

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES
CONVOCATORIA 2008-2010**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS
SOCIOAMBIENTALES**

**Canibalismo y ecologismo en la Amazonía ecuatoriana: Una aproximación
etnográfica de la interrelación waorani sociedad-naturaleza**

José Bardomiano Hernández Alvarado

Septiembre de 2011

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES
CONVOCATORIA 2008-2010**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS
SOCIOAMBIENTALES**

**Canibalismo y ecologismo en la Amazonía ecuatoriana: Una aproximación
etnográfica de la interrelación waorani sociedad-naturaleza**

José Bardomiano Hernández Alvarado

Asesor de tesis: Dra. Ivette Vallejo Real

**Lectores: Dr. Iván Narváez
Dra. Anita Krainer**

Septiembre de 2011

A Charlotte Mazoyer
In memoriam

AGRADECIMIENTOS

Además de brindar un sincero agradecimiento, quisiera hacer un reconocimiento y hacer extensiva la dedicatoria de mi trabajo a todas las personas e instituciones que me apoyaron en mi estancia en Ecuador y en la realización de mis investigaciones. Agradezco entonces a toda mi familia, a mis padres, hermanos y sobrinos, por su apoyo y por permitirme escribir la versión final de mi trabajo en su compañía, teniendo en la ventana un paisaje típico de los llanos del oriente de Morelos. En especial agradezco a:

Francisco Hernández Alvarado, quién además de financiar gran parte de mi estancia, estuvo conmigo en Quito en un momento muy difícil. Gracias Fran por tu enorme corazón y por tu ayuda desinteresada que siempre has sabido brindar a todos los miembros de nuestra gran familia. Agradezco por igual a tu familia, –la Familia Hernández Valdés– el tener la amable disponibilidad de brindarnos el tiempo para que convivas con nosotros, muchas bendiciones para ustedes.

A Rocío Hernández Alvarado, a Juan Carlos Martínez y a la familia Martínez Hernández, les agradezco enormemente el ser una familia amorosa y preocupada para mi hijo Lucio “mientras yo andaba en Sudamérica”, gracias hermana, cuñado y sobrinos, esas son de las cosas que se agradecen con el alma de veras, muchas bendiciones también para todos ustedes. A Ulises Hernández por alivianar a Lucio y por su ayuda en los mapas e imágenes. A Julieta Valle le agradezco todo el cariño y los cuidados que prodigó a Lucio durante mi ausencia. A Lucio, le doy las gracias por su ser y su cariño inmutable. A todos los amigos de la ENAH y de México, gracias por ser cómplices en toda esta aventura.

A la FLACSO sede Ecuador, le agradezco el incluirme en el programa de estudios Sociambientales y el otorgarme una beca con la que pude llevar a cabo mis estudios. Al director Dr. Adrián Bonilla y a todo el personal docente y administrativo que conforman a la FLACSO, les estoy profundamente agradecido por todas las experiencias vividas. A todos los profesores, investigadores y becarios que integran el programa de Estudios Socioambientales les estoy sumamente agradecido por estudiar y trabajar a su lado y escucharme siempre que lo solicité, en este rubro agradezco en especial a la Dra. Anita Krainer, al Dr. Teodoro Bustamante, al Dr. Guillaume Fontaine,

al Dr. Iván Narváez, y por supuesto, a todos los compañeros y compañeras de la promoción 2008-2010.

A la Dra. Ivette Vallejo, le agradezco todo el apoyo y el tiempo invertido en la dirección de esta tesis, su experiencia y ayuda fueron esenciales en la realización de la misma y en el trabajo de campo.

A Adriana Burbano y a la WCS-Ecuador les agradezco muchísimo el otorgarme una beca de apoyo a la investigación de tesis, sin la cual no hubiera sido posible mi estancia en campo. De igual forma agradezco el socializar documentos que me fueron de gran utilidad para mi investigación.

A Ana Puyol de TRAFFIC-UICN, a Oscar Yépez de Fundación Natura y a Susan Poats y Telma Paredes de Randy Randy, les estoy en verdad agradecido por todo su apoyo y compañía en varios viajes a la Amazonía.

Ya en la ciudad del Puyo la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE) fue la columna vertebral de mis investigaciones en campo. Manuela Ima es una líder natural de la organización y su pueblo, su seriedad y entereza contagian de valor y coraje para afrontar las vicisitudes de los tiempos modernos, agradezco la confianza que puso en mí al permitirme ingresar a territorio waorani a nombre de la organización que dirige. Cada una de las dirigentes de la AMWAE son protagonistas de la historia actual de su pueblo. Asumen su responsabilidad con una mezcla de valor, carisma y belleza, no tengo palabras para agradecer a todas las mujeres que conforman a la AMWAE todo el tiempo que con ellas pasé en la selva y todo lo que me enseñaron, gracias en especial a Linda Gahoa y su pequeño Ale, a Inés Nenkimio y su pequeño Evo, a Wuaninka y Moisés Baiwa. A Soledad Morán le agradezco su compañía y su ayuda a lo largo de todo el trabajo en la selva. Todo mi agradecimiento a los habitantes de las comunidades de Tepepade, Nemompade, Meñepade y Miwagono, por haberme brindado su tiempo y espacio para exponer mis preocupaciones, así como ofrecerme una “jícara de chicha” para refrescarme. En especial agradezco a Wente Ima de Tepepade, a don Camilo Pauche y a Tementa de Nemompade, por ser guías y custodios en el mundo waorani.

A la ciudad de Quito le estoy profundamente agradecido por brindarnos a muchos de nosotros explorar esa libertad andina que brota bajo el volcán y se respira como aire fresco, limpio y renovado. Libertad que enjuaga el alma con torrenciales

lluvias e inunda las calles como una espesa neblina. Libertad de la naturaleza, de las personas y del pensamiento. Gracias Quito.

A mis amigos y amigas de la FLACSO y de la Universidad Andina, les agradezco mucho todo el tiempo compartido, vivido, invertido en conocernos ya sea en el trabajo, en las aulas, en la casa, en los viajes, en el barrio o en la Foch. “Créanme panas que lo volvería a hacer”: A Carlos Barragán, Diego Córdor, Carlos Pesantez, Jorge García y la pequeña Violeta, Vanessa Cárdenas, Fernando Rodríguez, Rosie Khun, Kimja Vanderheyden, Luís Ayala, Diana Ávila, Camilo Mungua, Iván Roa, Mariana Rivera, Karla Ballesteros, Oliver Torres, Andrea Robersdotter, Blady y toda la familia, Elena Gálvez, Miguel Aillon, Miguel Viera, Marcelo Hidalgo, Nataly Guzmán, Silvia Matuk, Daniel Rojas, La Copa Rota, Regina Ricco, Christian Franco, David Saldumbide, Leydi Reyes, Ana Gómez, María del Carmen Mulcuango, Charlotte Mazoyer†.

ÍNDICE

Contenido

Resumen	9
Introducción	11

Capítulo I

Hacia el estudio de las relaciones humano-ambientales y el sistema de creencias waorani

Simbolismo y conflicto en la Amazonía ecuatoriana.....	15
Las relaciones humano-ambientales en la literatura antropológica.....	18
Los waorani a través de sus autores.....	22
Haciendo etnografía en la selva.....	24

Capítulo II

Distintas visiones de la diversidad: petróleo, ITT y pueblos waorani

Territorio Waorani: No explotar.....	28
El Estado.....	34
El Ecologismo.....	35
Los indígenas.....	37

Capítulo III

Canibalismo y alteridad en el simbolismo waorani

La imagen del <i>auca</i> y la guerra en contra del <i>cowode</i>	39
Pueblos e intereses ocultos.....	49
Humanos y no-humanos en el pensamiento mítico.....	55

Capítulo IV

Las prácticas de la relación con la naturaleza: entre la subsistencia, el mercado y el uso sustentable en la contemporaneidad

La caza y la recolección en la selva.....	60
La AMWAE y el uso sustentable de la palma de chambira.....	71
Conclusiones.....	84
Bibliografía.....	87
Anexos.....	93
Acrónimos.....	94

RESUMEN

Se presenta una tesis que desde la antropología simbólica y los estudios socioambientales, analiza las relaciones humano-ambientales en la Región Amazónica Ecuatoriana. Por lo que su contenido alude a la explotación de hidrocarburos, al ITT y al Parque Nacional Yasuní; al simbolismo y las relaciones waorani entre humanos y no-humanos; a los pueblos en aislamiento voluntario y al fenómeno de los lanceados de oriente; y finalmente, al manejo de los recursos naturales en territorio waorani.

El objetivo general planteado, es el de analizar a la luz de las teorías antropológicas de la ecología simbólica y el perspectivismo amazónico, las construcciones simbólicas que organizan las relaciones entre humanos y no-humanos dentro del sistema de creencias waorani, centrando el enfoque analítico en la categoría social del *cowode*, *caenhuen*, *cohuori* o “caníbal”, pues será el gozne que permita relacionar dichos sistemas simbólicos, con los conflictos mantenidos con el mundo occidental y en custodia de los recursos naturales.

El fenómeno de los lanceados de oriente tiene profundas raíces ecológicas y simbólicas que salen a la luz tras analizar la historia del contacto y la expansión del Estado ecuatoriano hacia las selvas del oriente, con la posterior implementación de la industria petrolera. El *cowode* o la imagen waorani del caníbal, es una figura que poco a poco se cristaliza en los foráneos occidentales que arriban a territorio waorani como misioneros, viajeros, petroleros, madereros o militares.

La imagen del *cowode* se nutre de una vena mítica que describe el origen de los humanos y la guerra en contra de los caníbales no-humanos. Los mitos tienen un lugar medular en el análisis de las representaciones simbólicas que organizan las relaciones entre humanos y no-humanos, pues expresar un saber ancestral acerca del funcionamiento de los ecosistemas y de hábitos y características de animales y plantas. El trabajo etnográfico que se desarrolla ofrece un acercamiento al campo y a las localidades waorani de Pastaza y Orellana a través de una breve descripción de la caza, pesca y recolección, además de una caracterización del comercio ilegal de carne de monte en territorio waorani.

La caza indiscriminada para su venta en el mercado como carne fresca expedida en distintas plazas y restaurantes, ha tenido graves repercusiones en varias especies de

mamíferos que ahora se encuentran en peligro de extinción. Por lo que distintas organizaciones ecologistas han impulsado proyectos productivos destinados a generar recursos económicos mediante actividades sustentables que garanticen la reproducción de los ecosistemas y que mermen la cacería comercial. Tal es el caso del proyecto de artesanía y el cultivo sustentable de la palma de chambira implementado por la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE) con apoyo de la Wildlife Conservation Society (WCS) y el Programa de Pequeñas Donaciones –PPD del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNU). En donde participan cinco comunidades waorani cuyos habitantes se encuentran involucrados en todo el proceso productivo de artesanías cuya materia prima recae en la fibra de la palma de chambira y que incluye la siembra de la palma, la extracción de la fibra, la confección de artesanías y la venta al público en tiendas especializadas en el arte waorani.

INTRODUCCIÓN

El trabajo que ha continuación presento, nació de una inquietud académica y personal por el conocimiento de los pueblos amazónicos. Como antecedentes menciono la experiencia previa de mucha labor etnográfica en territorio mexicano dentro del proyecto “Etnografía de las regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, INAH-CNA” que me acercó de alguna manera a las relaciones humano-ambientales de los grupos indígenas, y así mismo, a la etnografía amazonista.

Durante las sesiones del seminario permanente del proyecto de etnografía mexicana llevada a cabo en la ciudad de México en los años del 2005 al 2008, se discutieron cuestiones relacionadas con la mitología, los procesos rituales y el chamanismo que enmarcan el sistema de creencias de los pueblos indígenas contemporáneos. En un afán de profundizar y complejizar en las perspectivas teóricas con que se enfocan los análisis de los sistemas simbólicos dentro de la ciencia antropológica, fueron surgiendo discusiones que cada vez más, nos remitían a los trabajos elaborados por distintos autores para la región amazónica. Fue así, que varios de los asistentes al seminario decidimos adoptar muchos de los enfoques teóricos derivados de los trabajos etnográficos en dicha región, para analizar nuestros propios estudios en tierras mexicanas.

Por mi parte, el adoptar las propuestas teóricas de la ecología simbólica y el perspectivismo amazónico, me permitieron ampliar el horizonte interpretativo y analítico en el estudio de las relaciones humano-ambientales entre los *teenek* del Estado de San Luis Potosí, con lo que pude concretar mi trabajo de licenciatura y, posteriormente, escribir un artículo teórico-etnográfico sobre el culto a las cuevas entre dicho grupo étnico, el mismo que se encuentra en prensa.

El apego a la etnografía amazónica de mi parte, y el resentimiento intelectual por parte del grupo defensor de la perspectiva antropológica mexicana y mesoamericana, me llevaron a tomar la decisión de aventurarme hacia la exploración de los enigmas de la selva. En septiembre del 2008, la FLACSO sede Ecuador me remite la carta de aceptación como estudiante del programa de Estudios Socioambientales, algo que me acercaba enormemente al estudio las relaciones humano-ambientales en la Amazonía ecuatoriana. Durante el desarrollo del posgrado, fui poco a poco investigando sobre los

procesos sociales y ambientales que enmarcan al oriente ecuatoriano, y al de otras regiones del país y del área andina. Fue en la materia dictada sobre “conflictos ambientales donde tomé la decisión de comenzar una investigación con los waorani. Es así, que esta tesis nos remite tanto a experiencias previas, como a otras totalmente nuevas, encontrándose sin duda empapada por lo aprendido durante la maestría y por los procesos sociales y ambientales que se desarrollan en el Ecuador.

Los viajes a territorio waorani para establecer las actividades etnográficas fueron realmente enriquecedores y llenos de acontecimientos y aprendizaje, si bien la estancia en campo duró escasamente tres meses y se enfocó básicamente en la provincia de Pastaza, estableciéndome en la ciudad del Puyo. Logré una relación de afinidad con la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE), quienes me acreditaron como un colaborador informal en su proyecto de viveros comunitarios, y fue con la asociación y el proyecto de los viveros comunitarios, que pude conocer algunas comunidades waorani de Pastaza y de Orellana, y así, realizar mis etnografías.

Pongo al lector en sus manos, una obra que desde el pensamiento antropológico y un enfoque socio-ambiental, nos habla sobre diversos aspectos de la vida waorani y las relaciones con su territorio y sus ecosistemas, a través del análisis de algunos aspectos de su pensamiento y de su vida cotidiana, cómo la mitología y actividades productivas como la caza y la recolección.

En el primer capítulo, presento las ideas y argumentos teóricos, así como las estrategias metodológicas y el balance bibliográfico que darán vida y forma a la investigación planteada. Elaboro una breve introducción de la relación existente entre la expansión del mercado, la categoría del *cowode* (o la visión indígena del caníbal), la lucha waorani por el territorio, y finalmente, el fenómeno de “los lanceados de oriente”. Lo que permite centrar la problemática de investigación en las relaciones waorani humano-ambientales, analizadas desde la etnografía y dentro de las perspectivas teóricas de la ecología simbólica y el perspectivismo amazónico. Para desarrollar cabalmente lo planteado para este capítulo, se optó por dividirlo en tres apartados. En el primer apartado, se elabora un recorrido teórico que nos lleva por el estudio antropológico de las percepciones ambientales y la construcción de imágenes mentales de la realidad percibida, para centrarnos en los postulados teóricos de la ecología simbólica y el perspectivismo amazónico. En el siguiente apartado, se elabora una

semblanza bibliográfica o un acercamiento a las fuentes de donde recogemos las citas incluidas en la tesis. Finalmente en el último apartado del primer capítulo, incursionamos en una reflexión sobre el quehacer del etnógrafo, así como en las circunstancias que enmarcaron mi trabajo etnográfico en territorio waorani.

En el segundo capítulo, tomando como eje rector los análisis sobre los efectos que la expansión de la economía de mercado y la industria extractiva, (particularmente la de hidrocarburos), han tenido en los pueblos y territorios amazónicos, se caracteriza a los principales actores involucrados en el conflicto ambiental originado por la explotación petrolera en la Región Amazónica Ecuatoriana, numerando sus características, su funcionamiento, y su interrelación. Los actores a analizar son tres: la nacionalidad waorani; el Estado; y el ecologismo.

El tercer capítulo, nos adentra ya al mundo de las imágenes mentales existentes alrededor de los waorani, tras analizar las figuras del *auca* y *el caníbal*. El exaltar el tropo del canibalismo nos permite, por un lado, profundizar en el sistema de creencias waorani, y por otro, relacionarlo con los conflictos ambientales originados por los procesos extractivos vigentes en la Amazonía ecuatoriana. En este capítulo, analizaremos el homicidio con lanzas o el fenómeno de “los lanceados de oriente” desde sus orígenes hasta la actualidad, relacionándolo con la figura del *cowode* o la visión indígena del caníbal y analizándolo, finalmente, desde el abordaje teórico del perspectivismo amazónico. El segundo apartado, se encarga de brindar un corolario a la figura del *cowode* en la actualidad, a través de las percepciones waorani sobre los taromenane (o grupos waorani en aislamiento voluntario). Se resalta que para los waorani pensar el mundo taromenane y el homicidio con lanzas, implica revivir recuerdos cercanos de la “ruptura” del pueblo/nacionalidad waorani. El último apartado del capítulo tercero, se centra en el análisis de la tradición oral waorani, centrada en las relaciones entre humanos y no-humanos, finalizando con el ejercicio analítico e interpretativo del mito del hombre-mono araña.

En el cuarto capítulo se analiza la experiencia en el trabajo de campo, se evalúa la metodología empleada y se describe la relación establecida con la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE) y diversas ONG's en sus intervenciones por la conservación del medio ambiente. En el primer apartado, describiremos las actividades realizadas por UICN-TRAFFIC, Fundación Natura, Randi

Randi y WCS, en colaboración con la AMWAE, en torno a la evaluación de la venta ilegal de carne de monte en territorio waorani y la implementación de proyectos productivos que conlleven a una disminución de la cacería con fines comerciales y la presión sobre los recursos faunísticos¹. En este apartado, se esquematiza el ciclo anual fenológico de las plantas y de los animales, relacionándolo con los procesos de cacería y de recolección. Se analiza el manejo de los recursos existentes en la selva a través de las diferentes formas de producción (caza y recolección) y se constata que estas actividades productivas, y de subsistencia, se encuentran sujetas a las estaciones climáticas y a los ciclos fenológicos de los recursos de flora y fauna.

En el segundo apartado, nos centraremos en el proyecto de la AMWAE sobre el uso sustentable de la palma de chambira (*Aliucastrum chambira*), la misma que es de enorme utilidad para los waorani y principalmente para las mujeres. A través de la organización femenina, la AMWAE ha elaborado un trabajo de enorme valor centrado en el fortalecimiento de la cultura y la defensa de los recursos naturales, gestionando proyectos que después implementa en territorio waorani. Una descripción etnográfica sobre el cultivo sustentable de la palma de chambira, nos acerca a la vida cotidiana en las localidades selváticas y al trabajo de AMWAE en el proceso de cultivo, extracción y manufactura de las artesanías.

¹ El proyecto implementado por la UICN se denomina: “Disminución de la extracción ilegal de especies maderables con fines comerciales de las Reservas de Biosfera de Yasuní (Ecuador), Oxapampa-Ashaninka-Yanesha (Perú) y Río Plátano (Honduras): Generación de alternativas de uso sostenibles de productos maderables y no maderables del bosque”. El proyecto es financiado por AECID y en el caso del Yasuní ha contemplado a AMWAE como una de las organizaciones interlocutoras y beneficiarias.

