 1993: 255-283.
- . *Amazonian Indians from Prehistory to Present*. Tucson: University of Arizona Press, 1994.
- . «Early pottery in the Amazon: twenty years of scholarly obscurity». En *The emergence of pottery: technology and innovation in ancient societies*, de William K. Barnett & John W. Hoopes, 115-131. Washington D.C. Smithsonian Institution Press, 1995.
- . «Twelve thousand years of human-environment interaction in the Amazon floodplain». *Advances in Economic Botany* (New York Botanical Garden) 13, 1999a: 371–392.

- . «O povoamento das Americas: o panorama brasileiro». En *Pre-historia da Terra Brasilis*, 35-50. Rio de Janeiro: Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1999b.
- . «The maritime, highland, forest dynamic and the origins of complex culture». En *South America*, de Frank Salomon & Stuart (eds.) Schwartz, 264-369. New York: Cambridge University Press, 1999c.
- . «Prehistory of Amazonia». En *Cambridge World Prehistory*, de Colin Renfrew & Paul Bahn (eds.), 1175-1199. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Roosevelt, Anna, John Douglas y Linda Brown. «Migrations and adaptations of the first americans: clovis and pre-clovis viewed from South America». En *The First Americans: The Pleistocene Colonization of the New World*, de Nina G. Jablonski (ed.), 159–236. Berkeley: California University Press, 2002.
- Rosaldo, Michelle Z. *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Rostoworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.
- Ruhlen, Merritt. *A guide to the world's language*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Sahlins, Marshall D. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor, 1972.
- . *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1976.
- . *Islands of history*. Chicago: Chicago University Press, 1985.
- . *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal, 1987.
- . *How "Natives" think: About captain Cook, for example*. Chicago: Chicago University Press, 1995.
- . *Culture in practice: Selected Essays*. New York: Zone Books, 2000.
- Saignes, Thierry. *Los Andes Orientales, historia de un olvido*. Cochabamba: Ceres, 1985.
- Saint, Rachel y Kenneth L. Pike. «Notas sobre fonémica Huarani (Auca)». *Estudios acerca de las lenguas Huarani (Auca), Shimigae y Záparo* (Ministerio de Educación del Ecuador), 1959: 4-17.
- . «Auca phonemics». *Studies of Ecuadorian Indian Languages* (Norman/SIL), 1962: 2-30.

- Salazar, Ernesto. *Pioneros de la selva. Los colonos del proyecto Upano-Palora*. Quito: Abya-Yala, 1986.
- Salomon, Robert C. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Santos Granero, Fernando. *Etnohistoria de la Alta Amazonía: siglos XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala, 1992.
- Santos, Juan. *Los últimos huaorani*. Quito: Cicame, 1996.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2005 [1943].
- Schaan, Denise P. *Sacred Geographies of Ancient Amazonia. Historical Ecology of Social Complexity*. New York: Taylor and Francis, 2016.
- Schaan, Denise P., Martti Pärssinen, Alceu Ranzi y Jacó C. Piccoli. «Geoglifos da Amazônia ocidental: evidência de complexidade social entre os povos da terra firme». *Revista de Arqueologia*, nº 20, 2007: 67-82.
- Scheer, Monique. «Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion». *History and Theory*, nº 51, 2012: 193-220.
- Seeger, Anthony. «The Meaning of Body Ornaments, a Suya Example». *Ethnology* XIV, nº 3, 1975: 211-224.
- . «Corporação e Corporalidade: Ideologia de Concepção e Descendência». En *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*, de anthony Seeger, 127-132. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta, y Eduardo B. Viveiros de Castro. «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras». *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, nº 32, 1979: 2-19.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado de las justas causas de guerra contra los indios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1548].
- Service, Elman R. *Los cazadores*. Barcelona: Labor, 1973.
- Silva Galdames, Osvaldo. «¿Detuvo la Batalla del Maule la expansión del Inca hacia el sur de Chile?» *Cuadernos de Historia* (Universidad de Chile), nº 3, 1983: 7-25.
- Simons, Alfred. *Travels in the Wilds of Ecuador and the exploration of the Putumayo river*. London: Samson Low, 1886.

