

Kati Maribel Álvarez Marcillo

PRÁCTICAS FUNERARIAS EN LOS WAODANI



FLACSO
ECUADOR



**ABYA
YALA**
UNIVERSIDAD
POLITÉCNICA
SALESIANA

2011

PRÁCTICAS FUNERARIAS EN LOS WAODANI

Kati Maribel Álvarez Marcillo

1era. edición: Ediciones Abya - Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

FLACSO, Sede Ecuador
Pradera e7-174 y Diego de Almagro
Telf.:(593-2) 3238888
Fax:(593-2)3237960
www.flacso.org.ec
Quito-Ecuador

Diseño y
Diagramación: Jaime Villarroel
ISBN FLACSO: 978-9978-67-322-5
ISBN Abya - Yala 978-9942-09-052-2
Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, Diciembre 2011

Tesis para obtener el Título de Maestría en Ciencias Sociales con mención
en Antropología, de FLACSO - Sede Ecuador;
Autora: Kati Maribel Álvarez Marcillo

Para Sebastián Alejandro

Agradecimientos

La idea de investigar sobre este tema se la debo a G. Rodríguez a quien agradezco por compartir sus inquietudes conmigo. De igual manera a F. Lu y O. Ima por estimularme en la realización de este trabajo.

Mi reconocimiento a C. Doljanín, D. Hidrobo, D. Albán, F. Muller y C. Meyer por ser mis ojos y oídos en campo. Mis agradecimientos se extienden además a A. Espín, J. Olaya y T. Dávila por toda su ayuda en la elaboración de esta investigación y por su sincera amistad.

Esta investigación tuvo como tutor a F. García a quien le doy las gracias por su orientación, comprensión y enseñanza. De igual manera mi reconocimiento y admiración a las Dras. B. Grünenfelder y L. Rival.

Toda mi gratitud a las personas Waodani por su enseñanza constante en el manejo del tema de la vida y de la muerte como un todo. Y entre ellos a familiares y amigos quienes me soportaron como pilares cuando me enfrenté a ese remesón que la vida nos da cuando alguien parte y cuando alguien casi parte.

Entender cómo son las partidas desde las distintas culturas y experiencias me permite decirle a mi hijo que le agradezco tanto por enseñarme a que la vida se la conquista con los sueños y los juegos. Pero sobre todo mil gracias a mi Sebastián Alejandro por ser un luchador constante y por quedarse conmigo en este mundo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

El efecto del contacto de la sociedad nacional en la prácticas culturales de la muerte en los waodani..... 9

CAPÍTULO I

El principio de la metamorfosis..... 11

El perspectivismo amazónico 12

El perspectivismo amazónico y la muerte 14

Ciclo predatorio, muerte y prácticas 15

Notas metodológicas 16

CAPÍTULO II

La muerte..... 19

Concepciones históricas sobre la muerte 19

Antropología y muerte 21

Prácticas Funerarias en América Latina..... 22

Prácticas funerarias en el Ecuador 24

Concepciones de la muerte en la cuenca amazónica 25

Domesticación de la muerte a través de ritos definitivos..... 28

Concepciones del cuerpo en la cuenca amazónica 28

CAPÍTULO III

Las personas waodani.....	31
Antecedentes.....	32
Ubicación y comunidades.....	36
Organización Social.....	39
Organización Política	44
Organización Económica.....	46
Cultura material	50
Símbolos de modernidad dentro de la cultura Waodani	54
Ética Waodani	57
Comunidad de Quehueri-ono.....	60
Demografía	62
Organización Socio-económica y política.....	63

CAPÍTULO IV

Los waodani, la muerte y sus prácticas.....	65
Concepciones acerca de la muerte en los Waodani	66
Tipos de Muerte	68
Actitudes Rituales en las situaciones de guerra.....	75
La parte sensible del morir y del partir.....	81
Prácticas Funerarias	85
Acciones de poder ante los espíritus y los jaguares.....	87
El cuerpo del muerto y su tratamiento.....	90
Manejo de la enfermedad y el dolor en los Waodani.....	94

CAPÍTULO V

Prácticas funerarias en los waodani del post contacto	99
Causas de muerte en los Waodani del post contacto	113

CAPÍTULO VI

El efecto del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales de la muerte en los waodani	123
Conclusiones.....	124
Bibliografía.....	129
Glosario	144

INTRODUCCIÓN

EL EFECTO DEL CONTACTO DE LA SOCIEDAD NACIONAL EN LAS PRÁCTICAS CULTURALES DE LA MUERTE EN LOS WAODANI

La idea de investigar sobre los efectos del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales de la muerte en los Waodani se debió a la apreciación de algunos actores externos que afirmaban que los miembros de esta cultura estaban incorporando prácticas *Kichwa* en sus ritos funerarios. Inmediatamente después de enterarme de algunos fallecimientos y de sus formas de entierro empecé a investigar en campo las formas tradicionales y modernas con las que los Waodani tratan y despiden a sus muertos. La comunidad donde se realizó la presente investigación es conocida como Quehueiri-ono, sin embargo se recolectó información de otras comunidades Waodani; entre ellas Tigüino, Dícaro, Gareno, Toñampare, Kahuimeno, Bamenó y Zapino.

Este trabajo en campo contó con el apoyo de la Dra. Flora Lu quien se encontraba dirigiendo un proyecto de investigación en territorio Waodani, es a ella y a sus colaboradores a quien debo la recolección de datos cuando se hacía difícil mi permanencia en las comunidades.

A continuación procuré un encuentro entre los puntos de vista que sobre el tema tienen las personas Waodani con el trabajo realizado en campo y el puente que permitió esto fue el enfoque teórico del perspectivismo amazónico desarrollado principalmente por el grupo de amazonistas brasileños, franceses y peruanos.

Por tanto, a lo largo de este trabajo se examina las transformaciones cosmológicas y culturales por las que han transitado los

Waadani del post contacto con respecto a la muerte y sus prácticas. Se ha considerado como resultado del enfoque teórico y metodológico que la cultura Waodani se encuentra en permanente constitución ya que es la alteridad quien permite el surgimiento de una nueva corporeidad predadora.

En el transcurso de esta investigación se hallarán algunas notas teórico metodológicas que darán la introducción a la temática, posteriormente se hablará sobre la muerte en otras culturas y de manera particular sobre la muerte en las culturas de las tierras bajas de la cuenca amazónica.

El tercer capítulo está destinado a la cultura Waodani y la manera de abordarlo es considerándola como un conjunto de culturas individuales, se exploran brevemente datos demográficos, socio-culturales, económicos y políticos.

En el capítulo cuarto se analiza detalladamente el tema de la muerte, sus concepciones, los tipos de muerte, las prácticas de incineración y entierro. Este capítulo se enriquece con algunas investigaciones realizadas sobre el tema por otros antropólogos y antropólogas; además incorpora algunas versiones sobre las maneras de despedir al muerto hasta antes del contacto dadas por los Waodani durante mi investigación de campo.

El capítulo quinto tiene que ver con las etnografías de las prácticas de la muerte en el post contacto y con ciertos lineamientos en los que se divisan los efectos del contacto de la sociedad nacional en las prácticas de la muerte. En esta parte y como ilustración se recurrió a la pintura para poder representar las nuevas formas de entierro de los Waodani.

Finalmente, en el capítulo sexto se realizan las conclusiones de esta investigación sosteniendo que los cambios sociales y culturales dados en la cultura Waodani han permitido la construcción de una corporeidad civilizada desde el punto de vista de las personas Waodani pero que en el manejo de sus pulsiones predatoras no pierden su personalidad corporada entera.

CAPÍTULO I

EL PRINCIPIO DE LA METAMORFOSIS

Algunos de los enfoques teóricos utilizados para aproximarse a las culturas y entre ellas a las panamazónicas han mantenido la tradición filosófica de considerar como fundamento ontológico de constitución de lo humano a la ruptura entre cultura y naturaleza. A criterio de Georges Bataille, la cultura es la transformación del mundo físico a través del trabajo y la razón situación que produjo una condición de, ‘distanciamiento’ de los seres humanos con respecto a la naturaleza; pero al mismo tiempo afirma Bataille en los seres humanos había una condición de ‘reconocimiento’ con la misma, manifestado principalmente en el erotismo y la concepción de la muerte (Bataille 1988 y Freud, 1996). Esta doble condición, es decir de ‘distanciamiento’ y de ‘reconocimiento’ con respecto de la naturaleza produjo a criterio de Bataille en los seres humanos una condición desgarrada entre el mundo del trabajo (cultura) y el mundo de la violencia (naturaleza).

Sin embargo, las cosmologías amerindias pusieron en cuestión esta constitución ontológica de lo humano mantenido por el pensamiento occidental. Muchos trabajos etnográficos realizados en la región demostraron que la resolución entre un mundo y otro no es necesariamente desgarradora y que el mundo estaba habitado por diferentes especies de sujetos humanos y no humanos que aprehenden de él y lo construyen desde distintas perspectivas y por eso se generan distintas resoluciones (Pazos, 2007).

Esta otra episteme se encuentra representada dentro del pensamiento estructuralista tanto de los amazonistas franceses como de los brasileños y peruanos. El perspectivismo amazónico halla entre sus aliados a Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça, Alexandre Surrallés, Laura Rival, Jean P. Chaumeil, Phillipe Descola, Anne Cristine Taylor, entre otros.

Viveiros de Castro al respecto comenta que “frente al dualismo cartesiano propio del pensamiento occidental está el monismo sustancial del perspectivismo amazónico” (Viveiros de Castro, 2004: 41).

Desde este enfoque, en algunas culturas de la cuenca amazónica e incluso en otras culturas estos puntos de vista no reconocen una condición de distanciamiento con el medio físico sino más bien y como lo sostienen Viveiros de Castro y Ernst Cassirer “existen condiciones afectivas, ontológicas y existenciales que estructuran una racionalidad analógica donde la naturaleza es apropiada holística y empáticamente” (Viveiros de Castro, 2004: 41 y Cassirer, 1968:127).

Por lo tanto afirma Ulrike Prinz “la constitución ontológica de lo humano está atravesada por el principio de la metamorfosis. El principio de la metamorfosis no debe ser entendido como teológico ni lineal, especialmente en las cosmologías amerindias sino más bien como un principio anárquico, creativo y controlado culturalmente” (Prinz, 2004:284).

Desde aquí se entiende que la metamorfosis es la que ordena tanto la realidad como la supra realidad y no necesariamente la condición desgarrada entre un mundo y otro. Con este punto de vista se rompe la idea dicotómica naturaleza – cultura muy propia de occidente y se consideran las otras maneras de ver pero sobre todo de percibir el mundo (Surrallés y García (eds), 2004:370).

Siguiendo con el mismo enfoque, Alexandre Surrallés sostiene que las distintas formas de percibir el mundo son quizá la resolución de la “fractura dada entre el sujeto y el mundo” (Surrallés, 2003: 10).

El perspectivismo amazónico

El perspectivismo considera a la naturaleza como construcción humana y por ello la naturaleza es cultura (Pineda, 1999: 270-272). Los grupos indígenas residentes de la cuenca amazónica y que en gran parte continúan siendo cazadores/recolectores se sienten identificados con el entor-

no desde una perspectiva humana, es decir antropomorfa¹. Pero no se trata simplemente de las concepciones de lo humano o no humano, esta cosmovisión gira en torno a una lógica de personificación donde todos los seres vivos tienen la misma alma. Aparecida Vilaça y Viveiros de Castro afirman que el alma se asemeja a lo humano y está en las plantas, los espíritus, los animales y los seres humanos (Vilaça, 2000: 59 y Viveiros de Castro, 1996: 126). Esta otra epísteme tiene que ver con qué:

Cada um destes três domínios pode ser entendido como uma perspectiva que neutraliza a posição entre os dois restantes: do ponto de vista dos espíritos, humanos e animais se assemelham; do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa. Há portanto, tal vez, dualidade; mas ela seria apenas a redução de uma estrutura mais rica (Viveiros de Castro, 2002: 85).

Al traducir este fragmento se entiende que: “Cada uno de estos tres dominios puede ser entendido como una perspectiva que neutraliza una posición entre las dos restantes: el punto de vista de los espíritus, los humanos y los animales se asemeja, el punto de vista de los humanos, espíritus y animales comulgan en aspectos esenciales; el punto de vista de los animales, humanos y espíritus quizá sean la misma cosa. Y por lo tanto, tal vez, el dualismo, sería apenas una reducción de una estructura más rica” (Traducción mía).

Aparecida Vilaça sostiene que lo que diferencia a unos de otros es el envoltorio, es la ropa, es en definitiva el cuerpo. El cuerpo dice Vilaça está en continua construcción tanto por los ciclos propios de la vida como por las transformaciones sociales (Vilaça, 2005: 446). De ahí que un espíritu humano pueda viajar dentro de una serpiente y ocasionar un daño o maleficio. Y desde allí también se explica el porqué algunos grupos recurren a los ‘brujos’, ‘shamanes’ o a los de su

1 Esta tesis es compartida por el grupo de los Amazonistas: Eduardo Viveiros de Castro, Alexandré Surrallés, Pedro Gracia Hierro, Aparecida Vilaça, Phillipe Descola, E. Taylor, Laura Rival, entre otros.

propia especie para visibilizar la forma interna humana de quien los atacó y vengarse (Viveiros de Castro, 2004: 39).

Esta cosmovisión antropomorfa del medio físico a más de crear afectos y complicidades con el entorno afirma Viveiros de Castro en una entrevista realizada por Luisa Elvira Belaunde considera a los seres no humanos (plantas y animales) con varios tipos de niveles de conciencia (Viveiros de Castro en Belaunde, 2009: 51). Por lo tanto afirma Oscar Calavia “todos los seres y espíritus forman colectivos equivalentes en cuanto a la cultura, es decir en el ámbito culinario, habitacional o de parentesco” (Calavia, 2001: 3).

El perspectivismo amazónico y la muerte

Antes de revisar el enfoque sobre la muerte y sus prácticas desde el perspectivismo amazónico es necesario mencionar que son distintas las concepciones, las respuestas y las prácticas que alrededor de la muerte han dado las diversas culturas en todo el mundo. Las teorías antropológicas han tomado estos y otros temas como puntos centrales en el desarrollo de investigaciones tales como el surgimiento de las religiones (Durkheim, 1981: 79-99), además acerca del papel de la muerte y los sueños en el origen de la religión (Frazer, 1993 y Taylor, 1981 en Cipolletti y Langdon, 1992:3); también sobre las concepciones del alma (Mauss, 1968 en Cipolletti y Langdon, 1992:3); o el mirar a la muerte y a sus prácticas dentro de la cosmología amazónica como un ciclo predatorio que a criterio de Víctor Vacas Mora tiene el objeto principal de capturar nuevas redes de parentesco (Vacas Mora, 2008: 279).

Según Cipolletti y Langdon, es a partir de los años 70´ que en Latinoamérica el interés por el tema de la muerte se ha incrementado. Son varios los estudios realizados sobre esta problemática en la región. Se cuenta con investigaciones etnográficas en México, Argentina, Brasil, Perú, Venezuela y otros países (Cipolletti y Langdon, 1992: 2-8). En lo que concierne a la cuenca amazónica intervienen estudios sobre las concepciones de la muerte y sus prácticas en los *Yanomame*, *Yaguas*, *Pano*, *Xinguana*, *Nivaclé* o en los *Asurini* (Cipolletti y Langdon, 1992:5; Siffredi, 2005: 1 y Viveiros de Castro, 1979).

Sobre las investigaciones del tema de la muerte y sus prácticas en el Ecuador y de manera especial en las etnias de la Amazonía ecuatoriana se tienen estudios con los *Shuar* (Harner, 1994), con los *Secoya* (Cipolletti 1992, en Cipolletti y Langdon, 1992:157) y los *Sionas* (Langdon, 1992 en Cipolletti y Langdon, 1992:125). Otros abordajes sobre la temática y acerca de la influencia de los misioneros católicos y evangélicos en las prácticas de la muerte especialmente en los períodos de evangelización y colonización (Muratorio, 1981 y Casement, 1988).

El tema de la muerte y de sus prácticas alrededor de ella ha sido directamente abordado dentro de la cultura Waodani, pero los estudios se han concentrado dentro del contexto de la venganza y la guerra. Sin embargo a más de reconocer las importantes investigaciones sobre la cultura Waodani realizadas por el CICAME, Vicariato Apostólico del Aguarico; Monumenta Amazónica, Flora Lu, Marcelo Naranjo, James Jost, Rolf Blomberg, entre otros; quisiera resaltar todo el trabajo investigativo realizado por Laura Rival.

En el capítulo dos del texto *Hijos del Sol, padres del Jaguar*, Rival analiza la guerra y las representaciones de la muerte en los Waodani y procura sobre todo entender el contexto espacial y temporal en que se ha constituido la identidad Waodani como una identidad del ‘indio salvaje’ tanto a nivel interno como externo (Rival, 1996: 53).

Ciclo predatorio, muerte y prácticas

Según Alexandra Siffredi para algunos amazonistas y entre ellos Aparecida Vilaça y Phillipe Descola la muerte dentro de la cosmología amazónica es una transformación que inicia una nueva existencia idéntica a la anterior o renovada (Siffredi, 2005: 5). La muerte y sus prácticas (quema, sepulcro, venganza, canibalismo) dice Víctor Vacas Mora son hechos transformadores al igual que el sudor, la eyaculación, la defecación o el botar sangre ya que estos hechos transformadores conectan el cuerpo con el entorno y a través de ellos se procuran nuevas vidas y se producen cambios necesarios dentro de la organización social, económica, política y cultural (Vacas Mora, 2008: 280).

Los ritos o prácticas que se ejercen alrededor de la muerte y otras circunstancias en la Amazonía buscan a criterio de Alexandré Su-

rrallés la capacidad de acción, es decir de poder (Surrallés, 2003: 11). Como la muerte, otras fases del ciclo vital tales como la pubertad, la vejez o el nacimiento al parecer ejercen sobre los cuerpos nuevas capacidades perceptivas ya que conlleva a la persona en todo el sentido amplio de la palabra al poder de la transformación, a un cambio de piel o a un cambio de envoltura.

Según Elvira Belaunde, este cambio radical del cuerpo es un proceso de construcción y de-construcción de la memoria de ahí que tanto los ritos de entierro, como de canibalismo, venganza o incineración recurran al olvido como manera de despojarse del cuerpo. Y como el olvido es una forma de memoria, o como lo comenta Belaunde “una forma de memorialidad del cuerpo”, ésta procura una nueva existencia (Belaunde, 2009: 9-16).

Otros acontecimientos transformadores son los cambios socio-económicos, políticos y culturales donde a criterio de Aparecida Vilaça y Egleé Zent se produce una nueva fabricación de cuerpos y personas. Si el hecho constitutivo de persona en algunas culturas de las tierras bajas amazónicas pasa por la fuerza y el poder de la acción, es el momento de revisar cómo este punto de vista de ser un hombre o mujer fuerte se resuelve en un escenario de cambios culturales (Vilaça, 2002: 348 y Zent, 2008: 89-122).

Notas metodológicas

La presente investigación explora por un lado sobre las concepciones y prácticas de la muerte entre los Waodani y por otro, el efecto del contacto de la sociedad nacional en estas concepciones y prácticas funerarias. No quisiera abordar estos temas desde una visión *etic* sino más bien desde la perspectiva de las personas que han vivido estos sucesos, es decir mi intención es recurrir a una visión *emic* (Harris, 1995: 34) para que así haya una correspondencia con la cosmología de los Waodani alrededor de los temas planteados. Por lo tanto la principal herramienta de análisis es la percepción, la misma que considera el aporte tanto de los Waodani como de las personas que han optado por esta comprensión de la realidad amazónica y que se circunscriben dentro del perspectivismo amazónico.

En este trabajo se utilizaron dos procedimientos metodológicos, el primero que consiste en una revisión bibliográfica y el segundo en un enfoque *emic* basado en el trabajo etnográfico de la temática planteada.

El primer procedimiento se refiere a bibliografía que tiene que ver con antropología cultural, médica y del thánatos (muerte) en particular. También se revisan textos sobre la cultura Waodani, prácticas culturales de la muerte en las tierras bajas de la selva tropical, muerte y medio ambiente, espíritus, enfermedades y ‘brujería’, relaciones socio económicas, entre otros tópicos.

El trabajo en campo y las técnicas a ser utilizadas en el mismo aprovecharon un proyecto de antropología médica emprendido por dos importantes investigadores de las Universidades de Carolina del Norte, Chapel Hill y de Santa Cruz, California: Dr. Mark Sorensen y Dra. Flora Lu. Se trata del Estudio Transcultural de Integración al Mercado y Salud en la Amazonía Ecuatoriana.

Éste a su vez tiene continuidad con un estudio llevado a cabo en el año 2001 sobre comparación de uso de suelos y recursos entre poblaciones colonas e indígenas en la Amazonía Ecuatoriana promovido por las Universidades de Carolina del Norte, Chapel Hill, Universidad de Stanford, Ecociencia y CEPAR donde los investigadores principales fueron el Dr. Richard Bilborrow y la Dra. Flora Lu; y financiado por National Institute of the Health de los Estados Unidos.

He participado en los dos proyectos de investigación, en el realizado en el 2001 trabajé como etnógrafa y en el 2008–2009 como coordinadora del Estudio Transcultural de Integración al Mercado y Salud en la Amazonía Ecuatoriana. Por lo que haré mención de datos obtenidos en estos estudios y por ello en el presente documento las referencias sobre estas investigaciones serán Proyecto NIH, 2001 y Proyecto NSF, 2009.

Visité y residí en la comunidad Waodani de Quehueiri-ono; y tras la inquietud de conocer sobre el tema de la muerte y sus prácticas dentro de los Waodani la propuesta de investigación fue socializada en la comunidad y conjuntamente con hombres y mujeres adultos-as (más de 50 años de edad) que tienen familiares muertos, se realizó relatos de vida que se refirieron de forma puntual a los sucesos de muerte que han tenido cada uno o cada una al interior de sus familias

y de la comunidad. Estos relatos se basaron en una guía de preguntas que se refirieron a las causas de la muerte, al proceso de la misma, a si la muerte es esperada en soledad o colectivamente, a los funerales, al entierro, al duelo; entre otros puntos.

En la medida de lo posible se solicitó la visita a los lugares donde fueron enterrados sus familiares. Paralelamente a esto, se organizaron tres grupos focales con todos los miembros adultos de la comunidad y que tienen familiares muertos. La idea era provocar una entrevista colectiva (Russell, 2000: 365-373) sobre las prácticas de la muerte en la cultura Waodani (antes del contacto definitivo con la sociedad nacional y en la actualidad) además de suscitar comentarios sobre las prácticas de la muerte en otras culturas. Para esto se tenían como ayuda una guía de argumentos a discutir y videos que se referían al tema.

Además, se realizaron entrevistas semi estructuradas (Russell, 2000: 365-373) a dirigentes de la Nacionalidad Waodani del Ecuador (NAWE), al presidente de la Fundación Apaika, a dirigentes de la Asociación de Mujeres Waodani del Ecuador (AMWAE), a antropólogos que trabajan con algunos grupos Waodani, a profesores *Kichwa* que trabajan en Quehueiri-ono, Dícaro, Gareno, Toñampare y Kaihuimeno. También se entrevistó a Francisca Müller quien es guía turística y ha residido por más de diez años con el grupo de Kemperi, en el Cononaco. De otro lado, se implementó la técnica de observación participante o testimonial (Russell, 2000: 259-291) sobre la muerte de dos personas de la comunidad de Quehueiri-ono ocurridas en el mes de julio del 2009, un guerrero y un recién nacido; y se procuró información de otro fallecimiento ocurrido en la comunidad de Tigüino en el mismo año.

CAPÍTULO II

LA MUERTE

Para la bio medicina “la muerte es la pérdida irreversible de la capacidad y del contenido de la conciencia que provee los atributos esenciales del ser humano y que integran el funcionamiento del organismo como un todo” (Aries, 1981: 85).

Hasta bastante entrado el siglo XIX, el órgano que determinaba que una persona había fallecido era el corazón. Si el corazón dejaba de latir la muerte había ganado la batalla, sin embargo y con el avance de la medicina son otros los signos que se estiman para declarar a una persona muerta. Entre estos signos biológicos están el cese de la función cerebral, el de la respiración, el de la circulación sanguínea y cuando el corazón deja de latir. Afirman los médicos que una persona muerta cerebralmente hablando manifiesta la ausencia de movimientos, muecas reiteradas, parpadeos incansables, no responde a la luz y no respira por sí sola (Torpy, 2009:1).

Pero más allá de las explicaciones dadas por la bio medicina sobre lo ocurrido en el cuerpo, las funciones biológicas y fisiológicas del mismo tienen contenidos y significados culturales e históricos que los seres humanos han establecido sobre lo que significa morir.

Concepciones históricas sobre la muerte

Las atribuciones médicas que han procurado explicar lo que es la muerte se han quedado cortas frente a las diversas representaciones y actitudes que los seres humanos han construido alrededor de ella. Es necesari-

rio recordar por ejemplo al hombre de Neandertal que pintaba de color rojo ocre a sus muertos, les amarraban los pies y los enterraban junto con sus pertenencias (González, 2007). Las costumbres, los mitos, las ceremonias y los ritos han revelado las dimensiones socioculturales e históricas del fenómeno de la muerte a lo largo de la historia.

Es así que en la antigua Sumeria por ejemplo se creía que al fallecer una persona ésta se dividía en cuerpo y alma; y que el alma trágicamente iba a un averno frío y desolador. Siglos más tarde tanto los egipcios como los griegos seguían manteniendo esta idea de la separación del cuerpo y alma en el momento de morir. Los egipcios que eran capaces de darlo todo por alcanzar la vida eterna en cuerpo y alma; y los griegos que manifestaban dos cosas alrededor del tema de la muerte: la primera que al morir se dejaba de sentir y la segunda que al morir uno se transformaba y seguía viviendo en el más allá (Álvarez, s/f: 1 y 2).

La edad media en Europa estuvo atravesada principalmente por una concientización más real del morir, debido entre otras cosas a las epidemias, las guerras y las migraciones del campo a las ciudades (Sáez, s/f: 1). En este período, las respuestas a la muerte estuvieron a cargo tanto de los paganos como de los cristianos (Sáez, s/f: 1). Para los cristianos la vida después de la muerte involucraba al cielo como recompensa por las acciones realizadas en vida. Para los musulmanes en cambio la muerte es la derrota que coloca a los seres humanos frente al abismo y al mismo tiempo es el triunfo de *Allah*. Para el Islam la vida se va segundo a segundo, y la muerte tarde o temprano saldrá al encuentro de todos (Mohamed, 1999: 1).

Como se observa, son distintas las cosmovisiones y las actitudes de los seres humanos frente a la muerte y así también son distintas las representaciones simbólicas que de ella cada cultura ha realizado. En lo que tiene que ver con las concepciones de la muerte en occidente y dando nuevamente saltos gigantescos en el tiempo y el espacio, Philippe Ariés afirma que la muerte y la sensibilidad de las personas occidentales al respecto han atravesado por cinco etapas.

La primera etapa que duraría hasta el siglo XIV y que se refiere a la muerte domesticada donde la muerte era vivida con familiaridad, la segunda que sería la muerte de mí y que se daría durante los siglos XV – XVIII

y que coincide con el descubrimiento de la individualidad. La tercera etapa que es la muerte del tú y se ubicaría en el siglo XVIII durante el romanticismo, y que se refiere al drama atroz e inhumano del ser amado. La cuarta etapa que tiene que ver con la muerte en soledad donde el individuo tiene esperanza de la medicina y la quinta etapa que se daría en la modernidad tardía y tiene que ver con la muerte innombrable donde el tan solo hablar de ella es una cuestión de vergüenza y por lo tanto todas las actitudes de los seres humanos occidentales giran en torno de la desaparición de la muerte (Ariés, 1983 en *Ards Medica*, vol. 11; No-11).

Antropología y muerte

La antropología desde sus orígenes ha estado interesada por el estudio de las concepciones y prácticas entorno a la muerte en distintas culturas. Los desarrollos teóricos alrededor de este tema han servido para especular sobre el papel de la muerte y los sueños en el origen de la religión por ejemplo (Frazer 1993 y Tylor 1981 citados en Cipolletti y Langdon, 1992: 3).

Otras tendencias teóricas han circunscrito a la muerte dentro del tema de la salud y la enfermedad de las poblaciones (Hartfiel, 1997: 1). E inclusive la arqueología se ha interesado en las prácticas funerarias en muchas sociedades desde la evidencia tangible de los entierros (Valverde, 2007: 279). De otro lado dentro de la misma antropología ha surgido una especialización que se refiere exclusivamente a la muerte y a los complejos simbolismos y concepciones que la misma supone (Ramírez Gochicoa, 2006 y Thomas, 1983).

En lo que tiene que ver con la etnografía de la muerte en culturas concretas, según Cipolletti y Langdon ésta es una práctica reciente dentro de la antropología (Cipolletti y Langdon: 1992:3). La presencia de los investigadores en rituales funerarios dentro de distintos sistemas culturales y especialmente latinoamericanos se ha dado quizá desde mediados del siglo pasado (Flores Martos y Abad Gonzáles, 2007).

Las prácticas funerarias

Según Maurice Bloch y Jonathan Parry todas las prácticas funerarias son un rito de paso en donde se reconoce socialmente la nueva condición del desaparecido (Bloch y Parry, 1982: 4-5 en Valverde, 2007: 277)

Desde esta perspectiva afirman los autores existe dos fases: la primera que es la disgregación y la segunda la reubicación. La disgregación consiste en el tratamiento que las personas dan al cuerpo y el entierro en sí; y la segunda que es la de la reubicación que está asociada con el entierro secundario o con el traslado del cuerpo a una nueva morada donde el muerto deje de ser peligroso o deje de ser una amenaza para los vivos (Bloch y Parry, 1982 y Langebaek, 1992 en Valverde, 2007: 277).

La idea de la peligrosidad del muerto se encuentra arraigada en varias culturas y esto ha llevado a que los ritos o las prácticas funerarias se destinen a aplacar esa furia y también a aplacar un tipo de hambruna que tienen los muertos, por eso son muy importantes las ofrendas que los vivos preparan para los muertos. Para Frank Salomón, estas acciones de los vivos son las que transforman al muerto en ancestro (Salomón, 1995: 315 en Valverde, 2007:277).

Prácticas Funerarias en América Latina

América es un continente muy rico y diverso en prácticas funerarias, unas tienen que ver con prácticas pre-hispánicas, otras con los de procedencia occidental cristiana, otras con influencia africana, etc. En México por ejemplo las costumbres y prácticas que dan sentido espiritual a la muerte son tan distintas entre sí que es muy difícil narrarlas a todas. Para esto, tomaré dos modelos: el primero que tiene que ver con los elementos de ornato funerario en la *Huasteca* donde el uso de las flores, las fiestas pero sobre todo el personaje conocido como ‘el rezandero’ establecen contacto con los muertos. Principalmente este personaje del ‘rezandero’ es quien maneja los símbolos, realiza los rituales, hace oraciones y cánticos. Es a través de estos ritos por los cuales ‘el rezandero’ se comunica con el mundo de los difuntos (Ruvalcaba, 1992: 204 en Cipolletti y Langdon, 1992: 201).

El segundo modelo se refiere al día de los muertos en México, estas celebraciones se realizan entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre de cada año. Las conmemoraciones por los difuntos se organizan por lo general en los cementerios, las casas, los mercados y las calles. Pero es en la gastronomía donde estas celebraciones rememoran las preferencias tanto de los muertos como de los vivos (Ramírez, 2000 en Lomnitz, 2006:229).

Imagen N.º 1
Ofrendas gastronómicas en el día de los difuntos en México



Fuente: Lomnitz, 2006

En América del Sur, de manera concreta en Colombia los afrocolombianos del *Baudo* tienen como prácticas funerarias construir grandes altares y en ellos luego de colocar a la persona fallecida que previamente fue bañada con hierbas, la adornan con una serie de cosas como por ejemplo un crucifijo, flores de papel, flores naturales, mariposas negras, calaveras pintadas. En las alas de la mariposa hecha con tela se forman dos triángulos isósceles que al igual que los altares afrocubanos y afrobrasileños simbolizan el hacha de *Changó*, y junto con eso la presencia del *Orisha* de la región. Dependiendo del lugar afirma José Fernando Serrano y en concreto en los funerales de Palenque de San Basilio en Cartagena y el Alto *Baudo* se observa también que los sobrevivientes tienen la práctica de reprochar al muerto por su partida (Serrano, 1994: 72, 73).