CAPÍTULO I

HACIA UN ESTUDIO DE LAS RELACIONES HUMANO-AMBIENTALES Y EL SISTEMA DE CREENCIAS WAORANI

Simbolismo y conflicto en la Amazonía ecuatoriana

Pocas regiones del mundo inspiran visiones tan enigmáticas de sus características físicas y de sus pobladores, como lo hace la Amazonía ecuatoriana. Su riqueza natural y sus sociedades guerreras han motivado a numerosos exploradores a emprender una aventura que muchas de las veces no conoce el retorno. Desde mediados del siglo XVI, (y hasta nuestras fechas) las riveras del Río Napo eran consideradas tierras de infieles y de *aucas*, cuyas características bélicas infundían el horror de la antropofagia a través de los relatos de los primeros colonizadores que se dirigía hacia la conquista de “El Dorado”. Para el siglo XVII, dicha visión continúa en una nueva etapa de conquista y usufructo, que se desarrolla con la búsqueda de metales preciosos y la reducción de las sociedades selváticas en pueblos de indios. A partir del siglo XIX, se instaura una nueva etapa protagonizada por “la fiebre del caucho”, en donde “la selva aparece como un botín a conquistar” y el trabajo esclavo permea el escenario de las relaciones económicas y sociales; “comenzando una nueva forma de lucha por la tierra que, en muchos aspectos, llega hasta nuestros días” (Cabodevilla, 1999: 148).

En todas las etapas de la historia colonial de la Amazonía, una andanada de pueblos aparecen y desaparecen de entre las páginas de las crónicas de viajeros, conquistadores y misioneros, mencionándose entre muchos otros pueblos a omaguas, gaes, aushiris, ssabela, iquitos, cotos, záparos, tucanos, etc., (Simson, 1993; Rival, 1996; Blomberg, 1996; Cabodevilla, 1999). De entre ellos, los pueblos denominados genéricamente como *aucas* (“guerreros”, “salvajes”, “antropófagos”) se destacan por su bravura y belicosidad², algunos de los cuales parecen permanecer ocultos dentro de la maraña selvática y los confines de la historia, hasta bien entrado el siglo XIX, como es el caso de los waorani, en que irrumpen con sus lanzas y su pintura facial, entonando cantos de guerra ante el inminente arribo del siglo XX.

² Se analizará la palabra *auca* más adelante.

Para 1910, el grupo waorani domina plenamente un extenso territorio que se extiende a lo largo del Río Curaray y todos sus afluentes hasta el alto Napo, haciéndose reconocer con incursiones agrestes a las haciendas caucheras y pueblos cercanos (Cabodevilla, 1999). La primera mitad del siglo estará salpicada de sucesos sangrientos tanto al interior del grupo cómo en contra de los visitantes occidentales que incursionaban como viajeros o petroleros, y quienes se vieron acechados por los guerreros waorani. Una nueva ola de escaramuzas acontece en la década de los 50's con la instauración de la industria petrolera y las estrategias de acercamiento implementada por el Instituto Lingüístico de Verano –ILV– como la denominada “Operación Auca”, cuya escena trágica, en donde murieran cinco misioneros, coloca ante los ojos del mundo a los waorani, como el grupo más feroz del planeta.

A pesar de ello, el ILV no desiste de su acercamiento y a lo largo de las dos décadas siguientes, logran tener el control de la mayoría de la población waorani en las cabeceras del Curaray, dentro del llamado Protectorado de Tiweno (Rival, 1996; Cabodevilla, 1999). Para finales de los años ochenta, las lanzas surcan de nuevo el aire y los grupos no contactados vuelven al centro de la discusión con la muerte de los misioneros Alejandro Labaka y su acompañante Inés Arango, en un intento de contacto con los tagaeri, hecho que dio inmenso espacio de publicidad a dirigentes indios amazónicos, ecologistas y otros censores (Cabodevilla, 1999). Ya en pleno siglo XXI, la masacre de diez miembros del clan taromenane (la mayoría mujeres y niños) dentro de las selvas del Curaray, perpetrados por un grupo waorani contactado, coloca de manifiesto la fragilidad de la población indígena ante los inescrupulosos intereses de la industria extractiva (Cabodevilla, 2004).

Las últimas noticias no son nada alentadoras, pues nos hablan de un conflicto ambiental gestado en un territorio con la mayor biodiversidad del planeta –La Reserva de la Biosfera Yasuní– en donde existen grandes yacimientos de petróleo y en donde habitan pueblos waorani en aislamiento voluntario (tagaeri-taromenane) que como en épocas ancestrales, dan muerte a quienes consideren un invasor de su territorio, un destructor de sus recursos y un peligro para su reproducción social. En agosto del 2009, tres integrantes de una familia de colonos fueron muertos a lanzazos dentro de las inmediaciones de la parroquia de Dayuma, provincia de Orellana. Los “lanceados de oriente”, como desventuradamente se les conoce a las víctimas más recientes de la

historia waorani, son ante todo, víctimas de las múltiples contradicciones ecológicas y sociales surgidas de distintas formas de explotación y dominación del medio ambiente en el Parque Nacional Yasuní. En esta Área Natural Protegida, se gestan las fuerzas políticas y económicas que mueven al Ecuador moderno, en cuyo escenario tenemos, por un lado, a la estrategia económica estatal y transnacional orientada a la explotación de los recursos naturales con fines extractivos o comerciales, sobresaliendo la industria de hidrocarburos, y por otro, a distintas visiones ecologistas y conservacionistas que buscan proteger los distintos ecosistemas bajo diferentes lineamientos, como lo es la iniciativa ITT, cuya propuesta de mantener el crudo en Tierra en el área de los Bloques Ishpingo, Tambococha y Tiputini, en la provincia de Orellana, fue asumida por el gobierno actual en el Ecuador, y en su momento, enarboló y otorgó sentido al discurso de la construcción de una “Revolución Ciudadana”. En un amplio espacio dentro del Yasuní, que también tiene la categoría de Reserva de la Biósfera, se encuentra la nacionalidad waorani, los invitados de piedra que sin embargo han tenido una marcada actividad en la defensa de su territorio.

Es así, que dentro de éste contexto, surge la pregunta que anima nuestras pesquisas: ¿De qué forma se encuentran representadas dentro del sistema de creencias de los indígenas waorani, las contradicciones surgidas entre distintas formas de percibir y manejar los recursos naturales?

El objetivo general planteado, es el de analizar a la luz de las teorías antropológicas de la ecología simbólica y el perspectivismo amazónico, las construcciones simbólicas que organizan las relaciones humanos-ambientales entre los waorani, centrando nuestro enfoque analítico en la categoría social del *cowode*, *caenhuen*, *cohuori* o “caníbal”, pues será el gozne que nos permita relacionar los sistemas simbólicos que organizan las relaciones humano-ambientales, con los conflictos mantenidos con el mundo occidental y en custodia de los recursos naturales. Con lo que claramente observamos que el homicidio con lanzas o el fenómeno de “los lanceados de oriente”, tiene un profundo trasfondo ecológico relacionado con la expansión de la economía de mercado, y más específicamente, con la expansión del Estado ecuatoriano hacia las selvas del oriente y la implementación de la industria extractiva de hidrocarburos. Asimismo, veremos que el matar con lanzas encuentra sus raíces en el pensamiento ancestral, en una filosofía de cazadores ávida de distinguir

entre depredador y presa, y que encuentra en los invasores la alteridad total e insufrible: el *caníbal*.

Las relaciones humano-ambientales en la literatura antropológica

Operaciones intelectuales como percibir, interpretar, creer y conocer, son indispensables en la creación de una imagen especular que los humanos se forjan del medio ambiente que les rodea y que se manifiesta en el tipo de relación que se establece con ese mismo medio y en la construcción de un discurso que establece la posición de los hombres frente a las distintas formas y elementos naturales.

Varios son los autores que resaltan el hecho de que en el proceso de aprehensión del mundo intervienen factores subjetivos como la memoria, la imaginación, los sentimientos, los sueños y las creencias, que a su vez dependen del sexo, la edad, la educación, el material hereditario genético (Jakorzynski, 2004; Bateson, en Tyrtonia, 1999). Considerando a la percepción, a la imaginación y a la imaginería (imágenes mentales o acontecimientos autónomos construidos culturalmente) como parte de un único sistema cognitivo que nos permite describir desde la experiencia inmediata hasta la más alejada en el tiempo (Palmer, 2000: 176). Así, la percepción “responde tanto a sensaciones captadas del mundo natural y social como también a la organización mental de su significación y simbolización” (Allport, 1974 y Ardila, 1980, en Lazos y Paré, 2000: 26).

Elena Lazos y Luisa Paré, quienes han realizado un sólido trabajo sobre las percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz, México, entienden a las percepciones como “las comprensiones y sensibilidades de una sociedad sobre su ambiente natural, involucran conocimientos y organizaciones, valores que se otorgan a ciertas preferencias, formas de selección y maneras de resolución de conflictos sociales” (2000: 23). Para dichas autoras, cuando se estudia a la percepción se inquiriere sobre el registro de las categorías *emic* sobre la naturaleza que de alguna forma comparten los individuos pertenecientes a un grupo étnico; es decir, cómo individuos de edad y sexo diversos, expresan sus opiniones del paisaje según su propia experiencia.

La palabra “percepción” viene del verbo latín *percipio* que significa mirar, percatarse, agarrar, sentir, oír, pero también entender, captar, aprender; de ahí el sustantivo *perceptio* que denomina un proceso de percibir. Esta definición etimológica es hasta cierto punto útil: nos muestra un vínculo fuerte entre dos tipos de fenómenos: la recepción de los datos por medio del aparato sensorial y la

aprehensión de estos datos. Percepción alude a la organización de lo que Kant llamaba *Rapsodier der wahrnehmungen*, o sea, la rapsodia de las sensaciones. *Perceptio* es a la vez ver y entender lo que vemos, oír y saber que oímos, tocar y saber lo que tocamos (Husserl, 1995: 89, en Jacorzynski, 2004: 44).

Witol Jacorzynski (siguiendo a Ingold) distingue tres niveles en la forma en que los hombres perciben, interpretan e interactúan con el mundo a través de la cultura. El primer nivel llamado la concreción perceptiva, alude al ordenamiento jerárquico del mundo, a la posición de los seres humanos en relación con los animales, las plantas y los seres sobrenaturales. Mientras que el segundo nivel alude al trabajo interpretativo, a las concreciones interpretativas del nativo y/o del antropólogo. El tercer nivel es la visión del mundo incorporada a la acción, es la percepción materializada a través de los rituales y del manejo de los recursos naturales.

Para todos estos especialistas, analizar las relaciones entre el hombre y su medio ambiente permite reconstruir la relación sociedad-naturaleza dentro de un contexto amplio, por lo que se deberá profundizar en las categorías sociales en que la cultura fragmenta el orden del universo con respecto al hombre y su mundo natural, describiendo así la correlación existente entre el medio ambiente, la estructura social y la visión del mundo.

La visión de la naturaleza como el vínculo que une al hombre con las creaciones de su universo espiritual ha sido ya ampliamente tratada por especialistas en estudios de la cosmovisión y rituales indígenas, en cuya propuesta se plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo el medio ambiente se encuentra simbólicamente representado. Para ello, me centrare en las principales propuestas teóricas surgidas a partir del estudio de las relaciones humano-ambientales, las cuales han aportado valiosos análisis al conocimiento antropológico.

Desde Bateson (1904-1980) y su elocuente obstinación por entender al hombre y a la naturaleza como un sistema irreductible (Tyrtania, 1999), la Antropología dio cuenta que la dicotomía Naturaleza-Cultura no aplicaba en algunas latitudes y de acuerdo con los datos de distintas regiones del mundo, las concepciones de la naturaleza operaban como construcciones sociales determinadas por variantes culturales e históricas y no dentro de un esquema dualista del universo. Fue a partir de los trabajos de Philippe Descola entre los Achuar del Ecuador, que la vieja dicotomía Naturaleza-Cultura dejó de ser aplicable a las realidades indígenas que trataba de explicar. Pues en esas

sociedades las plantas, los animales y otras entidades que habitan el mundo, se consideran como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social (Descola y Palssons, 2001: 18). La propuesta teórica de la Ecología Simbólica, elaborada desde la tradición estructuralista francesa por Descola, ha sido fundamental para el estudio de la interrelación entre la Sociedad y la Naturaleza.

Por su parte, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro ha propuesto una teoría indígena amazónica nombrada como “perspectivismo amerindio” que trata una concepción común a muchos pueblos del continente, según la cual “el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) que lo aprehenden desde puntos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2004: 37,38).

Descola sugiere nombrar como objetificación social de la naturaleza a la manera en que se establecen las relaciones entre seres humanos y no-humanos. En esta proyección que se hace sobre el mundo natural, las distintas culturas conceptualizan y clasifican a los no humanos por referencia al dominio humano, en donde cualquier descripción de toda entidad perteneciente a una sociedad socio-cósmica, deberá, por fuerza, incluirse como parte del dominio social (2001: 25, 104).

En esta forma en que se objetiva el medio ambiente, las concepciones acerca del cuerpo humano aparecen como un modelo de expresión y representación de ideas sobre la Naturaleza, por lo que tienen un papel crucial en la forma en que los individuos perciben y ordenan el mundo de una forma antropoforzada (Galinier, 2001: 469). Pues la esencia del mundo se percibe, se interioriza y experimenta en términos de sus consecuencias sensibles, presentándose como un espacio básicamente sensorial dotado de flujos y pulsaciones asociados con las cosas vivientes, con olores, sonidos, música, idéntico al cuerpo humano, con la sangre, la leche, los latidos del corazón (Galinier, 2001: 470; Ellen, 2001: 134). Y nos dice que los modelos mentales que organizan dicha objetivación social del medio ambiente se encuentran estructurados por una combinación de tres dimensiones básicas de la vida social:

modos de identificación, modos de interacción, y modos de clasificación. Los modos de identificación es el mecanismo por el cual el medio ambiente se objetiva en cuatro grandes ontologías o sistemas de propiedades de los seres existentes: el animismo, el totemismo, el naturalismo y el analogismo. Los modos de interacción organizan las relaciones entre las esferas de humanos y no humanos, así como dentro de cada una de ellas, de acuerdo con principios como los de reciprocidad, rapacidad o protección, y modos de clasificación (básicamente el esquema metafórico y el esquema metonímico), por medio del cual los componentes elementales del mundo son representados como categorías socialmente reconocidas (Descola; Pálsson, 2001:29; Descola, 2002).

De esta forma, los trabajos etnográficos de Descola se inclinan por un modo de identificación animista, en donde toda conceptualización de la naturaleza se refiere siempre al ámbito social, prevaleciendo un modo de interacción basado en el principio de rapacidad y un modo de clasificación (o de representación) de sentido metafórico.

Si bien el modelo teórico elaborado por Eduardo Viveiros de Castro (2004) conocido como perspectivismo amazónico podría considerarse como una especie de corolario del “animismo” de Descola (Pérez Téllez, 2007) se encuentra en el polo opuesto de la epistemología objetivista que considera al animismo como una proyección de la socialidad humana, y nos dice que en este modo de interacción lo que se desea expresar es una equivalencia real entre las relaciones que humanos y no-humanos mantienen consigo mismos (Viveiros de Castro, 2004: 52) señalando la importancia de la perspectiva del sujeto para organizar las relaciones entre dichas esferas:

el perspectivismo amerindio procede según el principio de que *el punto de vista crea al sujeto*; será sujeto quien se encuentre activado o “accionado” por el punto de vista (Viveiros de Castro, 2004: 51).

De esta forma, “los indígenas personifican a los animales y otros seres, y al hacerlo les atribuyen las capacidades de intencionalidad consciente y de agencia humana que es lo que, en definitiva, define la posición del sujeto” (Pitartch, 2003: 604.)

En otras palabras, mientras que para una epistemología objetivista, como la de Descola, conocer es objetivar; es decir distinguir o separar al objeto del sujeto cognoscente, para el perspectivismo conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos; puesto que es preciso saber personificar, para acceder al conocimiento (Viveiros de Castro, 2004)

Los waorani a través de sus autores

Varios son los autores que a través de los años han aportado valiosos trabajos al conocimiento de la cultura de los distintos grupos étnicos que habitan a lo largo de la cuenca amazónica, muchos de ellos ya en la categoría de célebres o clásicos como Lévi-Strauss (1972; 1988) forman el sustento que permite abordar nuevas investigaciones con temas y puntos de vista novedosos. Sin embargo, los autores que más afines se presentan a la idea general de mi trabajo se encuentran entre los que destacan la importancia del medio ambiente en la reproducción de las sociedades tradicionales y que hacen profundas investigaciones etnográficas que evidencian el hecho; o bien aquellos que se empeñan en descifrar ciertos aspectos del sistema de creencias como dioses o mitos y que elaboran algunas abstracciones. Tales bien podrían ser los casos de Philippe Descola sobre la interrelación naturaleza-sociedad para el caso de los Achuar del Ecuador (1987; 2001; 2002; 2004; 2005); ó Eduardo Viveiros de Castro sobre la noción de persona y la cosmología entre los Araweté de la Amazonía brasileña (1992; 2004); respectivamente y de cuyas posturas teóricas se hablará detenidamente en el capítulo segundo. Otros dos autores pilares en mi investigación y en el desarrollo de la tesis son Laura Rival (1992; 1996; 2001; 2004) y Miguel Ángel Cabodevilla (1999; 2004) quienes aportan gran parte del contenido del trabajo.

Laura Rival nos ofrece, a través de la pulcritud de sus etnografías y la exactitud de sus análisis, un acercamiento detallado a la organización social y parental de la sociedad waorani posterior al contacto. De igual forma, a través de los trabajos de Rival, encontramos numerosos pasajes alusivos a la tradición oral o al sistema de creencias, que siempre relaciona con algunos aspectos de la estructura social, las actividades productivas o las relaciones humano- ambientales. Aunque gran parte de sus aportes se encuentran en lo relativo al análisis de la educación y la escolaridad en la sociedad waorani, encontramos artículos sumamente interesantes sobre la percepción ambiental (2004) y las elecciones tecnológicas de la caza entre los waorani (2001).

Miguel Ángel Cabodevilla (1999, 2004,) por su parte, ha logrado un impresionante acervo documental sobre la memoria oral waorani, que además ha sistematizado y ordenado para su mejor comprensión y análisis. La gran cantidad de documentos escritos, testimonios transcritos e imágenes que reúne en su obra *Los*

Waorani en la historia de los pueblos de oriente (1999) la hacen un aporte imprescindible para comprender la historia waorani y la historia contemporánea del Ecuador. Cabodevilla es un autor que además ha seguido de cerca el estado de vulnerabilidad frente a los actos genocidas en que se han visto circunscritos los pueblos en aislamiento voluntario que habitan dentro del Parque Nacional Yasuní, debido a intereses extractivistas y de explotación de los recursos naturales.