- Souffez, Marie-France. «La persona». Ponencia del Primer Congreso Nacional de Investigadores en Antropología. En *Anthropologica* V, nº 5, 1987: 31-58.
- Sponsel, Leslie E. «Aazon ecology and adaptation». *Annual Review of Anthropology* 15, 1986: 67-98.
- Stanislavski, Constantin. *Un actor se prepara*. México D.F.: Diana, 1984 [1953].
- Steward, Julian H. *Culture Areas of the Tropical Forest*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes, de *Handbook of South American Indians*, de Julian H. Steward (ed.), 883-889. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1948.
- Stoll, David. *Fisher of man or founders os empire?* Londres: Zed Press/Cambridge, 1982.
- Stolze, Tânia. «Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmología Tupi». *Mana* 2, nº 2, 1996: 21-47.
- Surrallés, Alexandre. «Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones». *Anthropologica* XVI, nº 16, 1998: 290-304.
- . «De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos». *Indiana*, nº 19/20, 2003: 59-72.
- Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (eds.) *Territorios indígenas y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 2004.
- Sweet, David G. *A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon valley, 1640-1750*. 2 vols. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.
- Tagliani, Lino. *También el sol muere. Cuatro años con los huaorani*. Quito: Cicame, 2004.
- Tassi, Giovanna (coord.) *Nafragos del mar verde. La resistencia de los Huaorani a una integración impuesta*. Quito: Abya-Yala, 1992.
- Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Norma, 2002.
- Taylor, Anne Christine. «La evolución demográfica de las poblaciones indígenas del siglo XVI al XX». *Cultura* (Banco Central del Ecuador) VIII, nº 246, 1986: 507-518.
- . «El Oriete ecuatoriano en el siglo XIX: "el otro litoral"». En *Historia y región en Ecuador: 1830-1930*, de Juan Manguashca (ed.), 17-67. Quito: Corporación Editora Nacional, 1994.

- Tello, Julio C. *Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1942.
- . *Chavín, cultura matriz de la civilización andina*. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960.
- . *Obras completas*. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- Tessmann, Günter. *Los indígenas del Perú nororiental: Investigaciones fundamentales para el estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya-Yala, 1999 [1930].
- Toledo, Víctor M., y Manuel L. González de Molina. «El metabolismo social: las relaciones entre la sociedad y la naturaleza». En *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, de Francisco Garrido, Manuel L. González de Molina, José L: Serrano y José L. Solana (coords.), 85-112. Barcelona: Icaria, 2007.
- Tomkins, Silvan. *Affect, Imagery, Consciousness. The Positive Affects*. Vol. 1. Nueva York: Springer, 1962.
- . *Affect, Imagery, Consciousness. The Negative Affects*. Vol. 2. Nueva York: Springer, 1963.
- Trajtenberg, Nicolás. «¿Qué hay de malo con la Sociología de Pierre Bourdieu?» En *El Uruguay desde la Sociología VIII. 8ª Reunión Anual de Investigadores del Departamento de Sociología*, de VV.AA., 373-388. Montevideo: Universidad de la República Uruguay, 2010.
- Tribaldos de Toledo, Luis. *Historia general de las continuadas guerras i difícil conquista del Gran Reino i Provincias de Chile desde su primer descubriiento por la nación española, en el orbe antártio, hasta la era presente*. León: Universidad de León, 2009.
- Trujillo, Jorge. *Los oscuros designios de Dios y del Imperio: el Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*. Quito: CIESE, 1981.
- Trujillo, Patricio. *Salvajes, civilizados y civilizadores: la Amazonia ecuatoriana, el espacio de las ilusiones*. Quito: Abya-Yala, 2001.
- Uhle, F. Max. *Los orígenes de los incas*. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1912.
- Up de Graff, Fritz W. *Cazadores de cabezas del Amazonas. Siete años de exploraciones y aventuras*. Quito: Abya-Yala, 1996 ([1923]).