De otro lado, hacia el sur de Colombia, en el Departamento de Nariño se cree que la vida y la muerte son una unidad indisoluble y las prácticas rituales alrededor de esta cosmovisión son prehispánicas. Es decir que se manifiesta una profunda integración entre vivos y muertos mediante la comida y la bebida (Patrimonio Cultural en la Tradición de Finados, 2006: 30 y 31).

Mientras que en Bolivia, los *Aymaras* circunscriben sus ritos funerarios al ciclo agrícola relacionando los seres que habitan en el *manqha pacha* y preparan la comida que en vida gustaba a los actuales difuntos (Patrimonio Cultural en la Tradición de Finados, 2006: 9 y 11). En Chile, los Mapuches creen en que el cuerpo llega a su fin pero los espíritus continúan viviendo y son llevados por otros espíritus al mundo de los muertos (Nakashima: 1992: 37 a 49 en Cipolletti y Langdon, 1992: 52).

Prácticas funerarias en el Ecuador

Los rituales funerarios en el Ecuador encuentran en las fiestas de finados su mayor exponente. Esta fiesta ocurre a nivel nacional, las personas tienen por costumbre visitar los cementerios y adornar las tumbas con flores y tarjetas. La comida típica de esta fecha es la colada morada y las guaguas de pan (Patrimonio Cultural en la Tradición de Finados, 2006: 38). La colada morada es preparada con distintos almíbares de frutas, maíz negro y hierbas aromáticas, mientras que las guaguas de pan llaman la atención de visitantes extranjeros por su forma humana.

Dentro del pueblo indígena de Cotacachi la época de finados es conocida como *wacha caray* o la ofrenda de los huérfanos. En estas celebraciones los indígenas ofrecen comida a las almas que viven en el más allá (Patrimonio Cultural en la Tradición de Finados, 2006: 40).

Por su parte, las prácticas funerarias de los afro descendientes esmeraldeños combinan las creencias del cristianismo con su religiosidad popular. El ceremonial de la muerte cobra sentido en la medida que se procura manipular el más allá. Cuando fallecen los niños o las niñas la mayor parte de las ceremonias tienen que ver con piezas musicales denominados los arrullos y expresiones de alegría cuyo objeto es desear el mejor tránsito y destino del alma de los infantes. Lo contrario ocurre con los adultos fallecidos para quienes los cantos entonados son tristes, solemnes y dramáticos (Patrimonio Cultural en la Tradición de Finados, 2006: 56).

Un par de ejemplos de las concepciones sobre la muerte y las prácticas funerarias en la Amazonía Ecuatoriana son las de los *Secoya* y *Siona*. Los *Secoya* creen en la continuidad de la vida después de la muerte y también en que los seres vivos pueden acceder al reino de los muertos.

Si un ser vivo entra al mundo de los muertos no comprende nada, lo que en el mundo de los vivos es una cosa, en el mundo de los muertos es otra distinta. (Cipolletti, 1992:165 en Cipolletti y Langdon, 1992: 167).

Dentro de las prácticas funerarias está el colocar al difunto en un hueco en la casa con sus cosas y luego se la destruye pero antes se escoge algunas cosas como las hojas del techo por ejemplo para hacer otra casa (Cipolletti, 1992: 158 Cipolletti y Langdon, 1992: 173). Este cambio de casa lo realizan porque el recién fallecido es peligroso, pero luego de la regeneración del muerto éste ya no es maléfico (Cipolletti, 1992:160 Cipolletti y Langdon, 1992:174).

En cambio los *Siona* creen en el reino de los muertos y en el reencuentro después de la muerte con los familiares fallecidos (Langdon, 1992: 125 y 152 en Cipolletti y Langdon, 1992:124). A este reino de los muertos se lo conoce como la casa de los *sajinos* o puercos salvajes y entre el mundo de los vivos y el de los muertos existe una cámara o purgatorio que según Jean Langdon esta creencia vendría de la influencia de la religión católica (Langdon, 1992:138 en Cipolletti y Langdon, 1992: 127).

Tanto las enfermedades como la muerte para los *Siona* provienen de la 'brujería' y es el jaguar el animal donde habita el 'shaman', es por esta razón que existen prohibiciones míticas para matarlos. (Langdon, 1992:132, 136-137 en Cipolletti y Langdon, 1992:131). En lo que tiene que ver con los ritos alrededor de la muerte en los *Siona* éstos giran en torno a impedir que las fuerzas degeneradoras consuman al grupo, y dependiendo de la fuerza vital o de las características sociales de los individuos al interior del mismo -que básicamente están determinadas por la edad- se procede a tratar a los difuntos. Los niños no son temidos luego de muertos, pero el 'shamán' sí (Langdon, 1992: 134-135, 152 en Cipolletti y Langdon, 1992: 137).

Concepciones de la muerte en la cuenca amazónica

Como se mencionó en las notas teóricas para muchas de las personas que habitan en la cuenca amazónica existe una sola cultura y muchas naturalezas (Viveiros de Castro, 2004: 55-56). La cosmovisión y percepción de estas culturas gira alrededor de una lógica de personifica-

ción donde todos los seres vivos tienen la misma alma (Viveiros de Castro, 2004: 62). Desde este punto de vista tanto el nacimiento, como el crecimiento, la maduración y la muerte es una transformación, es un hacerse otro tanto en estas etapas claras de la vida como en otros hechos transformadores un poco menos relevantes (Siffredi, 2005: 10, Vacas Mora, 2008: 280 y Rival, 2004: 99-113).

Entonces, la muerte es una metamorfosis necesaria comenta Alexandra Siffredi que inicia una nueva existencia idéntica a la anterior o renovada (Siffredi, 2005:10). La muerte como los otros acontecimientos descritos líneas arriba “conecta el cuerpo con el entorno y a través de ello se procuran nuevas vidas y se producen los cambios inevitables dentro de la organización socio económica, política y cultural de las personas” (Vacas Mora, 2008: 285). Por lo que se puede deducir que en muchas culturas de la cuenca amazónica la concepción de la muerte está asociada a la fertilidad y a la existencia, ya que la muerte trae la regeneración de la vida (Patrimonio Cultural en la Tradición de Finados, 2006: 68 y 69).

Al respecto, Max Münzel cuestiona que la muerte sea un concepto universal, la muerte afirma este pensador no existe como concepto en muchas sociedades amazónicas porque la frontera entre vivos y muertos no alcanza la dimensión ontológica que las culturas estrictamente occidentales. Los muertos en la Amazonía siguen existiendo como otra especie de humanos –unos ex nosotros- con otro cuerpo (Max Münzel en Flores Martos y Abad Gonzáles, 2007:21)

Como se ha dicho, las concepciones de la muerte giran en torno a esta necesidad de cambio y transformaciones por lo que la muerte en algunas culturas amazónicas no es vista como algo natural; y esto tiene relación con la perspectiva de personificación del entorno y de los otros seres (Viveiros de Castro, 2004: 40-42). Siempre la muerte es considerada un homicidio endo grupal provocado por otra persona que encubierta en su ropa de culebra, tigre o árbol liquida a otra persona y hasta no hace mucho tiempo en algunos de los grupos indígenas amazónicos estos homicidios reclamaban venganzas y requerían incluso de personas expertas en observar más allá de la envoltura y determinar quién es el verdadero homicida para proceder a matarlo. A estas personas especializadas o expertas se las conoce como ‘shamanes’ o ‘brujos’.

A excepción de Los *Tupí* que tenían ceremonias de adoración a los muertos y que contaban con cementerios no se conoce de otra cultura amazónica que haya realizado estas prácticas antes de los procesos de evangelización (Chamueil, 1992 en Cipolletti y Langdon, 1992).

Algunos investigadores incluso sostienen que las culturas amazónicas no realizan cultos ni tampoco dan ofrendas a los muertos. Los muertos en la Amazonía no procuran ser aplacados con ningún tipo de obsequios como ocurren en otras culturas y es por eso que se cree que las culturas allí residentes no tienen la concepción de ancestralidad (Chaumeil, 1992:113 en Cipolletti y Langdon, 1992).

Pero y según mi parecer, la ancestralidad en la cuenca amazónica cambia de sentido en la medida de que la metamorfosis de la persona en sí es una ofrenda tanto para los vivos como para los muertos. Las relaciones de ancestralidad o de afinidad con los muertos en las culturas de las tierras bajas de la Amazonía pasan más bien por un tipo de memoria bastante complejo que recurre por un lado al olvido y la abolición de los muertos y por otro a la evocación de los mismos a través del consumo de lo que los muertos en su momento produjeron.

Se procede al olvido o más bien al desconocimiento del muerto porque éste se transformó en un otro (Siffredi, 2005: 4-5) pero y como lo mencioné anteriormente en algunas culturas de las tierras bajas de la Amazonía se establece la relación con el muerto también por lo que compartió en vida. Es decir que en el caso específico de los Waodani la relación con los abuelos-as muertos se da a través del consumo del árbol de chontaduro. Esta relación con el consumo de lo sembrado por los abuelos Waodani puede llegar a mantenerse incluso hasta por cinco generaciones (Investigación etnográfica, 2009).

Según Chamueil, en la cuenca amazónica por lo general se procura olvidar y abolir a los muertos. Los muertos pueden ser enemigos o aliados de los vivos y dependiendo del tipo de muerte y de sepultura existe una relación con ellos, sea ésta de ancestralidad o de afinidad (Chaumeil, 1992: 114, en Cipolletti y Langdon, 1992).

Domesticación de la muerte a través de ritos definitivos

Siendo la muerte para algunas culturas de la cuenca amazónica un acto de transformación y un homicidio endo grupal, las personas tratan de domesticarla a través de acciones definitivas que le otorgan poder sobre la muerte como por ejemplo la venganza, el canibalismo, la incineración, la putrefacción, el autoconsumo, la sepultura o la eliminación de personas que atentan contra el bienestar del grupo. Tanto el que mata como el que muere afirma Alexandra Siffredi son iguales porque tienen como esencia el asesinato y se produce la metamorfosis en un semejante (Siffredi, 2005:23).

A criterio de Víctor Vacas Mora la muerte cumple con un ciclo predatorio que tiene como objetivo la ruptura definitiva del otro (Vacas Mora, 2008: 277). El guerrero o el sobreviviente domestican su alteridad con la muerte, le designa como otro permitiendo la fortificación de los lazos parentales (Vacas Mora, 2008: 279) y yo añadiría que se fortifica también su propia inmortalidad y sobrevivencia.

Como se puede observar, la muerte es un hecho integrador que convierte a la fatalidad de morir en una necesidad social, en una virtud de la persona pero sobre todo dice Viveiros de Castro “la muerte de propios y ajenos produce un devenir” (Viveiros de Castro, 1984-1985: 233 y 240).

Finalmente es necesario señalar que la venganza resultante del homicidio no es un acto simple de agresión o una patología del enojo o la ira. La venganza en todas las culturas que la practican afirma Luis Cayón:

Es una institución que produce memoria pero sobre todo es un vehículo que impulsa el principio transformador que hace del otro enemigo el ser constituyente de la propia identidad que crea y destruye los componentes humanos entre el yo y el otro con el objeto de tener afines potenciales (Cayón, 2009: 286-287).

Concepciones del cuerpo en la cuenca amazónica

Aparecida Vilaça y muchos de los amazonistas coinciden en que en las culturas de tierras bajas el alma es una sola y se asemeja a lo humano. Esta alma está en las plantas, los espíritus, los animales y las personas (Vilaça, 2000: 59 en Vacas Mora, 2008: 277).

Lo que diferencia a unos de otros dice Viveiros de Castro es el exterior, es decir el cuerpo (Viveiros de Castro, 1998 en Corsín Jiménez, 2006: 1-2). Además, Víctor Vacas subraya que al cuerpo debe entenderse más allá de lo biológico, el cuerpo afirma es “una construcción, es un alter constituyente que exagera la metabolización del otro como rasgo claro de identidad” (Vacas Mora, 2008: 271 y 280- 281).

Visto de este modo afirma Alexandre Surrallés “el cuerpo es el lugar de la percepción, es el diferenciador taxonómico y además es el organizador de perspectivas” (Surrallés, 2003: 5). El cuerpo por lo tanto es un sustrato en continua construcción donde a criterio de Viveiros de Castro reposa la memoria, los afectos, las emociones, las subjetividades y en general los modos de ser que constituyen un *habitus* (Viveiros de Castro, 1996 en Vacas Mora, 2008: 278). Cabe señalar que esta permanente construcción del cuerpo a más de los elementos mencionados considera en su proceso de metamorfosis a los aspectos socio económico y cultural (Vilaça, 2005:446).

El cuerpo del ser afirma Viveiros de Castro puede hacerse visible a través de sistemas simbólicos como la decoración del cuerpo y el alimento (Viveiros de Castro, 1997: 108). Uno puede volverse otro con alteraciones físicas como la enfermedad o la descentralidad o por cambios emocionales como la jaguarización (Siffredi, 2005: 5-9 y 29). Además la diversidad en la fabricación de cuerpos en las culturas de las tierras bajas también está atravesada por la interpenetración de esencias a través de los ritos se consume o frotan especies bio desencadenantes sean estas plantas o animales para de ellas tomar las cualidades deseadas² y el intercambio de fluidos como el semen, la sangre, el sudor, entre otros (Zent, 2008: 100 y Albán, 2008).

2 Da al respecto comenta que al ver una mujer anciana wao le pidió que castigue a su hija pequeña aconsejándole que no sea ociosa y que luego esta mujer frotó la nariz de una guangana muerta para luego untar a la hija, para que ella asuma las cualidades de buena trabajadora de la chacra.

Prácticas Funerarias en la cuenca amazónica

Los rituales funerarios en la cuenca amazónica son diversos y como colación traeré dos practicas funerarias bastante interesantes. La primera es la de los *Yagua* quienes a criterio de Jean Paul Chamueil diferenciaban dos tipos de muertos: los que morían en la casa y los que morían fuera de ella. Los que morían en la casa eran inhumados dentro de ella previa envoltura en una hamaca y se destruían al mismo tiempo todos los objetos personales del difunto.

En tiempos de guerra a los guerreros muertos en batalla, los sobrevivientes los buscaban para inhumarlos en la selva y se creía que estos guerreros muertos fuera de la casa se transformaban en arco iris. Si por el contrario no se encontraban los cuerpos de los guerreros muertos en ofensiva y no se los podía inhumar entonces éstos pasaban por la putrefacción y por el consumo de los animales, principalmente estos cuerpos eran devorados por los buitres. Si los grandes guerreros morían en sus malocas, no se los sepultaba. Sus restos eran abandonados para que el cuerpo y el alma del hombre glorioso arriben al mundo de los grandes ancestros (Chaumeil, 1992: 117-118 en Cipolletti y Langdon, 1992).

Otro ejemplo de prácticas funerarias en la amazonia y de manera concreta en la amazonia brasileña era el endo canibalismo funerario de los *Wari* extensamente investigado por Vilaça y Pancorbo. Según los antropólogos los muertos representaban comida, y específicamente comida de caza donde se des familiarizaba al fallecido al transformarlo en alimento (Pancorbo, 2008: 103). En este caso afirma Marcio Ferreira Da Silva el canibalismo y otras prácticas similares serían un servicio funerario obligado por parte de los afines y no los consanguíneos (Ferreira Da Silva, 2005).

CAPÍTULO III

LAS PERSONAS WAODANI

En este capítulo se abordará a la cultura Waodani como un conjunto de culturas personales³. Donde cada individuo (dividuo), cada grupo, clan y comunidad tienen sus propias y auténticas características. Esta distinción está muy clara dentro de los Waodani y es por eso que no se debe confundir el uso de *Huaorani* con *Huarani*, este último término se refiere a un grupo de la misma lengua, mismas costumbres pero de otro clan (Tagliani, 2004:45).

La gran variabilidad de preferencias, de conductas, de contactos y las múltiples formas de percepción (Hugs-Jones, 1979:147) hace suponer que las personas verdaderas son construidas desde la percepción de su presencia. Es decir que cada persona está adherida al mundo, lo percibe y lo actúa como tal (Strathern, 1988 y Viveiros de Castro 1998 en Hugs - Jones, 1979: 147-150). Entonces esta relación sujeto – naturaleza es tan íntima e individual que tanto en las representaciones como las prácticas sociales solamente pueden producir personas y no grupo de personas (Surrallés, 2002/2003: 59-72).

3 A lo largo de esta investigación se escribirá Waodani y Huaorani; el uso de estas dos formas responden por un lado a la nueva designación de escribir Waodani con “W” y la segunda a que los textos consultados en su mayoría utilizan la escritura de Huaorani con “H”.

Sin embargo, se considerarán ciertos elementos comunes entre las personas Waodani, es decir aquellos que en conjunto exponen el orden social y político de la cultura Waodani. Finalmente, se tratará sobre el lugar donde se realizó este trabajo. La comunidad de Quehueiri-ono, sus condiciones demográficas, socio-políticas, históricas, económicas y su relación con la naturaleza.

Antecedentes

El idioma de los Waodani es el *wao terero* y *wao tiri-ro*. Según algunos estudios lingüísticos, el *wao terero* y *wao tiri-ro* es una lengua aislada, es decir que no se hallan hasta el momento afiliaciones lingüísticas con ninguna otra. Además, y según Miguel Ángel Cabodevilla este idioma tiene tantos dialectos como clanes entre los Waodani e inclusive, en relación con los grupos en aislamiento voluntario, los *Tagaeiri* y los *Taromenane* (Cabodevilla (a), 2007, p: 146-150).

Se han expuesto algunas hipótesis con respecto al origen de este grupo, entre las más serias están las planteadas por Laura Rival y Miguel Ángel Cabodevilla, quienes suponen que los Waodani aparecen de migraciones internas venidas de la Amazonía Brasileña (Rival y Cabodevilla en Narváez, 1996:33 y Tagliani, 2004: 22).

Fotografía N.º 1
Miembro de la comunidad de Quehueiri-ono elaborando una lanza



Fuente: Dra. Flora Lu, 2009

Canto sobre el éxodo de los Waodani
Como el papagayo de bellos colores,
yo he volado sobre muchos lugares,
los conozco a todos.
Yo no soy de aquí, vengo de muy lejos.
Canto para recordarlos a todos,
repito las canciones de mis ancestros.
Esta canción viene del pasado, de un largo pasado.
Soy de lejos y por eso canto.
Canto de Nanpahue, Archivo del Vicariato Apostólico
del Aguarico (Tagliani, 2004: 21)

Al respecto, se manifiestan durante siglos las grandes olas migratorias de los mismos *Tupí*, los *Omaguas* y la ocupación de zonas inter pluviales de la Amazonía por parte de los *Tapuyas*⁴. Todos ellos, desde la

4 El empuje de migraciones internas venidas de la amazonía brasileña se dio dentro del contexto de la presión colonial euro portuguesa provocada desde la costa atlántica del Brasil, y es muy probable que en tiempos de la colonia estas presiones incidieran en la presencia de los Waodani en las tierras bajas de la Amazonía Ecuatoriana.

cuenca amazónica presionaron a otros grupos hacia las estribaciones andinas y desde aquí, salieron algunos más, entre ellos los *Yumbos* y los *Alamas* hacia el interior de la selva (Santos Ortiz de V, 1996: 15, Cabodevilla (b), 2007: 34 y Tagliani, 2004: 22).

Si se sigue a la etno historia y a la etnografía existe la posibilidad de que los *Waodani* y otros grupos como los *Arianas*, *Záparos*, *Naporunas*, *Maijunas* o los *Sionas* sean etnias constituidas por distintos grupos que luego formaron una unidad (Zerries, 1982: 158 en Cipolletti, 2002: 114; Cabodevilla (b), 2007: p 34, 43, 116 y 128).

Esta mezcla de personas de distintos clanes y grupos se dio a partir de hechos violentos y pacíficos a lo largo de los siglos lo que contribuyó a un sin número de prestaciones y particularidades culturales. Sin embargo ha llamado la atención que en aquellos grupos inter fluviales prevalezca una condición de vida organizada a manera de ‘bandas’ en continua defensa, con cualidades de prófugos y con actitudes contestatarias (Cabodevilla, 1994: 37 citado en Cipolletti, 2002: 115 y Tagliani, 2004: 23-24).

Tan solo con los acontecimientos de guerra inter clánicos e intra tribales dados hasta mucho después de la conquista española se justificaría esta actitud fugitiva y dispersa, pero es necesario mencionar también las capturas a las que fueron sometidos algunos de estos grupos indígenas por los misioneros jesuitas sean de la Misión de Maínas o de la del Napo.

En (Cipolletti, 2002: 114–126) se considera a los grupos cimarrones que escaparon de la Misión de Maínas hacia el interior de la selva y lejos de los grandes ríos. Por su parte, (Cabodevilla, (b) 2007, p: 129) hace mención a los *Crucitas* y a los *Yetés* dentro de los Cimarrones y que de igual manera, al escaparse de las Misiones se internaban en lugares inhóspitos. De otro lado, es necesario recordar la matanza a los *Abijiras* por parte de los españoles en el momento que funcionaba en el Curaray la Misión de San Miguel de *Abijiras* (Rival, 1996:63) y, de algunos fugitivos que se internaron en la selva.

También se puede en este caso recurrir a la categorización de pueblos residuales (Cabodevilla, (b) 2007, p: 129); o si se prefiere considerar las profundas mutaciones que sufrió la zona septentrional del Oriente en el siglo XVI (Ana Christine Taylor 1978 en Fuentes, 1997: 75).

De igual manera, algunos grupos indígenas de la cuenca baja del Amazonas y entre ellos los Waodani del Ecuador fueron capturados por los encomenderos, los caucheros y los comerciantes de indígenas. Al respecto algunos investigadores comentan lo siguiente:

Se menciona el rapto de niños Waodani en la época cauchera, (Narváez, 1996: 7); de igual manera se conoce del rapto a mujeres y hombres Waodani para esclavizarlos en las haciendas o enviarlos a Quito como empleadas domésticas. Además de capturar Waodani para ser vendidos o como pago de deudas (Cabodevilla, 1994: 192, 214, 245; Stoll 1982: 281, en Cipolletti, 2002). Así mismo son las referencias de Blomberg donde se narran los homicidios, las torturas y las muertes provocadas por los caucheros o hacendados a varios grupos indígenas, incluidos los Waodani (Blomberg: 1996: 55 y ss citado por Narváez, 1996: 7 y Tagliani, 2004: 25-28

De otro lado, es necesario considerar las epidemias y enfermedades que asolaban fundamentalmente las orillas de los ríos, como por ejemplo la viruela en los siglos XVIII y XIX (Cabodevilla, (b) 2007: 94-95, 97, 105, 107-108, 113 y 129; y Narváez, 1996: 6).

Sean estas las razones o no para que los Waodani hayan escogido vivir lejos de los grandes ríos y en las cejas de selva su particularidad cultural se desarrolla en un parcial aislamiento social (Narváez, 1996: 6). Mientras otros grupos étnicos entablaban relaciones comerciales o relaciones tributarias; los Waodani se caracterizaban entre otras cosas por ser cazadores recolectores de la selva y nómadas.

Es muy probable también que las actividades de caza y recolección desarrolladas por este grupo se deban a la precariedad de los suelos amazónicos para la agricultura (Custode y Sourdat, 1980: 11, en Rival, 1996: 15), pero también se debe considerar lo expuesto líneas arriba, es decir, que se prefirieron estas actividades por adaptarse a su condición de huída en tiempos de guerra intra e inter clánica; y dejaron de lado a la agricultura que les implicaba mucho tiempo de inmovilidad. De hecho, solo en los tiempos considerados de paz, los cultivos florecían (Naranjo, 1994: 42, Cipolletti, 2002: 40-50 y Labaka, 1989:109).

De su parte, la elaboración de cerámica, la construcción de viviendas e inclusive la designación de jefes clánicos eran por este motivo y otros más situacionales, temporales o como se diría en la actualidad, prescindibles. En este contexto cabe recordar a otros pueblos cazadores y recolectores cuya organización social giraba alrededor de la guerra como por ejemplo el caso de Los *Shuar*. Su cerámica, su vivienda y demás posesiones eran mucho más resistentes y duraderas si se las compara con la cultura material de los Waodani (Canetti E, 1983 [1987] y Harner, 1994).

Entrado el siglo XX, las actividades de recolección también fueron realizadas fuera de la selva, es decir que los Waodani necesitaban proveerse de los bienes occidentales como machetes, hachas o linternas. La vía de provisión por lo general era el robo o el asalto a colonos, misioneros, hacendados, petroleros, investigadores o caucheros. (Cabodevilla, (b), 2007: 278; Labaka, 1989: 102; Cabodevilla, 1994: 218 ss, y 284 ss; y Tagliani, 2004: 30-31).

Esta manera de obtener objetos se debe según Narváez a que los Waodani son miembros de sociedades igualitarias, por lo tanto exigen el reparto mutuo de los bienes personales (Narváez, 1996: 44).

En resumen, los Waodani han vivido tantos sucesos y transformaciones especialmente desde inicios del siglo pasado y muchas de éstas han tenido que ver con el nivel de contacto que cada grupo ha establecido con la sociedad nacional, voluntaria e involuntariamente. Que como bien lo menciona Miguel Ángel Cabodevilla: “Los Waodani se enfrentan a muchas excepciones inter grupales e individuales. A excepciones económicas, mercantiles, científicas, tecnológicas, sociales y políticas” (Cabodevilla, 2007: 145 y Cabodevilla, 1994: 215 citado por Cipolletti, 2002: 39).

Ubicación y comunidades

Hasta antes de los años 50', el territorio Waodani era de 20 000 Km² y estaba ocupado por quinientos miembros aproximadamente. El territorio se extendía al Norte desde el río Napo o *Doroboro* hasta el río *Curaray*, al Sur. De Oriente a Occidente entre los meridianos 76 y 77, 30' (Cabodevilla, 1999: 387). Es decir, el territorio Waodani iba

desde las estribaciones de la cordillera oriental hasta las tierras bajas de la selva amazónica (Rivas y Lara, 2001: 14). Desde las concepciones tradicionales de territorialidad Waodani, las referencias sobre la ubicación de las comunidades tienen que ver con las ubicadas al Este y las del Oeste, o si se quiere, los Waodani de río arriba y de río abajo (Rival, 1996: 67).

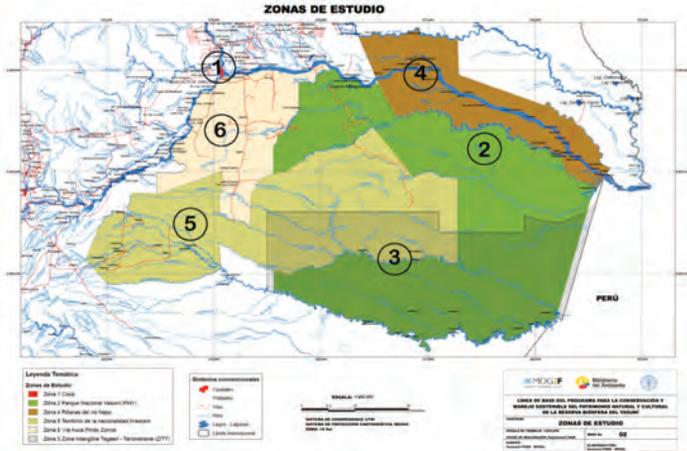
Para los Waodani del alto río, los sitios de cacería tradicionales eran la zona del Arajuno, desde el Napo y Nushiño hasta el río Curaray; de su lado, las áreas de cacería de los Waodani del bajo río eran desde el Nushiño y Curaray siguiendo el Rumiyacu, Indillama, Tiputini, Tihuacuno, Cononaco y Yasuní, cerrando al norte con el río Napo. (Santos Ortiz de V, 1996: 209).

En la actualidad el territorio Waodani comprende 678 220 Km²., y la mayoría de las comunidades Waodani están dentro de los límites del Parque Nacional Yasuní; a lo largo de las cuencas de los ríos Tiputini, Yasuní, Cononaco y Nashiño; y algunos de sus afluentes (Rivas & Lara, 2001:36).

Algunas comunidades Waodani están dentro del Parque Nacional Yasuní, entre ellas se menciona a Bameno, Guiyero, Peneno, Kawimeno y Tobeta (Rivas y Lara, 2001: 123). Además de los asentamientos temporales de los grupos *Taromenane* y *Tagaeiri* en el parque Yasuní, en la zona intangible, en su área de amortiguamiento y fuera de ella (Investigación etnográfica, 2009).

Por otra parte y según el Diagnóstico de la Nacionalidad Waodani realizado en 1999, la población Waodani supera las 2 200 personas; las mismas que se encuentran distribuidas en más de cuarenta y cinco comunidades.

Imagen N.º 2 Territorio Waodani y Parque Nacional Yasuní



Fuente: FAO, Reserva de la Biosfera del Yasuní, 2010

Entre las comunidades Waodani están: *Toñampare, Gareno, Kihuario, Akaro, Enkerido, Dayuma, Tihueno, Tigüino, Apaika, Nenkepari, Quihuaro, Bameno, Quehueiri-ono, Huantaro, Dayuno, Kahuimeno, Dícaro, Ñoneno, Giyero, Timpoka, Peneno, Yanentaro, Gabaron, Boanamo, Bataboro, Dikapari, Tobeta, Mihua 1, Kakataro, Zapino, Wuamono, Damuintaro, Quenahueno, Kauwia* ubicada en el Cononaco y *Nemopari* (Rivas y Lara, 2001: 72 y entrevistas, 2009).

Cabe señalar que en la actualidad dentro del territorio Waodani y parte del Parque Nacional Yasuní existen bloques petroleros. El bloque 16 operado por Repsol-YPF, el bloque 17 operado por PetrOriental, el 21 (antes Perenco) y 31 (antes Petrobras) actualmente operados por PetroAmazonas; el bloque 10 con AGIP OIL y el campo marginal Tigüino operado por Petrobell (Investigación etnográfica, 2009).

Por otra parte, se registran dentro del territorio Waodani y el Parque Nacional Yasuní otras actividades económicas como por ejemplo el turismo y la comercialización de la madera. (Rivas y Lara, 2001: 89 ss).

Organización Social

La familia Waodani

La familia ampliada o nuclear dista mucho de ser el núcleo social entendido como tal por las sociedades occidentales. La familia Waodani es el conjunto de individualidades cuyas alianzas trascienden el parentesco y giran en torno al producto de su autonomía y auto subsistencia. Al respecto Alejandro Labaka registra en sus visitas a los Waodani que dentro de los *nanicabo* o las viviendas tradicionales Waodani habían fogones independientes, es decir que cada hijo o hija tenía su propio fogón (Labaka, 1989: 114-125). Labaka, observa la importancia y el respeto a las individualidades dentro de los Waodani (Labaka, 1989:102).

El individuo autónomo, autárquico, auto suficiente e independiente se mantiene en un grupo familiar tradicional por seguridad, protección y control (Labaka, 1989: 31-32 y 82; y Cabodevilla, 2007: 153 y 172). Y de hecho, menciona Laura Rival alrededor de la autonomía se establecía el estado menos o más social de los miembros del grupo (Rival, 1996: 115)

La familia Waodani del pre contacto

Por lo dicho antes, la organización social llamada familia ampliada y los co-residentes (Huamoni) tenían dos niveles institucionales de contradicción y de constitución: el homicidio y el matrimonio. Ambas instituciones estructuraban la sociedad Waodani antes del contacto definitivo con la sociedad nacional. De un lado, las alianzas matrimoniales, y de otro la autarquía individual complementaban y contradecían varios niveles de organización social (Rival, 1996:102). Uno de ellos, era el *nanicabo* considerado la unidad básica de la organización social de los Waodani. El *nanicabo* era una unidad residencial que abarcaba de seis a doce familias ampliadas o múltiples con autosuficiencia y autonomía. (Naranjo, 1994: 39).