Fernando Santos (1994; 1996) a través de sus diferentes escritos y sus compilaciones etnográficas sobre la Alta Amazonía, nos brinda tanto un análisis global de la región amazónica, como un legado etnográfico de excelente manufactura que incluyen detalladas descripciones de indígenas de Perú, Brasil y Bolivia, recopilados en la magnífica Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, editada junto a Frederica Barclay

El colapso de la Amazonía por el proceso extractivista regional y sus secuelas físicas, políticas y sociales, que han generado situaciones de conflicto e irreversibles impactos negativos en la vida de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, han sido temas ampliamente abordados por los especialistas en el tema Iván Narváez (1996; 2009) y Guillaume Fontaine (2003; 2010); Fontaine y Narváez (2007), así como Alex Rivas y Romel Lara (2008) y Lara (2007).

Rosa Vacacela (2007) y B. Cerón (1991), fueron autores fundamentales para el entendimiento del funcionamiento de los ecosistemas amazónicos y la inserción de las actividades productivas de los grupos indígenas en ellos. Lo mismo Diego Tirira (2000) y Stella de la Torre (2000), para una comprensión más puntual de las características de algunas especies de mamíferos, cuando así fue requerido. Las investigaciones realizadas por la Wildlife Conservation Society –Programa Ecuador (WCS) fueron especialmente importantes dada su continuidad en el trabajo dentro del Parque Nacional Yasuní en lo que respecta a monitoreo de la situación de fauna silvestre, y la comercialización de carne de monte en mercados locales, como el caso de Pompeya.

Haciendo etnografía en la selva

Desde hace algunas décadas, hemos presenciando un alejamiento constante de la etnografía como una cuestión que incumbe solo al método, y en años recientes se ha consolidado como una disciplina del saber antropológico que tiene en el trabajo de campo su razón de ser. En la actualidad, actividades y procedimientos técnicos (como establecer relaciones, seleccionar a los informantes, llevar un diario de campo, etc.) no es lo que define a la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual, de aprendizaje y producción del pensamiento antropológico (Geertz, 1992). Es a partir del trabajo etnográfico como muchas teorías antropológicas han dado un “giro interpretativo”, una “vuelta de tuerca” a sus planteamientos y discusiones, redefiniendo sus postulados y re-dirigiendo sus investigaciones. Tal es el caso de teorías antropológicas inspiradas en las teorías indígenas sobre el orden y funcionamiento del universo (como es el caso de la ecología simbólica y específicamente, del perspectivismo amazónico). De esta forma, se ha logrado un paso más en la discusión teórico-conceptual, lo que a su vez a permitido inquirir en aspectos poco estudiados o que, dada su complejidad y la carencia de un aparato crítico, se encontraban al margen de las investigaciones antropológicas.

El quehacer etnográfico ha despertado un nuevo e inusitado interés por el conocimiento de los pueblos indígenas y minoritarios, y poco a poco, las bibliotecas y acervos documentales se van colmando de libros, artículos, fotografías y videos de aspectos culturales inéditos, nutriendo de nuevas fuentes a una ciencia antropológica que se encontraba sofocada por su mismo proyecto. Muchas son las escuelas que abogan por la profesionalización del trabajo etnográfico, abriendo nuevos proyectos de investigación u ofreciendo especializaciones en el tema. Brindando nuevamente la posibilidad a la crítica y al cambio en los postulados académicos. Es por ello que la etnografía, más que un método de investigación cualitativa, “es un producto dialógico que incluye a colegas, cónyuges, amigos y vecinos, el resultado colectivo de una larga conversación” (Gudeman y Rivera, 1995; en Descola Y Palssons, 2001: 17).

La estrategia metodológica de investigación adoptada para esta tesis tuvo tres fases que fueron sucediéndose a lo largo de nueve meses mientras la investigación se hacía cada vez más profunda. En resumen, la metodología empleada consistió en la

revisión de fuentes primarias y el diseño de guiones y entrevistas; la implementación de entrevistas grupales y a informantes clave; así como en la observación participante.

La primera de las fases la ubicamos dentro de las aulas, en donde discutíamos sobre la pertinencia de adoptar tal o cual modelo para nuestras investigaciones. Por suerte, contábamos con la magnífica obra de Philippe Descola sobre las relaciones humano-ambientales para el caso de los Achuar del Ecuador (1987; 2001; 2002; 2004; 2005;) que conjuntamente con los trabajos de Rosa Vacacela (2007) y Cerón (1991) sobre el uso indígena de los recursos, nos fueron de enorme utilidad para concretar un esquema del funcionamiento ecosistémico y la inserción en ellos de las actividades productivas y re-productivas de los grupos indígenas. Lo que a la vez nos permitió comenzar a elaborar los primeros guiones de observación y entrevistas, enfocados en las actividades productivas (caza, pesca y recolección) y en el conocimiento y manejo de las distintas especies de flora y fauna.

Posteriormente, tuve la suerte de relacionarme con algunos representantes de las organizaciones ambientalistas TRAFFIC y FUNDACIÓN NATURA, quienes contando con la participación de AMWAE, iniciaban un proyecto de investigación sobre la evaluación de la venta ilegal de carne de monte en territorio waorani. Dichas organizaciones llevaron a cabo un taller diagnóstico sobre la problemática planteada, teniendo como invitados a varias personas pertenecientes a la nacionalidad waorani. En este momento fue que pude concretar la segunda fase de mi investigación, al poner en práctica los cuestionarios diseñados para una entrevista grupal y realizar con los datos recabados un primer esquema sobre el ciclo anual fenológico de las plantas y de los animales, relacionándolo con los procesos de cacería y de recolección. Los datos se organizaron por meses y se clasificaron en los rubros de estación anual; recolección de frutos, plantas y otros (madera, huevos, insectos); cacería de monos, aves y animales terrestres; pesca; y, finalmente cultivos. Con lo que pude constatar que estas actividades productivas se encuentran sujetas a las estaciones climáticas y a los ciclos fenológicos de los recursos de la flora y de la fauna, tales como ciclos reproductivos y la fructificación de las especies botánicas.

La tercera fase de la investigación, o fase de investigación de campo, tuvo una duración total de cuatro meses (Mayo-Agosto del 2010) y comienza cuando la organización ecologista Wildlife Conservation Society (WCS), me otorga una beca como

apoyo a la investigación de tesis, con lo cual pude establecer en Puyo mi centro de operaciones, tener un mayor acercamiento con personas de la etnia waorani y seguir la línea de la venta de carne de monte, rastreando los principales centros de comercialización en compañía de los miembros de Randy Randy. Una primera visita a territorio waorani para realizar un diagnóstico de las actividades de cacería y venta de carne de monte se realizó conjuntamente con las organizaciones antes mencionadas (TRAFFIC, FUNDACIÓN NATURA y AMWAE) visitando las localidades de Gareno, Meñepade, y Tetepare (meses después, visité por cuenta propia el mercado de la comunidad de San Pedro, en el Tena, para los mismo fines).

Ya en franca relación con AMWAE, se me permitió fungir como una especie de voluntario informal en el apoyo al fortalecimiento de un proyecto sobre el cultivo comunitario de la palma de chambira en donde tendría la oportunidad de ingresar a territorio waorani, relacionarme con las personas e implementar la observación participante mientras se llevaban a cabo diversas actividades en el mantenimiento de varios viveros comunitarios. La AMWAE, ha implementado entre sus actividades la elaboración y comercialización de artesanías cuya materia prima recae en la fibra extraída de la palma de chambira, por lo que progresivamente se han planteado la necesidad de hacer un manejo sustentable de la palma de chambira y de otras plantas cuyas semillas utilizan como ornamento en la confección de sus artesanías. Así, paralelamente a los trabajos concernientes al mantenimiento de viveros comunitarios (que incluyen la preparación de abono orgánico, la recolección de semillas, y la siembra de plántulas) fue que realicé la mayor parte de mis observaciones, centrándome en la esfera de las relaciones humano-ambientales en las comunidades de Gareno, Meñepade, Tetepade, Nemompade; en Pastaza, y Mihuaguno en Orellana, registrando varios episodios de pesca, cacería y recolección y conversando con distintas personas.

La observación participante es una técnica etnográfica que permite obtener un registro sistemático de la vida cotidiana y de las actividades productivas como la caza, la pesca y la recolección, a través de una continua interacción con los habitantes de la selva. Los viajes en canoa por varios días sobre el Nushiño y el Curaray para ingresar a la selva o moverse de una comunidad a otra, fueron especialmente reveladores en cuanto a la observación de la forma waorani de percibir y relacionarse con el entorno. Todas las descripciones etnográficas incluidas en la tesis, referentes a la esfera de las

actividades productivas, se encuentran respaldadas por fotografías y en algunos casos, por video.

De igual forma, apoyado en la observación participante, logré establecer contacto con personas que por su edad, rango social o historia personal, mantienen una marcada influencia en su sociedad. Al lograr ganarme su confianza (después de compartir agotadoras jornadas navegando, intercambiar algunos regalos y terminar con varias rondas de chicha) pude entrevistarlos largamente y recabar valiosos testimonios de múltiples aspectos de su cultura, cómo lo son la historia oral, la mitología, la guerra, así como la percepción del medio ambiente y de los pueblos en aislamiento voluntario.

A lo largo de cada uno de los capítulos que conforman la presente tesis, se incluyen los resultados de la estrategia metodológica empleada en la recopilación de datos, siendo en el capítulo cuarto en donde se describen tanto los viajes realizados, como las problemáticas que contextualizaron a la investigación de campo: la caza - recolección, los ciclos fenológicos de las especies; la venta de carne de monte; y el cultivo de la palma de chambira.

CAPÍTULO II

DISTINTAS VISIONES DE LA DIVERSIDAD: PETRÓLEO, ITT Y PUEBLOS WAORANI

Territorio Waorani: No Explotar

En años recientes, una serie de procesos y cambios en torno al manejo y explotación de recursos naturales del Parque Nacional Yasuní, han captado la atención mundial de varios actores tanto políticos como académicos y sobre todo, ecologistas, quienes han visto en la propuesta de dejar en el subsuelo el crudo de los campos de Ishpingo-Timbococha-Tiputini (la llamada propuesta ITT del Ecuador), a una de las iniciativas más audaces e innovadoras en la malograda Conferencia de la ONU en torno al Cambio Climático, celebrada en el 2009 en Copenhague (Boaventura de Sousa, 2009). Dicha iniciativa no solo propone revertir los estragos del calentamiento global y preservar una de las zonas más biodiversas del planeta evitando la explotación de combustibles fósiles, sino que busca aliviar las tensiones y conflictos que prevalecen al interior del Yasuní estimuladas por la lógica económica imperante (Martínez, 2009). La interesante propuesta ITT, plantea un modelo económico post petrolero basado en principios ecológicos, con una visión de justicia ambiental que agrupe visiones locales y globales (Martínez, 2009: 19). En donde los países con obligaciones frente al cambio climático otorgan fondos compensatorios que permitan la no explotación del crudo, lo que significa mantener el crudo en tierra y aminorar las emisiones de carbono, preservar el funcionamiento de los ecosistemas amazónicos y asegurar la reproducción de las sociedades indígenas que ahí habitan. En primera instancia la propuesta fue planteada por organizaciones ambientalistas, (principalmente Acción Ecológica). Posteriormente fue asumida por algunos actores claves del gobierno actual (Alianza País) con exponentes como Alberto Acosta y Fander Falconí. La propuesta fue ampliamente reconocida y ocupó la agenda del gobierno actual, conformándose un equipo técnico de alto nivel para liderarla. Posteriormente, se vio debilitada desde el interior del gobierno, y pese a avanzar en la conformación de un Fideicomiso, se han visto contradicciones al avanzar simultáneamente negociaciones licitatorias con empresas petroleras para la explotación del bloque (Plan B, conforme el gobierno), lo que revela las profundas contradicciones del Estado en relación a la gestión ambiental, y las tensiones entre conservación y desarrollo.

La expansión de la economía de mercado y de la explotación petrolera dentro de la Región Amazónica Ecuatoriana, ha enmarcado la historia de las sociedades indígenas en su conjunto y como veremos, particularmente de los indígenas waorani (Santos, 1996: 7-43; Cabodevilla, 1999; Rivas y Lara, 2001; Lara, 2007) pues han sido uno de los pueblos amazónicos que más directamente ha enfrentado los estragos inherentes a la expansión de la frontera capitalista, y cuya historia contemporánea registra una serie de avatares vinculado con el proceso extractivo del estado ecuatoriano (Rival, 1992; Narváez, 1996).



Fuente: Zapata-Ríos 2006: 4 **Título:** Región Amazónica Ecuatoriana

Históricamente distintos grupos waorani compartían un territorio con una extensión aproximada de 2 000 000 de has, que comprendía desde el río Napo al norte, hasta el río Curaray al sur, e incluía áreas interfluviales en las cuencas de los ríos Yasuní, Shiripuno y Cononaco, así como varios ecosistemas de bosque estacionalmente inundado, bosque permanentemente inundado y de tierra firme. Se sabe que tradicionalmente mantenían un asentamiento disperso, habitando tres o cuatro casas comunales (malocas) que incluía de treinta a cuarenta personas, lejos de los grandes ríos, en áreas colinadas donde

se practicaba la caza, recolección y algo de horticultura, en una suerte de nomadismo y seminomadismo.

Los orígenes del contacto se remontan a las primeras décadas del siglo XX, cuando las incursiones a la selva para explotar el caucho, ceden su protagonismo a las incursiones de los trabajos de exploración y explotación de los hidrocarburos. La compañía Shell, fue la primera en realizar labores de exploración petrolera en territorio waorani durante finales de las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX (Rivas y Lara, 2001). Posteriormente, en la década del sesenta, el consorcio Texaco-Gulf descubrió yacimientos importantes que rápidamente captaron la atención del Estado y su política económica hacia el Oriente ecuatoriano. A la par de este proceso, se lleva a cabo la evangelización y la reducción de los indígenas waorani por parte del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Para 1953 el ILV comienza sus operaciones en la Amazonía con la misión de llevar el evangelio a los grupos waorani de cazadores-recolectores que se encontraban dispersos en la selva, y que de igual forma, se encontraban librando una guerra sin cuartel en contra de los visitantes occidentales que llegaban a su territorio como viajeros, petroleros o militares. La guerra en contra de los *cowode* en el periodo del contacto, fue liderada por el temible guerrero Moipa, cuyos certeros ataques a los campamentos petroleros, recrudecían al mismo tiempo los conflictos al interior de los grupos waorani, generando masacres y divisiones.

La “Operación Auca”, cuya intención era establecer un contacto paulatino con los waoranis a través de una estrategia que incluía la entrega paulatina de obsequios por medio de una avioneta, culmina con la muerte de cinco misioneros estadounidenses a manos de Nenkivi, un antiguo discípulo de Moipa. Sin embargo en lo posterior, la entereza de la misionera Raquel Saint hermana de uno de los misioneros muertos, no la hace desistir de su misión y en 1958, logra llegar a Tihueno, acompañada de Jim Elliot y guiadas por Dayuma, una indígena waorani que se había refugiado en una hacienda, huyendo de la guerra intestina que había entre clanes waorani.



Fuente: Cabodevilla, 1999: 325. **Título:** Nenkivi

Desde fines de los años cincuenta, el ILV obtuvo el permiso para crear un “Protectorado Huaorani” en la región del Alto Curaray, por lo que se realizaron las primeras gestiones de adjudicación pero en un reducido espacio y en 1969 unas 16 000 has fueron adjudicadas por el IERAC. Mientras tanto, los grupos waorani restantes recrudescen sus incursiones violentas hacia el exterior alentadas por la colonización del Coca, mientras nuevamente afloran las pugnas internas acarreado nuevas muertes y fisuras en los grupos. La Nacionalidad waorani, militares y colonos, se enfrascan en una lucha salvaje por el territorio y la avanzada petrolera, mientras los religiosos capuchinos y del ILV, sirven de mediadores. El ILV, ya afianzado en Tihueno, prosigue en la integración de los demás grupos, retomando sus operaciones de entrega de bienes hacia los grupos faltantes, y en un despliegue tecnológico nunca antes visto, haciéndose valer de aviones, helicópteros y altoparlantes con mensajes en waorani, logran congregarse en Tihueno a gran parte de los grupos faltantes, dejando un gran territorio libre a la colonización y al paso de las petroleras (Cabodevilla, 1999).

La década del setenta, fue de prosperidad para el estado ecuatoriano, quien adoptó una economía petrolera y extendió su influencia hacia el oriente del país, ampliando sus redes mercantiles y comprometiendo a la región como parte del proceso de modernización (Narváez, 1996: 19). En este contexto la cultura y el territorio waorani, sufren cambios e impactos radicales. Para 1973, 525 waoranis se encuentran viviendo dentro del protectorado de Tihueno, conminados no solo a perder su

asentamiento disperso, sino sus esquemas sociales de organización y valores (Rivas y Lara; 2001: 32). Este desplazamiento de los grupos waorani de su territorio ancestral, con un programa de reubicación masiva liderado por el ILV y con interés de pacificación, evangelización y para permitir el ingreso a las empresas petroleras, trajo consigo enfermedades y múltiples tensiones internas, así como cambios sociales y ecológicos. Al adoptarse un asentamiento concéntrico en áreas ribereñas, se estrechan los territorios de cacería, por lo que se incrementa la actividad horticultora y de pesca; y se incorporan nuevos productos de la recolección y caza al consumo. Los cambios sociales y culturales más significativos fueron los causados por los efectos de la generación de dependencia a los bienes foráneos, como el dinero, o la tecnología; así como la pérdida cultural de actividades tradicionales ceremoniales, concernientes a la medicina tradicional o al chamanismo (Rivas y Lara, 2001: 33-34). La fragilidad de los ecosistemas selváticos acosados por este nuevo orden territorial, provoca el surgimiento “de nuevos y crecientes fenómenos socio-ambientales que se expresan en la lucha de intereses bajo tensas relaciones de poder entre indígenas, colonos, transnacionales, misioneros y el estado” (Narváez, 1996).

Aunque a finales de los 70's, la población waorani comienza a moverse con una mayor independencia, formando centros de población entre los ríos Nushiño y Curaray (Rivas y Lara, 2001: 48). El modelo asistencialista mantenido por el ILV desde 1958, había convertido a los waoranis en altamente dependiente de bienes y servicios del exterior, creando formas asimétricas de relación dominada por el interés extractivista de las empresas petroleras, madereras o del turismo.

La década de los ochentas, significó la intensificación de las actividades petroleras y el surgimiento de una serie de cambios estructurales en la sociedad y el medio ambiente dentro de la Región Amazónica Ecuatoriana. A fin de facilitar la explotación petrolera en el territorio indígena, la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) y empresas trasnacionales como Conoco y Maxus, incorporan a los waoranis en programas asistenciales orientados a resarcir los daños causados por la actividad petrolera, creando el “Modelo de Relaciones Petroleras-Huaorani” (Rivas y Lara, 2001: 52). Las empresas Conoco-Maxus comienzan a operar el Plan de Desarrollo Socioeconómico y Cultural Comunitario Huaorani, a fin de incorporar a los indígenas al desarrollo económico de la sociedad nacional y generar su participación activa a los

cambios culturales y ecológicos que las afecten (Rivas y Lara, 2001: 54; Narváez, 1996).

Entre las líneas directrices de este plan de desarrollo se incluía la creación de un departamento de relaciones comunitarias responsable del trato con los huaorani, el fortalecimiento a la Organización Huaorani del Ecuador (ONAHE) que representaba a los huaorani frente a la sociedad nacional y que hasta cierto punto fue creada para que la empresa Conoco – Maxus pudieran tener un interlocutor definido, que además resolviera los posibles problemas con las comunidades que pudieran generarse en los bloques. El programa de desarrollo comunitario incluía: Educación (capacitación y transporte a profesores huaorani, becas estudiantiles, ediciones bilingües); salud (vacunación, visitas médicas) y dotación de infraestructura (construcción centro de salud, comedores comunitarios, obras sanitarias y escuelas). (Narváez, 1996); además también acciones de apoyo al manejo al territorio waorani, y control estricto de la colonización dentro de su territorio (Rivas y Lara, 2001: 54).