- Valdivia, Pedro de, Alonso de Góngora y Marmolejo y Pedro Mariño de Lobera. *Crónicas del Reino de Chile. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba*. Madrid: Atlas, 1960.
- Vallverdú, Jordi. «¿Por qué motivos crearemos máquinas emocionales?» *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, nº 5, 2007: 44-52.
- Vera, Carlos A. *Taromenani. El exterminio de los pueblos ocultos* [Película documental]. Cámara Oscura, 2007. En <https://vimeo.com/35717321> (último acceso: 29 de abril de 2018).
- Viertler, Renate B. «A noção de pessoa entre os bororo». *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, nº 32, 1979: 20-30.
- Vilaça, Aparecida. *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Anpocs/UFRJ, 1992.
- . *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press, 2016.
- Villarino, Basilio. *Diario del piloto de la Real Armada D. Basilio Villarino del reconocimiento que hizo del Río Negro en la Costa Oriental de Patagonia el año de 1782*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1837 [1782].
- Villaverde, Javier (coord.). *Los hijos del sol*. Quito: Synergy Group/FEPP, 2012.
- Viteri, Jorge A. *Petróleo, lanzas y sangre*. Quito: Ministerio de Minas y Petróleos, 2008.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. *Individuo e sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapiti*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1977.
- . «Alguns Aspectos do Pensamiento Yawalapiti (Alto Xingu): Classificações e Transformações». *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, nº 26, 1978: 1-41.
- . «A fabricação do corpo na sociedade xinguana». *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, nº 32, 1979: 40-49.
- . *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- . «Images of nature and society in amazonian ethnology». *Annual Review of Anthropology*, nº 25, 1996a: 179-200.
- . «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *MANA* 2, nº 2, 1996b: 115-144.
- . *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

- . «O pensamento indígena amazônico». Conferencia en la Universidad de São Paulo (USP). São Paulo: Canal USP, 2009. <https://www.youtube.com/watch?v=cF0hwMvnl> (último acceso: 11 de diciembre de 2017).
- . *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz, 2010.
- . *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Wallis, Ethel E. *The Dayuma Story*. New Jersey: Spire, 1960.
- . *Aucas Downriver*. New York: Harper and Row, 1973.
- Warthon, Edith. *La edad de la inocencia*. Barcelona: Tusquets, 1995 [1920].
- Wasserstrom, Robert. «Waorani Warfare on the Ecuadorian Frontier, 1885–2013». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21, nº 3, 2016: 497-516.
- Wasserstrom, Robert, Susan Reider, y Rommel Lara. «Nobody Knew Their Names: The Black Legend of Tetete Extermination». *Ethnohistory* 58, nº 3, 2011: 421-444.
- Watling, Jennifer G.; José Iriarte, Francis E. Mayle, Denise Schaan, Luiz C. R. Pessenda, Neil J. Loader, F. Alayne Street-Perrott, Ruth E. Dickau, Antonia Damasceno y Alceu Ranzi. «Impact of pre-Columbian “geoglyph” builders on Amazonias forest». *PNAS*, 2017a.  
En [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1614359114](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1614359114) (último acceso: 26 de febrero de 2018).
- . «Reply to Piperno et Al.: It is too soon to argue for localized, short-term human impacts in interfluvial Amazonia». *www.pnas.org*. 2017b. [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1705697114](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1705697114) (último acceso: 28 de febrero de 2018).
- Weckmueller, Holguer. *Biimo aweidi aye dodani waodani kii nani owoyomo Guiyero, Ganketapare, Timpoka, Queweiri-Ono (Plantas medicinales y ancestrales Waorani de las comunidades Guiyero, Ganketapare, Timpoka y Queweiri-Ono)*. Quito: Holguer Weckmueller, 2016.
- Wenger, Marion A., F. Nowell Jones, y Margaret H. Jones. *Physiological psychology*. Nueva York: Holt, 1962.