Su organización también comprendía sub grupos que estaban ubicados a cinco o diez kilómetros e inclusive un sub grupo podía constituirlo una sola persona como por ejemplo, un anciano (Labaka, 1989: 32). Estos grupos locales estaban formados a través de relaciones de alianza,

y eran denominados como *Huamoni*. Las relaciones eran endogámicas, los matrimonios se realizaban entre primos cruzados, existía la poligamia y rara vez se registraban casos de poliandria (Tagliani, 2004: 148).

Por su parte, la división del trabajo manifestaba la igualdad entre los géneros dentro de la familia y aliados. De otro lado, Labaka percibió en cuanto a la sexualidad individual y del grupo bastante madurez y naturalidad, para el monseñor los criterios de maldad o de bondad no eran absolutos entre los Waodani (Labaka, 1989: 58 y 116).

Por lo general, un *nanicabo* se componía de un hombre mayor (de quien llevaban el nombre), su esposa, una o dos hijas casadas y sus esposos y los niños, además de sus hijos solteros, y uno de sus hermanos con su reciente familia.

El acuerdo que se prefería en el matrimonio era uxorilocal, es decir que la residencia se establecía en casa de la mujer. Los hijos casados rara vez vivían con sus padres (Rival, 1996: 138). Las definiciones parentales significaban que los hombres casados vivan fuera del *nanicabo* y las mujeres casadas permanezcan al interior del mismo (Rival, 1996: 104, 107, 143).

En conclusión, la familia tradicional Waodani tenía claramente establecida la parentela, la primera gran oposición parental eran entre los *Huaorani* (gente) y los *Cuwodi* (no gente o caníbales); luego entre los *Huaorani* (gente) y los *Huarani* (los otros con la misma lengua, las mismas costumbres pero sin un pasado común). Los *Guirinami* (forma concreta de parentela) y los *Aroranis* con quienes se podían casar (Tagliani, 2004:146-147). Al parecer los *Guirinami* y los *Aroranis* se incluyen dentro de la categoría *Huamoni* que en definitiva constituye a todo el grupo local y que reconoce las alianzas.

En respuesta a la prevalencia de la guerra, a las incursiones de lanceamiento, a la reposición de chacras y a la obtención de presas para cazar, el patrón de residencia de las personas Waodani se caracterizaba por la movilidad. Cada tres o cuatro meses, la familia se trasladaba a otro lugar donde se habían plantado chacras con anterioridad (Lu, 2001: 431).

La familia Waodani post-contacto

El 8 de enero de 1956 uno de los grupos Waodani *grupo de Gikita* tuvo los primeros contactos con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en el Curaray, específicamente en Playa de Palma, en el área de la comunidad de *Tihueno* que actualmente está dentro del cantón Arajuno.

Bajo la denominada ‘Operación Auca’ el ILV provocó grandes cambios en la cultura Waodani (Naranjo, 1994: 143-144; Rival, 1996: 15 y 20; y Albán, 2008: 29). Estos cambios estuvieron precedidos por la concentración de la población en una zona de protección a orillas del río *Tihueno* de 1 605 kilómetros cuadrados aproximadamente; este proceso de agrupamiento ocurrió un año más tarde del evento de Playa de Palma. (Albán, 2008: 29 y Rival, 1996: 20).

Fotografía N.º 2

Placa funeraria en homenaje a los misioneros lanceados en Playa de Palma



Fuente: Elaboración propia, 2010

En 1969, el ILV establece una estación misionera en *Tihueno* y para 1983 logran legalizarla como área protegida, en 1 605 kilómetros cuadrados (Almeida y Proaño, 2008: 24). Para ese

entonces afirma Laura Rival residen en *Tihueno* cinco sextos de la población Waodani hasta el momento calculada. (Rival, 1996: 15). Es decir, el 90,0 % de Waodani residían en el área protegida (Rival, 1996: 40).

Según Santos Ortiz, para que los Waodani se concentren en *Tihueno* se utilizó a familiares contactados, especialmente mujeres Waodani evangelizadas, quienes en helicópteros y con megáfonos llamaban a sus conocidos y enemigos. Los Waodani que decidieron ir a *Tihueno* quemaron sus casas y abandonaron sus áreas de cacería y cultivos y acudieron al llamado de los helicópteros y avionetas (Santos Ortiz de V, 1996: 76).

En el área de concentración misionera, el ILV transformó los patrones de socialidad y de parentesco de la etnia, incluso provocó lazos matrimoniales entre enemigos. Se incorporaron escuelas, se animó a la sedentarización, hubo cambios socio-económicos y de organizaciones tradicionales e incluso se impuso la medicina occidental sobre las prácticas médicas tradicionales (Rival, 1996: 40; Naranjo, 1994: 36, 143-144).

Tanto por la concentración poblacional como por el incremento demográfico debido al cese de hostilidades y las nuevas alianzas matrimoniales que incluía a miembros *Kichwa*, se produjo en el Protectorado un aumento en la densidad poblacional y esto conllevó entre otras cosas a la disminución de recursos para la subsistencia de los Waodani concentrados, razón por la que desde 1970 y por sugerencia del antropólogo James Yost, la población Waodani vuelve a dispersarse asentándose en la zona de protección y fuera de ella (Albán, 2008: 34 y Narváez, 1996: 10).

Dentro de este proceso de esparcimiento se crearon comunidades que de alguna manera reflejan las redes tradicionales de matrimonio. Se revivieron jefaturas guerreras y se subrayó el papel de las mujeres Waodani como intermediarias. Sociológicamente hablando dice Laura Rival, las comunidades actuales Waodani expresan un nexo entre el nanicabo y las relaciones endogámicas (Rival, 1996: 312). Es decir, que organizativamente vendrían a ser una especie de *Huamoni* o grupo local concentrado.

Fotografía N.º 3
Miembros de una familia Waodani



Fuente: Dra. Flora Lu, 2009

Hoy en día, la mayoría de las comunidades están compuestas por familias nucleares que viven en un modelo de asentamiento nuclear. Por lo general las viviendas se encuentran asentadas alrededor de una escuela, de una vía y tal vez de una pista de aterrizaje. En contraste con el *nanicabo*, los familiares no tienen que vivir bajo el mismo techo. Los asentamientos están más densamente poblados y son relativamente permanentes. Las personas no se encuentran lejos de familiares relacionados y más bien viven cerca los unos de los otros (Investigación etnográfica, 2009).

Acerca de los patrones de movilidad, Flora Lu sostiene que todavía las personas Waodani tienen algunos resquicios de la movilidad tradicional. Existen migraciones temporales en forma de visitas a familiares a otros sitios y por largos períodos de tiempo (Lu, 2001: 439).

Por otra parte y según mi percepción del tema, parte de la movilidad actual de los Waodani se debe a la búsqueda de recursos tanto naturales como económicos. Dentro del aspecto económico son muchas las familias que están constituyendo nuevas comunidades cerca de pozos petroleros, vías, ciudades o infraestructura turística (Investigación etnográfica, 2009).

Organización Política

Organización Política Pre-contacto

Debido a la autarquía o soberanía absoluta del individuo (Rival, 1996:111) las cohesiones al interior del grupo eran muy fragmentadas y poco estructuradas (Naranjo, 1994:59), situación que incluso se evidenciaba y se evidencia en la producción (Cabodevilla, 2007:153). Dentro de los *Huamoni* o grupos asociados, la alianza era muy frágil debido al posible enfrentamiento de los hermanos varones y de los primos (Rival, 1996: 97).

La organización política tradicional Waodani puede ser descrita como igualitaria e individualista por lo que no existían jefes o jefes nacidos en puestos de poder. De otro lado, los roles de género eran flexibles y una persona no podía imponer su voluntad sobre la otra sea ésta hombre o mujer. Según Alexandra Almeida y José Proaño, un rasgo de esta cultura es la igualdad entre hombres y mujeres tanto al momento de la cacería, como en el cuidado de los niños y en la preparación de los alimentos (Almeida y Proaño, 2008: 24).

Resalta dentro de esta estructura autárquica de los Waodani el papel de un líder que aunque tenía influencia solamente en su grupo asociado, velaba por la paz y participaba en la organización de fiestas, a este personaje se lo conocía como el *Ahuene* (Rival, 1996: 82). El *Ahuene* era una persona importante pero además el significado de esta palabra en español es árbol (Rival, 2004: 111)

Organización Política Post-contacto

Con el advenimiento de la educación formal y el contacto sostenido con el exterior, la organización política tradicional ha pasado a ser un híbrido que enfrenta dos realidades políticas opuestas. Hay un exterior con valores jerárquicos y con la imposición del cumplimiento de la voluntad del grupo, y en concreto de toda la etnia. Y por otra parte, está la voluntad individual de cada representante político de la etnia y de los intereses de su grupo específico.

A nivel de las comunidades la organización política gira en torno a los dirigentes⁵. Se cuenta en cada comunidad con un presidente, un vice-presidente, un secretario y un tesorero. También en las comunidades con instituciones educativas existe una directiva de padres de familia, y en el área de acción de la Asociación de Mujeres Waodani del Ecuador (AMWAE) también está una representante del grupo de mujeres Waodani.

Según Manuela Ima - actual presidenta de la AMWAE-; la mayoría de comunidades Waodani participan directamente con la organización a través de la venta de artesanías y de la implantación de viveros con plantas necesarias para la actividad artesanal (Entrevista a Manuela, 2010).

Los Waodani además están organizados en Asociaciones que conjugan algunas comunidades como por ejemplo, la Asociación Waodani del Shiripuno o la Asociación Waodani de Gareno. Formalmente hablando sobre estas agrupaciones políticas está la Organización de Nacionalidades Waodani del Ecuador (NAWE) cuya sede se encuentra en la ciudad del Puyo. Sin embargo hace unos pocos años *Penti Baihua* de la comunidad de Bameno y su grupo, conformaron la organización *Ome Gompote Kiwigimone Waodani*.

Para *Penti Baihua*, esta asociación agrupa a las comunidades de Bameno, *Gabaro*, *Miwaguno* y *Yawepari*. Pero además *Penti Baihua* y sus asociados se manifiestan como portadores de la voz de los grupos en aislamiento voluntario: *Tagaeiri* y *Taromenane*.

A criterio de Francisca Müller, quizá esta posición se deba a que una familia que reside en Gabaro dice mantener contacto con uno de los grupos que actualmente está localizado cerca de este reciente asentamiento. Una de las mujeres de Gabaro afirma ser familiar de los *Tagaeiri*. (Entrevista a Francisca, 2010).

En las comunidades, por lo general los dirigentes trabajan por el sostenimiento de la escuela y la pista de aterrizaje solicitando mingas, buscando mejorar la comunidad, y sobre todo como mediadores con los foráneos (Rival, 1996: 378-397).

5 Generalmente los dirigentes son los hijos de ex jefes clánicos, o personas reconocidas dentro de la comunidad como buenos relacionadores con el mundo exterior, es decir, la persona que sabe español, que sabe leer y escribir.

Es necesario mencionar que el referente próximo de organización política para los Waodani son los *Kichwa* amazónicos. Es por eso que a través de la figura del profesor de la escuela o el colegio de la comunidad (Rival, 1996:388-391) que por lo general es *Kichwa* se realizan las mingas, se trata de instituir cierto comportamiento comunitario y sobre todo se procura reproducir las formas políticas e institucionales de los *Kichwa* para relacionarse con la sociedad nacional.

De otro lado y debido al establecimiento de alianzas matrimoniales con *Kichwa*, especialmente con hombres *Kichwa* muchos dirigentes Waodani sienten amenazado su estatus al interior de las comunidades y hacia el exterior de las mismas. (Rival, 1996:5).

Durante la investigación etnográfica, se constata la influencia dentro de puestos de dirigencia de hombres *Kichwa* especialmente en las comunidades de *Toñampare* y *Gareno*. En *Quehueiri-ono* que es la comunidad donde se realiza esta investigación no ocurre al momento este fenómeno; pero lo que sí se observa es la intervención de personas extranjeras en las decisiones político administrativas de la comunidad (Observación participante, 2009).

Organización Económica

La economía Waodani pre contacto no estaba vinculada con el mercado ni con el sistema de acumulación capitalista; luego del contacto las vinculaciones de las comunidades se dieron en distintos niveles e intensidades.

Organización económica precontacto

La base económica de los Waodani también se desarrollaba en el *nanicabo* y en el *huamoni*. Laura Rival observa que dentro de las esferas económicas es la del intercambio y la repartición colectiva la que cuenta, no tanto la esfera de la producción (Rival, 1996: 200).

Tradicionalmente, el intercambio ha estado basado en una red simbiótica de compartir con los familiares dentro del *nanicabo* y con los invitados o huéspedes fuera de él (Rival, 1992 citado en Fuentes, 1997:20 y Rival, 1996: 222-223 y 225). Al respecto es necesario considerar que dentro de los Waodani la simbiosis que se establece tanto al

interior del *nanicabo* como con las plantas de chontaduro se da precisamente por el consumo más que por la producción (Rival, 2004).

A mi parecer, no se evidencia fuera de este circuito alguna otra forma de distribución o de consumo, es decir que no se registran actividades comerciales que incluyan el trueque por ejemplo fuera de este complejo sistema económico.

Es desde aquí que se comprende que el acceso a los bienes occidentales en el siglo pasado se lo haya realizado vía asaltos y robos. Labaka y Cabodevilla documentan el asalto a haciendas, a colonos, a campamentos madereros y petroleros (Labaka, 1989 y Cabodevilla, 2007).

Desde el perspectivismo amazónico al asalto debe entenderse como un mecanismo de reproducción social y económica a través del cual determinado grupo se abastece de mujeres, comida, utensilios o territorios (Cipolletti, 2002: 40 -50 y Naranjo, 1994: 134).

Organización económica post-contacto

Dentro de las relaciones capitalistas de producción, la economía Waodani se encuentra insertada de una forma marginal. La problemática de inserción a la economía capitalista de los Waodani, también está atravesada por el tipo de actores externos que en ella intervienen. Cada grupo Waodani tiene parámetros distintos de relaciones económicas, por ejemplo hacia el área del Protectorado las relaciones con los misioneros fueron de coloniaje y asimilación de préstamos culturales, de su parte hacia la zona del Shiri-puno, Yasuní o Dayuno la dinámica económica abarca relaciones de clase, frente a capitales nacionales y extranjeros. (Fuentes, 1997:39).

Según Turner, esto usualmente ocurre cuando se combinan estructuras de formaciones socio económico diversas (Turner, 1986: 91 en Rival, 1996: 6). Por un lado los Waodani practican una economía de auto subsistencia, y por otro una de mercado a la que no logran integrarse completamente (Rival, 1996: 29).

Actualmente, la mayoría de comunidades Waodani se dedican a la cacería, la pesca y a recolección de los productos de la selva, pero paralelamente están las actividades turísticas, petroleras, madereras,

dirigenciales y artesanales. Los Waodani, son a la vez cazadores y asalariados privados temporales o pequeños artesanos (Naranjo: 1994: 81 y Rival, 1996: 7).

Fotografía N.º 4
Empleados Waodani en campamento volante



Fuente: Dra. Flora Lu, 1999

El trabajo como asalariados en el ámbito petrolero es el que mayor número de miembros de la etnia ha ocupado. Para 1990 afirma Rival, la compañía de prospección tenía a 150 trabajadores Waodani contratados. Estos trabajadores exigían a la compañía solo ir a territorio de los familiares y no de los enemigos (Rival, 1996: 6, 36 y 37). Por otro lado, está la actividad turística que vende paquetes donde se incluyen guías, hoteles, transporte, venta de artesanías y demostraciones folklóricas (Rivas y Lara, 2001: 97-99).

Pero además en ciertos sectores del territorio Waodani y del Parque Nacional Yasuní, la extracción de madera por parte de comerciantes regionales y nacionales ha incorporado a determinados grupos de Waodani en la actividad. Esta inclusión supone un pago de un peaje o un derecho de paso ubicados en algunos sitios. Esta situación ha ocasionado serios conflictos en el sector de Armadillo, en el puente del río Shiripuno y en el sector de Pindo (Aguirre, 2007: 16-20).

En lo que tiene que ver con la actividad artesanal, éstas dependen de los

flujos turísticos a las comunidades, también de ciertos almacenes ubicados en las ciudades del Coca en la provincia de Orellana, en el Puyo en la provincia de Pastaza y en la ciudad del Tena en la provincia del Napo⁶. Además de la venta o trueque con los misioneros e investigadores (Santos Ortiz de V, 1996: 178 y observación directa, 2009).

En cuanto a las actividades agrícolas estas raras veces se comercializan, de hecho esto ocurre en mayor medida en las comunidades de Toñampare y Gareno, esta información está más detallada en (Fuentes, 1997: 20)⁷. Pero en general no se cultiva con fines comerciales, los productos como la yuca, el plátano o el maíz se consumen internamente (Rival, 1996:26).

Por otro lado, las relaciones comerciales que se han establecido entre los Waodani y los colonos o *Kichwa* están atravesadas por desigualdades en la comprensión del valor de la mercancía que asume el dinero. Estas desigualdades han llevado a fuertes malestares dentro de las personas Waodani y a tensiones con respecto a los comerciantes externos (Fuentes, 1997: 20); lo mismo se observa en el campo laboral.

A estas desigualdades en la comprensión del valor de la mercancía, se suma un trato inequitativo hacia los Waodani por los agentes petroleros y turísticos, que tras la figura de que los Waodani son asociados los pagos por lo general son bajos, carecen de seguros médicos y de estabilidad laboral (Fuentes, 1997: 20 y observación directa, 2009). Finalmente, y con respecto al sistema de intercambio y repartición colectiva tradicional, en la actualidad se observan otras formas de compartir y de visitar (Rival, 1996: 217-218).

6 LaAMWAE a través de financiamiento internacional (USAID-WCS) ha impulsado estos proyectos. Es necesario comentar que las artesanías no son elaboradas únicamente por las mujeres Waodani, sino también por los hombres. En el 2010 se inauguraron las tiendas de artesanías Waodani en el Tena y Coca, y actualmente se ha impulsado la venta de estos productos a través de catálogos.

7 En este año realicé un viaje a Toñampare y no se constata actividades agrícolas para la comercialización. Lo que sí se evidenció en esta comunidad de 40 familias, es que 25 familias han salido en búsqueda de trabajo en las petroleras y 9 familias se mudaran este año hacia el Ahuano para hacer frente a la presión por recursos naturales realizada por los Kichwa del Curaray

Cultura material

Cultura material pre-contacto

Lo que más ha llamado la atención de los agentes externos, ha sido la arquitectura Waodani y la forma de ocupación del espacio dentro de las grandes casas hechas de hojas de palma. Según el arquitecto Juan Izquierdo Peñafiel la elaboración de este tipo de viviendas y los objetos fabricados por los Waodani responden por su función a la estadia temporal de los grupos. Las viviendas por lo general eran usadas entre seis a diez meses ya que los patrones de movilidad de los grupos dependían por un lado de la renovación de suelos y de cacería y por otro, de las guerras (Izquierdo, 1999:60-61).

Al interior de estas viviendas tradicionales la distribución espacial dependía del uso individual que se hace de él, así se observa el sitio de la hamaca utilizado para descansar, otras veces para desde la hamaca cocinar y otras para socializar de una manera informal (Izquierdo, 1999:51-52).

Dentro de la información que se obtuvo durante esta investigación fui a la comunidad de Bameno, fue necesario caminar desde el final de la vía Maxus hasta la comunidad. En el camino visité dos casas del *meñera* ‘brujo y guerrero’ *Megatue*. Una de estas casas estaba abandonada, pero en ella pendía una cabeza de oritos maduros que no estaban en descomposición. En esta casa que estaba ubicada en una loma no había nada en su interior, sin embargo me llamó la atención el piso firmemente nivelado y el tamaño pequeño de la misma.

La otra casa que estaba a unas siete horas de caminata aproximadamente, era inmensa. Tenía hojas en una de las entradas (esta aún no estaba construida). Aquí habían tres hamacas y tres fogones ubicados al frente de las hamacas, en dos de ellas se podía intuir que los fogones servían en ese momento para calentarse, en el tercer fogón estaba asándose un puerco salvaje (Proyecto NIH, 2001).

Sin embargo, el espacio de la socialización estaba en el centro de la casa. No se observaba divisiones en áreas como al parecer sí ocurre con los *Tagaeri-Taromenane*.

Según el arquitecto Juan Izquierdo Peñafiel en una casa *Tagaeiri* abandonada en 1993 se observó restos de mamparas y el uso de madera dura en las paredes, posiblemente para repeler los ataques (Izquierdo, 1999:58).

En todas las esquinas de las casas tradicionales se depositaban los bienes individuales (Izquierdo, 1999:51-52). Las hamacas y los fogones por lo general ocupaban los bordes de la habitación y se contaba con algunos objetos de cerámica rústica. Además, ollas de mono (se parece a un coco hueco), las cerbatanas y las lanzas que tenían su espacio propio dentro de la vivienda (Izquierdo, 1999: 51-52 y Tagliani, 2004:158).

Cultura material post-contacto

Usualmente se ha hablado de la dependencia creada por los agentes externos en los Waodani con respecto a los bienes y tecnología de occidente, inclusive, se ha mencionado sobre la fascinación casi fetichista por los objetos modernos o como en el caso del Padre Juan Santos Ortiz de la preferencia de los Waodani por la comodidad (Santos Ortiz de V, 1996: 162). Sin embargo, y considerando que en un primer momento se dio este condicionamiento material para atraer a los Waodani hacia el área del protectorado (Álvarez, 2005: 75-79) casi de inmediato lo que se produjo a más de la fascinación de los espejos fue la conciencia de que estos bienes facilitaban la reproducción material del grupo (Muratorio, 1987 y Campbell, 1987 citados en Fuentes, 1997:35).

Con estas necesidades concretas la demanda por los bienes de afuera se fue incrementando (Taylor 1981:647 citado en Rival, 1996:39). Ahora bien, las vías de obtención de estos bienes son muchas. Una de ellas es a través de las políticas de relaciones comunitarias de las empresas petroleras y las comunidades cercanas a sus áreas de operación, otra a través del turismo, o por medio de las organizaciones no gubernamentales que allí trabajan y también a través de la compra directa de los bienes o tecnología (Investigación de campo, 2009).

Es así que dependiendo del actor económico con quien el grupo o el individuo se relacionen su cultura material incorpora más o menos objetos modernos y tecnología occidental. La distribución actual al interior de las viviendas, separan principalmente el área de la cocina con las habitaciones para dormir.

Fotografía N.º 5 Actual vivienda Waodani



Fuente: Dra. Flora Lu, 2008

Según el trabajo etnográfico, la actual arquitectura Waodani responde a un modelo de casas y de distribución espacial que gira en torno al patrón regional de construcción, es decir las paredes y piso de madera y techos de zinc. Por otro lado, son pocas las casas de concreto y en número mucho menor las construcciones tradicionales (Observación directa, 2009).

En lo que tiene que ver con la adquisición de bienes materiales, en el estudio que se realizó en el 2001 en la comunidad de *Dícaro* que está ubicada en el bloque 16 operado por Repsol-YPF, se constató que todos los hogares tenía dos televisores, dos DVD, dos refrigeradoras, un bus de la comunidad y camionetas para los dirigentes de la misma (Proyecto NIH, 2001).

En otras comunidades e inclusive en Quehueiri-ono muchos hogares tienen televisores, ollas de aluminio, equipos de sonido, cocinas a gas, camas, generadores, motores fuera de borda, escopetas, celulares, cámaras de fotos, entre otros (Observación directa, 2009).

Además este nuevo estilo de vida de los Waodani puede ser observado en el documental ‘Soy Huao’ de Juan Baldana.

Fotografía N.º 6 Tejido de hamaca



Fuente: Dra. Flora Lu, 1999

Cabe señalar que existen aún comunidades donde hay mayor preferencia por la cultura material tradicional, pero estas dialogan también con objetos modernos como las radios, uniformes deportivos de equipos de fútbol europeos como el *Manchester* o los teléfonos celulares⁸.

Según comenta Laura Rival, la constante dentro de los Waodani no es atesorar las cosas como en otras sociedades (Rival, 1996: 320). Al contrario; ropa, zapatos o juguetes pueden ser usados solamente un día y al otro ser abandonados en cualquier lugar. Muy probablemente esto se deba a las concepciones que tienen las personas de las tierras bajas sobre su identidad y su cuerpo.

En general, los amazonistas mencionan que uno de los elementos que utilizan estos grupos para metamorfosearse es la imitación del otro sin dejar de ser ellos mismos. Para Ulrike Prinz:

La metamorfosis amazónica parece ser el principio desordenador, anárquico o mejor dicho el principio paradójico. Es un principio crea-

8 En concreto me refiero a la comunidad de Bameno, donde hay una peculiar forma de demostración de la cultura tradicional Waodani.

tivo que al mismo tiempo está culturalmente controlado. Diluye todas las direcciones y crea un espacio intersticial, en el cual durante un tiempo limitado, se fusiona idea y experiencia. La transformación amazónica no remite al otro: antes bien desdibuja las fronteras, haciendo del otro un vehículo, y no un objeto (Prinz, 2004: 284-285).

Es decir que se trata de una especie de comunicación donde el alma humana se relaciona con otros seres que se revisten de cualidades sobre humanas (Prinz, 2004: 294-296).

En el caso específico de los Waodani, me parece que esta característica de abandonar las cosas u objetos, tiene que ver con lo mencionado anteriormente, y en relación con los *cowudi* o caníbales llama la atención la insistencia de los Waodani por vestirse ese momento con la ropa de la otra persona. Cuando lo hacen, los Waodani se asumen como esos otros o ese otro, y esto sólo ocurre en ese preciso momento y no en otra ocasión.

Muy probablemente esto explique las observaciones realizadas por algunos petroleros en las que narran el uso de la ropa de trabajo de los campamentos (casco, botas, jeans) y la insistencia de muchos Waodani por ser llamados o reconocidos momentáneamente como ingenieros o supervisores (Entrevista a Mg, 2009).

De todas maneras, esta discusión sobre la concepción del cuerpo como envoltura o como ropa será retomada con mayor profundidad en los capítulos IV y VI.

Símbolos de modernidad dentro de la cultura Waodani

Existen algunos elementos considerados modernos (bienes y tecnología) a los cuales los Waodani han accedido de una manera desigual. La provisión de estos elementos, muchas veces ha dependido de los proveedores nacionales o extranjeros. Es por esto que hacia el área de influencia del ILV se observaba a los Waodani residentes desde los años 60' en el Protectorado de *Tihueno* que ya usaban escopetas, ropas, ollas de aluminio, canoas, medicamentos occidentales y utilizaban en cierta medida las avionetas de los misioneros.

Según Francisca Müller, en algunos textos del ILV se menciona que la

familia de Dayuma ya tenía canoas antes del contacto con los misioneros. Además y por conversaciones realizadas entre Francisca y Miguel Ángel Cabodevilla estas canoas al parecer fueron tomadas de los *Kichwa* y los *Záparas* del Curaray (Entrevista a Francisca, 2010). Pero los grupos que aún no se integraban a *Tihueno* y que no querían hacerlo carecían de estos elementos y de estos nuevos saberes.

Muchos años después de la creación del Protectorado y en una de las experiencias del Monseñor Labaka con el grupo de *Inihua* y *Pahua*, se menciona que tanto el monseñor como sus acompañantes *Kichwa* enseñan a los miembros del grupo a hacer canoas, a utilizar las motosierras, se introduce las escopetas e inclusive se menciona el ingreso de perros, gallinas y semillas de limón⁹. (Labaka, 1989: 57 - 62).

Este detalle brinda una idea de las diferencias entre los grupos clánicos en cuanto al acceso de tecnología y bienes occidentales. Ahora bien si esto se quisiera profundizar al nivel de las diferencias personales (los jefes clánicos o los hombres fuertes) en cuanto al acceso a elementos y tecnología moderna, éstas son mucho más profundas (Observación participante, 2009 y Baldana, 2009).

Otras habilidades y acciones que se reconocen como aprendizaje o influencia de los *Kichwa* es la masticación de la yuca (Cipolletti, 2002: 26), la invitación a hacer chacras y las mingas (Naranjo, 1994: 68). De igual manera, está el uso de la dinamita y el DDT (Rival, 1996: 3).

Al parecer los Waodani tomaban más la *chucula*. La *chucula* es una bebida dulce hecha con plátanos maduros y agua. Sin embargo es necesario mencionar que la preparación de la yuca como bebida dulce en los Waodani rebasa solamente una acción bastante común en las tierras bajas que es la masticación.

Los Waodani para consumir la yuca como fruto realizaban todo un proceso para transformar al tubérculo en fruta. El mismo consistía en tostar a la yuca y enterrarla. Para mayores detalles revisar (Rival,

9 Inihua y Pahua fueron los padres adoptivos del Monseñor Alejandro Labaka y su espacio de residencia se encontraba relativamente cerca a Rocafuerte. Rocafuerte es un asentamiento poblacional que se encuentra en el límite entre el Ecuador y Perú y está a orillas del río Napo.

2004). A mi parecer la influencia *Kichwa* en la elaboración de la chicha de yuca no pasa por la masticación sino más bien por el abandono paulatino de la transformación del tubérculo en fruta.

Dentro del consumo de objetos modernos, los Waodani reconocen a la comida de fuera como un símbolo de civilización, al igual que el uso de medicinas o de radios (Rival, 1996:21).

Con respecto a la comida *cowudi* y según la propuesta de investigación de Citlali Doljanín, la opinión de muchos Waodani gira en torno al pésimo sabor y textura de los alimentos, y de que varias veces su consumo les ha ocasionado problemas en su salud, sin embargo el acceso a la comida de afuera como el uso de la sal, el azúcar y el arroz demuestra la intención de ser reconocidos como modernos.

En cuanto al tema de la salud, si bien es cierto que de a poco se procura recurrir en casos de enfermedad o accidentes a los promotores de salud, a los subcentros médicos o a los hospitales cercanos, subyace aún entre los Waodani la creencia en la ‘brujería’. Entonces la influencia de los agentes externos en cuanto a la concepción de la enfermedad y de la salud entendida desde occidente es exigua (Naranjo, 1994: 148). Sin embargo en los últimos años, a nivel de las comunidades, se ha incrementado el uso de la medicina tradicional *Kichwa* dentro de las personas Waodani (Dayuma Albán, entrevista, 2009).

Fotografía N.º 7 Estudiantes en la escuela de Quehueiri-ono



Fuente: Dra. Flora Lu, 2009

Pero según Laura Rival, el símbolo de la modernidad dentro de la cultura *Waodani* es sin duda la escuela (Rival, 1996: 42 - 45). “La escuela afirma la antropóloga es el espacio de la gente moderna, es el lugar donde se pone en práctica la conducta civilizada y además es el espacio de lo público” (Rival, 1996: 312). “Este espacio de lo público puede ser usado como el anfitrión para recibir las visitas de los ‘otros Waodani’ y de los *cowudi* (Rival, 1996: 313).

Además de que la escuela a través de los profesores no solamente enseña a los niños o niñas a tener una ‘conducta civilizada’, sino que va más allá, también interviene en la enseñanza a la comunidad, interviene en la organización socio-política y en el desarrollo de las mismas (Rival, 1996: 291, 332-333 y 347).

Ética Waodani

Ética pre-contacto

Dentro de la cultura Waodani tradicional los códigos éticos tienen que ver con las huertas, la selva y los parientes (Blomberg, 1979 y Rival, 1992 en Fuentes, 1997: 37). Uno de los pactos sociales establecidos entre los Waodani está basado en el sentido de propiedad que los miembros de la etnia tienen. La propiedad es personal: esto es mío o *buto qui* y eso se respeta (Labaka, 1989: 31, 40 y 102).

¿Pero qué se entiende por mío dentro de la percepción Waodani?. Mío es todo lo adquirido en sus actividades de auto subsistencia: caza, pesca y recolección; además de todo lo adquirido vía incursiones, intercambios mercantiles y a través de regalos recibidos (Labaka, 1989: 39).

A criterio de la Dra. Flora Lu, los Waodani tienen implícito entendimientos culturales acerca de los límites sociales y el respeto de la propiedad de los otros. Todo lo existente en su territorio es de todos, es decir de los Waodani y sus cónyuges. Pero cuando alguien captura los recursos, localiza animales, descubre frutos comestibles o cultivan la chacra, los recursos son propiedad privada y los otros tienen que pedir permiso para consumirlo (Lu, 2001:439).