En el proceso de surgimiento de la ONAHE se dio el reconocimiento de 600.000 hectáreas del territorio waorani por parte del Estado. Paralelamente se dieron duras críticas de la opinión pública y de organismos ecologistas a la explotación petrolera en territorio indígena y en el Parque Nacional Yasuní. Lo que significó un factor relevante para el surgimiento de nuevos actores sociales, que en el proceso de confrontación, se constituyeron en entes políticos formales (Narváez, 1996).

En la actualidad, los indígenas waorani se encuentran experimentando una nueva ola de cambios estructurales en relación a los efectos que la ampliación de la economía de mercado y la actividad petrolera ha tenido en su cultura, identidad y territorio. Esta nueva etapa se caracteriza, “por la adjudicación de bloques petroleros a empresas privadas para que se explore y explote petróleo en territorio waorani y en el parque nacional Yasuní” (Lara, 2007: 193). Dicho proceso ha tenido como marco al fenómeno de la globalización y como característica más sobresaliente a la mercantilización del territorio y de la cultura. Ahora, conocimientos ancestrales, identidades o recursos naturales, se pueden mercadear para satisfacer las demandas de consumidores foráneos (Santos, 1996: 32-33). El inicio del cambio de una economía de subsistencia a una de racionalidad crematística, viene con la inserción de la fuerza de trabajo waorani al proceso extractivo-industrial-petrolero (Narváez, 2011: comunicación personal). Lo que

ha traído cambios radicales en las formas tradicionales de relacionarse con el medio ambiente y usufructuar los recursos naturales, en la organización del trabajo y hasta en la vida espiritual. Las respuestas indígenas ante el hecho se han dado de diversas maneras, que van desde la adhesión a la explotación y comercialización de los ecosistemas, a la acción política y social organizada desde el ámbito de las comunidades con el surgimiento de las organizaciones waorani ONHAE, NAWE, Y AMWAE “como una expresión de la dinámica y transformación de la sociedad waorani” (Vallejo, 2011: comunicación personal).

En todo este proceso tenemos, por un lado, a una sola naturaleza: la selva tropical que conforma el Parque Nacional Yasuní, que ha sido para los waorani su territorio ancestral y que “encarna la esquizofrenia de un Estado que pretende conservar la biodiversidad y extraer petróleo en el mismo lugar” (Fontaine, 2009). Sobre este espacio físico coexisten tres formas distintas de percibir e interactuar con esa misma naturaleza: la visión del Estado, la visión ecologista y la visión indígena (waorani).

A continuación, contrastaremos las diferencias más claras entre estos tres tipos distintos de percibir y relacionarse con el medio ambiente, caracterizándolos brevemente.

El Estado

La política del Estado ecuatoriano hacia la dominación, conservación y explotación de la Región Amazónica Ecuatoriana y el Parque Nacional Yasuní, se estructura en dos niveles: uno internacional-nacional y otro regional-local (Narváez, 2009: 76). El Estado en la región amazónica ecuatoriana en palabras de Fontaine y Narváez (2007: 18-19):

[...] orienta la articulación de la región con el resto del país y asume la conducción del proceso extractivo, propicia la integración de otros agentes (en particular las empresas petroleras y los organismos financieros), que cumplen roles diferenciados pero articulados al objetivo central de expansión de la industria extractiva [...] En este proceso, el estado actúa como mediador entre las fuerzas transnacionales y el espacio nacional (Fontaine y Narváez, 2007: 18-19).

De lo que se desprende, que la visión del Estado se encuentra cimentada en una estrategia desarrollista basada en la explotación del medio con fines extractivos y comerciales, de expansión de la frontera agrícola o de colonización. El Estado estaría

representando al paradigma del orientalismo ambiental, lo que sugiere un dominio humano de la naturaleza para los diversos fines de explotación, producción, consumo, deporte y exhibición (Pálsson, 2001: 85-86).

En este contexto, nos señala Narváz (2009: 78), no resulta extraño que la racionalidad del capital extractivo hacia la conservación de la biodiversidad y la tutela de los derechos colectivos, se reduzca solo a complementar la interacción Estado-empresas, como es el caso del Parque Nacional Yasuní.

Una estrategia gubernamental creada para regular las tensiones ecológicas y propiciar las relaciones entre los agentes externos y los pueblos y gobiernos locales en los procesos extractivos, es la gobernanza ambiental. El término gobernanza ambiental ha tenido implicaciones en las políticas ambientales sobre áreas naturales, pues como lo señalan Guillaume Fontaine e Iván Narváz (2007: 16) emerge en el contexto de profundos cambios en la forma de concebir y manejar a la naturaleza, obedeciendo al régimen de derecho internacional a través de la Declaración de Estocolmo (1972), la Declaración de Río y la Agenda XXI (1992), el borrador de convención internacional sobre medio ambiente y desarrollo elaborado por la UICN (1995) y más recientemente, en el ciclo de sobre la “Gobernanza” del Quinto Congreso Mundial de Parques (2003); así como en el II Congreso Latinoamericano de Parques Nacionales y Áreas Protegidas (UICN-FAO) (2007) (Narváz, 2009: 240) buscando la mejor forma de administrar aquellas áreas naturales protegidas, al amparo de normas legales y políticas públicas bien definidas, para que dichas áreas cumplan con los objetivos de conservación y alcancen las metas sociales, económicas y ambientales más amplias (Narváz, 2009: 240).

El Estado de igual forma, ha ensayado acciones para la protección de los ecosistemas y de los pueblos aislados, como lo hizo al abanderar la iniciativa ITT, o con la promulgación del Plan de Medidas Cautelares y el nombramiento de una Zona Intangible en el Yasuní destinada a la protección de los ecosistemas y de los pueblos tagaeri y taromenane, ante la preeminencia de las actividades extractivas.

El Ecologismo

El ecologismo en Ecuador, es vasto en actores sociales y en visiones ecologistas y conservacionistas que buscan salvaguardar los distintos ecosistemas bajo diversas

formas e iniciativas. En la actualidad, podemos ubicar tres grandes propuestas que emergen como corolarios de todo un movimiento ambiental surgido en 1987 con la celebración del Primer Congreso Ecuatoriano del Medio Ambiente organizado por Fundación Natura y en donde se establecen los lineamientos básicos que caracterizan al movimiento ecologista actual (Varea; et.al: 2006). Uno de las acciones de convergencia fue la campaña Amazonía por la Vida, movimiento internacional conformado por diversos grupos ecologistas que buscan salvaguardar la integridad de los bosques tropicales y detener los proyectos que incrementan su deterioro. Un corolario a este proceso es, precisamente, la Iniciativa Yasuní - ITT surgida desde un movimiento liderado por la ONG Acción Ecológica en contra del extractivismo petrolero en un espacio que se considera todavía prístino y con una muy alta biodiversidad, como es el sector del bloque (Ishpingo- Tambococha-Tiputini). Otro de los movimiento surgidos fue la campaña Salvemos al Manglar, liderada ahora por C-CONDEM y representantes de los Pueblos Ancestrales del Ecosistema Manglar, quienes aducen que los modelos desarrollistas fincados en la región costera, no solo han originado la degradación y la destrucción del ecosistema manglar por la creación y ampliación de la industria camaronera, sino que ha fomentado la polarización social y la pobreza.

La última gran propuesta del ecologismo ecuatoriano es el hecho de que en la Constitución Política del Ecuador (2009) se han logrado avances significativos en gestión ambiental y en las relaciones humano-ambientales, plasmados en los derechos de la naturaleza (Art. 71; 72; 73 y 74) y los derechos del buen vivir, en donde se busca implementar un modelo sustentable de desarrollo, ambientalmente equilibrado y respetuoso de la diversidad cultural.

Las tres propuestas antes mencionadas han sabido romper con el esquema clásico o la visión naturalista que confina a los ecosistemas a una exterioridad separada del mundo de los humanos; basan ahora sus presupuestos en la vida en armonía entre los individuos y su entorno natural, asumiendo formas indígenas e interculturales de percibir y relacionarse con el entorno físico, retomando elementos del paradigma del comunalismo ambiental y de disciplinas como la Ecología Política, la Economía Ecológica y el Derecho Ambiental.

Por último, es de destacar la importante participación de organizaciones y organismos internacionales en el movimiento ecologista ecuatoriano, quienes de cierta

forma establecen distintas agendas ambientales, y se han inserto con distintas iniciativas de conservación en el Yasuní. Tales son los casos de la Cooperación Española AECID (quien financia actualmente el Proyecto Yasuní del Sistema de Naciones Unidas), un proyecto interagencial en el que intervienen FAO, PNUD, UNIHABITAT, UNIFEM (ahora ONU Mujeres), UNESCO entre otras. La ONG estadounidense WCS, que mantiene actividades en el Yasuní en una interlocución tanto con el Ministerio de Ambiente, como con comunidades y organizaciones waorani (NAWE y AMWAE) y comunidades *kichwas*, con una alta concentración en el tema de conservación de la vida silvestre. Otro actor más reciente en la zona es UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) a través de un proyecto dirigido a reducir la presión sobre los recursos faunísticos y el comercio ilegal de carne de monte, que junto con TRAFFIC ha estado implementando acciones a través de organizaciones miembros como la Corporación Randi Randi y Fundación Natura, entre las que constan la introducción de cultivos de cacao en comunidades waorani, y actividades organizadas desde AMWAE para ir generando reflexión sobre el tema de la condición de los recursos faunísticos, el consumo interno, y el comercio de carne de monte; además de acciones comunicacionales y de incidencia con gobiernos locales de Orellana direccionadas a que se asuman los retos del problema del comercio ilegal de carne de monte y el expendio en restaurante de las ciudades amazónicas.

Los indígenas

Como se enunció previamente, las respuestas waorani hacia la defensa de su territorio y ante los embates del Estado, se han dado de distintas formas. Primeramente, el conflicto bélico caracterizado por los ataques furtivos con lanzas hacia objetivos petroleros y asentamientos de colonos, fue la forma tradicional de defensa mantenida durante largo tiempo. Posteriormente, el contacto con el mundo occidental, fue la única forma de acabar con las guerras intestinas y asegurar la reproducción social. De ser guerreros indomables pasaron a una dependencia de las políticas asistencialistas, para luego, reivindicar sus derechos territoriales apoyados por grupos y organizaciones ecologistas (Lara, 2007: 188). Recordemos que con la implementación y el posterior fracaso del *protectorado*, algunos grupos clánicos permanecieron en sus territorios ancestrales, mientras que los grupos congregados padecieron graves crisis y epidemias, lo que

propició que algunos grupos iniciaran un proceso de retorno a sus espacios de ocupación territorial, donde ya se habían asentado las empresas petroleras. Hecho que suscitó una tremenda polarización al interior de la cultura waorani, puesto que mientras algunos grupos conservaron su aislamiento de la sociedad nacional, algunos otros pasaron a ser guardias trabajando para las empresas petroleras o como jornaleros o técnicos de las empresas.

El surgimiento de la ONAHE en medio de la catástrofe social y ambiental causado por las petroleras y el comienzo de la campaña Amazonía por la vida en donde además participaría la CONFENIAIE y el Frente de Defensa de la Amazonía, significaría tanto el avance en el reconocimiento del territorio y la cultura waorani por parte del Estado, como la apertura de las negociaciones de las empresas directamente con los representantes indígenas, muchas de las veces carentes de la representatividad de la mayoría. La nacionalidad waorani cuenta con 3 títulos de propiedad de una parte de su territorio, que suman un total de 709.339 hectáreas actualmente inscritas en el Registro de la Propiedad y que se adjudicaron entre los años de 1983 al 2001

El territorio ha sido la única forma para los waorani de mantener su cultura. Este hecho tan difícil de explicar en que la cultura y la naturaleza logran un equilibrio perfecto, se expresa de una forma directa y descarnada en la defensa de su territorio incluso con lanzas, situación que los ha enmarcado como los defensores de la selva. Lo que representa la mayor de las paradojas en la vida waorani, ya que a pesar de haber conseguido titular una buena parte de su territorio, no tienen en sentido estricto el control sobre el mismo, por la presencia de distintas empresas y bloques petroleros en su territorio; además de que parte de su territorio (la parte todavía no titulada en la zona norte - Orellana) se encuentra dentro del Parque Nacional Yasuní.

Como consecuencia de la actividad petrolera en la Región Amazónica Ecuatoriana, tenemos a una cultura waorani que ha experimentado la pérdida de valores propios de su cultura, además de padecer la inequidad social, mientras que el territorio ha sufrido derrames de petróleo y colonización incontrolada con el subsiguiente deterioro de la calidad de vida de la gente local y la pérdida de hábitats y vida silvestre (WCS: 2007).

CAPÍTULO III CANIBALISMO Y ALTERIDAD EN EL SIMBOLISMO WAORANI

La imagen del *auca* y la guerra en contra de los *cowode*

La imagen del *auca* “salvaje” palabra perteneciente al kichwa y que ha servido para designar a los waorani desde el siglo XVI hasta nuestros días, tiene una estrecha relación con la imagen del *cowode*, palabra waorani utilizada para referir a la alteridad y que literalmente se traduce como caníbal. Ambas, son tropos que se han nutrido de distintas visiones e imagerías que las han re-significado a través de los años.

La palabra *auca*, según vemos dentro de las definiciones registradas por Fray Domingo de S. Thomas, en su Gramática o arte de la lengua General de los indios de los reinos del Perú (1999), publicada en el siglo XVI, se encuentra etimológicamente relacionada con palabras referentes a encuentros bélicos: *aucani* “pelear o batallar”; *aucanacuy* “combate o batalla”. Lo que se confirma en el diccionario Shimiyyukkamu (2008), donde encontramos la palabra *Awkarik* referida al dios mitológico de la guerra en la cultura kichwa, así como *awka* para designar a los soldados o guerreros incásicos. Sin embargo, la acepción moderna de la palabra *auca* conlleva un uso despectivo, designando más específicamente los adjetivos de salvaje, bárbaro, rebelde y sedicioso (Cordero, 1992). Esta visión, encuentra su origen en los relatos de los primeros colonizadores españoles y portugueses, quienes forjaron la imagen del *auca* salvaje como una forma de justificar la esclavitud y nutrir el repertorio de la violencia simbólica en el imaginario colonial (Taussig, 1993: 107, 114). Una reproducción fiel de la descripción del *auca* hacia finales del siglo XIX, nos la proporcionan, los “viajes por las selvas del Ecuador” de Alfred Simson (1993: 57).

Los “Indios” son los que hablan quichua, comen sal y son semi-cristianos; los “Infieles”, denominados por otros “Aucas”, hablan lenguas distintas, no comen sal de modo regular, con excepción de algunos jíbaros, y nada saben acerca del bautismo y de la Religión Católica. Incluye el sentido de infiel, traidor, bárbaro, y se le aplica, a menudo, como una ofensa (Alfred Simson, 1993: 57).

Taussig (1993) nos dice que esta imagen concebida para las selvas del oriente como “un mundo quinta-esencialmente pagano, habitado por gente desnuda, que no hablan castellano ni comen sal, incestuosa, violenta, mágica y monstruosa”, se alimenta de la mezcla de imágenes del mundo clásico, sustrato del imaginario medieval, traídas por los

españoles y portugueses sobre el hombre salvaje, el mito de las amazonas, cíclopes y seres antropomorfos. Esta animalidad percibida como algo grotescamente diferente, recae sobre los grupos más apartados e insumisos del Nuevo Mundo, quedando resumida en una sola imagen: el caníbal (Taussig, 1993: 106-108 y 113).

Cristóbal Colón, es el primero en acuñar la palabra *caníbal* asociada a la antropofagia y a la belicosidad de los Caribes, grupo nativo de quien desciende directamente el vocablo *caníbal*, que reemplazará al término antropófago (del griego: *anthropophagus*) (Jáuregui, 2005: 67-69).

Desde entonces, la imagen que mayormente se les imputa a las sociedades nativas, será la de los indios desnudos comedores de gente que degustan trozos humanos en medio de una bacanal. El terror máximo en el imaginario europeo sobre América de ser sacrificado, destazado, preparado y devorado (Jáuregui, 2005: 67) se reproducirá en varios grabados, dibujos y citas de documentos coloniales, cómo es el caso de la relación de Ortegón de 1577 citada en Cabodevilla (1999: 66): “Entre este río Napo y el de Tungurahua (pastaza) hay algunas poblaciones de gentes desnudas, caribes que se comen unos a otros y a sus propios hijos y mujeres, cuando se enojan con ellos los matan y comen”.

Para 1503, la corona autoriza la guerra contra los caribes en un afán de convertirlos al catolicismo y proteger a los inocentes de los comedores de hombres. En palabras de Jáuregui (2005) el canibalismo en estas fechas es menos una cuestión de consumo de carne humana por parte de los caribes, y cada vez más, una forma discursiva de justificar el sistema de explotación vía las encomiendas:

El canibalismo, como se anotó, tiene un papel central en la división de los sujetos coloniales entre súbditos o enemigos, la reducción de los aborígenes al sistema de producción colonial y la justificación teológica y filosófico legal de la Conquista y del poder temporal y espiritual sobre el Nuevo Mundo (Jáuregui, 2005:121)

El canibalismo funciona para la cultura colonial, como un signo flexible para la construcción de alteridades, para sostener el edificio discursivo del imperialismo y para imaginar modelos de la apropiación de lo foráneo. Nuestro autor en cita, refiere que el canibalismo desde las primeras visiones europeas del Nuevo Mundo, ha sido un tropo fundamental en la construcción de la alteridad de América, al mismo tiempo que su adscripción periférica a Occidente (Jáuregui, 2005: 11, 13, 109-110 y 113).

El uso de la palabra *auca* en su significado antiguo, es decir, en contextos belicosos y relacionada tanto con la imagen del caníbal, cómo con los foráneos occidentales, casualmente la encontramos en las actas procesales que fueron redactadas a raíz de la rebelión indígena de 1764 en la Villa de Riobamba, analizada por Segundo Moreno (1977). En este contexto, serán los soldados españoles los que reciban la denominación de aucas, al tratar de reprimir una posible sublevación indígena en medio de una procesión religiosa alusiva a los festejos de semana santa: “benian unos hombres vestidos de fierro, que eran Aucas en su propia lengua, que querían desir Gentiles, y que estos comían a los indiecitos” (Moreno, 1977: 55).

El hecho de irrumpir abruptamente los ceremoniales religiosos, convierte enseguida a los soldados del imperio en infieles; lo mismo que en sediciosos por romper con el orden establecido, en este caso, el orden religioso (o divino). De igual forma, podemos observar que la imagen del *auca* incluye a la noción del canibalismo relacionada directamente con los invasores occidentales, es decir, los *cowode*.

Dentro del mundo social waorani, la categoría *cowode*, *caenhuen*, *cohuori* “caníbales no-humanos”, se contrapone con la categoría *waorani* “los verdaderos seres humanos” (Rival, 1996: 72). Dentro del sistema de creencias y particularmente en la tradición oral, los *cowode*, *caenhuen*, *cohuori* o “caníbales”, son aquellos seres que desde tiempos míticos han acechado los recursos naturales, e interrumpido la paz y la vida de los waorani. Comúnmente, a estos seres se les considera como enemigos potenciales y se les relaciona con los grupos rivales o con los forasteros kichwas y occidentales, con quienes han mantenido una encarnada lucha en defensa de su territorio.