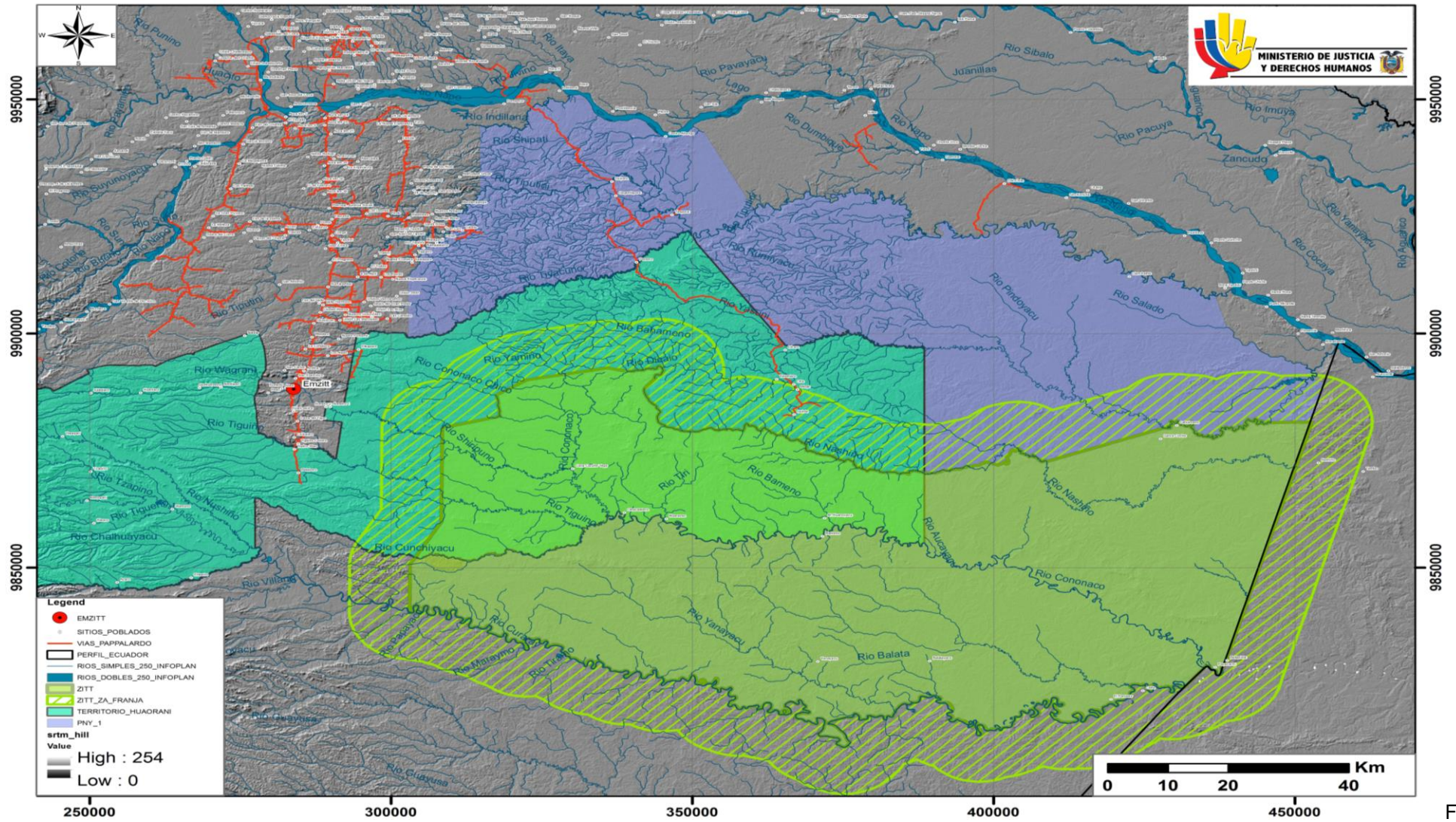
- Wierzbicka, Anna. «Human Emotions: Universal or Culture-Specific?». *American Anthropologist* 88, nº 3, 1986: 584-594.
- . «Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum» *Ethos*, 31, nº 4, 2003: 577-600.
- Winterhalder, Bruce. «Optimal Foraging Strategies and Hunter-Gatherer Research in Anthropology: Theory and Models». En *Hunter-Gatherer Foraging Strategies: Ethnographic and Archeological Analyses*, de Bruce Winterhalder & Eric A. Smith (eds.), 13-35. Chicago: Chicago University Press, 1981.
- Yost, James A. «El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica: el caso de los huaorani de la Amazonía ecuatoriana». *Cuadernos Etnolingüísticos* (Instituto Lingüístico de Verano), nº 6, 1979.
- . «Veinte años de contacto. Los mecanismos de contacto en la cultura huao (auca)». *Cuadernos Etnolingüísticos* (Instituto Lingüístico de Verano), nº 9, 1981.
- . «Variables que determinan las necesidades territoriales de horticultores de la selva tropical». Editado por James A. Yost & Patricia M. Kelley. *Cuadernos Etnolingüísticos* (Instituto Lingüístico de Verano), nº 20, 1992: 7-26.
- Yost, James A. y Patricia M. Kelley. «Shotguns, blowguns and spears: An analysis of technological efficiency». En *Adaptative responses of native Amazonians*, de Raymond B. Hames y William T. Vickers (coords.), 189-224. Nueva York: Academic Press, 1983.
- Zeballos de Sisto, María (comp.). *Sociedades humanas y equilibrio ecológico*. Buenos Aires: Letra Buena, 1992.