Las pautas territoriales de los Waodani están ligadas a esta idea de propiedad, lo que hay en su territorio son sus cosas. Las chontas que sembraron sus padres y abuelos son señales de lo que es suyo, sus recursos y su territorio (Cabodevilla, 2007: 123 - 134 y 165). Por lo tanto, para mantener una buena posición dentro de la comunidad se demanda que los miembros de ella no roben, no hurten, no conspiren y no engañen a otros para obtener recursos.

El respeto de las fronteras sociales se inculca como parte del proceso de socialización entre los Waodani (Lu, 2001:431). Sin embargo, algunas veces estas normas éticas no se practican cuando el otro es un *cowudi*; y la razón para ello es que no se desea compartir ni establecer relaciones de intercambio. Pero según Alejandro Labaka no robar debería ser un derecho de todos, incluidos los *cowudi* y esto podría resolverse aclarándolo directamente con los miembros de la comunidad como ocurrió en su momento con Monseñor Labaka¹⁰ (Santos Ortiz de V, 1996:150).

Otro de los elementos éticos dentro de la cultura Waodani es que la producción debe hacérsela individualmente, pero el consumo debe ser colectivo. La dependencia en la producción y en el consumo es vista como antiética o como mala (Rival, 1996:11). Al parecer afirma Tagliani los valores éticos del ser independientes y autónomos lo aprendieron de su relación con la selva (Tagliani, 2004: 55 y Rival, 1996: 105).

A criterio de Laura Rival la independencia de las personas tienen que ver con el crecimiento de las mismas y ésta se da cuando las personas saben caminar, saben hablar y comen carne. Mientras que la madurez está determinada con el ser sano, ser fuerte y comer mucha carne. En los hombres su energía vital es manifestada con la demostración de cólera, agitación e irritabilidad. Se espera de los adultos no demostrar el dolor y ser tan duros como la chonta y tan suaves como la balsa (Rival, 2004: 103).

10 Esta es una apreciación moral de Monseñor Labaka que no tiene nada que ver con la construcción ética del ser persona verdadera o Waodani y de la construcción de su alter *cowudi*; y de todas las relaciones socio culturales que giran en torno a estas percepciones

Según mi criterio estas concepciones sobre las maderas duras y suaves determinan algunos de los valores éticos que rigen la vida social Waodani y sobre todo son los elementos constitutivos del ser persona.

En lo que tiene que ver con el parentesco, las reglas establecidas alrededor del mismo determinan en los tiempos de paz la residencia uxorilocal; pero si se entran en tiempos de guerra las mujeres se escapan de las casas y establecen alianzas con grupos más lejanos intra étnicos o interétnicos, entonces estas alianzas pasan a ser virilocales (Rival, 1996: 99-100, 105-106).

En conclusión, los problemas más agudos se han presentado cuando se han roto dentro del grupo alguno de estos valores éticos, pero sin duda afirma la Dra. Laura Rival, los problemas matrimoniales son los que rompen las estructuras sociales y entonces devienen los enfrentamientos (Rival, 1996: 99).

Ética Waodani post-contacto

Según la investigación etnográfica, de los elementos expuestos anteriormente, son los valores de la propiedad, la independencia y la autonomía los que aún se han mantenido pero con cambios muy sutiles, de otra parte, los códigos éticos parentales son los que han sufrido los cambios más drásticos. Rival sostiene que cuando hay un acto de trasgresión como el robar por ejemplo los miembros de la comunidad buscan una razón para ello, situación que está ligada a que el o la responsable de la trasgresión no niega su participación en el hecho (Rival, 1996 en Chávez y García, 2004:162).

Esto fue posible evidenciarlo durante la investigación etnográfica, un grupo de jóvenes había robado a miembros de la comunidad de Quehueiri-ono, a los profesores *Kichwa* que allí trabajan, al lodge que opera en la comunidad y a los etnógrafos que se encontraban realizando un estudio. Los dirigentes de la comunidad al preguntar sobre el hecho al grupo de jóvenes involucrado obtuvieron como respuesta los lugares donde fueron a vender la cámara fotográfica, ropa, combustible y demás pertenencias. La comida sustraída por los jóvenes y que pertenecía al lodge, a la escuela y a los etnógrafos había sido consumida por los jóvenes que robaron.

Al finalizar la reunión convocada por esta razón los jóvenes no tuvieron amonestaciones por parte de la comunidad, al contrario las personas de Quehueiri-ono comentaban de que por ser jóvenes estaban aprendiendo a proveerse. Pero a nivel familiar se establecieron castigos como el abastecer de comida obtenidos por caza, pesca o recolección a las personas agraviadas. Sin embargo, el único joven que cumplió con estas disposiciones familiares es un *Kichwa* adoptado por una familia Waodani (Observación participante, 2009).

Comunidad de Quehueiri-ono

La comunidad de Quehueiri-ono está conformada por ex residentes del lado izquierdo del Dayuno. Ñame Enomenga decide abandonar a su hermano Dabo y va a hacer otra comunidad donde era su sitio de cacería, es decir en la tierra de la abuela de su esposa (Rival, 1996:156-157). Para ello llevó consigo a 62 miembros del grupo, incluido su hijo Amo y la esposa de éste (Rival, 1996:226-227).

Para ese entonces estaba trabajando Laura Rival en Dayuno y conjuntamente con el grupo disidente de *Ñame* la antropóloga decide mudarse a la nueva comunidad.

La comunidad de Quehueiri-ono se encuentra en la provincia de Pastaza, cantón Arajuno, parroquia de Chontapunta. Para llegar a la comunidad es necesario arribar al puente del río Shiripuno que está ubicado casi al final de la vía Auca.

Desde el puente se puede entrar por el río aguas arriba aproximadamente cinco horas o caminando por un sendero que atraviesa comunidades *Kichwa* y *Shuar*. De otro lado, existe un camino que comunica a *Gareno* con Quehueiri-ono pero es usado exclusivamente por los Waodani. También existe la opción aérea y para ello es necesario ir al poblado de Shell en la provincia de Pastaza y de allí tomar una avioneta con destino a Quehueiri-ono.

Laura Rival, comenta que cuando se estuvo conformando la nueva aldea, existieron enfrentamientos con los colonos *Kichwa* y *Shuar* asentados en el río Shiripuno debido al robo de comida y productos hortícolas por parte de la gente de Quehueiri-ono (Rival, 1996: 9).

Fotografía N.º 8
Vista aérea de la comunidad de Quehueiri-ono



Fuente: Dra. Flora Lu, 1999

Al respecto, y mientras residí en la comunidad Shuar de Peas en el 2001, miembros del Centro Shuar (vecinos de los Waodani en el río Shiripuno) recordaban que toda una familia Shuar había sido asesinada por el grupo de Quehueiri-ono y que luego de aquello los Shuar de Peas se fueron a vivir en otra comunidad, pero que por la falta de tierras decidieron regresar a la comunidad en 1999 (Proyecto NIH, 2001).

Mientras tanto para 1988 Quehueiri-ono se fragmentaba por problemas con uno de sus líderes y se formó la comunidad de *Huentaro*. Las razones de este conflicto las analiza Laura Rival, (1996: 156).

Huentaro, se halla a tres horas caminando desde Quehueiri-ono. Debido a la falta de escuela y pista de aterrizaje en *Huentaro*, los disidentes en 1990 deciden regresar a Quehueiri-ono. La gente de *Huentaro* mantenía sus cultivos y áreas de cacería en esa comunidad y solamente residían en Quehueiri-ono por la escuela y la pista de aterrizaje.

Posteriormente, se construyó la infraestructura necesaria en *Huentaro* y los residentes de esta comunidad decidieron irse definitivamente de Quehueiri-ono pero realizaban visitas a sus familiares que se quedaron en Quehueiri-ono (Proyecto NIH, 2001).

Demografía

En el 2001 en Quehueiri-ono vivían catorce familias, es decir aproximadamente noventa personas, la mayor parte de ellas eran menores a quince años de edad. Para entonces el 37,0 % de los residentes habían nacido en la comunidad. De su lado, el 80,0 % eran bilingües (español y *wao tededo*) y el 20,0 % hablaba solamente *wao tededo* (Proyecto NIH, 2001).

En Quehueiri-ono, todas las uniones son monógamas, a excepción de un caso de poligamia sororal (es decir, un hombre que se casa con las hermanas). Por otro lado, una cuarta parte de las uniones en la comunidad son unión libre, el resto son matrimonios reconocidos por el Estado.

Este grupo Waodani se ha movido con frecuencia debido a problemas con familiares u otros miembros de la comunidad, y también porque el grupo desea estar más cerca de la carretera, de las plazas de trabajo y del mercado. De hecho, en 1997 cuando la Dra. Flora Lu estuvo realizando sus investigaciones en la comunidad y en el 2001 cuando se realizaron la recopilación de datos al menos cuatro familias de Quehueiri-ono fueron a vivir a Gareno.

Gareno es una comunidad que está en la provincia de Pastaza a una hora de la ciudad del Tena. Cabe señalar que en esta comunidad operaba en aquel tiempo la compañía petrolera Perenco, en la actualidad opera Petroamazonas.

Según se mencionó en la metodología, en el año 2009, la Dra. Flora Lu y el Dr. Mark Sorensen realizaron otra investigación en Quehueiri-ono y durante cinco meses se actualizaron los datos en Quehueiri-ono. De acuerdo a esta investigación, actualmente en Quehueiri-ono residen diez familias, es decir sesenta personas; la mayoría de los miembros de la comunidad son menores a quince años de edad. Casi todos son bilingües a excepción de los ancianos.

Quehueiri-ono, nuevamente se fragmenta pero esta vez por problemas en los pagos de las cabañas turísticas y distanciamientos con el líder de la comunidad; y se crea la comunidad de Apaika aguas abajo, aproximadamente a una hora de Quehueiri-ono. En Apaika reside una familia ampliada, que consta del matrimonio principal y de dos hijos casados (Proyecto NSF, 2009).

Organización Socio-económica y política

En Quehueiri-ono las familias son monógamas y nucleares, como se observa en la fotografía N.º 8, todos los hogares se encuentran alrededor de infraestructura comunitaria y de la pista de aterrizaje. A más de la escuela, en el 2009 se inauguró un colegio en la comunidad y existe el proyecto de pavimentación de la pista de aterrizaje debido a los requerimientos del sector turístico.

En la comunidad rigen dos sistemas económicos, uno de auto subsistencia y el otro que responde a la economía del mercado, a través de la operación turística en la comunidad. En cuanto a la economía de auto subsistencia, las personas de Quehueiri-ono tienen como cultivos principales a la yuca y al plátano.

Otros importantes cultivos son el barbasco (para la pesca), la chonta, papaya, caña de azúcar, piña, papa china y la guayaba. Los cultivos secundarios incluyen al achiote, naranjilla, maíz y cacao. Cabe señalar que en las prácticas agrícolas de los Waodani no es inusual que en su chacra haya más de diez tipos diferentes de cultivos.

De otro lado, los miembros de la comunidad practican tanto la cacería diurna como nocturna, y se utilizan escopetas para cazar. Se cazan pecaríes, pacas, agutíes, excepto algunos monos y algunas aves. A criterio de las personas de Quehueiri-ono, los mejores cazadores de la comunidad son los que siempre vuelven con algo, saben dónde disparar a un animal para que muera y saben dónde ubicar a los animales.

Existen dentro de los miembros de la comunidad creencias en cuanto a las prácticas alimenticias de los cazadores y de los niños para que contribuyan y hacer de ellos buenos cazadores.

La recolección de productos del bosque tiene que ver principalmente con fibras para la elaboración de artesanías, semillas, uvas de monte y plantas medicinales.

En lo que se refiere a la economía de mercado, desde hace cinco años funciona cerca de la comunidad un *lodge*, este es financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo BID y se encuentra administrado por *Tropic Ecological Adventures*.

Los principios de esta empresa son la sustentabilidad en el turismo comunitario (Wesche y Drum, 1999: 105- 107), y que los

miembros de la comunidad puedan acceder a trabajo dentro del *lodge* como cocineros, cuidadores, motoristas, lavanderos de ropa y guías nativos. Paralelamente a ello se contrata a una mujer para que cocine algo en el día en que los turistas van a Quehueiri-ono, además de que se incentiva la venta de artesanías (Entrevista a VW, 2009). Junto con esta actividad se han incorporado prácticas comunitarias conservacionistas donde el discurso gira entorno del cuidado de los senderos turísticos y de los senderos de los animales. No a la tala de los árboles principalmente a orillas del río por ser una ruta turística, y porque los monos necesitan moverse. También se instruye en el manejo de la basura, no se debe arrojar plásticos al río, bolsas de papel o ropa vieja (L.J, entrevista, 2009).

De otro lado, se ensaya una presentación folklórica de la cultura Waodani, que se evidencia en la estética del guía nativo y en la exigencia a la comunidad para que cuando arriben los turistas se escondan los bienes y tecnología moderna (CD y DH, entrevista, 2009). Para estos trabajos en el *lodge* se ha organizado a la comunidad por horarios, casi cada trabajador hombre vuelve al circuito laboral después de 6 meses. Cuando se está trabajando para el *lodge*, la remuneración contempla ocho dólares por día, es decir que si una persona trabaja un mes (cosa que no es así) gana aproximadamente doscientos dólares.

Esta cantidad de dinero puede volverla a tener luego de seis meses de espera, es decir que si se dividen los doscientos dólares por seis meses, se tiene un promedio de ingreso económico por persona al mes de treinta y tres dólares en el mejor de los casos (Entrevista colectiva, 2009).

Con respecto al ámbito político, existe una directiva conformada por el presidente, el vicepresidente, el tesorero y el secretario. Además está el Comité de Padres de Familia de la escuela y la Asociación de Comunidades Waodani del Shiripuno. Se evidencia la presencia de la Asociación de Mujeres Waodani (AMWAE) y de la (NAWE). Sin embargo la influencia de la jefatura clánica es evidente en Quehueiri-ono. La comunidad es conducida por un hombre que pasa la mayor parte de su tiempo fuera de la comunidad, entre los extranjeros (Observación participante, 2009).

CAPÍTULO IV

LOS WAODANI, LA MUERTE Y SUS PRÁCTICAS

Según varios ancianos Waodani el mito que describe el nacimiento de los hombres y mujeres Waodani tiene siempre que ver con la muerte.

Se cuenta que una vez la anaconda estaba recibiendo sol en una playa muy grande, cuando apareció un águila que la aprisionó entre sus garras. La anaconda, entonces intentó escapar sin lograrlo, pero el águila la destrozó y partió por la mitad. De la parte superior de la cabeza salieron las mujeres, y de la cola los hombres que formaron el pueblo Waodani (Gondecki y Nenquimo, 2009: 10).

Como este mito, existen muchos otros en los que se puede ver que dentro de la cosmovisión de los Waodani la muerte genera vida y que la vida genera muerte. De ahí afirma Marcelo Naranjo que muchos de los mitos Waodani tienen que ver con la muerte como el aspecto básico de la creación y como una fase más de la vida (Naranjo, 1994: 42 y 119).

Las narrativas que los Waodani tienen al respecto mezclan los eventos del nacimiento y de la muerte. La muerte es generadora de vida, es una práctica y una vivencia cotidiana inscrita en la naturaleza y en la vida de los hombres con respecto a ella (Naranjo, 1994: 116-117).

Antes de revisar algunas reflexiones sobre la concepción de la muerte en los Waodani y las prácticas establecidas alrededor de ella quisiera referirme a unos relatos de los ancianos Waodani recogidos por Phillip Gondecki y Fabián Nenquimo sobre el proceso de metamorfosis ocurrido cuando una persona muere:

Por la noche descansó y en la madrugada del día siguiente, se despidió de su familia salió a asegurar la trampa y comenzó a cavar. En un descuido se derrumbó un pedazo de tierra y cayó. Mientras caía, gritaba sin poder detenerse y, repentinamente, se transformó en una lora, que volando, logró pararse en un árbol. Después de pisar el suelo, se transformó en una persona nuevamente. Su padre, que ya había muerto, le preguntó: Estás muerto? Quién te mató? Mis nietos huyeron y están vivos. El hijo le respondió: No estoy muerto, tuve que salir a vivir muy lejos con mi mujer y mis tres hijos que están en la casa. Le explicó en detalle cómo había llegado hasta ese lugar... Los otros padres que habían muerto en la guerra se habían convertido en jaguares, y fueron ellos los que se llevaron al padre de los jóvenes que no murió al caer. El rey demonio *Wene* no quiso dejarle vivo así que los padres jaguar le salvaron llevándole muy adentro en la selva, que estaba llena de espíritus. Ahí vio a muchas personas que habían muerto. Entonces preguntó: Saben si todos ellos murieron antes? Y uno respondió: Cuando alguien muere el cuerpo se queda en la tumba, pero el alma sigue caminando como yo (Gondecki y Nenquimo, 2009: 11).

Concepciones acerca de la muerte en los Waodani

Como lo referido en la narración de los ancianos Waodani para estas personas el hecho de morir implica la separación del espíritu y el cuerpo. Según Lino Tagliani, el espíritu está alojado en dos partes del cuerpo; un espíritu está en la cabeza y es el que parte al mundo de los muertos cuando una persona fallece; y el otro reside en el corazón. El espíritu que habita en el corazón inmortaliza al difunto transfigurándose en jaguar y vagando por la selva (Tagliani, 2004:142).

En los primeros días luego del fallecimiento de una persona comenta Manuela el jaguar -que se ha llevado el corazón del difunto- se convierte en una amenaza para la comunidad. El jaguar ronda por el sitio gruñendo y observando principalmente a sus nietos; y luego de esto simplemente se va (Entrevista a Manuela, 2009).

En los relatos de los Waodani sobre jaguarización se puede observar dos instancias. La primera que el padre jaguar es susceptible al ata-

que de jaguares (sus pares); y por otro lado que cuando los jaguares golpean el pecho de la persona fallecida, ésta se transforma íntegramente en bebé jaguar al cual se lo cuida y alimenta con corazones e hígados de tapires, le salen colmillos y lanas (Gondecki y Nenquimo, 2009: 11).

Manuela, se refiere en este relato a Ñame Enomenga y Babe Ima quienes inmediatamente después de su muerte transfigurados en tigres buscan a sus nietos más queridos para llevárselos. Llama la atención de que el órgano que permite esta metamorfosis de hombre en jaguar dentro de los Waodani es el corazón, ya que como lo confirman algunos amazónicos como por ejemplo Alexandre Surrallés es el corazón la sede de los sentimientos, de los pensamientos y es el centro de la persona (Surrallés, 2003).

La persona puede por lo tanto viajar dentro de cualquier envoltorio siempre y cuando éste pertenezca a un ser par o dicho de otro modo, a un ser cazador con el cual existen afinidades en la cultura, la comida, en la habitabilidad e inclusive en el parentesco (Calavia, 2001: 161-176). Y además, la afinidad en la capacidad predatoria (Siffreddi, 2005:17 y Viveiros de Castro, 2002: 166).

Al respecto, Alexandra Siffreddi hace referencia al proceso de jaguarización en los *Nivaclé* como un descentramiento psicológico de la persona (Siffreddi, 2005: 21-23). En los Waodani si bien puede existir estos cambios profundos en el comportamiento de las personas llama la atención el proceso de transformación corporal. Como bien se observa en la narración recogida por Gondecki y Nenquimo a la persona jaguarizada le salen colmillos, lana y se la alimenta con viseras de animales cazados. Es decir, que a más de las transformaciones psico afectivas, se añaden transformaciones corporales y preferencias alimenticias.¹¹

Mientras tanto el cuerpo del difunto es devuelto a la naturaleza para que en su descomposición surjan nuevas vidas (Tagliani, 2004:

11 Dentro de las transformaciones corporales está si el difunto es un hombre al transformarse en jaguar también sufre otra transformación y es que se vuelven hembras jaguares.

142). Es así como la muerte para los Waodani es otro estado de la vida donde el espíritu sigue viviendo en el mundo de los muertos y en el cuerpo de un jaguar. Y donde la materialidad del cuerpo sirve como alimento para los animales.

La muerte para los Waodani es una transformación a otro estado ni mejor ni peor, solamente distinto (Naranjo, 1994:118). Esta concepción de la muerte como una nueva forma de existencia es el ciclo de la vida sobre la muerte y esto no sólo que se evidencia en el reconocimiento de la muerte de sus pares humanos sino también de sus otros pares como por ejemplo los árboles o ciertos animales (Tagliani, 2004:119). Concluyendo, la muerte para los Waodani y para algunas otras culturas de las tierras bajas de la Amazonía es la disyunción del cuerpo y la transformación en un animal de cacería y en un espíritu.

Tipos de Muerte

Los Waodani consideran sumamente importante la manera de morir ya que dependiendo del cómo se muere los espíritus arriban a otro estado de la vida (Naranjo, 1994: 42, 117- 118 y 128). Lino Tagliani también señala que el alma sobrevive según el tipo de muerte que una persona haya tenido (Tagliani, 2004:141). Los tipos de muerte en los Waodani tienen que ver principalmente con la muerte con lanza y con la 'brujería' o *Gumi*. Además está el suicidio, la muerte con escopeta, el acompañamiento de un ser vivo al muerto, la muerte producida por un diablo, la muerte dada por animales como el jaguar y el águila arpía, la muerte por autoconsumo, y con la muerte por infanticidio (Naranjo, 1994: 119 y Rival, 1996: 84, 86-87, 100 y 530). La muerte practicada entre los co-residentes (el autoconsumo, entierro de moribundos-as e infanticidio) es por humanidad. Debido al alto valor que tiene la autonomía personal cuando ésta disminuye por la edad, por la enfermedad o cuando un niño o una niña es huérfano/a y nadie en el grupo puede hacerse cargo de ellos o es un ser humano con capacidades diferentes se recurre a estas prácticas que según la ética Waodani no tienen nada que ver con el asesinato. La constitución de la persona autónoma y con energía vital para sobre vivir es el único requerimiento para la

sobrevivencia. De otro lado, cuando hay personas que pueden o quieren hacerse cargo de los ancianos, ancianas o de los niños huérfanos, lo hacen (Rival, 1996: 84 y 100; y Santos Ortiz de V, 1996: 138-139).

Cada tipo de muerte conforma en el otro mundo un tipo de alianza, es decir que el tipo de muerte establece una relación de convivencia entre espíritus en el otro mundo (Naranjo, 1994:136). Si un guerrero muere por lanza compartirá su *nanicabo post mortem* con otros guerreros que murieron de la misma manera, y esta creencia es manifestada con un profundo sentimiento de prestigio. Si la persona muere por mordedura de culebra, comparte en la otra vida con personas que tuvieron la misma forma de muerte, y así sucesivamente (Naranjo, 1994: 136).

Sin embargo, se cree que la persona que muere por ‘brujería’ no puede acceder al otro mundo ya que su espíritu de la cabeza se transformará en nube negra (Naranjo, 1994: 127). Esta ruptura en la idea de continuidad de vida del fallecido es quizá una de las muchas razones para buscar la venganza. La muerte por ‘brujería’ afirma Miguel Ángel Cabodevilla es una muerte que se presenta imprevista o fulminante y que por lo tanto se paga con muerte (Cabodevilla (a), 2007: 114).

La muerte con lanzas:

Egante quehue gabián, Mintamointe huegabain, Quinqué quinqué huétabe

Bibi huaca bang nea, Bibi yemote engahuaca banea, Bibi baca bainea

Meñi bai cainga incampa, Huiña queme negampa, Huahué caibo anogampa

Menea Menea hué cañé, Huahue queimo acampa, Píntamini píntamini

Amotamini (Rival, 1996: 54-55).

La traducción al español se halla en el mismo libro citado líneas abajo y sigue así:

Tú eres mi peor enemigo, no eres mi familia, no eres lo mismo que yo. Tienes que morir, mi familia es otra, diferente a la tuya. Voy a dejarte como un pájaro alcanzado por mi dardo venenoso. No eres mi pariente. Como estoy enojado tienes que morir con mi lanza. Tienes que acostarte en el suelo sin la menor oportunidad de escapar. Yo soy un guerrero, el defensor de mi pueblo, y tu sangre teñirá mis pies, esa es nuestra regla ancestral. Soy un guerrero fuerte cuando voy a defender a mi pueblo nada malo puede ocurrirme. Siempre hago que mi enemigo quede tendido en el suelo. Yo como verdadero guerrero que soy, siempre sigo erguido. Soy un tigre. Voy pintado con achiote, mi lanza está decorada con plumas. El enemigo me tiene miedo. En unos segundos le clavo en el suelo. Como un tigre, así soy (Rival, 1996: 54-55).

Como bien lo dice el canto, la muerte con lanza procura provocar en el cuerpo del enemigo grandes sufrimientos con la finalidad de descenrarlo, es decir de convertir al enemigo o al agresor en presa (Sifreddi, 2005: 15). La lanza de chonta en este caso y también cuando se la usa para cazar pecaríes y jaguares sirve como bio inductor que conecta al ancestro cazador con las cualidades maximizadas del predador, es decir del jaguar. Las habilidades de este felino son incrementadas y aprehendidas (Zent, 2008: 12).

Pero y como bien lo sostiene Joanna Overing, estos elementos sumados con la pintura de los cuerpos que en el caso Waodani simulan a las manchas únicas e irrepetibles de los jaguares lo que hacen no es sólo representar las habilidades del cazador sino exteriorizar al jaguar que está debajo del cuerpo de los guerreros Waodani (Overing en Prinz, 2004: 289).

De igual manera y como lo menciona el canto de guerra y aunque parezca paradójico, la muerte con lanzas pretende sobre todo la estructuración y reestructuración del grupo doméstico y el reclutamiento de los co residentes, así como permite la propia existencia del grupo (Rival, 1996: 106 y Zent, 2008: 99). Dicho de otro modo, la muerte con lanzas busca construir y fortalecer los lazos sociales entre los Waodani (Canetti, 1983 [1987]) y sobre todo arreglan las consecuencias del continuo desafío que representa la alta versatilidad del mundo amazónico (Prinz, 2004: 289).

Con esto el grupo doméstico sobreviviente tiene con quien establecer alianzas matrimoniales y tiene con quien compartir una nueva vida o una nueva esencia, en definitiva se establece otro orden que es la alianza por muerte entre los enemigos sobrevivientes. Este proceso viene a constituir la diferencia con los otros *nanicabo* y sobre todo constituye la formación del nosotros.

Laura Rival al respecto menciona que esta acción de matar con lanza diferencia entre los que están juntos de los que son enemigos. Los enemigos son los que a la larga definen las co residencias (Rival, 1996: 53 y 82).

Los Waodani no buscan un ancestro común, sino descendientes comunes. Se busca en los apellidos o en el acento los lazos de sangre, y si no se los encuentra es porque vino el olvido. El olvido es un potencial enemigo con quien no es posible la alianza ni en el presente ni en el futuro (Rival, 1994: 83 y 86)

Prácticas alrededor de la muerte en los que parten a matar

La primera cosa que se pone de manifiesto entre los guerreros, las familias y los co- residentes es que ellos no son únicos en la selva (Tagliani, 2004:103), ellos saben que están rodeados de enemigos; por lo tanto viven siempre en alerta (Tagliani, 2004: 38).

Los que parten a matar viven dos situaciones: la primera que se refiere a la incursión por venganza propiamente dicha, y la segunda que tiene que ver con la defensa si el grupo se da cuenta que es vigilado o si hay indicios de ataque a los suyos. Entonces las estrategias consideradas para el ataque responden a la situación de conflicto (Cipolletti, 2002). En cualquiera de estas situaciones, las armas utilizadas tradicionalmente para las incursiones en los Waodani han sido las lanzas (Cipolletti, 2002 y Cabodevilla, 2007: 36-38, Tagliani, 2004: 40 y Cabodevilla, 2004 (b): 39).

Pero y como bien lo señala Francisca Müller las lanzas han sido usadas también en las incursiones con el fin de obtener objetos occidentales. En la incursión que realizó el grupo de Babeiri en contra de los Tagaeiri-Taromenane se puede ver el uso de las armas tradicionales, pero además en este ataque se usaron también armas de fuego (Cabodevilla, 2007:16-18).

Por otra parte, si un grupo se preparaba para el ataque primero dejaba de trabajar las chacras y entre sus principales actividades -incluidas las mujeres- estaba la vigilancia del enemigo y la preparación de las armas por parte de los hombres (Cipolletti, 2002). El estudio detallado de los movimientos y las costumbres del enemigo o del otro eran clave para un ataque certero (Tagliani, 2004: 37).

Se colocaban centinelas, se borraban huellas, se ponían barricadas y se ocultaba algunas lanzas entre los árboles listas para lanzear (Yost 1981: 111 en Cipolletti, 2002). El botín principal en las incursiones por venganzas era el guerrero o el cazador más famoso del otro grupo. Se procuraba con esto a más de su eliminación física, su desaparición política (Naranjo, 1994: 134 y Cabodevilla, 2007: 23). Si la incursión era infructuosa, el guerrero volvía a su casa tan enojado que su familia y aliados se escondían (Rival, 1996:82) hasta que en conjunto puedan escapar a otro lugar, porque sabían que el grupo atacado intentaría vengarse (Cipolletti, 2002).

Laura Rival señala que en cualquier caso de enojos o desacuerdos al interior del grupo siempre se procuraba alejarse por un tiempo, es decir una especie de retiro temporal entre sus miembros, similar observación realiza Cipolletti (Rival, 1996:82 y Cipolletti, 2002).

Pero, si el ataque tenía éxito, el guerrero al regresar a casa no se incorporaba inmediatamente a la cotidianidad del grupo, sino que pasaba por una especie de purga o limpieza simbólica que consistía en el ayuno de carne, en dormir sin techo y en la prohibición de salir a cazar (Rival, 1996: 58).

Luego de cumplida esta limpieza simbólica que era acompañada por el resto de la familia, se procedía a destruir todo y buscar otro lugar para empezar de nuevo. Esta nueva vida, con nueva casa, nuevos cultivos y otro lugar para cazar estaba también renovada con nuevos aliados. (Rival, 1996: 58, 80-81 y 83).

Y ¿qué pasaba durante el ataque? En realidad son pocos los sobrevivientes que se han enfrentado a esta situación y pueden contar lo que ocurre en este momento tan tenso para todos. Sin embargo se cuenta con la narración de algunos ancianos y ancianas que conviven

con restos de lanzas en su cuerpo, pero es interesante revisar la impresión sobre los ataques Waodani por parte de *Dahua*. Y dice así:

Le digo que era entre él y yo: si no le disparo él me acaba. Estaba a cuatro metros de mí, con la lanza preparada para enterrármela entera. ¿Y su compañero?. El huao hacía de puntero y el hijoeputa los sintió venir, pero no avisó, le vi lanzarse al agua como una nutria, de inmediato sonaron por la ribera, entre los árboles, los gritos como aullidos de monos y de seguido volaron las lanzas alrededor. Para cuando les vi, ya tenía clavada una lanza en el vientre, esquivé las otras moviéndome en la canoa, ¿vio cómo están hechas?, sus filos me cortaban la mano al apartarlas. Era verano, diciembre del año 84, el río Tiputini estaba bajo, los salvajes habían tumbado un pambil en una de las vueltas cerrando el cauce, no había cómo pasar con la canoa (Cabodevilla, 2004 (a): 48).

El auca bajó hacia el río para matarme a su gusto, atravesándome de parte a parte sin soltar el arma, era un viejo flaco, alto, agarraba con fuerza una lanza llena de plumas en la parte de atrás. Me fijé en eso porque le vi venir despacio, mientras oía los gritos de algunas mujeres desde la ribera, otras se echaban sobre la canoa para robar las cosas. No era la primera vez que mataba ese viejo, sabía que yo apenas podía moverme pues estaba muy herido, pero se llevó la sorpresa de la pistola; no debía conocer el arma, cosa que me salvó. Venía tranquilo, hablando sin gritar, pero muy bravo, tanteando con sus pies desnudos el lodo de la orilla"... "Estaba todo lo más a cuatro metros cuando alcé el arma, entonces dirigí la pistola contra su vientre, grité como ellos cuando atacan y disparé todo el cargador... hubo una gran sorpresa, silencio en todos. Por un momento permanecieron inmóviles, luego sólo hubo ruidos de huída (Cabodevilla, 2004 (a): 48-49).