A través del magnífico trabajo de recopilación y transcripción de mitos waorani realizado por Miguel Ángel Cabodevilla, e incluidos en su obra “los huaroani en la historia de los pueblos del oriente” (1999), de donde se tomaron algunas citas textuales, podemos obtener un acercamiento detallado a la figura del *cowode* dentro de la tradición oral, en donde “la calidad de caníbal es una de las que adornan la condición ‘inhumana’, monstruosa de los cohuori”. Etimológicamente, Cabodevilla relaciona a la palabra *cohuori* con las palabras *caento* y *caenhuen*, “palabras huaorani derivadas de *caen*: comer, *huen*: morir, cuya aproximada traducción estaría relacionada con la palabra española caníbal”. Pero las múltiples referencias al *cowode* incluidas en

distintos pasajes de contenido mítico, nos dicen que los *cowode* son personajes sobrenaturales, relacionados directamente con los habitantes subterráneos; seres imperfectos; antediluvianos; no humanos; carentes de boca, por lo que se alimentan del olor de los alimentos. En los mitos de origen, dichos seres, emergen a la tierra en forma de animales y ya en tierra se convierten nuevamente en *cowode*, los waorani entonces comienzan a matarles, pero siempre quedarán remanentes de aquellos seres del inframundo (Cabodevilla, 1999: 132, 133 y 43-44).

Para situar los acontecimientos narrados por los mitos de una forma progresiva y dotarlos de un valor histórico, nuestro autor en cita los ordena en dos mitades: La prehistoria o relatos sobre la creación; y la historia, dividida esta última en siete fases que aluden a la memoria oral y que contrastan situaciones que se ubican en las postrimerías del siglo XIX con relatos testimoniales de la historia contemporánea. Bajo este orden, podemos observar de cerca el surgimiento y la dinámica de la figura del *cowode*, en donde observamos que en la prehistoria, o los mitos que hablan de la creación, los comedores de gente son los diablos o demonios del bosque y solo se predice en sueños la llegada de los *cowode*. Mientras que en las primeras fases de la etapa histórica, los *cowode* emergen personificados por los grupos zápara vecinos, colonos kichwas y caucheros, con quienes mantuvieron una encarnada disputa por el territorio y los recursos naturales. Posteriormente, la categoría de *cowode* recae en lo más desconocido, como en los blancos extranjeros operarios de las compañías petroleras, los misioneros, o los militares.

Dentro de los relatos de la creación, la presencia en un futuro de los *cowode*, es advertida por un jaguar alter ego de Care y se describe de esta forma:

Entonces vendrán los cohuori y robarán todas sus tierras. Dos de ustedes los vieron, ¿Cuántos son?, muchos, muchísimos. Además otros viven donde no crecen los árboles, fuimos muy lejos, a través del mar, y allí los vimos. Quienes viven acá cerca son pequeños como los huaos, pero los otros son altos. Cuando los cohuori lleguen no quedará huaos ninguno, se quedarán con toda la tierra. Pero no es sólo eso, ¡todos ustedes morirán, advirtieron los jaguares a Care, si ustedes no los lancean antes! (mito waorani recopilado por: Wallis (1960), y tomado de: Cabodevilla, 1999: 48).

En este primer momento, podemos observar algo que será una constante dentro de la oralidad vinculada a los *cowode*: la lucha por el territorio y la reproducción social de los waorani, en disputa tanto con los *cowode* locales, como con los venidos de ultramar.

En las primeras fases de la etapa histórica (siglo XIX), los mitos aluden, una y otra vez, a las múltiples batallas libradas en contra de los zápara, kichwa y mestizos. “Todos ellos *cohuori* (extraños) o *caenhuen* (caníbales) para los huaorani” (Cabodevilla, 1999: 201). Situándose, en un primer momento, en el movimiento de los grupos waorani sobre las riberas de los ríos, y la disputa del territorio con grupos zápara asentados en el alto Curaray.:

Ya en ese tiempo los cohuori conseguían a veces llevarse presas a algunas mujeres huaos, también a hombres; por el contrario había ocasiones en que mujeres cohuori sentían deseos de ir a vivir entre los huaorani [...] Oña fue el primero que vivía con los caenhuen, después también estuvo con él Namu. Un día Oña le pidió a Kehuena, que es el nombre de los caníbales, que fueran a traer plátano de la chacra de los huaos con la esperanza de que los matasen. [...] Oña los conocía muy bien, por eso pasó el aviso a los otros huaos diciendo que eran caníbales, “comen los cuerpos”. [...] Desde entonces se les quedó a los cohuori el nombre de caníbales y el odio contra ellos (Cabodevilla, 1999: 97)³.

Las incursiones siempre sangrientas, a las haciendas y fundos caucheros de principios del siglo XX asentados en el Curaray, para robar alimentos y herramientas, quedan de igual forma ilustradas en dichas narrativas:

Durante un tiempo los huaorani no mataban mucho a los cohuori, pero cuando crecieron bastante, cuando entre ellos había ya hijos y nietos, vieron a los cohuori con hachas, machetes, limpiando y tumbando. A ellos les gustaría poder hacer así, por eso comenzaron a decirle a los mayores “¿por qué no les matamos para poder trabajar con esas herramientas?” (Cabodevilla, 1999: 202)⁴.

Un día un huaos que iba de cacería se encontró con muchos cohuori que limpiaban un trozo de selva y recogían caucho. A escondidas les disparó flechas envenenadas (a todos ellos les llaman cohuori caenhuen, es decir, caníbales) (Cabodevilla, 1999: 209)⁵.

³ Mito recogido por Enkeri (joven líder waorani interesado en las tradiciones de sus grupos), tomado de su papá Mincaye.

⁴ Mito recogido igualmente por Enkeri.

⁵ Tomado de: De Gartelman (1977).

En las fases consecuentes dentro de la etapa de la historia, la figura del *cowode* recae cada vez más en los occidentales, quienes comenzaron a incursionar en la selva como misioneros, petroleros o viajeros. Esta etapa se caracteriza por el recrudecimiento de las hostilidades hacia el exterior y la división y violencia al interior del grupo waorani, llevadas a cabo por Moipa, guerrero cuyas habilidades y cruentas hazañas, lo convirtieron en leyenda y una especie de anti-héroe, pues Moipa, no solo perseguía y eliminaba a los *cowode*, sino que también a aquellos waorani que se negaran a seguirlo, generando divisiones internas que prepararían a los waorani para adentrarse en el umbral de su historia contemporánea. A Moipa se le adjudican los ataques certeros a los campamentos de la Shell en Arajuno a finales de los años cuarenta, así como las escaramuzas que hicieron retroceder a la expedición de Blomberg y Cooper por los mismos años.

Dayuma era todavía una niña cuando los cohuori invadieron sus tierras. Moipa investigó y descubrió una gran casa donde dormían los cohuori; la extraña abeja de madera zumbaba sobre ellos y dejaba caer cosas. Moipa lanzó a seis trabajadores de la Shell y escapó milagrosamente de las balas. Regresó después para reunir un grupo suficiente para destruir a los cohuori (Cabodevilla, 1999: 308)⁶.

Moipa se unió a un joven matador, Nenkivi, a quien enseñó a lanzear y comunicó su odio a los cohuori. Atacaron a los blancos, a otros huaorani y, por fin, a su propia familia. Caento que había recogido algunos huérfanos temió morir y comentó con su hija Dayuma que si él moría, ella debería ir donde los cohuori; era menos peligroso. Un día, al regresar de una cacería frustrada, Caento comentó: Moipa me matará pronto. Sucedió así (Cabodevilla, 1999.: 309)⁷.

Moipa finalmente es abatido junto a su clan por otro grupo clánico. Para entonces los waorani se encontraban muy disminuidos, y las divisiones internas serían irreversibles, generando grupos antagónicos y la huida de varias personas, entre ellas Dayuma, quien encontró refugio en una hacienda del Curaray. Dayuma significaría el puente entre el mundo de los waorani y el de los *cowode*.

Para 1953 el ILV comienza sus operaciones en el oriente ecuatoriano con la misión de llevar el evangelio a los grupos no contactados y mermar las matanzas. De inmediato, Raquel Saint contacta con Dayuma y ve en ella la posibilidad de acercarse a los grupos habitantes de la selva. El éxito de la primera fase de la Operación Auca

⁶ Tomado de Wallis (1960).

⁷ tomado de Wallis (1960); Decouret, (1973); grabación a Huiñame.

consistente en el intercambio de regalos y el entusiasmo de los jóvenes misioneros de llevar a cabo el contacto con “el hombre salvaje”, apresuró una salida a la selva con el propósito de instaurar un campamento a pocos kilómetros de las casas waorani, que les permitiera por fin establecer un primer contacto. Palm Beach, como ellos mismos nombraron a su campamento erigido en una de las playa del alto Curaray, recibió a los pocos días la visita de tres waorani, entre ellos Nenkivi, el discípulo de Moipa, quien al ser enviado a inspeccionar, llevó de regreso ante los suyos la noticia que ya esperaban: los misioneros acampados en la playa, son en realidad *cowode*, por lo que deciden organizar una expedición para eliminarlos. El 8 de enero de 1956, cinco misioneros son lanceados sin compasión, en una emboscada guiada por el temor al contacto y de ser devorados por los antropófagos.

Dabo estaba un día buscando moretes cuando vio a los cinco gringos que aterrizaron con una pequeña avioneta en las playas del Curaray. Les observó un largo rato y se sorprendió al ver que miraban, sin saber que era eso. Al final pensó que podría ser algo malo: Mirarán los cuerpos de los huaorani para luego comérselo!. Dabo pensó, ¡Tienen que ser caníbales!. Avisó a Guikita, luego vinieron y entre cinco mataron a los misioneros en la misma playa. Las mujeres y otros destrozaron la avioneta y la casa que se habían construido sobre un árbol. Luego regresaron a sus casas, las quemaron y se refugiaron en las cabeceras del Tihueno (Cabodevilla, 1999: 329)⁸.

Sin embargo las guerras intestinas y el hostigamiento proveniente del exterior, marcarían el destino de los waorani y su relación con el mundo *cowode*. La colonización del Coca a principios de la década del sesenta, alentó los enfrentamientos entre los grupos waorani de la cuenca derecha del Napo, particularmente el grupo de Ñihuai-ri-Piyemoiri, contra colonos y militares, al tiempo que atisbaba las luchas internas. El gran guerrero que en esta década haga frente a las balas colonialistas será Ñihua, mientras que la mujer huida y después acogida por los *cowode* será Oncaye.

Ñihua fue jefe de un gran grupo del sur de Coca; siempre perseguía y mataba a los quichuas. Fue un hombre fuerte, con el pelo largo hasta los hombros; sin otro vestido que el gumi en la cadera. Fue un gran guerrero que sabía guiar a su gente y éstos le respetaban, su palabra valía y era obedecido (Cabodevilla, 1999: 374)⁹.

⁸ Mincaye-Enkeri. (1ª narración).

⁹ Patzelt, (1992). Recogida de Dabo.

Aunque durante un tiempo los huaorani se mataban entre si, después dijeron ¡vamos a matar a los cohuori! Queríamos sus hachas, machetes y también los adornos. Por ese motivo matábamos a las mujeres y les quitábamos los collares. A veces matábamos de gana, toda esta tierra era nuestra y no nos gustaba que hicieran chacras aquí. Peor cuando pasaban a cazar bien adentro (Cabodevilla, 1999: 374-375)¹⁰.

La batalla del Coca tuvo su desenlace en el posterior contacto y reubicación de los grupos del Napo dentro del protectorado de Tihueno. El ILV había logrado en poco más de dos lustros que los indígenas waorani abandonaran sus territorios ancestrales, dejando un enorme territorio en manos de los *cowode* (Cabodevilla, 1999: 394). Sin la vigilancia de sus moradores, el territorio waorani fue rápidamente ocupado por los naporunas y colonos mestizos, abriendo carreteras y pistas de aterrizaje en medio de la selva que aceleraron la conformación de poblados y la entrada de las petroleras. Para cuando los waorani retornan en busca de sus antiguos territorios a mediados de la década del setenta ante el colapso del Protectorado por las enfermedades y el desorden social, se encontraron un territorio invadido por petroleras y colonos; ahora, ante el influjo de la “civilización”.

Como podemos observar a través de los relatos antes descritos, la guerra waorani en contra de los *cowode* se encuentra considerablemente bien documentada. En donde la ofensiva con lanzas, es la forma privilegiada de atacar al enemigo, siempre acompañados por el factor sorpresa y una labor anterior de espionaje. Las hostilidades pueden ser al interior del grupo, fomentadas por el intercambio matrimonial, o bien hacia el exterior en contra de indígenas záparas, colonos kichwas o forasteros occidentales, fomentadas por la espacialización de los territorios de caza y recolección, y para obtener bienes (herramientas, utensilios y comida) o mujeres para el matrimonio. Las incursiones bélicas suelen terminar en masacres y la escisión o hasta el exterminio de un grupo. El saqueo, la adjudicación del territorio, la venganza, el rapto de mujeres y niños, también son constantes. Las lanzas ataviadas con plumas de diversas aves y colores, son dejadas clavadas en los cuerpos hasta en una docena, como un signo distintivo y personal del guerrero, una lanza clavada jamás se volverá a usar, en dado caso, se manufacturan nuevas lanzas. Las lanzas, cuya longitud alcanzan los 3.40 mts., se elaboran con madera madura de la durísima palma de chonta (*Bacrtis gasipaes*) y en

¹⁰ Grabación de Cicame a Dabo.

su diseño, lucen puntas afiladas con garfios y muescas en forma de dientes de sierra endurecidas al fuego, además de encontrarse forradas con bejuco en su parte central, y hacia los extremos, justo antes de comenzar las puntas, colocan plumas de tucán, paujil, guacamayo, loro, o bien de águila arpía o cóndor de la selva, que sujetan con hilos extraídos de la fibra de la palma de chambira (Cabodevilla, 1999: 40)¹¹.

Antiguamente, los jefes guerreros iniciaban a los jóvenes en los artilugios de la guerra templando su carácter con castigos sobre el cuerpo, al tiempo que les mostraban cómo hacer lanzas, y adiestraban en el uso de las mismas. Los guerreros waorani con rango de Jaguar o Águila arpía, hacían un largo ayuno antes de salir en busca del enemigo, pintando su rostro con achiote y entonando cantos de guerra para pedir el poder al gran espíritu antiguo. “No come el bravo, pura agua, no dormía, castigaba a los chicos para que se enseñe a matar” (Entrevista a Informante 1).

Canta para hacer la guerra, para hacer al enemigo retroceder, los abuelos siempre tienen las lanzas, el Hombre Tigre, el hombre Águila, tienen sus cantos hasta hoy, enseña cómo tiene que manejar lanza, el Águila bien bravo en la selva, el Jaguar cuando es tranquilo pasa sólo dejando huella, pero si es bravo, coge y mata, así somos nosotros” (Entrevista a Informante 2).

Para Laura Rival (1996), el matar con lanzas, ha sido para los waorani un marcador étnico esencial que les permite separar o distinguir los cuerpos de los enemigos de los que están “juntos”. Dicho fenómeno “ha cumplido un papel histórico en la articulación de dos dimensiones de la sociedad”: el mundo *cowode* y el mundo waorani.

En el nivel más integrador, el homicidio y las incursiones marcan la frontera infranqueable entre el mundo cohuori y el Huaorani. Marcan la solidaridad social y la unidad cultural de todos los Huaorani, “los verdaderos seres humanos”, frente a todos los cohuori, los extranjeros caníbales no humanos (Rival, 1996: 102)

El canibalismo ritual en las sociedades amazónicas, ha sido ampliamente trabajado por el Antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1992; 2004) quien dentro de su propuesta teórica sobre las relaciones humano-ambientales llamada perspectivismo amazónico, ha desarrollado lo que nombra como el “*cogito* caníbal” o la forma de entender al canibalismo dentro de las cosmologías indígenas amazónicas. La

¹¹ Es de destacar el hecho de que en los ataques Taromemane perpetrados en los últimos cinco años en contra de madereros y colonos, las lanzas lleven como adornos materiales externos pertenecientes al mundo *cowode*, como hilos y retazos de nylon o tela (Cabodevilla, 2009).

universalidad del canibalismo “como horizonte predicativo de toda relación con el otro”, le permite a Viveiros de Castro (2004: 612) identificar al cuerpo como el espacio de la perspectiva diferenciadora o el conjunto de maneras y procesos en donde emerge la diferencia. La idea, muy difundida en la amazonía, de que los cuerpos o la forma material de cada especie esconden una subjetividad idéntica a la conciencia humana, implica un riesgo constante de cometer antropofagia, lo que conlleva, a la búsqueda permanente de la des-subjetivación de los cuerpos a través de los rituales chamánicos (Viveiros de Castro, 1992: 65).

En el canibalismo amazónico, lo que se busca es precisamente la incorporación del aspecto subjetivo del enemigo, que es, por eso, hiper-subjetivado, y no des-subjetivado, como es el caso de los cuerpos animales (Viveiros de Castro, 2004: 64).

Esta concepción amerindia, de separar entre cuerpo y espíritu, en donde el modelo se encuentra formado por un cuerpo animal y un espíritu humano, organiza las relaciones ente humanos y no humanos, y más específicamente, las relaciones y afinidades entre predador y presa. El cuerpo animal separado del espíritu humano puede ser comestible, en contraparte, los espíritus son supremamente incomedibles, por lo que se convierten en predadores por excelencia, es decir, en antropófagos. Dentro del perspectivismo amazónico: “[...] los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores, aunque cada uno de ellos se vea así mismo cómo humanos” (Surrallés y García, 2004: 15). Los jaguares son poderosos porque son animales con el espíritu de los grandes guerreros muertos, mientras que los espíritus-sombra de las personas fallecidas son caníbales ávidos de carne y sangre humana (Rival, 1996: 116-117). Los caníbales, al igual que los animales con espíritu depredador como el jaguar, la anaconda y el águila arpía, tienen que ser eliminados mas no consumidos, solo así, los waorani podrán autoproclamarse como “los verdaderos seres humanos”.

Pueblos e intereses ocultos

Los tagaeri-taromenane, oficialmente llamados pueblos en aislamiento voluntario, forjan el mito de los ‘fantasmas errantes de la selva’, de quienes nada se sabe y lo único que se tiene es solo una especie de retrato hablado de su cultura, hecho en base a testigos visuales, huellas, y restos materiales abandonados en la escena en que se hacen presentes.

Sin embargo, los pueblos en aislamiento voluntario, la explotación petrolera y el Parque Nacional Yasuní, son protagonistas del actuar político del Ecuador contemporáneo. De ese *sumak kawsay* basado en un nuevo modelo de desarrollo que garantice cómo un derecho inalienable la conservación de los ecosistemas; la irreductibilidad de los territorios; la diversidad cultural; y el diálogo intercultural.