# ANEXOS



*Imagen 37: Vista aérea de la comunidad de Tepapare.  
Fuente: Notiamazonía*

# Anexo 1. Mapa de zona tradicional waorani MAPA BASE

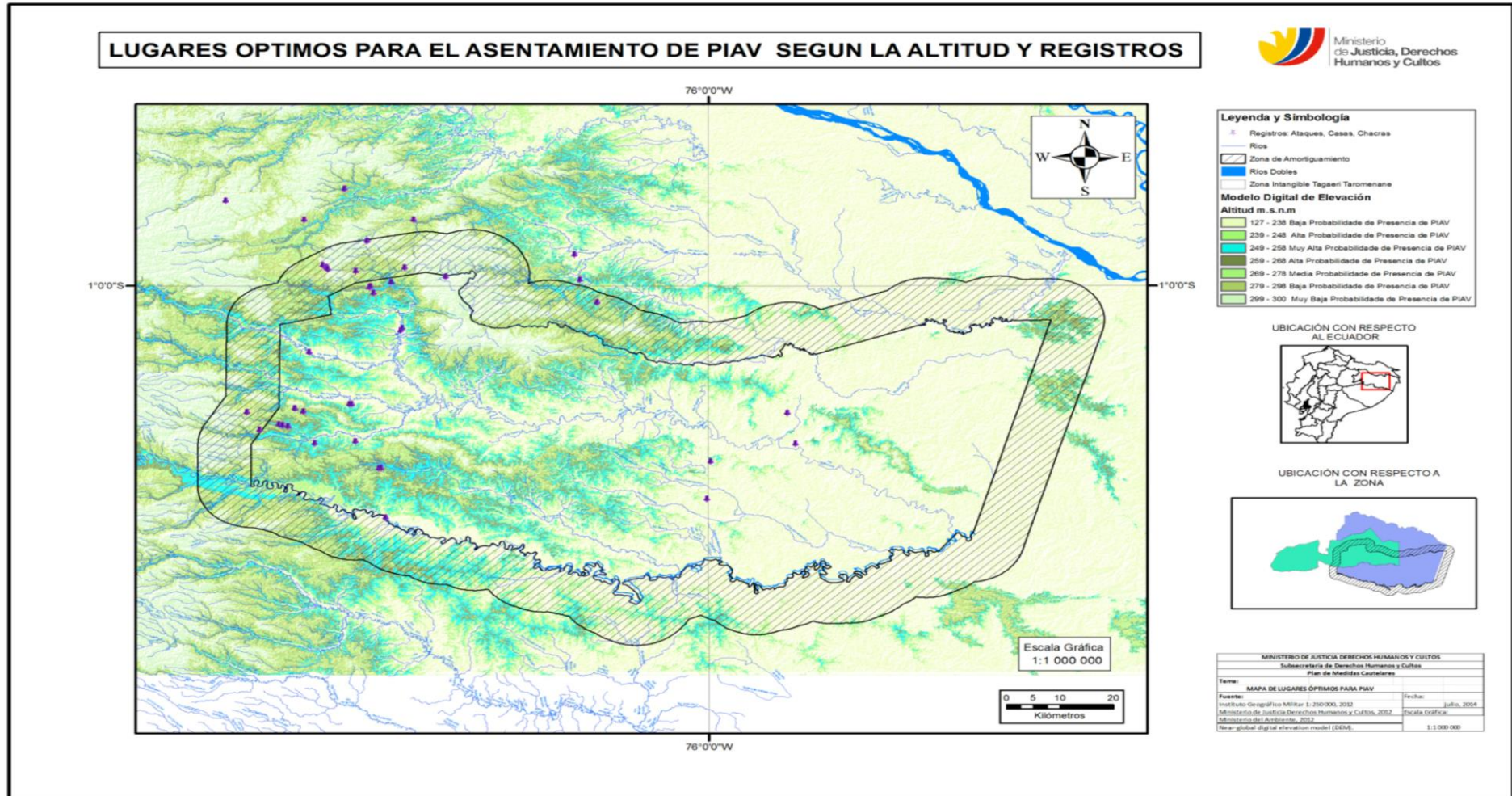


Fuente:

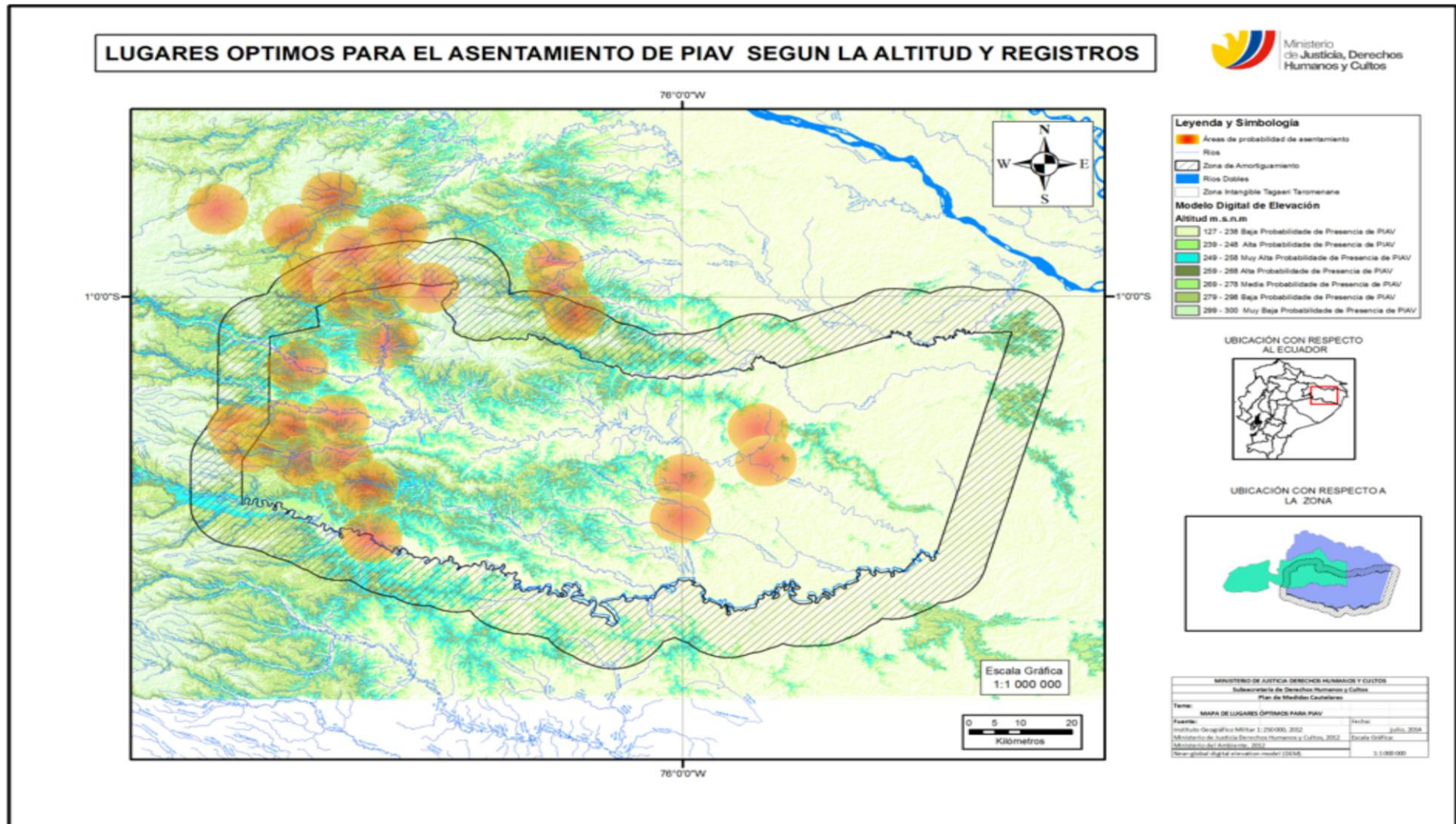


Fuente: CICAME

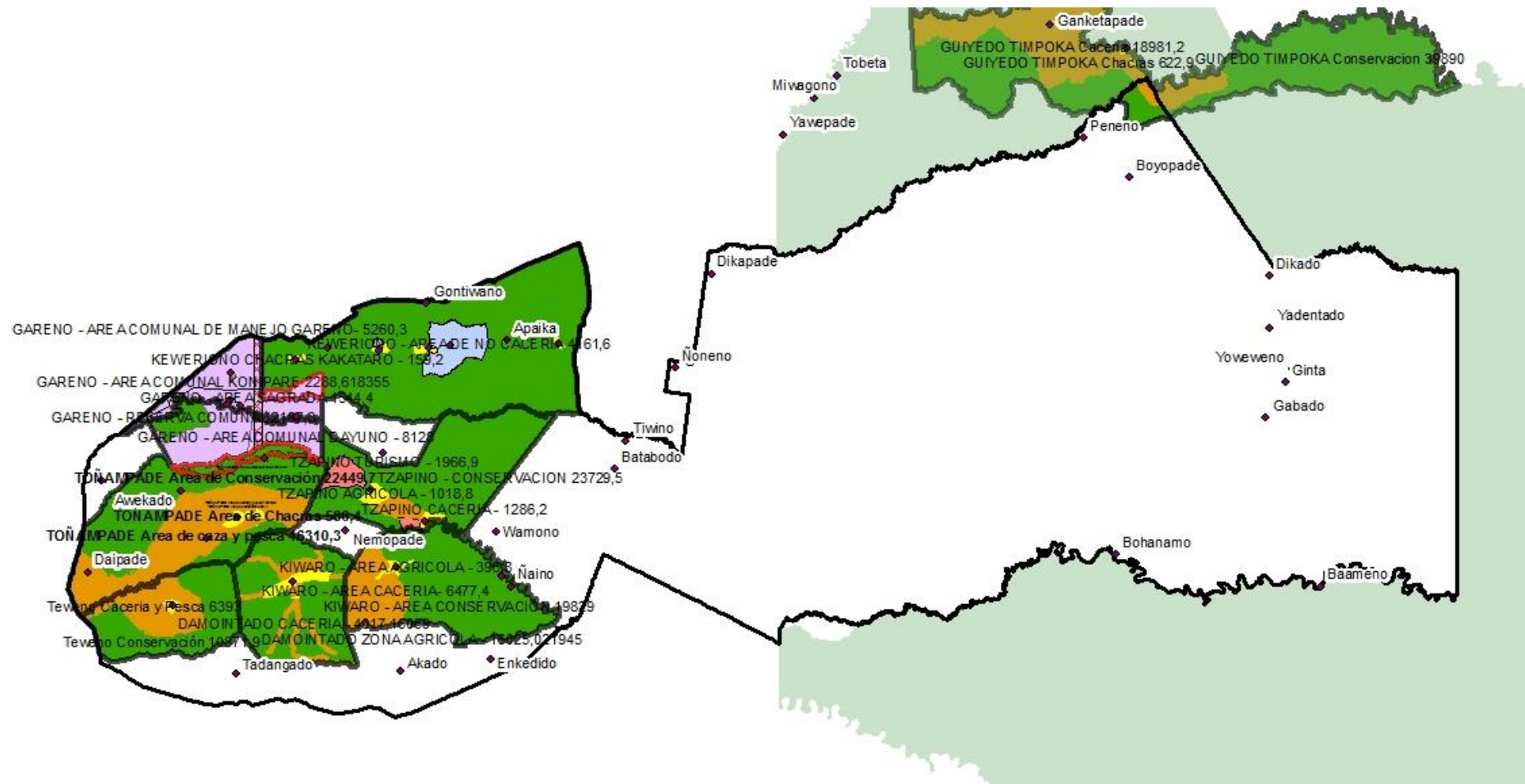
### Anexo 3: Mapa con la posible ubicación de los grupos aislados (I)



## Anexo 4: Mapa con la posible ubicación de los grupos aislados (II)



### Anexo 5: Mapa con ubicación de comunidades waorani



Fuente: FAL