Pero si el grupo era el vigilado o atacado las reacciones eran diferentes, como ilustración me gustaría presentar las experiencias vividas por

Aritz¹² (Cabodevilla, 2004 (a): 33 - 65). Aritz encuentra a *Kai*, *Inihua* y otros de su clan en Rocafuerte y decide en un momento subirse a la canoa de ellos. El viaje se da sin mayores complicaciones por el río Yasuní hasta la comunidad de *Táparo* en la que por los gestos y la agitación del grupo, Aritz supone que pasa algo grave. Aritz narra de la siguiente manera lo sucedido:

Los huaorani se reunían en corros como avispas, zumbaban de uno a otro, inquietos e irritados... *Ampure* a quien podía vérselo en el vientre la herida reciente de un lanzazo apenas cicatrizado aparecía más que furioso estaba fuera de sí. Ninguno de los hombres volvió a dirigirme la palabra, ni siquiera gestos, como si yo hubiera desaparecido... en la noche, de las sombras selváticas, más allá de las chozas, vi salir a *Ampure* junto a dos más cargados un fajo de lanzas (Cabodevilla, 2004 (a): 56 - 57).

El águila arpía que se encontraba en su sitio de vigilancia fue llevada en un palo y cubierta su cabeza mientras que Aritz trataba de descansar. A la mañana siguiente, Aritz observó que:

Todo el grupo se ponía en camino con apremio, seguí sus pasos aunque nadie se dirigió hacia mí; solo entonces comprobé la ausencia de casi todos los adultos varones. Dejaron el motor oculto por el monte, en cambio habían cargado con el águila arpía como un amuleto protector y en otro lugar. Más que caminar corrían con un trotecito constante sin seguir trocha alguna, guiados al parecer por un instinto certero cuyo destino no podía adivinar, solo se oían suaves jadeos, los pies descalzos se movían entre las raíces y el lodo como alas. Recordaba palabras leídas del viejo *Care*: en tiempos de guerras se pone la vida en huir, en moverse por la selva sin descanso para no ser sorprendidos, ese tiempo es de mucho sufrimiento, adelgaza a todos, no se pueden cultivar las chacras, ni apenas cazar, los niños mueren de hambre, a veces toca sacrificarlos porque lloran en las huidas y nos delatan a los enemigos (Cabodevilla, 2004 (a): 57 y 58).

12 Aritz es un personaje quien consigue entrar al grupo de los padres adoptivos de Alejandro Labaka en los años 80'. Aritz presencié la reacción de los aliados a este grupo por el ataque de un grupo Tagaeiri.

Cansados de correr todo el día al anochecer todos descansaron en unas chozas improvisadas y no se encendió fuego alguno”. “Era la hora del amanecer, es decir la penumbra, me vi solo en un bosque cerrado, a mis pies había dejado alguien una mano de bananas (Cabodevilla, 2004 (a): 58).

En estas dos situaciones se puede ver que la actitud de los Waodani es de atacantes y tiene que ver con el ciclo predatorio de cazador – presa ya que necesitan asegurar la ruptura definitiva del otro, la constitución del otro y la construcción del nosotros. Los atacantes y los que se defienden domestican su alteridad con la muerte y aseguran por lo tanto la fortificación de los lazos parentales (Vacas Mora, 2008: 271-275). Sin embargo, es necesario reconocer que en esta variación de roles, el papel de presa en los Waodani es visto como una contradicción a la constitución de su identidad predatoria/cazadora como personas verdaderas; es decir que en el caso de ser víctimas de ataques los Waodani jamás reaccionaran como presas, esto es impedido dentro de las normas de conducta como personas verdaderas.

Actitudes Rituales en las situaciones de guerra

Uno de los ritos es la preparación larga y minuciosa de las lanzas, las cerbatanas y el entrenamiento del cazador. Francisca comenta además que durante estos trabajos es imperiosa la necesidad del canto en su preparación¹³. La lanza es una herramienta y un símbolo de guerra, de sangre y de muerte. De hecho en la oralidad Waodani se destaca las cualidades de la lanza como el agujerear, el clavar o el atravesar (Tagliani, 2004: 36- 37).

Pero además, la lanza significa belleza por lo que se le adorna con bellos plumajes, se le inscribe la autoría del vengador e inclusive se la deja en los cuerpos como señal de identidad (Tagliani, 2004: 37 y Ci-

13 Mientras se elabora la lanza los cantos y la palabra al parecer también funcionan como bio conductores, es decir que a través de ello se da o se otorga las cualidades de matar o mejor dicho la lanza viene a ser el vehículo de la metamorfosis que hace del guerrero el predator. Ahora bien, los cantos por este poder de acción o por este rito se constituyen en un evento sagrado que registra el poder de la transformación. Y otorga cualidades humanas y sobrehumanas a los objetos y a las personas.

polletti, 2002). Cabe mencionar que el acto de matar con lanza donde se inscribe la autoría del guerrero muy probablemente tenga que ver como se dijo antes con las manchas de los jaguares, los mismos que tienen manchas únicas e irrepetibles por lo que se los puede reconocer. Según Bolívar, fácilmente a través de estos distintivos se sabe a qué jaguar o a que guerrero uno se refiere (Bolívar, entrevista, 2009).

Por otro lado, la parte concreta de la elaboración de la lanza y el ataque en sí está muy ligada al proceso de la metamorfosis (Prinz, 2004: 294). Durante la metamorfosis la persona toma totalmente la habilidad, los afectos y hábitos de su par cazador, es decir del jaguar y esto definitivamente rebasa el acto ritual como se lo conoce en occidente, la habilidad individual de actuar en la guerra, de cazar es un arte excepcional del control sobre la presa, es decir es el poder de acción sobre el enemigo (Prinz, 2004: 296 y Surrallés, 2003: 10 - 11).

Si bien la lanza está hecha de chonta y por eso se espera de ella su dureza y fino corte; así mismo los adornos que ella lleva vienen de pájaros cuyo vuelo es rápido y ligero y se desea que la lanza adquiera estas cualidades. La misma percepción se tiene en otros aspectos de la vida como por ejemplo las mujeres que se preparan para ‘dar a luz’.

Según la antropóloga Dayuma Albán, las mujeres Waodani golpean a las mujeres parturientas en el vientre con ramitas de *chambira*. La *chambira* con pequeños golpecitos se abre y por eso se espera que ocurra lo mismo con el cuerpo de las mujeres para poder parir (Albán, 2008: 74).

Pero estas y otras percepciones no se centran solamente en la cosa o en el principio de causalidad, sino que las cualidades de la chonta, de las aves o de la *chambira* se pretenden como cualidades intrínsecas tanto del guerrero como de las mujeres a punto de parir.

Las señales de combatividad, de dureza, de ligereza y valentía en el caso de los guerreros se manifiestan tanto en el objeto como el sujeto (Tagliani, 2004: 45). Afirma Tagliani que “los valientes son como los animales que dejan plumas, señales, árboles de color, bayas, frutas silvestres, animales que vuelan, saltan, se deslizan y son ágiles” (Tagliani, 2004: 143).

Pero llama la atención el que la lanza solamente sea usada una sola vez en un solo muerto, y que a pesar del duro trabajo implicado en su

elaboración no pueda ser reutilizada. Según las personas entrevistadas se deja la lanza en los cuerpos del enemigo como señal de valentía, es como una huella de su presencia y de su ser, es la exposición institucional de la capacidad de transformación para matar pero sobre todo para recordar quien lo hizo y por qué lo hizo (Entrevista a Francisca, 2009).

Esta institución tiene la característica de sumar la condición de persona desde la cosmovisión Waodani, el ego; y la construcción del alter ego dentro del ciclo predatorio de las sociedades cazadoras recolectoras.

Imagen N.º 3
El jaguar americano



Fuente: www.zoowebplus.com/animales/animal=jaguar

El entrenamiento del cazador parte del mismo principio de la metamorfosis. Cuenta la historia que cuando los Waodani podían hablar con los animales, era el jaguar el portador de la sabiduría (Albán, 2008: 114-117) y él era el que enseñaba a los brujos las estrategias para matar (Tagliani, 2004: 119, 128 - 129).

Posiblemente el pintarse con achiote el cuerpo sea un acto de representación del jaguar o tigre que además le sirve de camuflaje (Tagliani, 2004:107). Esta representación no es solo simbólica es el acto mismo de transformación tanto en cuerpo como en espíritu (Sifreddi, 2005: 23).

Pero, posteriormente la selva se silenció (Cabodevilla, 2007: 25-26) y el jaguar dejó de ser un aliado y por eso se hizo necesario observarlo para aprender de él. El jaguar o el tigre es un animal temido y admirado por los Waodani, en él está el espíritu de un guerrero y de un 'brujo'. Sin embargo si un Waodani se encuentra con este animal lo mata precisamente por su peligrosidad (Rival, 1996:84)¹⁴.

Al jaguar se le atribuye cualidades como la valentía, la inteligencia y la rapidez. También es el ser que puede mostrar su ira y enfado, pero sobre todo, el jaguar o conocido también como tigre es un excelente cazador, mata todo¹⁵ (Tagliani, 2004: 123).

Tanto las estrategias de este animal y de otros animales como las hormigas a quienes los Waodani admiran por ser excelentes cazadores son estudiados, son analizados y practicados por los cazadores (Tagliani, 2004: 95, 98, 123, 128 - 129). De hecho, en momentos de enojo o ira, los Waodani se comparan en el acto de matar con el tigre (Rival, 1996: 112 - 113). Además, los Waodani tanto en sus entrenamientos como en sus ataques imitan al mono aullador porque les hace sentir fuertes (Tagliani, 2004: 44) y añadiría, colectivamente fuertes.

Al respecto Elías Canetti sostiene que el poder está en la masa y por lo general esto ocurre en algunas sociedades occidentales, la comparación de ataque o defensa de grupos humanos con algunos animales es bastante común dentro de algunas culturas (Canetti, 1983 [1987]). Pero en la amazonía y de manera particular en los Waodani solamente se conoce de esta práctica de imitar a los monos aulladores o a grupos de sajinos en situaciones de ataque y defensa de todo el grupo doméstico. En otras situaciones se prefiere el sigilo y la soledad.

La muerte con lanza es considerada por los Waodani la perpetuación de la venganza y como bien lo afirma Eduardo Viveiros de Castro,

14 Por lo general, esto no ocurre en otras culturas de la selva amazónica. Los animales considerados tabú son evitados y no se los mata. Por lo tanto se puede afirmar que el jaguar no es un animal tabú entre los Waodani sino más bien es un guerrero, una persona y un potencial enemigo.

15 Los jaguares matan más de 85 especies de presas, incluyendo mamíferos, reptiles, aves y peces. También carroña e incluso plantas. Es por esto que al igual que los humanos están relacionados de manera más directa con otras especies de la cadena alimenticia.

“la muerte a manos de un enemigo es un hecho integrador que convierte la fatalidad de la muerte en una necesidad social” (Viveiros de Castro, 2002: 231-232). “La venganza es una institución que produce memoria y en la muerte de los enemigos se encuentra la propia inmortalidad, es como un simulacro de exo canibalismo” afirma Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 2002: 234).

Desde el perspectivismo, cualquier manifestación de exo canibalismo como por ejemplo la muerte del enemigo por lanceamiento constituye algo así como una apropiación de la diferencia o apropiación de lo otro. ‘Esa alteridad constitutiva’ como bien la llama Víctor Vacas Mora del ego, está definida por un enemigo que es el que configura la propia identidad y asegura a través de ello la continuidad social (Vacas Mora, 2008:285).

Otra situación que se implanta en la sociedad es la producción de descendencia y parentesco en su convivencia, reproduciendo de esta forma la sociedad captora que constituye y disuelve identidades (Vacas Mora, 2008: 289).

Al parecer, y según lo investigado en campo al igual que el canibalismo, el lanceamiento de los enemigos en los Waodani vendría a ser un ejecutor de la metamorfosis y un potente organizador de posiciones. La perspectiva depredadora ocasiona identificaciones y transformaciones afirma Víctor Vacas Mora; es una alteridad con carácter constitutivo en la identidad propia. En la Amazonia siempre está en juego la continuidad de la propia sociedad en un universo donde el cambio y la reversibilidad son factibles en la competencia por la reproducción o el parentesco. (Vacas Mora, 2008: 290)

Otros tipos de muerte

Al igual que la muerte con lanza, la muerte por otras causas dentro del grupo familiar y los co residentes estructuran y reestructuran al grupo doméstico principalmente si quien fallece es el jefe clánico (Rival, 1996: 143), o alguna otra persona con status social dentro del grupo. Es por esto que, cuando ocurre este evento, cada quien toma su propio camino ya que se percibe la necesidad de establecer un nuevo orden. Esto pone en evidencia cómo la conformación del

nanicabo tiene que ver con un orden social que se construye únicamente en el presente (Rival, 1996: 143).

Por otro lado, existe la muerte por ‘brujería’ que no es otra cosa que el ataque sublimado del otro, en cualquier caso a ambos tipos de muerte los Waodani los reconocen como homicidios que colocan en situación de peligro a todos. Pero si la muerte se da por cuestiones humanitarias el manejo de la misma es mucho más disipado. Cuando la muerte es anunciada por un anciano o anciana, el grupo le puede construir una cabaña próxima a la vivienda principal donde la persona espera su fallecimiento (Tagliani, 2004: 137).

También se solía abandonar a los ancianos y niños en la selva; y se enterraba a niños y niñas vivos por la imposibilidad de mantenerlos (Naranjo, 1994: 126 y 152). Claro que esta decisión de enterrar vivos a los niños dependía enteramente de la madre, y no del grupo (Rival, 1996: 88). A excepción de los niños y de los viejos, el hombre maduro debía morir con un hijo-a. Los huérfanos de su parte, no podían quedarse en la casa de residencia parental, sin embargo había la opción de adoptarlos (Rival, 1996:92).

Hasta antes del contacto, en los viejos la proximidad de la muerte se manifestaba con la disminución de su vitalidad y existía la opción de internarse en la selva para morir allí, de pedir una casa y recluirse hasta fallecer o de requerir que se le entierre vivo (Tagliani, 2004: 137). En cualquiera de los casos los viejos mostraban que habían empezado a morir cuando se colocaban unos palitos en la nariz (Rival, 1996: 115). De igual manera, los Waodani asocian la vejez con la caída de las hojas de los árboles (Rival, 2004: 105).

Los suicidios por otro lado, son vistos como decisiones personales y se los respeta a pesar del dolor que esto podría ocasionar. Para suicidarse usualmente se recurría y recurre al barbasco (Blomberg, 1996: 48 ss., 54 ss; en Cipolletti, 2002). De su lado, los infanticidios como se señaló antes eran practicados por la imposibilidad de mantener a los niños, pero además por la seguridad del grupo y cuando nacían débiles o con capacidades especiales.

Sin embargo en la comunidad de *Dícaro* vive una niña Waodani con síndrome de down, pero es la empresa petrolera quien ha asumido

su cuidado. Por la mañana le llevan el desayuno, por la tarde el almuerzo y en la noche la merienda. Por otro lado, en Bameno, también se reporta un niño con cierto retraso en el habla. En cuanto a los adultos con otras capacidades, Manuela confirma que después del contacto con la sociedad nacional viven algunos miembros de la etnia Waodani sin brazos, sin piernas o con problemas mentales (Proyecto NIH, 2001 y Manuela, entrevistas, 2009).

La parte sensible del morir y del partir

Si bien es cierto que la concepción sobre la muerte en los Waodani implica la aceptación de ella como parte del ciclo de la vida, y por eso no se aferran a la misma como otras sociedades (Tagliani, 2004: 210 - 215), también es cierto que este evento conmociona al grupo familiar y en general a los co-residentes.

Esta conmoción por supuesto tiene que ver con el grado de significación material y afectiva que tenga la persona al interior del grupo (Entrevista a Manuela, 2009). Esta misma valoración se presentan en culturas como Los *Huicholes* en México o como en Los *Guaraníes* en el Brasil (Cipolletti y Langdon, 1992).

Dicho de otro modo influye en las reacciones del grupo el estado más o menos social que las personas tengan dentro de él (Rival, 1996:115). La angustia, la ira, el odio, la tristeza e inclusive el miedo son las constantes dentro del grupo familiar que vive la experiencia de la partida y de la muerte (Santos Ortiz de V, 1996: 132 - 133).

Este vivir en el límite o en la frontera de los que parten y de los que se quedan establece dos situaciones. La primera que se fundamenta en el hecho de partir a otro lugar y constituirse en otro, y el quedarse siendo un nosotros (Rival, 1996: 93).

Además estas ausencias tienen que ver sobretodo con la noción de persona que es dentro de algunas culturas una categoría inestable. La construcción identitaria del ego y del alter ego por lo general se define como gente verdadera (ego) y como enemigo o caníbal (alter ego). Para mayores detalles mirar (Neurath, 2008: 30).

Se debe tener en cuenta que la persona verdadera es la que es aprobada por la sociedad como tal y varían estos criterios de acuerdo a

cada identidad grupal o dividual (Mahecha, 2004: 173 y Carneiro Da Cunha, 1978). Sin duda todo este entramado de relaciones de parentesco que determina quién es Waodani, quién es *huamoni* y quién es *cowu-di*, es potencializado en estas circunstancias de la muerte para definir que los espíritus son unos otros con quienes es imposible la alianza; el muerto o *huori* parte y no vuelve más (Rival, 1996: 93).

Pero no solamente es el muerto el que parte y no vuelve jamás, sino también ocurre esta situación con los vivos. Recordemos la práctica de abandono del *nanicabo* de los hombres jóvenes que se casan, o las formas de despedirse del guerrero que va a incursionar y sobre todo del regreso del guerrero vencedor. En los dos primeros casos la familia llora, en especial las hermanas y las madres. Cuando los guerreros han partido a una incursión por lo general la familia se esconde en la selva. En el último caso, en que los guerreros vuelven vivos de la incursión toda la familia e incluso el guerrero pasa por una especie de expiación para luego con su grupo partir a una nueva vida, en otro lugar, pero antes de eso se van destruyéndolo todo (Tagliani, 2004: 80 - 81).

Parece ser que este ayuno forzoso no solo tiene que ver con la falta de chacras, sino con que de una u otra manera el guerrero y su familia también se constituyeron en otra esencia por el tiempo de incursión, se abandonan y tanto el temor como la ira y la excitación por lo ocurrido puede retrotraerse al grupo y poner en peligro su existencia. Para mayores detalles sobre este estado de guerra, interdicciones por incursiones y de la situación que viven los guerreros *Shuar* ver (Harner, 1994).

El borrar de la memoria a los miembros vivos que han partido a otros lugares o a los muertos ha sido una práctica extendida en muchas culturas de la selva amazónica (Chaumeil, 1992 en Cippolletti y Langdon, 1992) e implica una serie de experiencias y de emociones para exponerlo como otro. Pero por lo íntimo y lo familiar que estas prácticas o ritos han sido muchas veces se ha creído erróneamente que la partida y la muerte para los Waodani es un hecho fáctico sin implicaciones simbólicas y emocionales.

Esto ha impedido reflexionar en lo que ya ha mencionado Mario Benedetti: “el olvido está lleno de memoria” (Benedetti, 1995: 1) y si

bien es cierto que se olvidan los cuerpos por considerarlos solamente el vehículo de las almas humanas, los Waodani recuerdan a sus muertos en los mitos, en las narraciones, en los cantos (Rival, 1996: 91) y en la misma selva (Rival, 1996: 59).

Al respecto, las marcas territoriales están inscritas por etnónimos y son lugares de la memoria que tienen relación con la captura, la huída o la guerra con algún otro grupo clánico con su respectivo nombre propio. Como se puede mirar dentro de estas concepciones, la memoria está sujeta a “relaciones itinerantes en las que las relaciones sociales son en esencia relaciones espaciales” (Calavia, 2004: 7).

“Las acciones son desencadenadas por una partida o una llegada, los héroes matan, mueren o se transforman pero sobre todo, andan” (Calavia, 2004: 7). Igualmente, donde se coloca al muerto tiene importancia ya que se establece un símbolo de continuidad, mantenimiento de poder o de propiedad sobre un área o recurso por parte de parientes o familiares del muerto allí depositado (Bloch y Parry, 1982: 34 en Valverde, 2007: 278).

Éméhuohue es morir: el nanicabo de los huori (muertos)

Los muertos o *hueni* con respecto a los vivos son diferentes, son una especie de colectivo de espíritus relacionados en su ser y en su hacer por lo que nada tienen que ver con los vivos cuyo ser y hacer es distinto (Rival, 1996: 93). Sin embargo la única coincidencia entre los dos mundos es el reconocimiento del alma humana tanto en el mundo de los muertos o espíritus como en el mundo de los jaguares (Viveiros de Castro, 2004: 40).

Fotografía N.º 9
Interior de una maloca Waodani



Fuente: Dra. Flora Lu, 2009

Por lo que la conformación del *nanicabo post mortem* y del espacio de habitabilidad de los padres jaguares se establece primero en la diferencia con los vivos en tanto sustancia, cuerpo, fluidos, en el tipo de muerte; y por otro en su espacio de residencia (Naranjo, 1994: 127; Rival, 1996:93 y Zent, 2008: 92-93).

En las tierras bajas la afinidad es el valor central de regímenes socio políticos y la afinidad de predación es un modo de relacionamiento social (Viveiros de Castro, 2002:166). Por lo que el *nanicabo post mortem* se encuentra constituido por espíritus análogos en su tipo de muerte y en su forma de vida; y el colectivo de los padres jaguares por la constitución de fortaleza, altivez y bravura; fundamentos propios del ser persona dentro de la cosmovisión Waodani (Investigación etnográfica, 2009).

La tierra de los muertos

La tierra de los muertos para unos Waodani es otro territorio (Rival, 1996:92) y éste está al otro lado del gran río, es decir de la gran boa (el río Napo). Otros Waodani piensan que la tierra de los muertos está ahí mismo (Entrevista colectiva, 2009). Este ahí mismo es un espacio paralelo, es como una comunidad existente en otra dimensión espacial más que temporal (Naranjo, 1994: 117 y 132). En general, estos otros

espacios de la muerte son múltiples, ya que los muertos también mueren y van a otro mundo, a otra comunidad o como dice un entrevistado a otro planeta (Naranjo, 1994: 117, 130-132 y Entrevista a E.Q). En cualquiera de estos casos, a criterio de los Waodani los espíritus residen en un lugar muy semejante a la tierra pero hay más cacería y todo es más bonito (Tagliani, 2004: 141), y la gente muerta hace exactamente lo mismo que hacía en la tierra. Si era guerrero sigue siéndolo o si era madre de un guerrero, igualmente (Naranjo, 1994: 127).

La mujer anciana Queña menciona algunos estados de la vida: *Bobetare uncuno* es el sitio donde se colocan a los muertos y allí vive otra gente; el segundo sitio es *Ohipoi* y es donde viven los Waodani; el tercer sitio es *Emo ahuenere* y aquí vive el diablo y el cuarto sitio es *Huenoneme caune* donde vive el sol y Dios. Cabe señalar que el cuarto sitio está sobre la tierra de los Waodani. (Naranjo, 1994: 126).

Prácticas Funerarias

Sin duda algunos ritos y prácticas funerarias en los Waodani se parecen a ciertos ritos y prácticas de otras culturas amazónicas.

Según Jean Pierre Chamueil, “muchas de las prácticas o ritos en la Amazonía tienen que ver con la vitalidad corporal en sí, es decir con los cambios al nacer, al crecer o al morir ya que cada uno de estos cambios trae consigo sus propios procesos constitutivos” (Chamueil, 1997: 17). Además los rituales están relacionados con el crecimiento, la curación, la estimulación y la fuerza. Por lo que los rituales vienen a ser mecanismos o técnicas de control (Newman, 1965: 83 en Harris, 1995: 412).

Tomando como base la inmortalidad del alma la mayoría de los Waodani no hablan sobre la muerte y solo hacen referencia a ella cuando hace relación a hechos heroicos. Tampoco tienen prácticas conmemorativas a acontecimientos mortuorios como en las sociedades agrícolas (Rodríguez, 1992), más bien y como se mencionó anteriormente, los Waodani recuerdan a los muertos y a las muertes en los mitos, las narraciones y en los cantos (Rival, 1996: 91), también su recuerdo está en la selva

(Rival, 1996: 59), de hecho los nombres de ríos o montañas ponen de manifiesto tanto las gestas libradas como los muertos caídos (Observación participante, 2010). Pero, sin duda las alusiones a las que más se hace referencia son por las muertes que el difunto o el sobreviviente provocaron en vida (Rival, 1996: 91).

Por otro lado, los Waodani y otros grupos de las tierras bajas ejercen ritos y prácticas funerarias desde una perspectiva que busca ante todo capacidades de acción, es decir de poder (Surrallés, 2003: 1). Y es precisamente en la corporeidad donde se ejercen estos ritos y prácticas ya que es en el cuerpo donde se encuentra la acción de percibir y por lo tanto de actuar (Surrallés, 2003: 8).

Fotografía N.º 10 **Miembros de la comunidad de Apaika, río Shiripuno**



Fuente: Dra. Flora Lu, 2008

Como se ha visto a lo largo de esta investigación, la muerte para los Waodani es un cambio de esencia, es pasar a ser otro; sin embargo cuando fallece un familiar o co residente sea por lanza, sea por ‘brujería’ o por otras causas se le entierra con sus pertenencias.

La vida continúa en el otro mundo; allá se necesitan los instrumentos y las hamacas, allá se sigue caminando con otro envoltorio (Investigación etnográfica, 2009). Pero este acto de generosidad

con el otro muerto no es común ni tampoco se lo generaliza. El colocar artículos junto a los fallecidos solamente se da con los familiares y co residentes; no con los enemigos; y además solamente se da con los familiares queridos (Investigación etnográfica, 2009).

Acciones de poder ante los espíritus y los jaguares

Como se mencionó anteriormente, dentro de la cosmovisión Waodani un espíritu reside en la cabeza y otro en el corazón (Tagliani, 2004:142). El espíritu que continúa su existencia en algún lugar de la selva, a veces regresa al mundo de los vivos con una perspectiva homicida que busca la muerte de familiares o co residentes.

La forma en la que se presenta este espíritu suele ser en un cuerpo mitad pájaro y mitad persona (AW, entrevista, 2009). Este ser híbrido que incluye la mitad de una persona, estima dentro de la categoría de persona a un enemigo o a un familiar muerto que los mira como presas y actúa como depredador de sus familiares cercanos o relacionados por lo que es considerado por los Waodani como diablo o como un animal (AW y Tati, entrevista, 2009).

Una de las imágenes prototípicas de la alteridad junto con los enemigos y los espíritus es el animal. La transformación en animal sostiene Alejandra Sifreddi expresaría el temor a la in diferenciación de los orígenes por eso es que la secuencias mitológicas no van de la animalidad a la humanidad sino de la in diferenciación primordial de todos los seres bajo una común condición humana con la metamorfosis de algunos animales o espíritus (Sifreddi, 2005: 3).

Según las personas entrevistadas, por lo general estos espíritus actúan al interior de las viviendas o cerca de ellas y ocasionan caídas, sustos, cortes, engaños o aplastamiento de árboles, por lo que las personas optan por protegerse a través de amuletos como un árbol, confrontándolo o esperándolo con el fogón prendido para poder identificarlo y proceder a la venganza (Entrevista colectiva, 2009), es decir que los ritos o prácticas de los Waodani ante la amenaza de los espíritus tiene un carácter de vigilia y acecho pero casi nunca de debilidad.

A propósito mis notas registran que la comunidad no tiene miedo ya que uno de sus miembros sembró un ‘árbol de poder’ para que nadie muera en la comunidad. Este árbol está detrás de la maloca y su nombre es *Parmu* que significa Árbol de poder para no morir (Entrevista colectiva, 2009).

Imagen N.º 4
El árbol de poder para no morir: *Parmu*



Fuente: Alexandra Wepa

Por otro lado si el espíritu se transporta en un jaguar o es un jaguar, su incontrolable pulsión depredadora también va dirigida hacia consanguíneos y afines (Sifreddi, 2005: 4-5) pero por tratarse de un padre o madre jaguar esto simboliza doblemente la puesta en la cumbre de la especie dentro de la jerarquización de la sociedad de humanos y no humanos. Es así que:

Los seres humanos de este modo contarían con una fracción depredadora y otra fracción presa, que se traducen a su vez como potencialidad cazadora o como potencialidad como comida y el jaguar por esta razón se encuentra en la parte superior de la cadena, ya que tiene una parte más activa como depredador. Cada depredación y alimentación desencadena un ciclo transformativo, inevitable y necesario en el continuo devenir del cosmos, transmutación que acerca y aleja seres. Apropiados familiarmente por el acto cinegético y de posterior consumo (Vacas Mora, 2008: 277).

Pero más allá de la simple alimentación comenta Víctor Vacas Mora está en juego la creación y reactivación de redes de parentesco generadas por la comida y la caza (Vacas Mora, 2008: 279).

Es decir que entre los humanos, los grandes guerreros o las mujeres fuertes poseen un corazón exactamente igual de grande y predador que los jaguares y esto dentro de algunas culturas de las tierras bajas es una condición de ser persona o poseer alma de persona (Surrallés, 2003: 11-12). Entonces, frente al individuo cazador guerrero y jaguar o *wenonga meñe* las personas Waodani establecen como prácticas de protección cierta percepción de los seres presa o mejor dicho las capacidades de acción de los seres presa para defenderse, sin embargo la actitud relevante son las capacidades de acción de los seres cazadores.

Al *wenonga meñe* por un lado los Waodani quieren esquivarlos en la selva, ocultarse en las viviendas, prohibir la salida de los nietos y nietas del padre jaguar, escaparse a lugares muy lejanos o enfrentarlo y matarlo (Entrevista colectiva, 2009). Cabe mencionar que si el jaguar está herido las personas lo buscan para matarlo, caso contrario se piensa que correrá peligro la vida de una persona (HM, entrevista, 2009). Es interesante observar que cuando el jaguar ataca a las tortugas por lo general casi nunca gana. El fuerte caparazón impide que los dientes, las garras y la fuerza del felino lo rompan y mate a la tortuga. Por lo tanto luego de varios intentos fallidos el jaguar se retira de la escena sin comer (Investigación etnográfica, 2009).

Por otro lado dicen los amazonistas es necesario considerar que en la Amazonía no se puede hablar de individuos sino de individuos debido a la percepción de su presencia, es decir la persona adherida al mundo que lo percibe y actúa (Viveiros de Castro 1998 en Hugs-Jones, 1979: 147-150)

Como se puede observar tanto en los cuerpos del pájaro humano como de los jaguares la diferencia morfológica es sustancial, sin embargo éste no es precisamente un signo de diferencia de esencia sino más bien de una distinta intensidad o capacidad de percibir (Surrallés, 2003: 11-12).

Las facultades afectivas y las disposiciones para la acción hacen que un cuerpo adquiera una determinada forma, es por eso que los ritos y las prácticas entorno a la muerte maximizan la metabolización del otro y del nosotros como rasgo clave de los procesos identitarios: a veces como presa otras

como cazador. (Surrallés, 2003: 11-12 y Siffreddi, 2005: 4-5). Al respecto menciona Viveiros de Castro “los cuerpos son creados al igual que las personas por puntos de vista y estos puntos de vista varían de acuerdo a las facultades antes mencionadas” (Viveiros de Castro, 1979: 40-49).

El cuerpo del muerto y su tratamiento

Los Waodani piensan que es en el corazón donde reside la vida y por eso cuando sospechan que algo ocurre con un enfermo o moribundo lo primero que realizan es una constatación fáctica de los latidos del corazón y exploran el cuerpo buscando emanación de líquidos (Santos Ortiz de V, 1996: 184). Acto seguido, se recurre al habla, se le pasan plantas *betehengo* por el cuerpo para que se despierte, se le toca para ver si su cuerpo está frío o si está rígido. Luego, se busca minuciosamente heridas o cicatrices que den explicación de lo ocurrido (Naranjo, 1994: 127 y observación directa, 2009). En seguida de la determinación de que la muerte ha ganado la batalla, el cuerpo es tratado como parte de la naturaleza y por eso es entregado a ella, usualmente afirma Lino Tagliani se lo entrega al termitero (Tagliani, 2004:140). En esta práctica que menciona Tagliani se encuentra una analogía con el entierro de las placentas cerca de los termiteros o del nido de las hormigas *bure* (Albán, 2008: 77- 79).