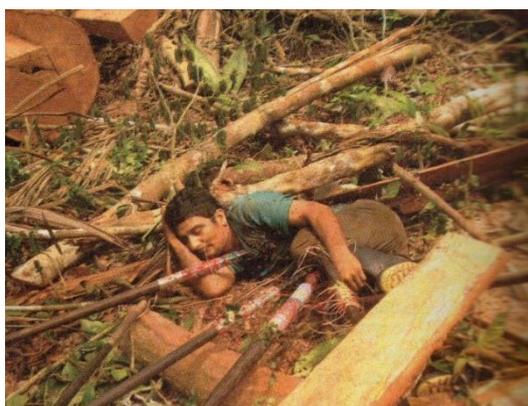
Como ya lo mencionamos en reiteradas ocasiones, los tagaeri-taromenane han marcado sus límites con lanzas, atacado y ultimado a un gran número de personas (militares, colonos, trabajadores petroleros y madereros) desde principios de los años setentas hasta nuestros días. Siendo sus víctimas más recientes tres integrantes de una familia de colonos, a quienes dieron muerte en el 2009, cerca a la plataforma petrolera Hormiguero Sur, en la comunidad de los Reyes (Cicame, 2009).



Fuente: CICAME-Fundación Alejandro Labaka, 2009: 18 **Título:** Integrante de una familia de colonos lanceada en la localidad de Unión 2000

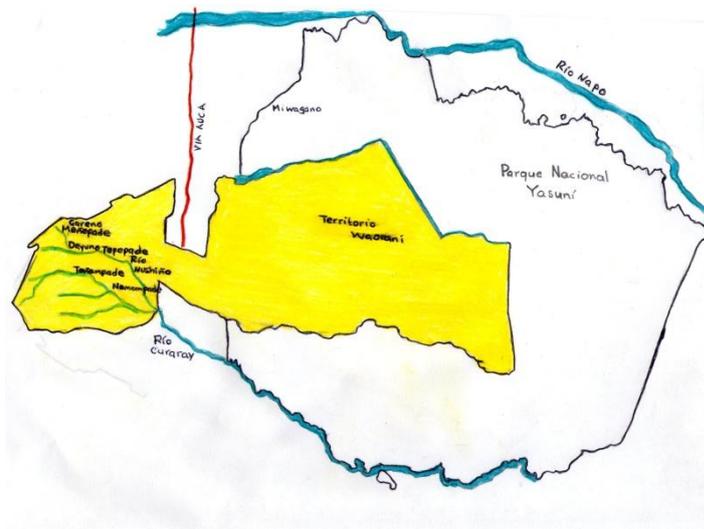
Esta forma de defensa del territorio, consistente en el homicidio con lanzas a quienes invadan sus terrenos de caza y recolección, ha generado que ha dichos grupos se les considere como un obstáculo para la explotación del territorio. Tan solo recordemos la masacre ocurrida en el 2003 en las selvas del Curaray de al menos una decena de miembros del grupo taromenane, perpetrada por waorani contactados movidos por

intereses externos fincados en la extracción de madera (Cabodevilla, 2004; Cicame, 2009). Cabe señalar que, el aislamiento de estos grupos corresponde tanto a sus patrones culturales de movimiento propios de los grupos cazadores-recolectores, como a la expansión de la frontera de colonización hacia sus territorios y el contacto violento. Asumiendo una condición voluntariamente aislada y agresiva (Proaño y Colleoni, 2008: 34). Esta disputa por el territorio y los recursos naturales entre los pueblos aislados, las petroleras todopoderosas, una colonización incontrolable, el negocio tentador del turismo y las intrigas y trampas de los madereros (Cabodevilla, 2003) mantienen en vilo a un número cada vez mayor de intelectuales y ecologistas, quienes ven en las disparidades por el uso del territorio y en la despreocupación generalizada de los sectores gubernamentales, el escenario ideal para la puesta en escena de una nueva tragedia cuyo final sería posible prever en el exterminio de los pueblos ocultos (Cabodevilla, 2003; Aguirre, 2003; Martínez, 2009).



Fuente: Proaño y Colleoni, 2008: 110. **Título:** Maderero lanceado en el campo petrolero de Armadillo

Los tagaeri-taromenane se encuentran asentados en la zona que abarca los ríos de Yasuní, Tivacuno, Tiputini, Cononaco, Cononaco Chico y Tiwino, ubicados dentro de los límites del parque nacional Yasuní, en el área del territorio legalizado de la nacionalidad waorani y una parte de la Zona Intangible (Proaño y Colleoni, 2008; Cabodevilla, 2009). Sobre la relación que los dos grupos tendrían entre sí, la hipótesis más fuerte sugiere la asimilación de los tagaeri al grupo taromenane, siendo este último el más grande y fuerte.



Fuente: Dibujo de Ulises Hernández. **Título:** Territorio waorani

Si bien La llamada Zona Intangible fue instituida para la protección de los derechos de los pueblos en aislamiento, contando con un plan de medidas cautelares dictado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el espacio que realmente utilizan para su asentamiento y sobrevivencia se encuentra dentro de los límites de diferentes bloques petroleros (16,17,14, Campo Armadillo, Campo Tiwuino, campo Cononaco), de zonas ocupadas por población colona, dentro del Parque Nacional Yasuni, y también dentro de lo que es el territorio legalizado de los waorani (Cabodevilla, 2009: 38-39).

De acuerdo con las fuentes (Rival, 1996; Cabodevilla, 1999; Proaño y Colleoni, 2008; Cicame, 2009) los tagaeri y taromenane, comparten un origen común con los waorani actuales. Se establece en cuatro, el número de grupos clánicos waorani que se encontraban antes del contacto y que fueron congregados dentro del Protectorado, estos grupos son el de Wikita o Wiquetairi, grupo originario de Tihueno de donde proviene Dayuma¹² y que fue el primero en establecer contacto con las misioneras Raquel Saint y Jim Elliot; el grupo de los Piyemoiri del sur de Coca; los Bahihuari, que llegaron después de 1967; los Wepeiri, o *aucas* de las colinas que vivían entre los ríos Tiputini y Cononaco y que llegaron a principios de los setenta (Rival, 1996: 23, 422; Proaño y Colleoni, 2008: 64). Estos grupos además de compartir el territorio, formaban alianzas

¹² Dayuma fue una indígena waorani contactada por los misioneros y posteriormente evangelizada. Representó en su momento el puente entre el mundo indígena y el occidental.

intergrupales a través del matrimonio, justo a la llegada de los misioneros se encontraban en cruentas guerras.

El grupo llamado tagaeri o la gente de Tagae, surge de la escisión del grupo de Niwairi o la gente de Niwa, antes del contacto con los misioneros del ILV. Estaban relacionados a los Piyemoiri y su asentamiento se encontraba en la cuenca de los ríos Tiputini y Tivacuno. El jefe guerrero Niwa fue el hermano de Kimontare, padre de Tagae, los cuales mantiene parentesco con algunos waorani contactados asentados en las actuales comunidades de Miwagono, Tobeta y Yawepare. (Proaño y Colleoni, 2008: 65).

Los tagaeri se internaron en la selva rehusando el contacto y la reubicación de su asentamiento implementados por el ILV en la década del sesenta. A este grupo de indígenas disidentes se les sumaron otros individuos que de igual forma se internaron en las zonas donde habían vivido años atrás, “manteniendo una condición de aislamiento y de agresividad hacia extraños en su territorio hasta el día de hoy” (Proaño y Colleoni, 2008: 50). A los tagaeri se les adjudican los ataques mortales de principios de los setentas a los trabajadores de las compañías petroleras¹³, así como al grupo de Wepeiri, con quienes mantuvieron varios duelos por esos mismos años¹⁴, finalmente los tagaeri ultimaron en 1987, a los misioneros capuchinos monseñor Alejandro Labaka e Inés Arango, en un intento de contacto (Labaka, 2003; Cicame, 2009). La bravura de los tagaeri al defender su territorio de la voracidad de los *cowode*, queda de manifiesto en las declaraciones que vertiera Omatuki, una joven tagaeri que vivió algún tiempo entre los waorani y que nuevamente recoge Cabodevilla (1999: 451).

En el grupo había dos hombres más bravos, ellos siempre querían atacar a las compañías, siempre atacar querían acabar con todo. En cambio las mujeres eran de otra opinión, ‘dejémoslos en paz, decían, vivamos tranquilos y si viene la gente de afuera podremos encontrarnos con ellos. Vamos a conocerles cómo son’.

El origen de los taromenane en cambio, es indeterminado. En base a testimonios surgidos del contacto de algunos waorani con integrantes de los grupos aislados y al

¹³ En 1971 ultimaron a un cocinero de la compañía Western y un año después, a otros trabajadores. En una de las escaramuzas entre los tagaeri contra waoranis contactados trabajadores de la CGC, resulta muerto Taga, el gran jefe de los tagaeri.

¹⁴ Al separarse de los otros grupos que ahora vivían en el protectorado, los tagaeri fueron atacados por éstos y conservaron la enemistad por muchos años.

análisis de restos materiales, se han establecido diferencias culturales con los tagaeri-waorani que se manifiestan en variaciones dialectales, y en la forma de las lanzas y las cerbatanas. Lo que ha permitido a los especialistas inferir que los taromenane son el pueblo en aislamiento voluntario que ronda por las inmediaciones del Yasuní, el mismo que ha actuado en los ataques de los últimos años, y que ha asimilado a los tagaeri, siendo un grupo más grande y fuerte.

Dado el carácter de la información que se dispone sobre los taromenane, resulta prácticamente imposible aclarar el origen de dicho grupo, sin embargo Cabodevilla (1999, 270) lo ubica cómo un grupo que permaneció dentro de sus territorios tradicionales situados en la actual frontera con el Perú durante la migración waorani de inicios del siglo veinte hacia las cabeceras de los ríos Yasuní y Tiputini, en una separación casi definitiva hasta recientemente, en que se volvieron a juntar con los tagaeri-waorani. Lo que explica las diferencias dialectales y las variantes en algunos rasgos de la cultura material (Cicame, 2009). Dicha hipótesis resulta para Proaño y Colleoni (2008: 88) insostenible, ya que la memoria colectiva waorani relata historias de alianzas, intercambios, guerras y venganzas con los taromenane que incluyen eventos acaecidos durante la época del caucho, el contacto, y la época actual. Los testimonios recopilados por dichos autores manifiestan que los taromenane se encuentran definidos por una alteridad designada por el término *warani* y traducida como ‘otro’, que no llega a ser la alteridad absoluta o *cowode* (Proaño y Colleoni, 2008: 68).

A decir de los testimonios waorani de la zona del Curaray, recogidos para ésta investigación, los taromenane son efectivamente waorani, solo que con algunas diferencias físicas y culturales, pues según testimonios, su acentuación en el habla es distinta a la del *waorani terero* y la tonalidad de su tez es blanca, o más clara que la de los waorani. Desnudos, recorren la selva cazando y recolectando. Las mujeres llevan el cabello bien largo hasta la cintura y los hombres son musculosos, altos y valientes.

Las percepciones de los waorani hacia los grupos aislados, es ambigua y varía según sea el caso. Mientras que en algunos casos se les reconoce derechos territoriales y nexos parentales, en otros se les considera como enemigos ancestrales (Proaño y Colleoni, 2008: Cicame, 2009). En cualquier caso, el tema de los taromenane o la gente que vive en la selva y que mantienen su estilo de vida tradicional y defienden su territorio de manera radical, es un tema recurrente que alimenta la tradición oral y la

imaginería de los waorani, dotándolos de un gran valor, inteligencia aguda y fortaleza física.

En palabras del Informante 3 los taromenane son:

[...] gente wao que se quedó allá, no quieren salirse, no quieren tener contacto con los *cowode*, ellos quieren vivir como son, por que *cowode* mató a ellos con escopeta, por eso piensan que no se puede vivir con ellos, por eso quiere vivir libre como ha vivido. Ellos viven naturalmente, andan desnudos, cazan en el monte y viven como nómadas, van de lado a lado, matan a runa¹⁵ por que defienden el territorio, no les gusta que se metan muy adentro y saquen madera, es como el tigre que cuando lo van a cazar se defiende también (Entrevista a Informante 3, 2010).

En otra versión más, esta vez de Informante 4:

[Los taromenane] son bravos y son muy fuertes, no tienen miedo, encuentran huellas y las siguen hasta encontrar a una persona y le clavan sus lanzas. Saben todo, todo, y se van, andan siempre controlando el límite, porque ellos son nómadas, solo pasa un año, vuelven y regresan, controlan su territorio, si se pasan los límites te matan, son pata colorada, son wao pero de carácter bravo, más bravos, pilas e inteligentes que los wao (Entrevista a Informante 4, 2010).

Un hecho producto del azar que me permitió registrar *in situ* varias percepciones que se tienen sobre los llamados pueblos en asilamiento voluntario, ocurrió en la comunidad de Miwagono, ubicada entre los ríos Tivacuno y Tiputini, en la Provincia de Orellana. Una mañana mientras me encontraba junto con los pobladores en el vivero de la comunidad, la repentina aparición de un sonido de origen indeterminado puso en alerta a la población que atónita especulaba sobre el origen del sonido. Las mujeres con sus rostros alarmados, lanzaban opiniones divergentes, para después enmudecer por completo, mientras los hombres adultos disimuladamente se internaron unos metros en la selva, en dirección de donde el sonido provenía. El sonido era parecido al de un gran tambor golpeado con fuerza, cuyas ondas sonoras vibran en el aire. Después de unos minutos, perdió intensidad hasta perderse en la selva, pero su corta presencia había sido suficiente para invocar las versiones y las imágenes que de los pueblos ocultos se tiene.

Informante 4 y 5 con quienes me encontraba la mañana del suceso, fueron testigos de las impresiones y comentarios de los habitantes de Miwaguno generadas por la aparición del misterioso sonido. Ellas opinan lo siguiente:

¹⁵ Los *runas* o *naporunas* son colonos kichwa que se asentaron en la Amazonía a inicios del siglo XX, sirviendo cómo mano de obra en las haciendas caucheras.

Los taromenane vienen siempre golpeando un palo grande, significa que vienen cazando, o se van de un lugar a otro, se van lejos. [Los taromenane] hacen bulla con golpes en la raíz de un árbol, o ponen unas lanzas en forma de cruz, cuando ellos hacen así, quieren que no se acerquen porque ahí están, primer aviso, segundo aviso, si no hacen caso entonces matan, cuando vienen los taromenane vienen a llevar al monte plátano, machete, hacha, ven la pisada, huellas, señales (Entrevista a Informante 4 y 5).

Según estas versiones que recogen el sentir de los habitantes de Miwagono, el sonido tuvo su origen en la estrategia taromenane de golpear las raíces o el tronco de un gran árbol para, efectivamente, producir un sonido que permita a oídos cercanos advertir su presencia y hasta cierto punto, calcular su distancia, para con ello evitar de manera prudente un contacto. Como lo encontramos registrado en Cabodevilla (1999: 374): “Quemábamos las casas de *cohuori* que estaban en nuestra tierra, otras veces les asustábamos para que huyeran, golpeábamos los árboles y ellos entendían las señales”.

Es así que el golpear troncos, dejar ramas dobladas, coronas de plumas, o lanzas cruzadas, es para los waorani un signo distintivos de los pueblos aislados que demarcan los límites territoriales y que expresan una clara intención comunicativa (Proaño y Colleoni, 2008: 66).

Veamos si esta forma de comunicación simbólica puede representar un diálogo intercultural que transmita la esencia del Buen Vivir en el respeto a los pueblos y territorios indígenas, a la diversidad biológica y cultural, y a la vida de todas las especies del planeta, incluida la especie humana.

Humanos y no-humanos en el pensamiento mítico

Uno de los vehículos privilegiados para expresar las relaciones que guardan entre sí humanos y no humanos, es la tradición oral. Los mitos, provenientes de una sabiduría ancestral, nos cuentan el origen de las cosas, de la humanidad y los distintos seres y elementos que conforman el universo.

Sabemos por los trabajos especializados de Laura Rival (1996) y Miguel Ángel Cabodevilla (1999), así como por lo levantado en campo para esta investigación, que la mitología waorani coincide con aquella descrita para otros pueblos amazónicos, en donde se observa cómo las equivalencias existentes entre seres humanos, especies de animales, plantas y elementos naturales, forman una unidad indiferenciada donde los humanos conviven con la naturaleza sin problemas de comunicación. Lo que implica

que “aún” existan campos cognitivos que permiten la comunicación y el intercambio entre humanos, plantas y animales (Nehurath, 1995: 198).

Esta forma de interacción entre humanos y no humanos, refiere a lo que Descola denomina como una ontología de carácter animista, o el mecanismo por el cual la sociedad ordena a los distintos elementos que conforma al universos –animales, plantas, astros o fenómenos atmosféricos– según las categorías de la sociedad humana, al punto de ser considerados como personas con los que los humanos pueden relacionarse socialmente.

Los Achuar de la Amazonía ecuatoriana, por ejemplo, dicen que la mayor parte de plantas y de animales poseen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las “personas” (*aents*) en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres (Descola, 1986, en Descola 2004: 26).

El pensamiento indígena no excluye a los no-humanos de ámbitos de la socialidad humana, como esquemas familiares o vida afectiva. Integrándolos bajo estrictas reglas de comportamiento social. Bajo este mecanismo, es que los waorani se consideran descendientes del hijo del sol; y los jaguares buscan entre los hombres a un padre adoptivo (Rival, 1996).

La mitología amazónica nos cuenta la forma en que los no-humanos fueron perdiendo los atributos humanos (Viveiros de Castro, 2004) incluyendo relatos y descripciones para casi la totalidad de las especies de animales y plantas que conforman los ecosistemas, así como de diferentes astros y espíritus. Este verdadero “tratado indígena” sobre el origen de la humanidad, del universo y las distintas especies que lo habitan, se encuentra considerado como una clase de saber ecológico transpuesto, que se encuentra más allá de los conocimientos técnicos, botánicos o ecológicos (Descola, 2004: 26).

Para Viveiros de Castro (2004: 41) la unificación del pensamiento amerindio refiere a la concepción de la humanidad como la materia primordial o la forma original de prácticamente todo. En donde la “cualidad perspectiva” atribuida a los no-humanos, les concede una subjetividad consciente que les permite aprehender el mundo desde distintos puntos de vista.

Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una ropa) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes. Esta forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal (Viveiros de Castro, 2004: 39).

Dentro de los mitos waorani encontramos relatos que nos hablan de un tiempo primordial, “cuando los animales, o en general el universo, estaban animados con un espíritu semejante al humano” (Cabodevilla, 1999: 34). En donde seres cuya forma y comportamiento mezclan atributos humanos y no-humanos, aparecen las veces como creadores del mundo o como los hacedores de las primeras herramientas. Mientras que “hombres-mono” u “hombres-jaguar” se encuentran constantemente intentando establecer alianzas matrimoniales con los humanos. En cada uno de estos relatos, los no-humanos terminan aceptando su naturaleza distintiva, a la vez que reafirman sus hábitos y rasgos de animal, planta o espíritu (Viveiros de Castro, 2004). Un ejemplo que nos permite comprender mejor el tipo de vida social que los waorani atribuyen a los animales, en este caso al mono araña, lo encontramos en el mito llamado “cuento del hombre-mono araña”, proporcionado por Informante 2, originario de Bataboro, y recopilado para esta investigación en una entrevista efectuada en la ciudad del Puyo en el 2010.

El mono araña era un joven soltero, muy trabajador, que tenía platanales y maizales y todo tipo de frutos, tenía muchas uvas de monte. Llegó un día a una casa buscando casarse con una señorita waorani. Un jefe guerrero le dijo: - bueno, voy a darte a una hija.