Otras personas afirman que el cadáver es colocado con la cabeza hacia el nido de las hormigas de fuego aladas reproductoras las cuales poseen ácido fólico y consumen con mucha rapidez la carne del cuerpo. En menos de tres días el esqueleto está totalmente limpio y entonces los familiares que sienten empatía con el difunto miden su cráneo y se hace una urna con sus dimensiones para luego enterrarla junto a un embase de chicha (Solórzano, 2003). Al respecto Gina Chávez afirma que a los huesos de los cadáveres los Waodani los solían pintar de rojo y luego de ello se los colocaba en urnas para enterrarlos (Chávez, 2003).

Esta forma pan amazónica de entierro tiene que ver con un proceso de encarnación que asegura la preservación del muerto ya que frena la degradación (Solórzano, 2003). Pero además se menciona también que hasta antes del contacto, los Waodani dejaban que los cuerpos se pudran a excepción de quien murió por lanza (Rival, 1994: 91 y Naranjo, 1994: 21).

Es necesario indicar que cuando se optaba por esto dice Manuela, se colocaba al cuerpo del muerto con la cabeza al occidente y los pies al oriente, es decir que los cuerpos eran colocados en la misma dirección en que corren los ríos dentro del territorio Waodani, de oeste a este (Manuela, entrevista, 2009). Cabe mencionar que cuando se encontró el cuerpo del Monseñor Labaka lanceado, su cuerpo estuvo colocado a la manera tradicional, es decir con la cabeza al occidente y los pies al oriente (Chávez, 2003).

Otra práctica común dentro de los Waodani era la incineración de la maloca, como se observa en la siguiente imagen junto al muerto se colocaban sus pertenencias, entre ellas la hamaca, lanzas, machete, ollas y un embase con la chicha.

Imagen N.º 5
Incineración de la maloca con el difunto y sus pertenencias



Fuente: Manuela Ima e Investigación etnográfica, 2009

Pintora: Grace Tulcanazo

La Doctora Rival confirma que tras la vulneración del territorio y del nanicabo el grupo opta por la desertión y la quema de la maloca (Rival, 1996: 143). Este movimiento de un lugar a otro es para que no entre la enfermedad y la muerte argumenta Marcelo Naranjo (Naranjo, 1994: 105, 117 y 120) y Tagliani por su parte hace referencia a la protección del grupo a través del fuego (Tagliani, 2004: 137- 138).

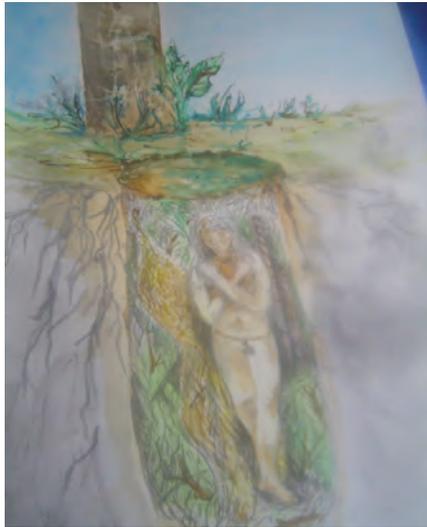
Pero si esto no era posible las posesiones quedaban abandonadas o eran quemadas (Rival, 1996:92). Por otro lado, solamente se procedía a la incineración si el fallecido o fallecida era una persona fuerte, es decir un ser social completo. Si moría un niño, se le enterraba en el nanicabo pero no había razones ni para incinerarlo, ni para partir a otro lugar (Tagliani, 2004: 137-138).

Y como se comentó anteriormente, los Waodani jamás dejaron de enterrar a un guerrero o a un guerrero agonizante, salvo que su cuerpo no fuese hallado. La falta de entierro era ofensiva entre los Waodani (Tagliani, 2004: 42-43). Rival afirma que el entierro es señal de compasión y reconocimiento social (Rival, 1996: 91).

Entre las cosas que se colocaban junto al cuerpo del guerrero estaban: lanzas rotas, su hamaca, cerbatana o machete de chonta (Tagliani, 2004:159).

Imagen N.º 6

Entierro de un guerrero con la cabeza en dirección al medio día



Fuente: Manuela Ima e Investigación etnográfica, 2009

Pintora: Grace Tulcanazo

Hay que reconocer que a los guerreros muertos en las incursiones se los solía enterrar con la cabeza hacia el sol de medio día y los pies hacia abajo, es decir hacia la luna. Esta posición según Manuela es similar a la forma en que los grandes árboles como el cedro o la chonta crecen (Manuela, entrevista, 2009). Y, si el guerrero tenía la oportunidad de elegir se le enterraba con un hijo (Cabodevilla, 2007: 32 y 39). Según Bolívar; usualmente se les enterraba donde morían o en cualquier parte y cuándo le pregunté por qué lo hacían de esa manera, la respuesta fue que el muerto es muy pesado para cargarle (Bolívar, entrevista, 2009).

Como ya se dijo anteriormente, una forma de entierro también era la posición semi sentado/a con la cabeza al oeste y los pies al este. De igual forma se colocaba junto al difunto/a sus pertenencias. Esta forma de entierro podía darse sobre la superficie o bajo de ella. De otro lado, si la mujer moría se destruía su chacra y nadie podía comer o sembrar en ella, y si había animales cazados por el hombre y conservados eran matados por los varones o niños con lanza (Naranjo, 1994:109-111).

Imagen N.º 7

Entierro con dirección hacia donde corren los ríos dentro del territorio Waodani



Fuente: Manuela Ima e Investigación etnográfica, 2009

Pintora: Grace Tulcanazo

Además, si la tumba estaba cerca de un árbol se procuraba que éste haya sido sembrado por el mismo anciano/a o que sea el sitio donde haya vivido antes (Naranjo, 1994: 111 y Rival, 1996: 92), donde haya dejado recuerdos, hijos, huellas, fiestas o donde estén las chontas sembradas por él o por ella (Rival, 1996: 91- 92). Si el muerto era un niño o niña se lo podía enterrar debajo de la hamaca de la mamá o en el centro del *nanicabo* (Izquierdo, 1999).

Con el paso de los años menciona Manuela las formas de enterrar han cambiado, ahora se entierra de cualquier forma y hacia cualquier lado pero lo que se observa actualmente es la tendencia a enterrar en los sitios de las casas que han sido abandonadas. O, en algunas comunidades inclusive ya existen cementerios (Manuela, entrevista, 2009).

Fotografía N.º 11 **Cementerio de Toñampare**



Fuente: Elaboración propia, 2010

Manejo de la enfermedad y el dolor en los Waodani

Dentro del tema de la muerte no se puede dejar de lado la discusión sobre la enfermedad y el dolor. Una de mis entrevistadas narró lo siguiente:

Cuando el tío estaba enfermo, mi mamá nos llevó a la selva y nos tuvo escondidos entre los árboles varios días, nos dijo que no lloremos ni hagamos ruido porque el tigre y el diablo *huene huene* nos iba a encontrar. Estuvimos algunos días sin comer y en las noches nos daba mucho miedo la oscuridad. Cuando pasaron unos cuatro o cinco días, vino alguien y nos dijo que mi tío ya estaba bien y entonces regresamos a la casa (Entrevista a Manuela, 2009).

La primera impresión que tuve al escuchar esto fue que se trataba de una acción de la madre para evitar el contagio de sus hijos, algo así como una cuarentena. Pero las referencias al enfermo fueron aclarándome la situación. Manuela primero identifica a su familiar diciéndole tío pero este familiar se había transformado en otra cosa, se había transformado en *huene huene* o en tigre y ellos habían reaccionado así porque se sentían potenciales presas.

Este proceso del cuerpo enfermo pone en el tapete el ciclo predatorio que forma parte de la cosmovisión amazónica con respecto a la vida y a la muerte. El tigre como ya se dijo es un animal predador (Siffredi, 2005:4-5) que puede atacar pero que cuando ataca a sus congéneres se vuelve diablo, es decir animal. Ahora bien estas categorías se asocian al cuerpo enfermo en algunos aspectos. En lo fisiológico el cambio de voz, el dejar de comer y la hinchazón del abdomen tornan en una actitud amenazante del enfermo para sí mismo y para el grupo lo que produce el escape inmediato de todos del sitio del enfermo, y esto es más fuerte cuando el enfermo es una persona con importancia social, como por ejemplo un guerrero.

Por otro lado, y siguiendo con los síntomas del cuerpo están las alteraciones emocionales o psicológicas del enfermo que es lo que a mi parecer determina la clasificación de diablo y de tigre. Si el enfermo se muestra agresivo, grita, destruye cosas y está como perdido se cree que se ha vuelto diablo o animal y que puede atacar al grupo, pero si el enfermo muestra únicamente agresividad en la voz y la actitud es de fortaleza se piensa que puede depredar pero como persona ya que el tigre dentro de los Waodani siempre porta el espíritu de un guerrero y por eso la presa selectiva suelen ser los niños, de preferencia los nietos

del guerrero, es decir que el tigre como portador de alma humana tiene claro la parentela y por eso escoge a quien llevarse a su otra forma de existencia (Sifreddi, 2005: 5-22 y entrevista colectiva, 2009).

Otro síntoma que vulneraliza al enfermo y lo convierte en un *otro* es su situación social, productiva y distributiva dentro del grupo familiar. Al estar la persona débil e indispueta para ejercer estas actividades se transforma en algo distinto y a través de esta carencia de participación social deja de ser un nosotros (Sifreddi, 2005: 7), es decir pierde su identidad o ego que en los Waodani es de predadores y asume una identidad de presa que se lo puede comer. Pero en los Waodani no se ha manifestado esta forma de trato del otro, sino más bien se ha visto un tratamiento hacia el minado de vitalidad que lo olvida, no lo reconoce y lo abandona (Observación participante, 2009).

El ego (como yo mismo) en los Waodani y otras culturas amazónicas está construido desde la parentela inmediata hacia los otros humanos u otros seres dotados de conciencia. En esta clasificación se pasa desde el ego al alter ego por seres incompletos donde algo ocurrió en su metamorfosis corporal y para ser incorporado el alter ego deben ocurrir metamorfosis corporales (Pineda, 1999: 274 y ss). Es por esto que el enfermo o adolorido se incompleta porque no reacciona, porque no habla, no come o porque no quiere a nadie y por eso se le irreconoce en su condición de persona vital.

Por otra parte, en el cuerpo estrechamente ligado a la enfermedad está el dolor y a propósito de esto se tiene el siguiente relato recogido en las notas de campo: “Cuando nos duele los dientes hacemos unas bolitas con hojas y las masticamos y luego de un rato la muela se pudre y se cae” (Entrevista a Oim, 2009).

En este tema existen dos apreciaciones al respecto, la primera que menciona que para los Waodani el cuerpo es el sitio del placer y se evita en él, según Laura Rival el dolor (Rival, 1996: 294). Cualquier molestia que se tiene en el cuerpo o en el espíritu dice Marcelo Naranjo se procura su rápida eliminación. (Naranjo, 1994: 59 y 34). La segunda observación se distancia de estas opiniones y afirma que los Waodani soportan el dolor físico con el fin de sobrevivir (Tagliani, 2004:111).

Según el trabajo realizado en campo, los Waodani no es que no soporten el dolor físico ni el dolor espiritual, lo que ocurre es que lo soportan al igual que otras culturas amazónicas de una manera altiva y con bravura (Viveiros de Castro, 2002: 230). Esta otra manera de manejar las dolencias está estrechamente ligado con su comportamiento socialmente aceptado, es decir que siendo así se es una persona verdadera, la identidad o el ego construido por los Waodani tiene que ver con atributos sociales y éticos como la altivez, la soberanía y sobre todo la bravura.

Al respecto se debe mencionar que la ubicación de la víctima en el eje de la predación dentro de grupos con identidad predatoria coloca al adolorido/a o al enfermo/a y débil en la escala de presa (Descola, 2001 y Viveiros de Castro, 2002 en Sifreddi, 2005:5).

Si bien es cierto que las incomodidades fisiológicas y emocionales tratan de ser resueltas de una manera inmediata actuando sobre lo que moleste también es cierto que cuando ocurren situaciones imprevistas como la muerte se ponen de manifiesto ciertos gestos y actitudes que aunque sea por poco tiempo demuestran las implicaciones emocionales que cada miembro del grupo tiene con respecto a la situación.

Por lo general la ira y la tristeza predominan en los hombres; cuya manifestación de dolor busca la venganza; canta, golpea, se golpea, vigila e identifica al sospechoso de la muerte (CD y DH, entrevista, 2009). Las mujeres de su lado manifiestan su dolor y tristeza predominantemente con el llanto pero esto según Tati de preferencia se da cuando la persona está muriendo y no pasa de un día, para qué llorar más afirma Tati (Entrevista a Tati, 2009).

El llanto dentro de este tipo de grupos rompe ciertos entendimientos culturales de sus roles de predadores/cazadores (Tassi, 2005: 197). Todos los gestos demuestran y deben demostrar a la persona socializada. Dentro del universo metafísico y de las normas de reconocimiento el llorar debilita o demuestra debilidad y eso no está permitido (Tassi, 2005: 206 – 208).

Finalmente, otra forma de manejar la situación es la risa o las bromas y quizá esta forma sea la más duradera. El humor se presenta en los actos fúnebres como un humor festivo del juego y un humor crítico de los excesos del mito. En este sentido, el humor es visto desde una perspectiva

de doble cacería: jamás se ríen de la humanidad del muerto sino de ciertos elementos que desconocen a la persona construida, es decir que la risa deviene probablemente de la situación de la presa consumada (Joanna Overing en Belaunde, 2009 y CD / DH, entrevista, 2009).

Durante la investigación hubo un velorio y en el momento del entierro un extranjero se sintió mal y vomitó; entonces alguna gente Waodani le dijeron “si te mueres te enterramos al lado”, y seguían las bromas al respecto. Cuando una mujer Waodani se resbaló cerca del cementerio de Quehueiri- ono le dijeron otros miembros de la comunidad “cuidado que te enterramos” (CD/DH, entrevista, 2009).

Muchos informantes cuentan que la forma de morir de las personas es como la forma de morir de los animales, y esta comparación que hace referencia a caídas, vómitos, resbalones o torceduras de cuello producen risa y una complicada construcción del sentido del humor.

Cabe aclarar que esto no ocurre cuando se trata de animales predadores como el tigre donde los Waodani hallan su modelo de corporeidad y fortaleza. Esto se debe a que la perspectiva de los Waodani da importancia a las concepciones predatorias donde lo humano y la persona jamás es motivo de risa; sino que por el contrario la risa deviene del abandono o la baja existencia de componentes humanos.

CAPÍTULO V

PRÁCTICAS FUNERARIAS EN LOS WAODANI DEL POST CONTACTO

En el presente trabajo etnográfico se puede constatar que las prácticas funerarias en los Waodani del post contacto tienen como principio articulador la creencia en que la muerte es un vehículo de transformación hacia otra vida.

La muerte al igual que el nacimiento, el crecimiento o el intercambio de esencias permite esta metamorfosis que procura disolver todos los límites y por lo tanto producir en las personas un cambio de perspectivas (Prinz, 2004: 194). Sin embargo estos acontecimientos del ciclo vital de la vida no son los únicos que permiten la realización de este principio ontológico de la transformación, sino y sobre todo son los procesos de transformación cultural los que también moldean el principio de la metamorfosis.

En este capítulo se va a revisar las prácticas funerarias de los Waodani en el post contacto considerando sus puntos de vista con respecto a las concepciones que los informantes tienen con respecto a la muerte en la actualidad. Además se considerarán las opiniones sobre las nuevas causas de muerte sufridas por los Waodani; así como las formas de entierro y resolución en este paso a otras formas de existencia.

Metamorfosis: La muerte no existe en los Waodani

Tanto los informantes adultos como los jóvenes sostienen que la muerte no existe como un final, sino que es el viaje de los espíritus a otras comunidades o a otros sitios lejanos. Este viaje puede darse al interior del

cuerpo de un tigre, un sajino, una lora, un águila arpía o un espíritu. Al respecto mis notas de campo registraron lo siguiente:

La gente de la comunidad estuvo convulsionada por muchos días y todos deseaban escapar, deseaban hacer otra comunidad. Todos temían a *Bae* y querían irse. *Bae* fue diciendo que quería a los hijos de *Ilka* y a sus dos hijas, todos se preguntan qué pasará?. *Bae* no quería perder a sus nietos, y dijo que va a regresar a llevarlos, por eso el hijo *Ilka* estaba con miedo. Estaban aterrorizados porque el espíritu del *Bae* regrese y tenían miedo de que se lleve a su nieto, porque eso había dicho antes de morir. De hecho, *Ilka* salió al Coca, y su otro hijo *Tare* llegó tarde al velorio pero igual la familia lo esperó. *Tare*, el hijo de *Bae* no venía a Tigüino del susto de que *Bae* se había convertido en un jaguar (Entrevista a Manuela, 2009).

Mientras tanto en Quehueiri-ono, uno de los hijos de *Ñae* pidió a la comunidad que se entierre a su padre lo más lejos posible, de hecho él sugirió que sea en Tigüino. El hijo afirmó que su padre tenía mucho espíritu y muy fuerte; y que no quería problemas en la comunidad, el espíritu del padre vuela y puede enfermar, afirmó. Luego, *Emme* que salió a cazar al día siguiente del entierro de *Ñae* advirtió a la comunidad que tenga cuidado con el tigre ya que había un tigre en la tumba del *Ñae* redondeándola. Hay que tener cuidado con los niños advirtió. La pista de aterrizaje está llena de pisadas de tigres y ellos están contra de la comunidad (Investigación etnográfica, 2009).

Y de otro lado, en Toñampare fue interesante observar que durante la elaboración de un mapa comunitario, las personas señalaron un lugar donde viven muchos abuelos tigres. De hecho algunos dirigentes de la comunidad propusieron que este lugar sea declarado territorio sagrado ya que según ellos, todos los tigres abuelos y padres se están reuniendo en este sitio (Grupo focal, 2010).

Como se puede observar, dentro de las mitologías amazónicas la metamorfosis o el cambio de ropa tiene en común el alma humana (Viveiros, 2002: 351- 355). Pero la condición de persona como ya se mencionó en el capítulo anterior está atravesada por la posesión de un corazón tan fuerte y tan grande como el de los jaguares (Surrallés, 2003: 11-12).

Dentro de la corporeidad Waodani tanto los comportamientos como las prácticas deben demostrar siempre su concepción predatoria ya que como se ha afirmado, esa es la condición de ser persona dentro de un mundo donde el grado de personificación depende del criterio o punto de vista del enemigo, es decir, del otro. (Cayón, 2009: 286-287).

Ahora bien, las descripciones registradas líneas arriba nos llevan a pensar en que dentro de la cosmovisión Waodani, los padres o los abuelos y las madres las abuelas en su proceso identitario son cazadores y predadores por lo tanto infunden un profundo temor en vida y en muerte hacia dos cosas. La primera hacia la posibilidad de que se lleve a los nietos o hijos muy queridos y la segunda a que atenten contra la comunidad. De ahí que las prácticas actuales para proteger a las posibles presas: nietos, hijos o comunidad tengan que ver con el escape, el escondite o el cuidado.

Como bien lo sostienen los informantes, a los Waodani no les gusta ser presas de nadie, entonces por lo general se enfrenta y elimina a los padres o abuelos jaguares, y su actual herramienta para ello es la escopeta¹⁶. Entonces, como esta situación ya es de conocimiento de los jaguares afirman, ellos molestan a los nietos y a la comunidad solo por pocos meses, o mejor dicho por un mes y luego se van bien lejos (Manuela, 2009).

Los entierros y sus lugares

Los informantes mencionan durante las entrevistas que dentro de las prácticas funerarias en la actualidad también se siguen enterrando a los muertos con sus pertenencias cuando así pueden o desean hacerlo porque en las otras vidas dentro de los otros cuerpos los espíritus van a necesitar estos objetos y sobre todo son cosas que en esta vida les gustaban o eran simplemente suyas. Las siguientes son versiones de entierros con algunas de las posesiones de los muertos.

16 Todas estas prácticas pero principalmente la muerte de los jaguares (o cualquier otro enemigo) pueden ser vistos como una capacidad de acción y por lo tanto de poder. Dicho de otro modo, los Waodani ejercen sus prácticas y ritos alrededor de esta perspectiva de vitalidad y fuerza que garantizan la sobrevivencia e inmortalidad individual y grupal.

Como se observa en los dibujos, los informantes afirman que a los padres y abuelos, a las madres y abuelas se los enterraba o incineraba con lanzas rotas si habían muerto en ataques, con hamacas, con palos, con chicha, con ollas de barro, con machetes de chonta, o si morían en la selva se les dejaba sin nada, porque sin nada estaban (VW, entrevista, 2009).

Imagen N.º 8

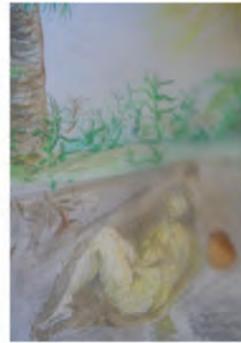
Objetos con los que usualmente se enterraban a los Waodani



Incineración con lanza, machete y chicha



Entierro con hamaca y lanza rota



Entierro con olla de barro

Fuente: Manuela Ima e Investigación etnográfica, 2009.

Pintora: Grace Tulcanazo

Esto se hacía así porque a criterio de los informantes los muertos van a necesitar de estas cosas en el mundo de los fallecidos tanto para cazar, como para dormir o cocinar¹⁷. Y, de igual manera se hace ahora, solamente que se ponen otras cosas a los muertos ya que en su otro mundo son necesarias y las van a utilizar. Este otro mundo dicen ha cambiado mucho; es exactamente igual al que ahora tenemos.

¹⁷ El que se coloque las lanzas a los guerreros muertos y las ollas a las mujeres no quiere decir que dentro de la cosmovisión Waodani hayan criterios estrictos en cuanto a la diferenciación del trabajo por sexo. Se entierran con estos objetos porque fueron propiedad de los difuntos y porque les puede servir en el otro mundo.

En ese otro mundo hay ciudades, hay petroleras, hay buses, etc. Por ejemplo mencionan los entrevistados que si una persona está enferma, toma medicinas y muere. A esta persona hay que enterrarla con la medicina porque después de muerta la persona seguirá enferma y necesitará sus medicamentos para curarse (Entrevista colectiva, 2009). A continuación se exponen otras narraciones y registros de los objetos con los que han sido enterrados los muertos Waodani en los últimos años.

En la comunidad de *Dícaro* se registró lo siguiente: El hombre joven fue enterrado en un lugar especial (cementerio) con su ropa de trabajo de la compañía petrolera, una motosierra, un celular *blackberry*; dos mil dólares en efectivo y otros bienes materiales, acto seguido se construyó un mausoleo (Entrevista a MG, 2009).

En la entrevista realizada al profesor del colegio de *Dícaro*, éste sostiene que el padre del joven fallecido envió a una persona hasta la ciudad del Coca para comprar el teléfono celular *blackberry* y esperaron por horas hasta que este teléfono llegue para celebrar el entierro (Entrevista a L.R, 2009).

Así mismo en Bameno, *Meñe* al padecer de una grave herida de la pierna falleció en el Cononaco y su entierro se lo realizó envuelto en una hamaca en un lugar cercano a su vivienda.

Esta información se obtuvo de Pet.; en el mes de diciembre del 2008 en la ciudad del Coca. *Meñe* era considerado entre los Waodani como un *meñera* o ‘brujo’ muy poderoso que podía trasmutarse en tigre inclusive en vida (Investigación etnográfica, 2009). No sorprende el que haya sido enterrado cerca de su vivienda ya que él vivía bastante lejos de la comunidad de Bameno, más o menos a tres horas a pié y cuarenta y cinco minutos en bote desde la comunidad (Proyecto, NIH, 2001).

Y según la entrevista realizada a Francisca, *Mim* perteneciente a la misma comunidad era enterrada debajo de su hoja de zinc en plena selva y sin nada (Entrevista a Francisca, 2010).

En Quehueiri-ono las descripciones sobre los objetos con los que son enterrados los muertos en la actualidad tienen que ver con situaciones modernas vividas por sus miembros. Enseguida, algunas de las opiniones vertidas en las entrevistas colectivas.

Una niña está enterrada aquí, ella era *shuar* y se murió de ‘brujería’, le enterraron aquí con todas sus cosas. Y con qué le enterraron? Con su uniforme, sus cuadernos y sus lápices; ah, también con sus medicinas porque estaba enferma. Y con qué le enterraron a la otra niña?. En una pequeña hamaca, es que no tenía nada más. Y a todos los niños que mueren les entierran con sus cosas de la escuela?, por qué? Porque en el otro mundo ellos lo van a necesitar, ellos tienen que ir a la escuela y tienen que hacer deberes; también ellos se llevan los uniformes (AW, entrevista, 2009).

Y sobre la muerte de una abuela, los informantes dicen que a ella la enviaron solo con su palo para caminar. No le mandaron con las ollas porque las usan en la casa, son de aluminio y sirven. Pero hay muertos a los que les mandamos desnudos como el hombre *shuar* que está enterrado allá. A él lo enterramos desnudo, le enterramos sin nada, sin escopeta, sin nada. Y por qué le enterraron sin nada? Es que si le mandamos con escopeta él regresa y nos mata (Bolívar, entrevista, 2009).

Sin embargo cuando ocurrieron dos muertes en la comunidad mientras se realizaba esta investigación se pudo constatar a través de observación directa que al bebé fallecido solamente se le enterró con una sábana y una flor de plástico colocada en su pecho.

Imagen N.º 9 Entierro de bebé en Quehueiri-ono



Fuente: Investigación etnográfica, 2009

Pintora: Grace Tulcanazo

Mientras que a *Ñae* le enviaban con ropa occidental, una cobija del hombre araña, el título de bachiller de uno de sus hijos, unas fotos, diez dólares, una calcomanía del Presidente del Ecuador Rafael Correa y una carta. Además le pusieron un machete de chonta grande y viejo y; un conejo vivo para que acompañe a *Ñae*.

Imagen N.º 10
Entierro de *Ñae*



Fuente: Investigación etnográfica, 2009

Pintora: Grace Tulcanazo

Como se puede ver, el mundo de los espíritus en los Waodani reproduce exactamente los acontecimientos vividos en éste (Naranjo, 1994: 127), y los reproduce de acuerdo a la experiencia individual de cada miembro. Entonces son tantos los cambios vividos por esta cultura en algo más de cincuenta años que el otro mundo también cambió.

De acuerdo con los datos obtenidos en esta investigación y según los criterios de Aparecida Vilaça yo diría que los miembros de la cultura Waodani asisten a una nueva metamorfosis corporal, es decir que se han asociado nuevas costumbres, nuevas reglas y nuevas capacidades de acción (Vilaça, 2000: 66 – 69 y observación participante, 2009).

Y añadiría que por el contexto en el que se dan las relaciones con la sociedad nacional que cada una de estas experiencias de trans-

formación ha dependido del nivel de afiliación individual o grupal hacia estos otros elementos.

Ahora bien, esto último es precisamente un efecto del contacto con la sociedad nacional y el objetivo de esta investigación se concentra precisamente en analizar cómo estas transformaciones socio- culturales están construyendo o contribuyendo al principio ontológico de metamorfosis en las prácticas culturales de la muerte en los Waodani.

De otro lado y como parte de los entierros quería referirme al lugar donde en la actualidad se están colocando a los muertos. Ya se mencionó en capítulos anteriores que el sitio donde se ubican a los muertos funciona como símbolo de continuidad, mantenimiento de poder o propiedad sobre un área o recurso por parte de parientes o familiares del muerto allí depositado (Bloch y Parry, 1982: 34 en Valverde, 2007: 278).

¿Cómo se enterraba antes? “Antes dijo *Emme*, se quemaba la casa para cerrarle a la muerte ahí y se iban a otro lugar a comenzar de nuevo. Antes cuando alguien se moría, se le ponía en la casa, se la quemaba y se iban a otro lado, no le enterraban.

Ahora los Waodani civilizados ya no, ahora se le entierra en la casa anterior, ahí le entierran (Entrevista a *Emme*, 2009). Pero según Bolívar, antes se enterraba a los muertos donde sea, al igual que en la vida, se vivía donde sea. Ahora dice, se le entierra donde antes ha vivido (Entrevista a Bolívar). Mientras tanto *Tati* afirma que donde se muere le entierran porque es pesado. Si muere en la selva, se le entierra en la selva, si muere en la casa, se le entierra en la casa; y luego se van (Entrevista a *Tati*, 2009).

Se puede apreciar en estas referencias a los sitios de entierro como la casa y donde sea que traen a la memoria de las personas entrevistadas toda su selva y la historia de sus vivos y sus muertos. Esta memoria al parecer es la historia de sus lugares, de sus propiedades, en definitiva es la construcción continua de su cosmovisión y corporeidad. Al respecto mis notas de campo registraron que las personas por lo general señalan el sitio exacto donde está una tumba, y también cada persona en la comunidad sabe quien está enterrado o enterrada en ese sitio y por qué causa murió.

Pero esta insistente referencia a los lugares donde están los muertos tiene al parecer relación con la memoria de las capturas, de

las huidas y de las guerras que como bien lo describe Calavia Sáez: “la memoria está sujeta a relaciones itinerantes en las que las relaciones sociales son en esencia relaciones espaciales” (Calavia, 2004:7). Esto también ocurre cuando en las conversaciones las personas Waodani señalan los sitios exactos donde han tenido una buena cacería, una buena pesca o una buena vida (Investigación etnográfica, 2009)

En este punto cabe señalar que las causas de muerte nuevamente son la marca social y espacial que determinaba hasta antes del contacto con la sociedad nacional las acciones desencadenantes sea de quien ha matado o ha sido muerto, de quien ha llegado o ha partido; de quien ha sembrado y sobre todo de quienes lo han recolectado.

Pero y como bien lo refiere Bolívar, los Waodani antes enterraban donde sea, igual que en vida se vivía donde sea. Y si esta referencia es trasladada al enfoque de la metamorfosis vivida con la muerte se podría concluir que antes del contacto con la sociedad nacional los Waodani sobre todo caminaban.

Y ahora en dónde se está enterrando a los muertos? Ahora los Waodani civilizados entierran en la casa anterior donde vivió o en los cementerios. Por ejemplo *Mega*, *Oma*, el bebé que recién falleció todos ellos fueron enterrados en sus casas anteriores. Y ¿dónde está enterrada la niña que ahora llora? Aquí en la escuela, ahí están enterrados algunos niños. Y ¿por qué les enterraron cerca de la escuela? Es que ahí no era la escuela, era la casa de sus padres, por eso.

La abuela donde fue enterrada? Cuando se murió todos lloraban respondió la hija, y nosotros llorando fuimos a la chacra a ver yuca y todos comimos, y después todos lloraban y solo daban chicha, de ahí le llevamos al cementerio. Toda la comunidad fue al entierro en el cementerio, a los niños les dieron caramelos.

Como se puede ver, en la actualidad los Waodani están enterrando a sus muertos en las casas donde antes habitaban y en ciertas comunidades ya existen cementerios. Entre las comunidades que cuentan con cementerios están: Quehueiri-ono, Gareno, Toñampare, Zapino, Tigüino, Dícaro, Giyero y Cahuaimeno. También mencionan los informantes que a los muertos se los entierra en cualquier dirección, es decir que se dejó de lado eso de enterrar con la cabeza al sol de medio día, o con el

cuerpo en la misma dirección en la que corren los ríos dentro del territorio Waodani. Ahora, dicen los entrevistados se entierra de cualquier forma (Entrevista colectiva, 2009).

Volviendo al tema de los sitios de entierro, según las notas de campo al parecer la idea de enterrar en un solo lugar es reciente en las comunidades por lo que en promedio en los cementerios existen siete tumbas como máximo. Para acceder a estos lugares es necesario pasar por estrechos caminos que se encuentran muy remontados.

Los cementerios están por lo general a cincuenta o trescientos metros de las comunidades. Las tumbas no están cuidadas, ni limpias, de hecho están remontadas también. Se ven que son pocas las tumbas con cubierta de cemento y las otras son montículos de tierra. Los informantes consultados dijeron que temen ir al cementerio, a continuación miremos el relato de un traslado y entierro en la comunidad de Quehueiri-ono (Observación participante, 2009).

El entierro de Ñae se hizo por un camino estrecho, todos iban detrás del cajón pero no asistió la familia del bebé fallecido días atrás. El cementerio era pequeño, apenas unas cuatro tumbas y el camino para llegar allá eran muy difíciles; por plena selva el cajón iba con dificultad.

Los hombres cavaban el pozo, las mujeres lloraban mientras veían otra vez el cuerpo de Ñae, y una de ellas lloraba mientras tejía una *shigra*. Una de las personas que cavaban entró al hueco y lo midió con su cuerpo luego dijo sí, sí entra. Mientras que unos hombres discutían sobre cómo bajar el cajón, otros hacían una reja de troncos. Luego *Oim* cogió un martillo y clavos y procedió a cerrar el cajón. Al bajarlo le aseguraron con cemento. ¿Para qué le ponen cemento preguntó uno de los etnógrafos? “Para que no entre el comejen porque este animal se come la madera, respondió Bolívar. Terminado todo, *Oim* se agachó sobre el cemento fresco y escribió: Ñae, y lo borró dos veces, luego volvió a escribir: Ñae 1928 -2009 y los nombres de los hijos (C.D, 2009).

Los cementerios son los espacios reservados para los muertos y tienen la finalidad de excluirlos del espacio de los vivos (Aries, 1975) pero los cementerios Waodani solamente están excluidos del área residencial, más no del espacio de los vivos (Observación participante,

2009). Casi todos los cementerios construidos en las comunidades Waodani se encuentran cerca de chacras o los atraviesan senderos de cacería (We, entrevista, 2009). Si bien este espacio no es visitado exclusivamente para ver a los muertos, sigue siendo parte de la cotidianidad de los residentes vivos.

Los velorios

A criterio de una mujer *kichwa* los Waodani no lloran. Además no se visten de negro, ellos no entierran en cementerios sino en cualquier lugar, no hacen tumbas, no tienen duelos y no esperan que el muerto se enfrié (VW, entrevista, 2009).

El velorio como es entendido en otras sociedades no tienen las mismas connotaciones que en los Waodani. De hecho en las entrevistas las personas afirmaban que a sus padres y abuelos después de muertos no los mantenían mucho tiempo en la casa, inclusive cuando las personas estaban enfermas lo único que se hacía era abandonarlos por miedo a que ataquen ellos o los espíritus. Sin embargo lo que la gente dice es que se cantaba contando la forma como está muriendo y cómo se está yendo al otro mundo en ese momento (Entrevista colectiva, 2009).

En esto, se puede apreciar dos cosas la primera que es el desconocimiento de la persona moribunda dentro de la envoltura o cuerpo y la segunda que es el reconocimiento de su transformación en otro a través del canto.

La experiencia del primer hecho hace que se actúe frente al cuerpo del muerto rápidamente, es decir se lo queme, se lo entierre y se escape. Ese ser otro es un constituyente de mi propia transformación y subraya al máximo mi propia identidad predatora. Lo segundo, desemboca en lo que se podría denominar una experiencia sagrada que a través de múltiples acciones como el canto reconoce la metamorfosis como principio ordenador de la realidad / supra realidad (Surrallés y García (eds), 2004:370).

Es por esto que los Waodani también cantan al crecimiento, al nacimiento y a la guerra ya que son hechos transformadores que conectan el cuerpo con el entorno y a través de ellos se encaminan nuevas vidas y se producen cambios (Vacas Mora, 2008: 280 e Investigación

etnográfica, 2009). Y no solo estos acontecimientos del ciclo vital son reconocidos como hechos transformadores dentro de los cantos Waodani sino también otros tales como el contacto, la religión, las petroleras, y otros más (PE, entrevista, 2009).

En estos momentos tan íntimos y sagrados en que se dan los cantos de los Waodani no se procura aplacar la ira de los muertos, o el paso de la vida, o minimizar los impactos por el contacto con la sociedad nacional; más bien lo que los Waodani hacen con esto es diluirlo todo y crear un espacio por tiempo limitado donde se fusiona la idea y la experiencia (Cayón, 2009:286-287 y observación participante, 2009) de una nueva corporeidad, ese es uno de los ritos de pasaje para los muertos: reconocer a través del canto su metamorfosis en el momento en que ocurre.

Luego de ya pasado el acontecimiento los cuerpos son otros, y no necesitan de consuelo o aplacamiento porque sus almas o espíritus solamente han partido, de ahí que no eran necesarios los velorios.

Este tema de los cantos Waodani y su significado es muy importante que sea analizado a profundidad; por el momento el objeto de esta tesis no pretende hacerlo. Se lo ha introducido en el tema porque los cantos Waodani sobre la muerte según los informantes hacen énfasis en la transformación o en la metamorfosis en el momento exacto de las muertes, no antes pero sí cuando ocurren y después.

En la actualidad, algunas familias Waodani ya realizan velorios, pero estas familias se encuentran por lo general residiendo en comunidades donde existen actividades económicas relacionadas con el mercado, o a su vez son comunidades donde existe una importante influencia *Kichwa*. Las notas de campo dicen lo siguiente:

En Quehueiri-ono el ataúd fue llevado a la escuela y colocado sobre una mesa. Al lado de la mesa se puso un tazón de chicha. Poco a poco fue llegando la gente de la comunidad, entre ellos *Oim*. *Oim* solicitó a las personas que tenían cámaras fotográficas, se tome una foto de su familia. Los niños se acercaban al ataúd a mirar a *Ñae* pero no se acercaba su hijo Bolívar. Entrada la noche, los profesores *Kichwa* que además eran evangélicos empezaron a orar, a cantar y a evangelizar, mientras *Oim* se reía de esto.

Cabe señalar que la percepción de los etnógrafos con respecto a los cantos y alabanzas de los *Kichwa* era que todos ellos se dirigían en homenaje al *Oim*, y no al difunto. Luego se sirvió la comida dicen los etnógrafos acompañada de una botella de champagne donada por el lodge. *Oim* pidió que a él le sirvan atún y los *Kichwa* así lo hicieron (CD y DH, 2009).

El etnógrafo empezó a tocar en la guitarra una canción popular *vasija de barro* y todos los Waodani le pidieron que toque *la cenaida*. Todos aplaudían y reían con la música. Más tarde, un grupo empezó a jugar y otro grupo a hablar. Mientras tanto los *Kichwa* estaban en silencio y bebían guayusa (CD y DH, observación participante, 2009).

Cuando la gente empezó a tener sueño, los *Kichwa* decidieron pasarles por la cara un periódico encendido para que con el humo se despierten y no se duerman. Entonces unos Waodani empezaron a jugar a la tradición; este juego era una imitación de lo del periódico encendido. Para jugar a la tradición, estas personas consiguieron *diesel* y empezaron a tirarlo en la cara de alguna gente y luego estas personas eran perseguidas con el papel periódico encendido por dentro de la escuela y sus alrededores. Los gritos provocados por este juego venían acompañados de risas y carcajadas (CD y DH, entrevista, 2009).

A las siete de la mañana todas las personas que se hallaban en el lugar tiraron en el piso unas mantas y se pusieron a dormir. La idea era esperar para que lleguen los familiares de *Ñae* que vivían en *Apaika*, *Huantaro* y *Nenquepare*. Alrededor de las diez de la mañana, llegaron las hijas de *Ñae* y al acercarse al ataúd lo abrieron y las mujeres lloraron, en especial no paraba de llorar la hija que vivía en *Nenquepare*.

Y un mes más tarde, en la comunidad de Tigüino el cuerpo de *Bae* era velado en el coliseo de la comunidad, su hija Manuela narró lo siguiente.

Fotografía N.º 12 Velorio de *Bae*



Fuente: Manuela Ima, 2009

Antes de partir *Bae* dejó diciendo que los nietos tienen la obligación de defender su territorio, y cuidarlo mucho. Al *Bae* lo enterraron en un ataúd, él estuvo enfermo porque no le llevaron antes al hospital, tuvo una larga enfermedad. Primero estuvo en el hospital en Quito, dos veces, no tenía nada, entonces tenía un daño por eso fue al Tena. Para sanar, pero demasiado daño y fue muy tarde. En el Tena murió, al siguiente día en ataúd volvió con su hijo *Ilka*, el otro hijo estaba en otro lado.

La familia, tías, los familiares acompañaron al difunto y Manuela vuelve a recordar lo que dijo el *Bae* así dijo y se repitió las palabras que él dijo como defensor del territorio. Murió como un rey en lápida y sí le enviaron con cosas. En nuestra cultura enviarle al hijo es lo mejor, pero solo el que le gustaba. El *Bae* es enterrado como rey, él dependía todo de la relación con la petrolera. Su tumba es de cemento y se le puso al lado de la esposa de *Ilka* (Manuela, entrevista, 2009).

Antes de referirme a estos cambios en las prácticas de la muerte en los Waodani, quisiera comentar que tanto la muerte de *Ñae* como la de *Bae* y otras tantas ocurridas en los últimos años han sido también cantadas o narradas sea por un anciano o anciana de la misma comunidad o de otra distante (Tati, entrevista, 2009).

Este canto como se dijo es tan íntimo y de lo poco que al respecto comentaron los informantes en ellos se procura contar exactamente lo que ha pasado tanto en vida como en muerte pero que también en cuanto a lo que ocurre luego de ella. Se habla de que los espíritus y los jaguares en los que se trasladan *Ñae* y *Bae* van a tener mucha cacería, muchas guerras y que también morirán (Manuela, entrevista, 2009).

La cosmovisión Waodani centra su punto de vista en el cambio corporal y tanto los cantos como los relatos y la vida misma están dando cuenta de las profundas transformaciones ocurridas en la cultura Waodani. Pero este darse cuenta no viene desde el entendimiento de una pérdida cultural; sino por el contrario está dando cuenta de otros procesos y experiencias; es decir de una nueva metamorfosis corporal (Vilaça, 2000: 66 – 69).

Esta nueva metamorfosis corporal trata de ser comprendida en esta investigación desde uno de los hechos transformadores como es la muerte, pero quisiera dejar en claro que no se agota solo en ello; por el contrario, es tan solo una parte.

Los efectos del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales de la muerte desde los Waodani son otros puntos de vista de ver el mundo, se están creando otros cuerpos en relación con la sociedad tanto nacional como transnacional. Y de manera específica, los velorios que se celebran en coliseos o escuelas y que convocan a familiares, amigos, empresarios o investigadores y que requieren de cámaras fotográficas, ataúdes, comida, bailes, turistas y champagne forman parte de los nuevos Waodani.

Causas de muerte en los Waodani del post contacto

Las causas de muerte en los Waodani después del contacto definitivo con la sociedad nacional difieren generacionalmente, en los casos que tienen que ver con la muerte de padres y abuelos la mayoría de las respuestas de los informantes sostienen que murieron por *gumi* o ‘brujería’; o cosas vinculadas con aquello como por ejemplo las mordeduras de culebra, los accidentes y las enfermedades. En segundo lugar hacen referencia a la muerte por la guerra y lanceados, también se mencionaron durante las entrevistas a la fiebre, la vejez y las trampas de los espíritus o diablos.

Estas respuestas en relación con las causas de muerte de familiares antes del contacto son coherentes con las conclusiones de James Yost (1991), que, sobre la base de las genealogías que se remonta a cinco generaciones atrás, encontró que más del 41,0 % de las muertes fueron el resultado de allanamientos con lanzas, 8,0 % homicidios en manos de forasteros, y el 5,0 % se debieron a mordedura de serpiente (Yost, 1991 en Proyecto NIH, 2001).

Al respecto mis notas de campo describen que *Oma*, esposa de Alex y residente de la comunidad de *Bameno* falleció por mordedura de la culebra coral en el mes de diciembre del 2009. Su hija *Como* cuenta que la madre fue enterrada en la misma choza en la que vivió con su esposo y que su esposo Alex sigue viviendo allí. La mordedura de culebra dice la familia de *Oma* se dio porque alguna persona le hizo daño o ‘brujería’ a través de este animal.

La misma perspectiva de tipo de muerte por ‘brujería’ se dio en el caso del fallecimiento de *Bae* en la comunidad de *Tigüino*. Según Soledad Vela, coordinadora del Plan de Medidas Cautelares, *Bae* sufría de cáncer al estómago por lo que su tratamiento se lo realizaba en la ciudad de Quito. Pero cada vez que *Bae* regresaba a la comunidad su familia le llevaba donde los ‘shamanes’ *kichwa*.

Los ‘shamanes’ *kichwa* y la familia de *Bae* durante todo el tratamiento de la enfermedad sostenían que le habían hecho daño y que esa era la causa de sus malestares. De otra parte y en cuanto se refiere a las trampas de los diablos o espíritus, en Quehueiri-ono los informantes afirman que:

“La abuela tenía hambre por eso todos fueron a la chacra a buscar plátano, cuando regresaron la encontraron caída debajo de las escaleras de la casa. Un pájaro diablo que tenía la forma mitad pájaro y mitad persona había entrado a la casa a buscarla y ella había tratado de sacarle afuera, de ahí es que la abuela se cayó y murió” (Entrevista a AW, 2009).

Mientras que las narraciones sobre el tipo de muerte por lanza o en incursiones de guerra llenan el diálogo en las entrevistas colectivas e individuales. Las especificaciones de las matanzas pasan por describir minuciosamente los sonidos, el clima, y la forma concreta en que el cuerpo o los cuerpos murieron, es así que la siguiente narración recoge algunas de estas experiencias:

Mi padre fue un temible guerrero afirma *Wae*, él atacó en los años 80' a la ciudad del Coca y muy bravo lanceó a muchos *cowudi*. El salió a defender el territorio Waodani junto a otros guerreros. En el Coca, les dieron bala los militares y también capturaron a un Waodani que lo tenían amarrado y enjaulado en el cuartel del Coca. Siempre contaba mi padre que cuando iba a guerrear el cielo se ponía negro y llovía muy duro, así ocurrió también en el Coca. Cuando el cielo se pone negro y llueve significa que vamos a ganar la guerra (*Wae*, entrevista, 2009).

Y en otra instancia, una abuelita en la conversación sostenida con la comunidad de Quehueiri-ono describe un allanamiento que sufrió su familia por parte de otros Waodani y del cual ella es una sobreviviente: Cuando yo era niña, un grupo vino a la casa y nos atacó, toda mi familia murió con muchas lanzas en sus cuerpos, menos yo que después de ser lanceada escapé y me escondí en la selva. Aquí en mi barriga tengo todavía un pedazo de lanza (*Abuela*, entrevista, 2009).

Además en Quehueiri-ono durante el tiempo en que se realizó esta investigación se registró un tipo de muerte que a criterio de los habitantes de la comunidad fue el producto de una guerra, o fue como una guerra librada con extraños. Esta muerte tiene que ver con un hombre fuerte conocido como *Ñae*.

Ñae fue a pasar unos días en casa de su hija en otra comunidad y allí sintió un fuerte dolor estomacal por lo que fue trasladado al centro médico de *Tigüino*. Desde este centro médico fue llevado a la ciudad de Quito al hospital Eugenio Espejo donde fue internado y operado.

Al despertar de su operación afirma uno de sus hijos, *Ñae* se asustó al mirar todas las sondas que estaban en su cuerpo por lo que dijo “yo no puedo vivir así”. Y acto seguido se quitó las sondas que había en su ombligo, pierna y nariz. Para la tarde menciona el hijo de *Ñae* le informaron que su padre había muerto. Sobre este suceso la comunidad ya estuvo enterada por lo que cuando llegó el cuerpo del guerrero a Quehueiri-ono los habitantes reaccionaron de la siguiente manera:

Abrieron el cajón y todos se acercaron a verlo. La gente veía las cicatrices, tocaban las heridas del estómago y de las piernas de *Ñae*; las mujeres lloraban al verlo y todos los hombres estaban tristes. *Emme* lloraba en silencio. *Emo* primero lo vio, luego lloró y se fue, luego

regresó y lo acomodó con amor y le cambiaron de ropa porque estaba desnudo. Los *cowudi* en Quito tienen la culpa de la muerte de *Nae*, ellos lo asustaron con esas cosas que le pusieron dicen algunos miembros de la comunidad y su familia. Miren cómo le han hecho, miren cómo le han cortado, le han acabado (Observación participante, 2009).

Pero un año atrás, en el 2008 en la comunidad de *Dícaro* se daba otro tipo de muerte, fallecía un hombre por vejez. Era el padre de *Ara* que se encontraba en esta situación según uno de los trabajadores de la escuela de *Dícaro* ocurrió lo siguiente:

Moría un hombre anciano que era el padre del presidente de la comunidad a quién se le tenía prohibido darle agua y comida. Era excluido de ayuda para comer y beber pero sin embargo se lo mantenía dentro de la cotidianidad del grupo, pero sin hacerle mucho caso; a su muerte física fue enterrado envuelto en una hamaca (MG, entrevista, 2009).

En resumen, las causas de muerte ocurridas en algunos padres y abuelos de las personas informantes y cuyas muertes se dieron en el post contacto tienen que ver básicamente con la ‘brujería’, los ‘espíritus’, los lanceamientos o guerras y la vejez.

La recurrencia al hablar en esta comunidad de los lanceamientos tiene como contexto dos situaciones. La primera que es el enfrentamiento de algunos Waodani en los años 80´ con colonos dentro del avance de la construcción de la vía Auca, y la segunda con la defensa del territorio Waodani del establecimiento de comunidades *Shuar* y *Kichwa* dentro de su territorio. En el caso concreto de Quehueiri-ono los enfrentamientos se dieron con el centro *Shuar Peas* que está ubicado a orillas del río Shiripuno, desde la percepción de los habitantes de Quehueiri-ono estas situaciones de conflicto se dieron por casos de ‘brujería’.

Como se mencionó al inicio de este capítulo, las causas de muerte en los Waodani post contacto difieren generacionalmente. Los informantes más jóvenes hablan de los casos que tienen que ver con la muerte de niños, jóvenes o adultos en la actualidad. Según la mayoría de los informantes ahora la gente se muere por ‘brujería’ o ‘mal hecho’, por peleas y por suicidios. En la primera causa se incluyen las enfermedades, los accidentes o las caídas dentro y fuera de la comunidad y el ataque de los ‘brujos’ trasciende el dominio endo grupal y

considera a ‘brujos’ de otras etnias, en especial de los *Kichwa* y los *Shuar*. En la segunda causa de muerte descrita por los informantes se hace mención a las peleas con escopeta y machetes. Y la tercera causa de muerte, el suicidio por lo general ocurre con barbasco; y la población que mayor número de muertos tiene por esta causa son los jóvenes Waodani. Por otro lado, las personas entrevistadas afirman que ya nadie muere en la actualidad por lanceamiento, ni por guerras, ni por fiebres (Entrevista colectiva, 2009).

La brujería y la venganza

Según los informantes, en los Waodani del post contacto se mantiene aún la idea de que no hay una muerte natural, salvo el caso en que los mismos ancianos o ancianas optan por el autoconsumo como una parte normal de la vida. De todos los casos de fallecimientos registrados durante la investigación de campo la mayoría de ellos fueron percibidos por los habitantes de Quehueiri-ono y otras comunidades Waodani como el resultado de ‘brujerías’ o trampas de diablos y espíritus.

Se anuncia a la promotora de salud de la comunidad de que ella va a dar a luz, lo dice su cuñada. La promotora no lo cree y envía a una vecina quien dice que dé a luz sola, ríe y chismosea. Los hijos de la promotora van y ven que sí está dando a luz. Entre las 2:30 pm a 15:00 pm dio a luz pero la promotora dice que se está muriendo el bebé. Parece que tragó sangre por la boca (CD y DH, entrevista, 2009).

Va la promotora y llama a los etnógrafos, los padres de la madre que está dando a luz no la ayudaron, llega la partera quien usualmente atiende los partos en la comunidad y pasa con la madre del bebé una hora y salen todas, luego la partera está muy triste. La partera, también está ayudando, la partera mostró que al nacer el bebé se había caído y roto el cuello y lo contaba como cinco veces y al hacerlo se reía. Había bromas y carcajadas. Le cogieron mal, se quebró el cuello, botaba sangre por la boca (CD y DH, entrevista, 2009).

Todas las mujeres coincidían en que el bebé era como un Tagaeiri, es decir grande como de dos años, gordo porque su madre comía mucho arroz, era blanquito y al comentarlo todos se reían (CD y DH, entrevista, 2009).

Por la noche, antes de ir a la casa donde había fallecido el bebé de una maloca de un vecino, salía un canto muy conmovedor. En casa de este vecino cantaban, la partera cocinaba mientras que su esposo cantaba. Este vecino trató de disimular cuando fue visto por los etnógrafos y los profesores; les mostró unas lanzas que había hecho e inmediatamente habló de otras cosas. El vecino dijo que vayan a visitar a la familia del bebé muerto, no había música allí como todas las noches. Esa noche se observó a este vecino que estaba cantando al frente de una vela, todo era super íntimo, cantaba para sí. (CD y DH, entrevista, 2009).

Al entrar a la casa del bebé fallecido se observó que toda la familia dormía, al lado izquierdo estaba el primer hijo de la madre del bebé fallecido con su padre durmiendo. En la hamaca estaba la madre del bebé fallecido y debajo, en el piso, el bebé muerto. Cuando los etnógrafos se acercaron a la madre, ella dijo: ya se murió (DH, entrevista, 2009).

La madre, estaba muy triste, pero decía que todo va a estar bien: yo estoy buena. El bebé estaba tapado con cobijas, debajo de la hamaca junto con la gasolina. La madre les mostró el bebé muerto. El bebé está frío dice la madre; le limpiaron la sangre. Mientras que el abuelo del bebé pidió dos galones de gasolina para poner luz y poder ver a los espíritus para evitar que se lleven al bebé; querían ver al espíritu del niño (CD y DH, entrevista, 2009).

El abuelo prendió el fogón para ver espíritus que puedan hacer daño porque la muerte del niño era maldad, era una trampa para él. La abuela cambió su actitud normal, ella estuvo más distante, callada por posible culpa y eso se sentía muy fuerte en el ambiente. El abuelo insistía en que a media noche quería ver quien puso la trampa al niño muerto. La abuela, de otro lado, dijo que ella no quiso que su esposo vaya a cazar y que a ella le dolían los ovarios y que por eso murió el bebé. El abuelo insistía que le hicieron trampa al hijo en su trabajo, y que por eso murió el nieto (CD y DH, entrevista, 2009).

Pero quisiera detenerme en este tema de la 'brujería' y en este caso en particular para reflexionar sobre el papel que desempeñan los médicos y los promotores de salud dentro de las comunidades Waodani sobre la clasificación de causas de muerte y su tratamiento.

El papel de los médicos y promotores de salud frente a la ‘brujería’ es pasivo desde la perspectiva sobre la muerte y la salud por parte de los Waodani. Y es pasivo debido a que tanto la muerte y la salud tienen sus propios determinantes sociales y culturales (Suárez, 2001:12) lo cual pone de lado cualquier intervención por parte de la medicina occidental dentro de estos temas. De ahí que el trabajo de la promotora de salud dentro de la comunidad es percibido como irrelevante, de hecho quien tenía mayor legitimidad para ayudar en el parto mencionado eran principalmente los abuelos y al final, la partera. Es por esto que los familiares del bebé muerto no trasladaron la culpa a la promotora de salud, sino que y como ellos mismos lo afirman se trataba de una cuestión netamente familiar y la ‘brujería’ o ‘el mal’ que le cayó al niño era un tema de relaciones de envidia laborales.

Sin embargo, la responsabilidad que la abuela otorga al impedimento de que su esposo vaya de cacería y su dolor de los ovarios da cuenta del reconocimiento de las incomodidades sentidas por el incumplimiento de sus propias y autónomas funciones. Por otro lado, la apreciación de miembros de la comunidad sobre este caso da cuenta de lo siguiente:

Mr., dijo que cuando muere un hijo es por el pago de un castigo, es por robar. A esta familia no le quieren mucho porque se presume que uno de sus miembros robó a todos en la comunidad y porque es una familia que no comparte. Mr., dijo que cuando una familia roba a su familia, entonces sus hijos mueren y esto lo confirmaron todos (Mr., y CD / DH, entrevista, 2009).

Es interesante observar que una causa implícita de muerte de los hijos en Quehueiri-ono es el incumplimiento de reglas de convivencia dentro de una familia y una comunidad; es como lo dijeron muchas personas, un castigo social.

Las causas para que se dé la ‘brujería’ o para que se crea en ella como se mencionó antes vienen de relaciones sociales como envidias, enojos, arreglos matrimoniales fracasados, entre otras. Las relaciones sociales en algunos grupos de la cuenca amazónica y en los Waodani en particular son de tipo endogámico y suponen por lo tanto una serie de conflictos los cuales son reconocidos simbólicamente a través de la ‘brujería’ y el ‘chamanismo’.

Los ‘shamanes’ y ‘brujos’ son los especialistas en los distintos puntos de vista dice Eduardo Viveiros de Castro y lo hacen para tratar de construir y dar sentido a los cambios y a la historia (Viveiros de Castro, 1988: 17-18). En el caso de los Waodani los especialistas son las personas fuertes, y ellos son los que dan cuenta de estos acontecimientos. No existen entre los Waodani personas puntuales para ejecutar estas funciones y mucho menos para ejecutarlas en la revelación de enemigos del otro. Sino que se trata de cualidades intrínsecas de los guerreros y por lo tanto de puntos de vista predadores que identifican únicamente a su propio alter constituyente.

Por lo que las muertes o enfermedades resultantes de la ‘brujería’ tienen que ver con un tipo de organización social de nexo endógamo muy conflictivo. Es decir que la sociedad extra doméstica marca su tensa socialidad en el reconocimiento de estos conflictos (Suárez, 2001:12-13). Ahora bien, la ‘brujería’ viene a ser un tipo de ataque del otro que puede poner en peligro a todos por eso se hace necesario la identificación del homicida y en muchos casos la ejecución de la venganza (Viveiros de Castro, 2004: 39).

Si bien es cierto que hasta antes del contacto definitivo con la sociedad nacional la venganza era una institución que facilitaba a los Waodani su propia inmortalidad (Viveiros de Castro, 2002: 234) y su continuidad social dentro de la alta versatilidad de la cuenca amazónica (Vacas Mora, 2008:285 y Prinz, 2004: 289); después del contacto esta práctica en los Waodani fue suspendida.

Y si esta relación con el enemigo en donde la muerte de una persona o grupo se pone al servicio como lo afirma Eduardo Viveiros de Castro de una larga vida del cuerpo social (Viveiros de Castro, 2002: 233), ha sido eliminada entonces tanto la continuidad como la identidad del grupo que actualmente se conoce puede perderse pero a la vez es posible que surjan otro tipo de instituciones que permitan la continuidad social de los Waodani.

En los Waodani del post contacto se puede observar que estas transformaciones culturales han sido tomadas desde otro punto de vista y por lo tanto las resoluciones en cuanto a la identificación del homicida como a la ejecución de las venganzas también han cambiado. Este

precisamente es otro de los efectos del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales de la muerte en los Waodani, el mismo que se lo revisará enseguida.

Las peleas y los suicidios

La segunda y tercera causa de muerte mencionada por los informantes es bastante compleja de manejar ya que existen muchas muertes de jóvenes Waodani por pelea y suicidios. Los suicidios no es una práctica nueva en los Waodani, en realidad el uso del barbasco para consumir esta situación ha sido registrada por (Blomberg, 1996: 48 ss., 54 ss; en Cipolletti, 2002). Las muertes por peleas entre jóvenes Waodani usualmente han ocurrido con el uso de la escopeta o machetes y en estado de ebriedad; mientras que cuando se ha tratado de suicidios se ha recurrido al barbasco o al uso de químicos. A continuación mis notas de campo recogieron lo siguiente:

Tati menciona que en el cementerio de la comunidad existen cinco tumbas y todos son por suicidados o suicidadas. Cuatro jóvenes se mataron borrachos con escopeta cerca del río y se destrozaron las caras de un balazo, y una profesora *Kichwa* se mató por amor tomando barbasco (Tati, entrevista, 2009).

Nótese que Tati expone bajo la palabra suicidio los casos de fallecimientos por luchas entre jóvenes Waodani, y la misma observación la registré en mis notas de campo en otras comunidades Waodani. Es decir que la mayoría de las personas procuran ocultar las muertes por peleas y la mejor manera para aquello es afirmar de qué se trataban de suicidios.

Al parecer este ocultamiento de las muertes por peleas es una especie de complicidad grupal que mezcla y oculta este tipo de acciones tanto grupales como individuales por temor a las sanciones de agentes externos a la etnia y además se usa la palabra suicidio como una señal de que se respete las decisiones individuales de matarse y de matar. Lo que sí se sostiene abiertamente es que el número de muertes y suicidios de jóvenes Waodani por escopeta y barbasco va en ascenso (Grupo focal, 2009).

Ahora bien, otro intento explicativo al mencionar este tipo de muerte con escopeta y entre jóvenes muy probablemente tenga que

ver con la materialización de la situación contingente de las relaciones internas y externas del grupo. Es decir, que a la imposibilidad de la venganza o de la muerte con lanza se está recurriendo muy probablemente al uso de la escopeta; y el estado de ebriedad de algunos miembros es propicio para despertar o recordar rencillas y desacuerdos que son solucionados a través de discusiones acaloradas con armas de fuego. Al respecto no se ha ahondado en el tema, sin embargo sería interesante una investigación mucho más profunda que dé cuenta de esta situación principalmente en aquellas comunidades Waodani que se encuentran ubicadas cerca de las carreteras y de los mercados (Entrevista colectiva, 2009).

Por otro lado, mientras se estuvo realizando la presente investigación fue posible observar una discusión entre dos miembros de una comunidad. La resolución de la misma terminó con un herido; la situación es la siguiente:

En una de las casas se encontraban bebiendo cerveza algunas personas, ya entrada la noche uno de los miembros de la comunidad perturbó a otro diciéndole que le iba a quitar a su esposa. Luego de gritos y empujones la persona ofendida tomó un machete e hirió en el hombro a la otra persona (CD y DH, entrevista, 2009).

El herido mientras era trasladado hacia un hospital afirmaba que al regresar iba a matar a la persona quien lo hirió. Los padres de la persona ofendida pidieron ayuda a los investigadores que se hallaban en la comunidad y a autoridades locales y ministeriales para que esta amenaza no sea cumplida. Mientras tanto, la persona ofendida confesó que no se iba a esconder sino que esperaría al hombre que fue herido ya que no le tenía miedo (CD y DH, entrevista, 2009).

Si bien es cierto que en este caso no hubo muertes, es necesario considerar que algunas de las desavenencias ocurridas dentro de las comunidades Waodani son resueltas con este tipo de acciones, y que existen fallecidos e inclusive personas que han quedado con discapacidades físicas y mentales.

Este tipo de muerte por peleas con escopetas o machetes también forma parte de otro punto de vista para la resolución de conflictos dentro de los Waodani en un mundo de profundas transformaciones culturales.

CAPÍTULO VI

EL EFECTO DEL CONTACTO DE LA SOCIEDAD NACIONAL EN LAS PRÁCTICAS CULTURALES DE LA MUERTE EN LOS WAODANI

Como se ha visto a lo largo de esta investigación, la cosmovisión Waodani se alimenta y depende de las diferencias de la alteridad. La construcción y de-construcción del otro es la estructuración del yo mismo como persona y en este intercambio de elementos predatorios se pone de manifiesto la metamorfosis ocurrida tanto por situaciones pertenecientes al ciclo vital de la vida como a las transformaciones sociales ocurridas a lo largo de la historia en los Waodani, y de manera especial en el post contacto.