Ya le dijo a la hija: -te vas a casar con el hombre-mono araña.

El hombre-mono araña se llevó a la señorita para su tierra, a sus platanales. Un mes después regresó para invitar a toda la familia a una fiesta que tenía preparada con todo tipo de cuidado. Toda la familia asistió a la fiesta. Al llegar la familia a la casa, la hija les comentó, a modo de advertencia, que durante el día la casa y los platanales lucían normalmente, pero que de noche se encontrarían viviendo en la copa de los árboles, por lo que no deben salir al baño sin avisar, ya que podrían caer y morir. Una de las tías que estaba en la fiesta bebiendo, bailando y comiendo, pensó que su sobrina estaba mintiendo y se dirigió hacia el baño: -“de gana es mentira”; -dijo.

Al salir de la casa cayó al vacío.

-¿Quién se cayó? -preguntó la hija.

-Tu tía, ahora se murió, es peligroso el baño, vamos a ver.

Todos fueron a ver al baño, alumbrando y vieron que estaba abajo. A la mañana siguiente la mamá e hijos se reunieron para hacer un hueco en la tierra y sepultar a la tía. Al terminar regresaron a la fiesta. Uno de los cuñados dijo:

–quiero chupar uvas, ya basta de tanta chicha,

–cuñado, si quieres chupar, vamos a chupar uva, tengo bastante ¿si quieres coger?

–respondió el hombre-mono araña.

–Si, yo siempre como bastante.

El cuñado subió al árbol de uva y pregunto al hombre-mono araña si sabía recibir las uvas, a lo que éste respondió que sí sabía realizar el trabajo. El cuñado incluso le sugirió que colocara una canasta para recibir las uvas, a lo que el hombre mono araña se negó airoso argumentando ser un buen trabajador: –“bota nomás”, –dijo.

Así, el cuñado comenzó a botar las uvas hacia abajo, donde estaba el hombre mono araña recibiendo con las manos, y así fue botando, hasta que se juntaron varias libras, ya el cuñado desde las alturas le grita:

–va el último, cuidado cuñado ¿si vas a poder? el último lleva mucha uva. El mono araña contestó:

–si puedo, estoy cogiéndolas con las dos manos.

El cuñado lanzó desde lo alto el último racimo de uvas y enseguida escuchó los gritos de dolor del hombre-mono araña:

– ¡hay!, ¡estoy fracturado!, ¡ya no puedo recibir más uvas!

El cuñado divertido bajó del árbol creyendo que era mentira, pero el hombre-mono araña se había fracturado ambos dedos pulgares y se lamentaba diciendo:

–¡yo que he trabajado muchos años en muchos platanales, ahora por cortar uvas ya me quedé con cuatro dedos!, ¡yo tenía cinco!

Es por ello, que ahora el mono araña tienes solo cuatro dedos, y que los racimos de uvas de monte tienes solo cuatro frutos y se les llama también, uva de mono araña.

Tiempo después, el hombre-mono araña llevó a su esposa y a su pequeño hijo a casa de la familia para que pasaran un tiempo con ellos. La familia de la novia había pedido al hombre-mono araña que llevara y dejara a su familia con ellos por varios días, ya que tenían muchas dudas sobre la naturaleza de su vástago y querían observarlo de cerca:

–si es mono, no toma la chicha, –pensaron.

El primer día, la hija tomó chicha normalmente, pero el segundo día ya no quiso tomar chicha y ya no hablaba waorani, solo lloraba como mono ¡wo! ¡wo! ¡wo! ¡wu! ¡wu!. Quería salirse, e ir a vivir donde el hombre-mono araña, quería regresar otra vez. Al cuarto día el hijo del hombre-mono araña murió, no quiso tomar chicha, no quiso comer y murió. La madre también murió. La familia se encontraba consternada y arrepentida, se lamentaban diciendo: – ¡ahora cómo vamos a decirle al hombre-mono araña que su familia murió! Pero uno de los cuñados se encontraba enfadado porque la hermana se había convertido en mono.

–Ahora vamos a matar a ese hombre mono araña, –Dijo el jefe guerrero.

–Ese no es hombre, es animal, ¡vamos a matarlo!

Idearon un plan y fueron a visitar al hombre-mono araña para persuadirlo que subiera a la copa de un gran árbol:

–Sube a un árbol a ver el paisaje, los platanales bonitos, –le dijeron.

Ya estando bien alto, los hombres tomaron sus cerbatanas y comenzaron a soplar flechas envenenadas, de ahí se murió el hombre-mono araña, de hasta arriba cayó envenenado, de ahí se murió.

En el mito antes descrito vemos como al mono araña, se les atribuyen cualidades humanas y conductas sociales como trabajo, casas o huertos. Su esencia humana incluso

le permite contraer nupcias con una mujer waorani, con quién además concibe un hijo. Las circunstancias llevan a los humanos a dudar de los seres mezcla de humano y animal. Por lo que son sometidos a pruebas que finalmente evidencian su verdadera naturaleza. En este caso, el cuerpo, la comida (la chicha) y el idioma, funcionan como diferenciadores de las especies y marcadores culturales irrefutables.

Pero más allá de intentar marcar una diferencia tajante entre ambas especies o centrarse en una relación entre cazador-presa, el mito lo que en verdad nos cuenta son las afinidades existentes entre los monos y los waorani. Laura Rival (1996: 175) señala que los waorani reconocen una similitud entre los hábitos sociales del mono lanudo con los de su propia organización social, ya que al igual que ellos, viven en grupos estables llamados *nanicaboiri*, palabra que de igual forma se utiliza para nombrar la organización parental waorani o los grupos de casas. Descola (1996: 136) reafirma lo dicho por Rival al señalar que entre los achuar la misma especie de mono tiene la reputación de seguir las prescripciones indígenas de alianza matrimonial, por lo que solo se aparee con su cónyuge autorizada, que resulta ser una prima cruzada bilateral.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Don Camilo y su mono araña hembra

CAPÍTULO IV

LAS PRÁCTICAS DE LA RELACIÓN CON LA NATURALEZA: ENTRE LA SUBSISTENCIA, EL MERCADO Y EL USO SUSTENTABLE EN LA CONTEMPORANEIDAD.

La caza y la recolección

Como ya vimos en el capítulo segundo, tanto el territorio waorani, como los distintos ecosistemas y las especies que los conforman, no se encuentran exentos de una lógica mercantil que los incluye como bienes y materias primas convertidos en madera, petróleo o carne fresca, revertido hacia las comunidades en magras ganancias y daños ambientales (WCS: 2007). Pareciera ser, que la inserción waorani en el mundo occidental se encuentra condicionada por la venta de sus recursos. En el caso concreto de la venta de carne de monte, se trata de una actividad inserta en el mercado regional que les permite a quienes lo integran (cazadores, revendedores, expendedores y consumidores) obtener algunos dólares para luego adquirir alimentos o enseres domésticos, o bien, tener una fuente proveedora de alimento proteínico, accesible para abastecer a los centros urbanos.

Sin embargo, dicho mercado se encuentra igualmente condicionado por factores culturales y biológicos, como es la preferencia por el consumo de algún tipo de carne, la cacería, y los ciclos reproductivos de las especies. Lo que ha fomentado la especialización de la venta de solo ciertas especies cuyas características biológicas y afinidades culturales, las hacen viables para su cacería y venta en el mercado. Tal es el caso de la Guanta (*Agouti taezanowski*) el animal mayormente cazado para su venta en tercenas o mercados como carne fresca, y en restaurantes y fondas preparada en diversos platillos expendidos en restaurantes de las ciudades amazónicas (Puyo, Tena, Coca). La carne de dicho roedor, es especialmente apreciada por su valor nutritivo y su precio en el mercado. Se considera que la guanta tiene un potencial destructivo, ya que se alimenta de las plantas que los waorani cultivan o utilizan, como la yuca o las raíces de los árboles frutales, por lo que constantemente la eliminan y aprovechan en la dieta cotidiana o para su venta en el mercado. Las personas afirman que si no se caza constantemente, pueden dañar enormemente las chacras. Esta forma antropogénica de control sobre una especie animal, queda de manifiesto al declarar que: en años de

abundancia y buenas cosechas de yuca, se deja a las guantas y a otros mamíferos alimentarse libremente de los frutos y plantas de los huertos. Son dos especies diferentes de guanta que los waorani cazan por igual. La guanta blanca (*Coniculus paca*) de un peso promedio de diez kilogramos; y la guanta negra, guanta con rabo o pacarana (*Dynomys bramickii*) de hasta 15 kilogramos de peso y 90 centímetros de largo. Ambas especies, son de hábitos nocturnos y engendran dos crías por año (PUCE/CBA, 1998).

Un cazador, pasará la noche en busca de una guanta de mediano tamaño, de entre seis y ocho kilos, que le pueda costear el viaje a los mercados indígenas adyacentes como el de San Pedro (provincia de Napo) y Pompeya (provincia de Orellana), o bien en los mercados de las ciudades de Puyo y Coca, en donde se la ofertará entre dos y tres dólares la libra. Una guanta gorda le proporcionará al cazador, ingreso de dinero suficiente para intercambiar en los mismos mercados por arroz, azúcar o sal¹⁶. Mientras que surtirá de carne fresca a los restaurantes o a distintas tercenas, quienes las ofertan anunciando diferentes platillos, o bien colgadas en ganchos junto a trozos de carne de armadillo, cerdo, res y pollo. La guanta, con su sabor fuerte y su consistencia dura, se consume dentro de los restaurantes en estofado, caldo, o seco de guanta, y su precio oscila entre un dólar cincuenta, y tres dólares el plato.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Guanta y armadillo ofertadas en el mercado de Puyo

Algo similar sucede con el armadillo (*Dasypus novemcinctus*) la segunda especie mayormente cazada y ofertada en restaurantes y plazas.

¹⁶ El aumento en el consumo de alcohol en dichas plazas y mercados, denota un crecimiento constante relacionado con el monetario en efectivo proporcionado por la venta de carne de monte.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Variedad de carnes en un tercerna de Puyo

Dos especies de pecarí, el sajino o pecarí de collar (*Tayassu tajacu*) y la huangana o pecarí de labios blancos (*Tayassu pecari*) se ofertan en los días de plaza, exhibiendo las piernas y bracetes ahumados manteniendo aún su áspero pelaje.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Pecarí ahumado

Estas cuatro especies de mamíferos (guanta, armadillo, huangana y sajino) junto a peces como la carachama (*Pseudorinelepis genibarbis*) y el bocochico (*Prochilodus nigricans*) así como las larvas del escarabajo *Rhynchophorus palmarum* (Coleoptera: Curculionidae) conocidos como gusanos de chonta, ya que se alimentan de los troncos caídos de la palma de chonta (*Bactris gasipaes*) conforman las especies en venta que pude observar, sin dudar un segundo, en que la lista de especies comercializadas pueda incrementarse, como nos lo demuestran las investigaciones realizadas por la WCS entre el 2005 y el 2007 en la caracterización del mercado de carne de monte en Pompeya. En las mencionadas investigaciones además de registrar la venta de carne de todas las especies antes referidas, se agrega a la lista otras especies de mamíferos como el mono araña (*Ateles belzebuth*), el venado gris (*Mazama guazoubira*), el tapir amazónico

(*Tapirus terrestris*) y el capibara (*Hydrochaeris hydrochaeris*), además de reptiles como el caimán blanco (*Caiman crocodilus*), un gran número de aves y peces, así como huevos de tortuga charapa y animales vivos (WCS: 2007). Es de resaltar que en las investigaciones realizadas por la WCS, se considera al comercio de carne de monte como un efecto secundario de la explotación petrolera, ya que al abrirse vías carreteras a través de la selva, se encuentran indirectamente subsidiando un aumento en la capacidad de extracción de fauna silvestre, como se evidencia en el desarrollo de un mercado de carne de animales silvestres frente a la entrada de la vía Maxus (Pompeya norte), en el que aproximadamente se comercializan entre 13.000 y 14.000 kg de carne de monte al año (WCS: 2006; 2007)¹⁷.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Gusanos de Chonta

Es por ello, que la cacería waorani ha dejado de ser solo de subsistencia, y ahora es una actividad cuyas presas se dirigen a la venta en el mercado. La cacería de subsistencia se enfoca básicamente en especies arbóreas como aves y monos, y mamíferos como roedores, venados y pecaríes. Otras especies como los felinos, solo se cazan por su piel u otras partes de su cuerpo para uso ornamental o suntuario, o simplemente para eliminarlas, como también es el caso de las serpientes y boas. La pesca en ríos y lagunas, así como la recolección de frutos, raíces, huevos e insectos, proporcionan una cantidad significativa de alimentos.

Estudios especializados sobre el tema, nos dicen que entre los mamíferos mayormente cazados se encuentran los roedores medianos como la guanta y la guatusa

¹⁷ La vía Maxus fue construida por la compañía petrolera Maxus en 1992, y penetra alrededor de 180 km en el Parque Nacional Yasuní y el territorio waorani. Uno de los principales cambios originados por dicha vía ha sido la intensificación de la cacería de animales.

(*Dasyprocta fuliginosa*), el mono lanudo (*Priodontes maximus*) y el pecarí de collar, mientras que las pavas de monte son las aves mayormente cazadas (Mena y Cueva, 2001).



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Mercado de Puyo

Tanto la cacería, como la pesca y la recolección, se encuentran sujetas a las estaciones climáticas y a los ciclos fenológicos de los recursos de la flora y de la fauna; así mismo a los ciclos migratorios relacionados con la temporada de fructificación de especies botánicas. Los indígenas perciben al medio ecológico como una sucesión de ecozonas, cada una con productos diversos, los que a su vez varían periódicamente con las estaciones climáticas anuales (Ceron, 1991; Bellier; 1994; Descola, 1996; Vacacela, 2007). Tanto hombres como mujeres, tienen un gran conocimiento de los hábitos y ciclos reproductivos de los animales, así como de los sitios en que habitan y se alimentan (Ceron, 1991; Rival, 2001). Siguiendo los ciclos fenológicos y biológicos de los animales y plantas, establecen un calendario anual en el que se incluye el aprovechamiento de los recursos disponibles en forma racionalizada (Cerón, 1991; Vacacela, 2007). Dentro de este ciclo anual, se articulan los ejes de la vida social, como la división sexual del trabajo y la organización ceremonial, entre otros. Durante enero y febrero, diversas especies botánicas comienzan a fructificar, con ello, inicia la recolecta de varios frutos silvestres, como la uva de monte, la guaba, las semillas de pantomo y especialmente, los frutos de la palma de chonta. Tiempo en el cual, acuden especialmente los roedores grandes y diversas especies de monos. Por lo que se les caza para consumo doméstico o venta en el mercado, siendo unas de las presas mayormente apreciadas. Al mono se le caza utilizando un rifle, y en menor medida, la cerbatana. Las especies de primates mayormente cazadas son, el mono lanudo, el mono araña (*Ateles*

belzebuth), y el aullador rojo (*Alouatta seneculus*). Se ahúman y cuelgan debajo del fuego en donde se cocinan los alimentos, para cortar de vez en cuando un tasajo y comerlo. En mayo y junio, igualmente se recolecta fruta de monte, solo que el mono se caza poco ya que se encuentra en su época de reproducción



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Niño con presa de mono

Los niños y jóvenes, se encuentran especialmente interesados en acechar a las aves con la cerbatana, con lo que consiguen algunos tucanes y loros.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Niños cazando aves



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Niño con cerbatana

Los adultos en cambio, se encargan de las presas mayores como monos y cerdos, por lo que utilizan rifles y escopetas. La inserción de armas de fuego, trajo importantes cambios en lo que se refiere al tipo de animales cazados, a los niveles de productividad y a la organización social y simbólica (Yost y Kelly 1983; Santos, 1996; Rival, 2001). Laura Rival (2001) nos dice que la elección de las armas tradicionales como la cerbatana y las lanzas, se basa en un profundo conocimiento de la vida animal y generan relaciones sociales específicas e identidades sociales distintivas. Antes de la introducción de las armas de fuego a mediados del decenio de 1970, no había ninguna otra arma que no fueran las cerbatanas y las lanzas, y a excepción de algunas aves, monos y pecaríes, las demás especies de animales eran tabú.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Cazadores del Nushiño

Otra gran fuente de recursos alimenticios es la que proporcionan los ríos y lagunas a través de la pesca, la caza y la recolección, pues sus aguas y playas suelen ser generosos en peces, lagartos y huevos tanto de tortugas como de lagartos. La pesca se realiza empleando distintas técnicas, ya sea utilizando anzuelos, arpones o redes, o bien con el método tradicional del barbasco. La pesca con anzuelo puede dar presas de gran tamaño, o bien obtener bagres y pirañas para consumo cotidiano. En buenas aguas, un pescador puede obtener gran cantidad de bagres y pirañas en poco tiempo, ya sea esperando pacientemente o tendiendo un lazo o una franja a lo ancho del río, de donde penderán múltiples anzuelos con carnada.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Pesca en el Curaray



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Pesca en el Curaray

La llamada pesca con barbasco, es la forma tradicional de pesca que los waorani han implementado, en donde un grupo doméstico formado por hombres mujeres y niños, participan colectivamente en la pesca; consistente, en verter sobre un manto de agua la savia venenosa de la raíz del barbasco, con el fin de aturdir a la mayor cantidad posible de peces y así facilitar su captura. Primeramente, el grupo sale en busca de las plantas de barbasco tomando algún sendero en la selva, de donde son desenterradas desde la raíz.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Recolecta de barbasco

La raíz se corta en forma de tubérculos y se trasladan hacia algún brazo del río, o una parte del río que no esté demasiado profunda. Ya ubicado el lugar, un grupo de hombres y niños se remontan río arriba en donde trituran las raíces con un palo y hacen un atado con ellas, el atado se sumerge dentro del agua una y otra vez, para escurrir la savia y que la corriente esparza todo el líquido blanco que sale de las raíces y que pronto inunda el riachuelo.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Pesca con barbasco



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Pesca con barbasco

En pocos minutos, los peces emergen agonizantes hacia la superficie, en donde son ensartados con arpones por los niños. Río abajo, las mujeres esperan recoger a los peces entre sus redes hechas de chambira.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Pesca con barbasco y arpón

Las familias waorani constantemente se encuentran “paseando con la familia”, como suelen referirse al hecho de salir a navegar y montar campamentos de unos días en las distintas playas que se forman en los ríos, con la intención de pescar, cazar o recolectar huevos de tortuga. Por ello en ocasiones, puede observarse en la playa una empalizada resguardando a una familia, que comúnmente se encuentra cocinando y consumiendo los productos obtenidos de la pesca y la recolección.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Familia waorani navegando en el Curaray



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Familia acampando en playa del Curaray

Entre julio y agosto, decenas de tortugas llamadas charapa (*Podocnemis expansa*) emergen del agua para depositar sus huevos en las playas formadas en los ríos y lagunas. Buscan arduamente un lugar propicio en la playa y cavan un hueco en la arena de unos quince centímetros, donde entierran alrededor de treinta huevos que en un par de meses eclosionan. Los indígenas navegantes del Curaray, afinan la visión para localizar huellas de tortuga impresas sobre la arena de las playas. Al localizar las pequeñas huellas, descienden para inspeccionar. Siguiendo detenidamente el camino trazado por las huellas por largo trecho de la playa, con la vista fija en el suelo y dando vueltas o regresando por el mismo camino, logran encontrar el nido. Los huevos son ampliamente codiciados por los pobladores indígenas, quienes los consumen hervidos y los disputan con iguanas y otros depredadores.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Recolecta de huevos de charapa



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Recolecta de huevos de charapa

La AMWAE y el uso sustentable de la palma de chambira

La Asociación de Mujeres waorani de la Amazonía Ecuatoriana –AMWAE– es una organización conformada por mujeres waorani que surge en el 2005 como una alternativa política dentro de la NAWE-ONAHE, que permitiera a las mujeres impulsar sus propios proyectos y administrar los recursos e ingresos, además de ayudar a la conservación de los ecosistemas y al fortalecimiento de su cultura. El trabajo constante y la buena dirección que ha tenido en sus líderes Alicia Cahuiya y Manuela Ima, ha

generado que AMWAE sea concebida por diversas ONG's y cooperación como una organización sólida y bien conceptuada, con una mayor transparencia en el manejo de los fondos. Entre los distintos proyectos impulsados por AMWAE que resaltan por tener un fuerte impacto comunitario y ecológico, se encuentra el proyecto de viveros comunitarios para el cultivo sustentable de la palma de chambira y la extracción de las fibras de sus hojas para la confección y venta de artesanías. La palma de chambira (*Astrocaryum chambira*) es de enorme utilidad para los waorani, ya que de sus hojas tiernas extraen una fibra que luego de hervirla, secan al sol para hilar y confeccionar diferentes objetos de uso común y suntuario, como collares, pulseras, enseres domésticos, hamacas, bolsos, etc. Por lo que la AMWAE ha implementado un proyecto de venta de artesanías con el cultivo sustentable de la palma de chambira y otras plantas cuyas semillas utilizan como ornamento en la confección de sus creaciones. Desde sus oficinas ubicadas en la ciudad de Puyo, Provincia de Pastaza, la AMWAE organiza periódicamente visitas de trabajo a los invernaderos de Miguagono, Toñampade, Nemompade, Tepepade y Meñepade, en donde se cultiva la palma, se procesa la fibra y se elaboran las artesanías que después serán puestas a la venta en las tiendas ubicadas en la ciudad de Puyo, en la ciudad de Coca, y en la ciudad de Tena.