La fabricación de nuevas corporeidades en los Waodani del post contacto pone de manifiesto otras perspectivas y por lo tanto otras costumbres, otros saberes y en el caso que nos convoca, otras prácticas culturales alrededor de la muerte. Sin embargo como telón de fondo hay que resaltar que si bien los Waodani poseen cuerpos maleables y diversos encuentran en su capacidad de acción predatorio la personalidad corporada entera. Es decir la posibilidad creativa de tratar al otro como un vehículo en el cual se reconoce como gente verdadera, con el corazón tan grande y valiente como el de su par predatorio el jaguar.

Conclusiones

La fabricación de persona en los Waodani del post contacto

Los hombres y mujeres fuertes son reconocidos como tales en su vida, en su muerte y posterior a esta por su capacidad de controlar y descentrar al enemigo o a la presa; es decir por su poder. Estos hombres y mujeres fuertes que por lo general han sido jefes clánicos en el post contacto son quienes mayor acercamiento han tenido con agentes externos; a decir con petroleros, misioneros, madereros, turistas e investigadores. Y han tenido más contacto porque los agentes externos también reconocieron en ellos su poder. La forma en que los agentes externos reconocen las capacidades de acción en las personas Waodani no será revisada en este estudio ya que lo que interesa es la manera en que estas acciones e inclusive ritos son asumidas por los Waodani y sobre todo cual es su transformación y punto de vista de ser un hombre o mujer fuerte dentro de este escenario de cambios culturales.

Según las personas informantes, los ancianos y ancianas Waodani que han muerto en los últimos años se han transformado todos y todas en jaguares. Y lo han hecho entre otras cosas porque eran bravos y defendieron su territorio en momentos donde las actividades económicas principalmente extractivas estaban en auge. Los ancianos y ancianas Waodani que aún viven no llegan a diecisiete personas y por lo general estos ancianos y ancianas son como un símbolo nostálgico de las personas de fuera y de dentro de la etnia de lo que hicieron los famosos guerreros Waodani. Los descendientes de estos guerreros son lo que se podría decir los herederos del prestigio de ser persona; claro que para ganarse este título deben demostrar de otra manera las formas en que descentran a los nuevos enemigos.

Estas nuevas formas de descentrar al otro y constituirse como persona pasan por diversos factores y uno de ellos tiene que ver con sus recursos naturales y culturales. En el diálogo establecido con algunas comunidades Waodani y sus dirigentes se puede constatar solamente a nivel del discurso la metamorfosis acontecida con respecto a los actores externos que tienen interés en el territorio Waodani, sus recursos y su cultura.

Por la mañana por ejemplo se realiza una reunión con representantes petroleros, a medio día con representantes ambientalistas, por la

tarde con madereros y a la noche con investigadores. En cada una de estas reuniones la corporeidad de los Waodani cambia y se transforma de acuerdo al discurso y propuestas de los actores externos convocados; sin embargo su personalidad corporada está intacta; es decir que no renuncian a sus deseos, actúan y deciden dentro de un contexto maleable donde todo es potencialmente posible, menos su intercambio predatorio.

Ahora bien, aquellas personas Waodani que demuestran su nivel predatorio ante los extraños son quienes mayores beneficios materiales han tenido y son quienes han participado aunque sea marginalmente del despliegue de ritos y costumbres de la sociedad nacional e internacional. Estos nuevos hombres y nuevas mujeres fuertes se van haciendo en el contacto de acuerdo al agente o a los agentes económicos con quienes se establece o es posible algún tipo de relación. Por ejemplo, aquellas personas que se encuentran en áreas de influencia turística tienen mayores posibilidades de metamorfosearse como un Waodani prístino; y asumir desde su punto de vista actitudes prístinas pero que garanticen la seguridad y la comodidad del turista. Esta situación pudo evidenciarse en el discurso expresado por uno de los hijos de *Nae* en Quehueiri-ono.

Oim estaba vestido con collar y corona de plumas, su figura surgía imponente en el cementerio de Quehueiri-ono. Las cámaras de *Nacional Geographic* se encendieron y *Oim* hablaba de que antes los Waodani mataban pero que ahora ya son civilizados y que por eso ya no lo hacen (CD y DH, entrevista, 2009).

Por otro lado, aquellos elementos considerados como civilizados por parte de los Waodani también están influyendo en la construcción de las nuevas personas y en la práctica de nuevas costumbres. Por ejemplo están las escuelas o colegios, las personas casadas o relacionadas con *Kichwa*, el uso de tecnologías como el Internet o los celulares, entre otros.

Como se observó en las etnografías del capítulo anterior, las personas fuertes en la actualidad reciben y ejecutan rituales sobre la muerte que incluyen las prácticas funerarias de agentes externos porque éstas son consideradas la parte constituyente de su cuerpo civilizado. A los muertos se los entierra con objetos modernos, se los coloca en cementerios o en las casas donde anteriormente residieron y se realizan velorios.

Los objetos y elementos modernos que se colocan al muerto dejan constancia de sus otras formas de relacionamiento predatorio y el prestigio que esto supone en el mundo civilizado de los vivos y de los espíritus. De su parte, los lugares donde se están colocando a los muertos de las personas fuertes son por lo general, los cementerios. El dejar el cuerpo en un lugar pre establecido sea éste el cementerio o la ex residencia da cuenta de que las huellas de las personas civilizadas se las encuentra entre los sitios que pretendieron o pretenden sedentarizarlos. Finalmente, los velorios celebrados en los últimos años en las comunidades Waodani se han dado exclusivamente por influencia *Kichwa* y por la presencia de agentes externos en mencionados casos. Constituyéndose el velorio en un homenaje a los hombres o mujeres fuertes y sobrevivientes.

En síntesis, la nueva corporeidad civilizada de los hombres y las mujeres Waodani dejan ver un tipo de construcción de persona y de socialidad que procura manejar las tensiones predatorias a través de la apuesta de identidades flexibles, donde las vías para transformarse en otro, es decir en un civilizado o civilizada pasan tanto por el parentesco, como por la metamorfosis política de las negociaciones con agentes externos y también por la capacidad de poseer múltiples puntos de vista que les permiten crear aunque sea momentáneamente lazos de afinidad.

Un nuevo ciclo predatorio

Según los amazonistas, la muerte dentro de la cosmología amazónica es una transformación que inicia una nueva existencia idéntica a la anterior o renovada (Siffredi, 2005: 5). La muerte y sus prácticas son hechos transformadores al igual que aquellos circuitos vitales como el nacer o crecer. Estos elementos sumados a las transformaciones sociales y culturales traen consigo nuevas vidas, otros cuerpos y se producen cambios necesarios dentro de la organización social, económica, política y cultural de las sociedades amazónicas (Vacas Mora, 2008: 280 y Vilaça, 2005: 446).

Como se mencionó anteriormente, los Waodani del Ecuador han construido un tipo de corporeidad civilizada que por las transformaciones socio culturales a las que ha acudido en un poco más de cincuenta años se ha visto en la necesidad de entrar en un nuevo ciclo predatorio cimentan-

do por un lado por lazos parentales con quienes los Waodani miran como vehículos de relacionamiento con la sociedad nacional: Los *Kichwa*. Y por otro lado, estableciendo lazos sociales o posibles afinidades con actores externos; y esto se ha dado a partir de distintos intereses.

En el primer caso se han realizado matrimonios con hombres y mujeres *Kichwa*; en el segundo caso y como los Waodani son personas que exigen repartos equitativos porque todos tienen la misma capacidad de acción como predadores se han establecido relaciones unas más cercanas que otras con los misioneros, los investigadores, los consultores o las empresas petroleras, madereras y turísticas.

Un nuevo ciclo predatorio de la muerte en los Waodani

La nueva fisiología del contacto de los Waodani con respecto a la muerte y sus causas da cuenta que el enemigo ya no puede ser reconocido y vengado por los ‘brujos’ y guerreros Waodani; sino que la persona civilizada Waodani debe acudir a un especialista ‘shaman’ *Kichwa*; y que el producto de la ‘brujería’ sea éste una enfermedad o la muerte puede ser tratado en esta instancia y no con las lanzas. La identificación del homicidio sublimado a través de los ‘shamanes’ *Kichwa* quita en cierta medida la responsabilidad de la venganza a los hombres fuertes que en otros tiempos la habrían ejecutado. Sin embargo, este cambio en la forma de producir un devenir con la muerte a través de la ‘brujería’ con la identificación del propio guerrero se hace necesario ya que la definición de las co-residencias en los Waodani también se ha ampliado e incorpora a sujetos fuera de la etnia y a circunstancias sociales nuevas. Esta ampliación y construcción de nuevas relaciones sociales exige a los nuevos Waodani la negociación de su pulsión predatoria en cuanto a la ejecución de la venganza y la subsistencia material. Sin embargo, es necesario considerar que esta negociación es un proceso en el cual tratan de transitar los nuevos Waodani; pero que en algunos de ellos aún la venganza sigue siendo una herramienta de identidad constitutiva o un vehículo para construirse como persona y la predación es una práctica que permite relacionarse con agentes externos y proveerse de bienes materiales, tecnológicos y financieros.

En todo caso, el nuevo ciclo predatorio de la muerte en los Waodani busca atrapar ciertos elementos considerados como civilizados a través de redes sea de parentesco, afinidad o con la construcción de lazos sociales que contribuyan a su metamorfosis como sujetos civilizados; pero sin dejar de lado sus componentes cosmológicos de persona.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Milagros (2007). *¡A quien le importan esas vidas!. Un reportaje sobre la tala ilegal en el Parque Nacional Yasuní*. Quito: Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana, CICAME.

Albán, Dayuma (2008). “Parto y terapia entre los Waodani de Tigüino”. Disertación para licenciatura. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Almeida, Alejandra y José Proaño (2008). *Tigre, Águila y Waodani. Una sola selva, una sola lucha*. Acción Ecológica, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo y la Alianza de Pueblos del Sur Acreedores de Deuda Ecológica. [Fecha de consulta: 14 de mayo del 2010]. Disponible en http://www.deudaecologica.org/documentos/tipos%20de%20deuda/tigre_agula_waodani.pdf

Álvarez, Kati (2005). “Relaciones de poder entre comunidades indígenas y compañías petroleras en el nororiente ecuatoriano. Una lectura desde Michael Foucault”. Disertación para título de socióloga. Quito: Universidad Central del Ecuador.

Ariés, Phillipe (1975). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident – du moyen âge à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil.

_____ (1981). *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Bataille, George (1988). *El Erotismo*. Barcelona: Tusquets.

Belaunde, Luisa Elvira (eds) (2009). “De seres y perspectivas”. En *Amazonía Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica CAAAP. Tomo XV. No- 30: 1-55.

Benedetti, Mario (1995). *El olvido está lleno de memoria*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Bloch, Maurice y Jonathan Parry (eds) (1982). *Death and Regeneration of life, Cambridge*. Cambridge: University Press: 103-130.

Blomberg, Rolf (1979). *The Naked Aucas. A account of the Indians of Ecuador*. London: George Allen and Unwin.

_____ (1996). *Los Aucas desnudos: Una Reseña de los indios del Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1^a ed.

Cabodevilla, Miguel Ángel (1994). *Los Huaoranis en la Historia de los Pueblos del Oriente*. Quito: CICAME (ed) Navarra España.

_____ (1999). *Tiempos de guerra. Waodani contra Taromane*. Quito: Abya Yala. 1^a ed.

_____ (2004 a). *Oro creciente, y otros relatos de selva adentro*. Quito: Vicariato Apostólico del Aguarico, Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana CICAME.

_____ (2004 b). *El exterminio de los pueblos ocultos*. Quito: Vicariato Apostólico del Aguarico, Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana CICAME.

_____ (2007). *Coca. La región y sus historias*. Quito: Vica-

riato Apostólico del Aguarico, Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana CICAME.

Calavia, Oscar (2001). “El rastro de los pecaríes: Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano”. En *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 87 / 2001, mis en ligne le 17 novembre 2005, Consulté le 22 juin 2010. URL : <http://jsa.revues.org/index1846.html>.

_____ (2004). “Mapas Carnales, el territorio y la sociedad Yaminawa”. En *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García Fierro (eds.): 121-135. Copenhage: IWGIA.

Campbell, Horace (1987). *Rasta and Resistance. Africa Word*. Trenton N.J: Press.

Canetti, Elias 1983 [1987]. *Masa y Poder*. Madrid: Alianza.

Carneiro Da Cunha, Manuela (1978). *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. Sao Paulo: Huatec.

Casement, Roger (1988). *Putumayo caucho y sangre, relación del Parlamento inglés 1911*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Cassirer, Ernst (1968). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cayón, Luis (2009). “La persona Makuna. Más allá del interior y del exterior”. En *Boletín de Antropología* [En línea] 2009, 23 (sin mes). [Fecha de consulta 14 de marzo del 2010]. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsiCve=55715428013>>ISSN 0120-2510.

Chamueil, Jean Pierre (1992). “La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía” En *La muerte y el más allá, en las culturas indígenas latinoamericanas*, Cipolletti M.S y Langdon E.J (coords): 113-123. Quito: Abya Yala.

_____ (1997). “Entre la memoria y el olvido: observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur”. En *La muerte en el antiguo Perú: contextos y conceptos funerarios*. Lima: Boletín de Arqueología PUCP: 207-233.

Chávez, Gina (2003), “Muerte Tagaeri-Taromenane: justicia occidental o tradicional” (Coyuntura). En *Iconos: 17*. Quito: FLACSO sede Ecuador: 31-36.

Chávez, Gina y Fernando García (2004). *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Quito: FLACSO Sede Ecuador.

Cipolletti, María Susana y Jean Esther Langdon (1992). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya Yala.

Cipolletti, María Susana (1992). “La visita al Reino de los Muertos en las mitologías de la Amazonía Ecuatoriana Siona – Secoya” En *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Cipolletti M.S y Langdon E.J, (coords.): 127-156. Quito: Abya Yala.

_____ (2002). “El Testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (Ecuador 1945)”, En *Journal de la société des américanistes* {En ligne} 88 / 2002, mis en ligne le 05 janvier 2007, [Consulté le 20 aout 2009, URL]: Disponible en: <http://jsa.revues.org/index2759.html>.

Corsín Jimenez, Alberto (2006). “Economy and aesthetic of public knowledge”. In *Centre for Research on Socio Cultural Change* (CRESC). Working paper No- 26. The University of Manchester.

Custode, Edmundo y M. Sourdat (1980). *Problemática del manejo integral y estudio morfo-pedológico de la Región Amazónica Ecuatoriana*. Quito: Multigo, PRONAREG-ORSTOM.

Descola, Phillipe (2001) “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social” En *Naturaleza y Sociedad, Perspectivas Antropológicas*. P. Descola y G. Pálsson (eds): 101-122. México. Siglo XXI.

Durkheim, Emile (1981). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Editorial Colofón.

Ferreira da Silva, Marcio (2005). “La Antropología es demasiado seria para ser paradigmática”. En *Revista de Antropología Iberoamericana* (AIBR). Marzo-abril, No 040. Madrid –España: 1-4. Disponible en informacion@aibr.org

Flores Martos, Juan y Luisa Abad González (Coord.) (2007). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. España. Cuenca: Universidad de Castilla de la Mancha.

Frazer, James (1993). *El Folklore en el Antiguo Testamento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

Freud, Sigmund (1996). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.

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

Gondecki, Philip y Nenquimo Ima (2009). “Wenonga Meñe, el guerrero Jaguar. Tradición Oral y Patrimonio Cultural del Yasuní”. En *Oralidad para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe*. Anuario 16. La Habana-Cuba: UNESCO: 6-13.

Gonzáles, Erica (2007) “Aspectos culturales y religiosos acerca de la muerte a través de la historia: el tabú de la muerte” [Fecha de consulta: 12

de enero del 2010]. Disponible en: http://www.huellasdigitales.cl/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=2156&itemid=2.

Harner, Michael (1994). *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagradas*, Quito: Abya Yala. 3ª ed.

Harris, Marvin (1995). *Antropología Cultural*. Madrid. España: 2001. Alianza Editorial. 3ª reimpresión.

Hartfiel, Marisel (1997) “La construcción social de la muerte, una mirada actual”. Participante del IX *Congreso Latinoamericano de Transplantes*. La Paz, Bolivia. [Fecha de consulta: 23 de abril 2010]. Disponible en <http://www.cucaiba.gba.gov.ar/cedit2.htm>.

Hugh-Jones, S. (1979) *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Izquierdo, Juan (1999). *La eco arquitectura: asentamientos humanos waodani*. Quito: Abya Yala.

Labaka, Alejandro (1989). *Crónica Huaorani*. Quito: Vicariato Apostólico del Aguarico, Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana CICAME.

Langdon, Esther Jean (1992). “¿Mueren en realidad los shamanes? Narrativas de los Sionas sobre shamanes muertos” En *La muerte y el más allá, en las culturas indígenas latinoamericanas*. Cipolletti M.S y Langdon E.J (coords): 125-155. Quito: Abya Yala.

Langebaek, Carl (1992). “Competencia por prestigio político y momificación en el norte de Sudamérica y el Istmo de Panamá”. En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 29: 7-26.

Lomnitz, Claudio (2006). *Idea de la muerte en México*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

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

Mahecha, Dany (2004). "Formación de *masá goro* 'personas verdaderas'. Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis". Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.

Mauss, Marcel (1968). *Oeuvres, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, vl.1.

Mohamed, Abderrahmán (1999). "Una perspectiva islámica sobre la muerte y el fin del mundo". [Fecha de consulta: 8 de abril del 2010]. Disponible en www.libreria-mundoarabe.com/.../MuerteFinMundo.html.

Münzel, Max (1973). "Kware veja puku. Dejamos lejos el oso hormiguero", en Meliá, B; Miraglia L; Münzel, M y C: *La Agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos*. Asunción.

Muratorio, Blanca (1981). *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE.

_____ (1987). *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo. 1850-1950*. Quito. Ediciones Abya Yala.

Nakashima, Lydia (1992) "Sueños de muerte y de transformación de los Mapuche de Chile" En *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Cipoletti M.S y Langdon E.J, (coords.): 37-50. Quito: Abya Yala.

Naranjo, Marcelo (1994). *Etnografía Waodani*. Quito (sin publicación).

Narváez, Iván 1996. *Huaorani vs Maxus. Poder étnico vs Poder Transnacional*. Quito: Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales. Cap. II:

32-49. [Fecha de consulta: 28 de marzo del 2010]. En www.flacsoandes.org/.../04.%20Capítulo%202.%20El%20pueblo%20Huaorani.pdf.

Neurath, Johannes (2008). “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual Huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”. *Cuicuilco*, [En línea] 2008 Vol. 15, Núm. 42, enero-abril: 29-44. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. [Fecha de consulta 21 de abril del 2010]. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35112172003.ISSN 0185-1659>.

Newman, Philip (1965). *Knowing the Gururumba*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Pancorbo, Luis (2008). *El banquete humano. Una historia cultural del canibalismo*. Madrid: Siglo XXI.

Pazos, Álvaro (2007). Reseña de “Tierra adentro, territorio indígena y percepción del entorno” De Alexandre Surrallés y Pedro García del Hierro (eds). AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, mayo – agosto año / vol. 2: 002: Antropólogos Iberoamericanos en Red. Madrid España: 369-377. ISSN: 1695-9752.

Pineda, Roberto (1999). “Sembrando la selva”. En Colombia Maguaré ISSN: 0120-3045: 264-283. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. vl.1. Fascículo 14.

Prinz, Ulrike (2004). “No do couro da onca”. *Reflexiones sobre la transformación metamorfosis en las tierras bajas de Sudamérica*. Boletín de Antropología 2004 [En línea] 2004 [Fecha de consulta 30 de abril del 2011] Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsiCve=55703515>ISSN 0120-2510>.

Ramírez, Luz Elena (2006) “Antropología de la muerte”. Escuela Nacional de Antropológica e Historia. Fecha de consulta [13 de abril del 2006]. En <http://foros.paralax.com.mx/discus/messages/4196/48444.html>.

Ramírez, Juan Luis (2000). *Cuerpo y dolor. Semiotica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*. México. Universidad Autónoma de México.

Rival, Laura (1992). “Huaorani y Petroleo”. En: *Naufragos del Mar Verde. La resistencia de los Huaorani a una Integración impuesta*. Quito. Coedición Abya Yala y CONFENAIE.

_____ (1994). “Los indígenas Huaorani en la Conciencia Nacional: En *Imágenes e Imaginarios*. Blanca Muratorio (Editora). Quito: Abya Yala.

_____ (1996). *Hijos del Sol, padres del jaguar: Los huaorani de ayer y de hoy*. Quito: Abya Yala.

_____ (2004). “El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque en los Huaorani”. En *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García Fierro (eds.): 97-120. Copenhage: IWGIA.

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

Rodríguez, C. A (1992). *Tras las Huellas del hombre Prehispánico y su cultura en el valle del Cauca*. Cali: INCIVA.

Russell, Bernard (2000). *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Universidad de La Florida: Altamira Press.

Ruvalcaba, Mercado (1992). “La Fiesta y las Flores de los Muertos en la Huasteca” En *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Cipolletti M.S y E.J Langdon (eds). Quito: Abya Yala.

Sáez, David (s/f) “La vida en la edad media”. [Fecha de consulta: 13 de marzo 2010]. Disponible en <http://www.portalplanetasedna.com.ar/edadmedia13.htm>

Salomón, Frank (1995). "The beautiful grandparents: Andean Ancestors Shrines and Mortuary Ritual as Seen through colonial records". En *Tombs for the Living* T Dillehay (eds.): 300-350. Washington: Dumbarton Oaks.

Santos Ortiz, Juan (1996). *Los últimos Huaorani*. Quito: Vicariato Apostólico del Aguarico, CICAME. 4° ed.

Serrano, José Fernando (1994). *Cuando canta el guaco: La muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del alto Baudo*. Monografía de grado para optar el título de antropólogo. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Chocó.

Siffredi, Alexandra (2005). "Cuando la persona se deshumaniza: descentramiento y jaguarización en la sociedad nivaclé", En *Journal de la Societé des américanistes* [En ligne] 91-1/ 2005, mis en ligne le 10 janvier 2010. [Consulté le 30 janvier 2010. URL] Disponible en : <http://jsa.revues.org/index2902.html>.

Solórzano, María Soledad (s/f). "La muerte en los Huahorani". [Fecha de consulta 16 de marzo del 2010]: 1-16. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/86625131>

Stoll, David (1982). *Fisher of Man or Founders of Empire?* Londres: Zed Press & Cambridge.

Strathern, Marliyn (1988). *The gender of the gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Suárez, R (2001) "Salud-enfermedad: una categoría a repensar desde la antropología". En: *Reflexiones en salud: una aproximación desde la antropología*. R. Suárez (comp): 4- 25. Bogotá. Universidad de los Andes.

Surrallés, Alexandre (2003). "Percepción, ritual y poder. Elementos del análisis desde una perspectiva amazónica". *Quaderns*—e,1 de l' Institut

Català d' Antropologia; Núm.01/a. Barcelona. [Consulta el 13 de agosto del 2010]. En www.pucp.edu.pe/videi/pdfs/091017.pdf.

_____ (2002/2003). “De la percepción en Antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos”. In: INDIANA 19/20. (2002/2003), S 59 – 72. [Consulta el 11 Abr 2011 17:09:26 GMT] En: <http://www.uni-muenster.de/Hispanistikbibliographie/Bibliographie%202002-2004/dateien/LS9.htm>.

Surralles, Alexandre y Pedro García Hierro (eds) (2004). *Territorios Indígenas y Percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

Tagliani, Lino (2004). *También el Sol Muere*. Quito: Vicariato Apostólico del Aguarico, Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana, CICAME.

Tassi, Rafael (2005). “Mimesis, performance, representacao: o uso das máscaras na Amazonia”. *Ilu. Revista de Ciências de las Religiones*: 191-209. Universidad Tuiuti de Paraná. Vol: 10. ISSN. 1135-4712

Taylor, Ana Christine (1978) “Las vertientes Orientales de los Andes Septentrionales: De los Bracamoros a los Quijos”. En *Al Este de los Andes*. Tomo II: 13-174. Quito: Coediciones Abya Yala e IFEA.

Taylor, Edward (1977- 1981). *La Cultura Primitiva* (1871). Madrid: Ayuso.

Thomas, Louis Vicent (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura.

Torpy, Janet (2009). “Muerte cerebral” **En** *The Journal of the American Medical Association JAMA*. Vol. 301 No- 11-1192. [Consulta 11 de agosto 2010] En <http://jama.ama-assn.org/cgi/content/full/301/11/1192>.
Turner, Víctor (1986). *The anthropology of performance*. Nueva York: PAJ Publications.

Vacas Mora, Víctor (2008). “Cuerpos, Cadáveres y Comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía”. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* [En línea] 2008, (enero-junio) [Fecha de consulta 15 de julio 2010] Disponible: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsiCve=81400614>>ISSN1900-5407.

Valverde Alejandra (2007). “Prácticas funerarias desde la arqueología. El caso de las momias de sierra nevada del Cocuy”. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. [En línea] 2007 (julio – diciembre). [Fecha de consulta 19 de julio 2010]. Disponible: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsiCve=81400513>>ISSN1900-5407.

Vilaça, Aparecida (2000). “O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. En *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. No 15 (44): 56-72.

_____ (2002). “Makin Kin out of others”. En *Journal of Royal Anthropological Institute*. No 8: 347–365.

_____ (2005). “Chronically unstable bodies: Reflections on amazonian corporalities”. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11. No- 3: 445-464.

Viveiros de Castro, Eduardo (1979). “A fabricacao do corpo na sociedades xinguana”. En *Boletín do Museo Nacional de Río de Janeiro*. Joao Pacheco de Oliveira (ed) No 32: 2-19.

_____ (1984-1985) “Os deuses caníbais a morte e o destino da alma entre os Arawéte”. En *Revista de Antropología* 27/28:55-89.

_____ (1996) “Os Pronomes Cosmologicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana* 2 (29): 115-144.

_____ (1997). “Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus”. En *Société Suisse des Américanistes Bulletin*. N° 61: 99-114

_____ (1998). “Cosmological deixis and Amerindian perpectivism”. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4 (3): 469-488.

_____ (2002). “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. En *A inconsistencia de alma salvagem e outros ensayos de antropología*: 347-399. Sao Pablo: Cosac & Naify.

_____ (2004). “Perspectivismo y Multinaturalismo en América Indígena”. En *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García Fierro (eds): 37-80. Copenhage: IWGIA.

Wesche, Rolf y Andy Drum, (1999). *A guide to community-based ecotourism in the Ecuadorian Amazon*, Quito. Acción Amazónica.

Yost, James A (1981). *Veinte años de contacto: los mecanismos de cambio en la cultura huao (auca)*. Cuadernos Etnolingüísticos. N.- 9. Quito: ILV., y MEC.

_____ (1991). “Los Waodani: Un pueblo de la selva”. En *Ecuador al estilo de la sombra de los Volcanes*. Ediciones Mundi Libre, Enrique Grosse-Leumem.

Zent, L. Egleé (2008). “Interpenetración de esencias: fabricación de cuerpos entre los Joti, Guayana Venezolana”. En *Antropología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales*. Tomo LII. No-110: 89 – 122.

Zerries, Otto (1982) “Die Kulturgeschichtliche Stellung der Auca unter den Urwaldindianern Südamerikas”. En *Menschen im Regenwad*. Peter Baumann y Erwin Patzelt (eds). Umschau. Frankfurt am Main: 158-162.

Otras fuentes

-Ards Medica, vol. 11; No-11

-Documental “Soy Huao”, 2009. Juan Baldana. XI festival internacional de cine independiente de Buenos Aires.

Documentos

-National Institute of the Health (NIH) (2001). “Comparación de uso de suelos y recursos entre poblaciones colonas e indígenas en la Amazonía Ecuatoriana”. Carolina del Norte: Universidad Carolina del Norte, Chapel Hill, Universidad de Stanford, EcoCiencia y CEPAR.

-Patrimonio Cultural en la Tradición de Finados (2006). Panorámica desde la Cartografía de la Memoria del Convenio Andrés Bello. Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural del CAB IPANC

-Proyecto Nacional de Ciencias de los Estados Unidos (NSF) (2009) “Estudio Transcultural de Integración al Mercado y Salud Indígena en la Amazonía Ecuatoriana”. California: Universidad Carolina del Norte y Universidad de Santa Cruz.

Tabla N.º 1
Personas entrevistadas

Fecha	Nombre	Código
16 de diciembre del 2008	Penty Baihua	Pet.
13 de enero del 2009	Wepa	Wae
2 de febrero del 2009	Soledad Vela	-
15 de marzo del 2009	Bolívar Enomenga	Bolívar.
10 de mayo, 2009	Araba	Ara
10 de mayo, 2009	Leonardo Jácome	LJ
30 de octubre del 2009	Omari Ima	Manuela
23 de junio del 2009	Ehueme Quipa	E.Q.
25 de junio del 2009	Moi Enomenga	Oim
23, 24 y 25 de junio del 2009	Alexandra Wepa	AW
24 y 25 de junio del 2009	Verónica Awá	V.A

Fecha	Nombre	Código
24 y 25 de junio del 2009	Lucio Yeti	L.Y
24 y 25 de junio del 2009	Obe	O.
24 y 25 de junio del 2009	Nancy	N.
24 y 25 de junio del 2009	Nenecobe	N1
24 y 25 de junio del 2009	Giba	G.
24 y 25 de junio del 2009	Nicolás	N2
24 y 25 de junio del 2009	Mimma	Mm.
24 y 25 de junio del 2009	Mercedes	M.
24 y 25 de junio del 2009	Yemme	Emme.
24 y 25 de junio del 2009	Nemo	Emo
24 y 25 de junio del 2009	Dahua	D.
24 y 25 de junio del 2009	Anita	A.
24 y 25 de junio del 2009	Rommel	R.
24 y 25 de junio del 2009	Mimma	Mím
24 y 25 de junio del 2009	Veronica Wepa	VW
24 y 25 de junio del 2009	S/N	Abuela
27 de julio de 2009	Citlali Doljanín y David Hidrobo	CD y DH
14 de agosto del 2009	Wepe	We.
16 de agosto del 2009	Marco Guzmán	MG.
30 de septiembre, 2009	Ika	Ilka
30 de septiembre, 2009	Taromenga	Tare
17 de octubre del 2009	Dayuma Albán	-
7 de febrero del 2010	Franziska Muller, Kemperi Tours Cía Ltda www.kempery.com	Francisca
15 de febrero del 2010	Pedro Enkeri	Pe
17 de febrero del 2010	Omatuke (Bameno)	Oma
17 de febrero del 2010	Ahua (Bameno)	Alex
17 de febrero del 2010	Comoke (Bameno)	Como
10 de marzo del 2010	Antonia Yeti	Yoli
11 de marzo del 2010	David Awa	Da

Fuente: Investigación etnográfica, 2008, 2009 y 2010

Glosario

Tabla N.º 2
Glosario

AMWAE	Asociación de Mujeres Waodani del Ecuador
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
DDT	Dicloro Difenil Tricloroetano
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
MEC	Ministerio de Educación y Cultura
NAWE	Nacionalidad Waodani del Ecuador

Fuente: Investigación etnográfica, 2009.

Tabla N.º 3
Términos en waotededo y waotiriro

Waotededo o Waotiriro	Español
Huao o Wao	Persona
Huaorani o Waodani	Verdadera gente
Quehueiri-ono	Río de los caníbales
Tagaeiri	Grupo de Taga
Taromenane	Grupo de Taromenga
Huamoni	Co-residentes
Nanicabo	Residencia
Cuwodi o Cuwudi	No gente o caníbal
Gurinani	Forma particular de parentela
Aroranis	Se puede tener alianzas matrimoniales
Ome Golpote Kiwigimone Waodani	Nosotros defendemos nuestro territorio waodani
Boto	Yo
Boto qui o buto qui	Esto es mío
Waponi	Bueno, bonito o agradable
Ahuene	Líder, persona importante y árbol
Apaika	Luna
Éméhuohue	Morir
Huori	Muerto
Gumi	Brujería

Fuente: Naranjo, 1994; Rival, 2004; Rival, 1996; Tagliani, 2004 e Investigación etnográfica, 2009.