Fue en dichas actividades concernientes al manejo de viveros comunitarios, donde me agregaron como voluntario, por lo que me encontraría haciendo visitas periódicas a lo largo de tres meses a territorio waorani en compañía de tres “dirigentas” (o delegadas) de varios proyectos que la organización implementa; una ingeniera forestal, y un guía o celador waorani., quienes estaríamos organizando y apoyando los trabajos comunitarios en los invernaderos.

A continuación, para tener un acercamiento a territorio waorani y un seguimiento de las actividades desarrolladas en los viveros comunitarios, reproduzco un fragmento extraído de las anotaciones del diario de campo en donde se narran los pormenores de una salida efectuada entre julio y agosto del 2010 con destino a la localidad de Nemompade, en compañía de Linda Gahoa, una dirigente de salud, y su pequeño hijo, además de Tementa, un waorani de enorme fortaleza, quien conduciría la canoa y preservaría el viaje.

Fue así, que una mañana después de cargar una camioneta con media tonelada de víveres y combustible, Linda, el pequeño Alejandro y yo, nos trasladamos de la ciudad de Puyo hacia las riberas del río Nushiño, cruzando un trecho de varias horas del camino que conduce hacia las poblaciones kichwas del Tena en Arajuno, hasta llegar a Gareno, donde comienza la presencia de la población waorani y de los trabajadores petroleros. Dos cabinas de control es necesario pasar para llegar a una tercera de apariencia rústica, con una pluma de madera y una casa del mismo material, de donde emerge un anciano waorani que luce a la usanza de los mayores *pikenani*, grandes perforaciones en las orejas y quien se encuentra paradójicamente ataviado con una gorra y una endurecida chaqueta policíaca. Se acerca para inspeccionar y saber los motivos de nuestra entrada a territorio waorani. Al conocer nuestra misión, conversa rápidamente con Linda, poniéndola al tanto de lo acontecido recién dentro del territorio waorani, para después reclamar el peaje necesario para cruzar su retén. Le entregamos un bolso con pan y una botella de cola. Ya de camino al río, de una de las primeras casas de la localidad de Meñempade surge la silueta de Tementa, que al reconocer a distancia el ruido del motor, se acerca a la orilla del camino para encontrarse con nosotros. A la orilla del río Nushiño, nos espera una gran canoa de madera, o mejor dicho, de un gran tronco ahuecado impulsado por un motor de 40 caballos de fuerza. Una hora después, terminamos de cargar los bastimentos y el combustible y nos disponemos a partir río abajo. Tementa en el mando, mientras Linda y yo nos turnaríamos el puesto de puntero o asistente de motorista. El cauce del río es muy bajo, lo sabíamos de antemano y toda persona nos lo recordaba, pero el tiempo es apremiante y teníamos la certeza de que río abajo la navegación sería fluida. Las primeras horas fueron de agobio por el número de troncos y bancos de arena que nos impedían el paso, obligándonos a parar para cortar y retirar un tronco o empujar la canoa para librarla de un atascue en la arena. Uniendo nuestros esfuerzos, logramos avanzar penosamente. Así, llegamos a la localidad de Tepepade, en donde nos recibieron con una refrescante ronda de chicha, pues se encontraban por celebrar una fiesta comunitaria en honor a las aulas y casas recién construidas en la comunidad. La invitación a degustar un banquete compuesto de pescado, carne de sajino, chucula, yucas, plátanos y la infaltable chicha, era seductora, pero nosotros teníamos la misión de llegar lo antes posible a Toñampade al encuentro con el otro equipo y proseguir las actividades en los viveros. Por este motivo solo dimos el saludo y después de terminar la chicha, continuamos nuestro camino. El camino no mejoró y después de otras dos horas de difícil navegación y antes de la puesta del sol, decidimos atracar en una playa a la orilla del río para instalar nuestro campamento en donde poder preparar algunos alimentos y pasar la noche. Tementa rápida y naturalmente extrae unos palos de la vegetación de alrededor y genera un toldo con un nylon, donde nos resguardamos con las carpas, mientras, Linda prende fuego a los restos de una fogata dejada por antiguos navegantes, que alimenta con leña seca, posteriormente, intenta obtener la carnada para la pesca buscando unos grillos que se encuentran enterrados en la arena, por fin logra varios y ensarta dos en un anzuelo que lanza al río, mientras se apresta a preparar algo de avena para merendar.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Nuestra canoa sobre el Nushiño



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Nuestro campamento en una playa del Nushiño

El cansancio y la mala fortuna en la pesca, nos inducen a retirarnos a nuestras respectivas carpas a dormir. El final de la noche, es anunciado por los cantos estridentes y extraños de algunas aves, es momento de levantarse y comenzar a preparar el viaje. Deshacemos el campamento y a los primeros rayos del sol, volvemos a los puestos en la canoa, esta vez el trabajo de arrastre y limpieza no es tan fuerte, mi acción como puntero o dirigente de canoa mejora un poco y me siento con mayor confianza para indicar el camino o la presencia de un tronco, todo sin perder el balance en los pies y manejando bien el remo. Las horas pasan lentas en un paisaje apenas cambiante, las playas se suceden unas a otras y se tiene la impresión de estar navegando en círculos, las garzas y el martín pescador nos acompañan, dándonos un poco de entretenimiento. En más de dieciocho horas de viaje apenas si hemos visto dos canoas que saludamos al paso. De los víveres extraemos algunas piezas de pan para mitigar el hambre y no frenar la marcha. Llegada la tarde, volvemos a atracar en una playa para armar nuevamente nuestro campamento, esta vez tenemos una hora más de sol que aprovechamos para preparar los alimentos. Linda pone a cocción una olla de arroz y localiza a los grillos que utiliza como carnada, lanza el anzuelo y ata el hilo a la canoa, mientras se baña en el río junto a su hijo. Tementa y yo armamos nuevamente el toldo y las carpas, en esos momentos el hilo se mueve y Linda sale corriendo a jalarlo, esta vez un pez llamado *mota* sale dando coletazos, alegrándonos la tarde, es de tamaño mediano, Linda lo saca y prepara otra carnada, enseguida lo limpia. Durante la hora

siguiente, el anzuelo vuelve a picar una y otra vez hasta lograr un buen número de bagres y pirañas que ingerimos hervidos y acompañados de arroz, comemos hasta saciar nuestro apetito y enseguida nos retiramos a dormir, exhaustos. A la mañana siguiente con nuevos bríos, subimos a la canoa sabiendo que a pocas horas, entroncaremos con el Río Curaray, cuyo afluente nos proporcionará una navegación rápida y fluida. Una curva o un codo del río bastante pronunciado a casi 90°, nos indica que estamos por entroncar con el Curaray. Metros adelante un enorme río se abre ante nuestros ojos y se funde con el Nushiño, enseguida, Tementa sube la velocidad y ya menos alerta, se dispone a sacar el agua que ha entrado a la canoa, todos nos acomodamos y nos relajamos. Linda se fabrica una pequeña cama con dosel en la punta de la canoa, donde se mete y regocija con su niño, mientras yo tomo la parte más ancha del centro de la canoa y me acuesto cruzado, colgando los pies y las manos al río, contemplando el azul del cielo amazónico. Luego de un agotador viaje en canoa durante tres días, por fin logramos ver las casas y los platanales de Nemompade. Es la hora de la ducha, poco antes de la puesta del sol, dos familias que se encuentran a la orilla del río lavándose y refrescándose nos dan la bienvenida.

En la comunidad de Nemompade los invernaderos comunitarios se encuentran formados por un espacio de aproximadamente una hectárea, en el cual se ubican tanto la malla negra que cubre el vivero con alrededor de trescientos almácigos, así como el espacio para el huerto de palmas.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Minga en el vivero de Nemompade

Las comunidades adherentes al proyecto y en las cuales se establecen los viveros, tienen que aportar su fuerza laboral para cultivar y cuidar de las plantas, a cambio ya sea de una aportación económica, o una dotación de víveres. Los trabajos de limpieza, recolección y cultivo, se realizan periódicamente (una vez cada dos meses) por un lapso de cuatro días, en una minga en donde participa tanto mujeres de prácticamente todas

las edades, como niños, jóvenes y algunos hombres maduros, quienes realizan los trabajos más pesados y resguardan la seguridad del grupo.

Las mujeres especialmente, se muestran interesadas en tener una fuente cercana que las provea de la materia prima para sus tejidos, una actividad que si bien no es exclusivamente femenina, les permite a través de la venta de sus creaciones, una relativa independencia económica. El trabajo de desmonte y limpieza del área a cultivar se realiza colectivamente, utilizando el machete para tumbar la maleza y dejar libres a las matas de palma.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Minga en el vivero de Miguagono



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Minga en el vivero de Miguagono

Posteriormente, el grupo divide las actividades en dos: recolecta en el monte de semillas y plántulas, y en búsqueda de abono orgánico y preparación de la tierra para la siembra.

El grupo recolector compuesto en su mayoría por mujeres y uno o dos celadores, se dirige hacia el monte en donde se encuentran las palmas silvestres, de donde obtienen una gran cantidad de semillas (alrededor de doscientas) y algunas plántulas. Mientras que, el otro grupo se enfoca en la preparación de la tierra para las plantas, por lo que algunas personas ingresan a la selva cercana en busca de una veta de abono que se encuentre listo para ser utilizado. Mientras, otros trabajadores, acarrean carretadas de arena de río que amontonan cerca a los almácigos. Un árbol hace tiempo caído proporciona la suficiente materia orgánica que mezclada con la arena de río y un poco de tierra de monte, servirá para llenar las fundas plásticas en donde serán depositadas las semillas para su germinación. Las matas ya nacidas que alcanzan unos treinta centímetros, son directamente sembradas en el terreno. Aunque los trabajos suelen ser arduos, el tiempo transcurre dentro de un ambiente de camaradería y un espacio femenino, comenzando muy de mañanita con un desayuno comunitario, para posteriormente dirigirse al trabajo en los viveros, donde pasan hasta el medio día limpiando, sembrando o recolectando nueces y semillas. Para el intermedio se degusta un almuerzo colectivo y se descansa una media hora para posteriormente reanudar las labores en los viveros hasta antes del atardecer.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Minga en el vivero de Miguagono



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Recolecta de plántulas y semillas de chambira



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Semillas de chamira

La extracción de la fibra de chambira comienza con la selección de las hojas tiernas de la Palma, las cuales se extraen de los cogollos o de las hojas que aún no se han abierto. Anteriormente, para realizar dicha operación de selección y corte de las hojas tiernas, se disponía tumbar a la mata, por lo que comenzó a escasear en los alrededores y cada vez se tornaba más difícil y largo el camino para encontrarlas. Es por este motivo que la organización AMWAE optó por la implementación de los viveros comunitarios, a la vez que se ha acordado hacer un manejo más sustentable de la palma de chambira, coleccionar pero no tumbar, así como reforestar la zona al reinsertar nuevas matas a la selva.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Selección de las hojas de palma de chambira



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Selección de las hojas de palma de chambira



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Selección de las hojas de palma de chambira

Una vez que han juntado un racimo de hojas tiernas de color verde-amarillento, comienzan a separarlas por lo largo de arriba hacia abajo, formando tiras delgadas con las capas que conforman a las hojas.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Extrayendo la fibra

Teniendo ya un número considerable de éstas tiras que ahora forman un bulto esponjoso, proceden a hervirlas en un balde con agua durante varias horas, preferentemente de noche. Al día siguiente las colocan en tendedores en donde se secan al sol. Las hojas ahora, lucen color paja y su consistencia es fibrosa y resistente, están

listas ya para ser hiladas y pintadas de distintos colores para destinarlas a la confección de distintos objetos.



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Secando las fibras

El hilado se logra trenzando dos tiras delgadas de fibra, que se deslizan con la palma de la mano por sobre la rodilla, así se van uniendo las fibras hasta alcanzar el largo que se desee. Posteriormente comienzan el tejido, utilizando delgados palitos de bambú como ganchillos y bastidores, y utilizando distintas técnicas, que darán forma a distintos modelos. Los colores se aplican al momento del tejido, coloreando con plantas algunos segmentos del hilo, los colores más comunes son el púrpura, el rojo y el amarillo, que decorarán, los bolsos, manillas, hamacas, collares. También utilizan en la decoración semillas de pantomo, ojo de buey, y otras más. La habilidad de las tejedoras y la transparencia en el manejo de los fondos, ha incitado la apertura de tres tiendas para el expendio de sus creaciones, en donde se exhiben una gran variedad de artesanías waorani de gran belleza.

La AMWAE desde años anteriores comenzó a comercializar artesanía cuya materia prima es la fibra extraída de la palma de chambira, desde su conformación como organización primeramente con auspicio del Proyecto CAIMAN, posteriormente con WCS (fondos de USAID), ha implementado talleres para mejorar la calidad y acabado de la elaboración de artesanías con mujeres de distintas comunidades waorani. Más recientemente con fondos del Programa de Pequeñas Donaciones (PPD) del PNUD está implementando un proyecto de manejo sustentable de la palma de chambira y otras

plantas cuyas semillas utilizan como ornamento en la confección de sus creaciones, fortaleciendo el trabajo de viveros iniciado anteriormente en las comunidades de Meñepare y Tepepare, ampliándolo a Toñampade, Nemonpade y Miwagono. Con el proyecto de artesanías, la AMWAE ha logrado direccionar una alternativa social y ambiental centrada en la organización y el trabajo femenino, que además de estar pensada para otorgar recursos económicos, se encuentra orientada al fortalecimiento de la cultura waorani y al manejo sustentable de los recursos naturales¹⁸.

En base al fortalecimiento de la organización femenina, el rescate cultural y la preservación del medio ambiente, la AMWAE está asumiendo un mayor rol en los temas de manejo de recursos y sustentabilidad, cacería comercial, y territorio. Funcionando como una organización interlocutora que a través de sus delegadas y dirigentes, lleva hasta las comunidades las preocupaciones de distintos organismos nacionales e internacionales, ecologistas o de desarrollo, facilitando la implementación de proyectos de impacto ambiental como es el caso del proyecto de venta ilegal de carne de monte implementado por UICN-Traffic y Fundación Natura, en donde AMWAE amplía sus horizontes generando una profunda reflexión sobre las consecuencias de la caza con fines comerciales y la venta ilegal de carne de monte en el deterioro de los ecosistemas. A través de AMWAE, la UICN-Traffic y Fundación Natura, han estado trabajando con comunidades de la zona de Gareno en el diseño e implementación de alternativas productivas que permitan disminuir la presión de la cacería sobre la fauna, motivando a las familias waorani para que implementen el cultivo de cacao con manejo orgánico o que se adhieran al proyecto de confección y venta de artesanías.

La importante labor de AMWAE en la complicada tarea de mediar entre la cooperación y la comunalidad waorani, dos mundos a veces incompatibles no exentos de diferencias y tensiones, radica en el hecho de contar con el beneplácito de una gran parte de los habitantes de las localidades, quienes siempre se encuentran dispuestos a mantener un diálogo intercultural en busca de nuevas alternativas de organización y trabajo, que fortalezca a la cultura y las formas tradicionales de vida.

¹⁸ Para una mayor información acerca de AMWAE puede el lector consultar la página web: www.waoraniwomen.org así como la obra impresa titulada: “Arte Étnico waorani. Fundamentos culturales para la iconografía y simbología artesanal” (2007).



Autor: Bardo Hernández. **Título:** Tejedoras

CONCLUSIONES

Al plantearme en el 2007 la posibilidad de realizar una investigación en tierras amazónicas, estaba pensando en los trabajos de Philippe Descola y de Viveiros de Castro, y estaba finalizando un largo trabajo etnográfico sobre las relaciones humano-ambientales entre los *teenek* de la huasteca potosina (Sierra Oriental mexicana). Asumir el reto de explorar la Amazonía ecuatoriana significó continuar con un ejercicio teórico y etnográfico, en un escenario incomparable para discutir los planteamientos de la ecología simbólica y el perspectivismo amazónico, además de los planteamientos ecologistas más vanguardistas.

El manejo del Yasuní -Área Natural Protegida- coloca en la vida pública del Ecuador actual, visiones sobre el cambio climático, sobre el modelo de desarrollo y sobre los derechos de los pueblos y la naturaleza. Como telón de fondo tenemos a un conflicto ambiental enaltecido por la implementación de la industria petrolera, que ha puesto en alerta a organizaciones ecologistas y humanitarias ante el acoso de los pueblos en aislamiento voluntario y la pérdida de biodiversidad causada por la tala y la caza indiscriminadas.

Los estudios Socioambientales han configurado un modelo analítico desde un enfoque interdisciplinario que retoma paradigmas y postulados de diversas ciencias como la Antropología, la Sociología, la Economía o de disciplinas afines como la Ecología Política y la Economía Ecológica, con lo que se logra una mayor comprensión de las causas y efectos de la pérdida de la biodiversidad, la contaminación o el calentamiento global. Revertir dichos efectos ecológicos adversos, requerirá alterar la agenda de desarrollo que aborde directamente los extremos de la riqueza y la pobreza y otras cuestiones de justicia social, garantizando a través de los medios políticos, que los seres humanos desarrollen una relación simbiótica con el medio ambiente en lugar de una destructiva. Dentro de este rubro surge el concepto de sustentabilidad que atañe a los lineamientos de la biología de la conservación o la explotación de los recursos naturales renovables y que ha figurado como un concepto central en los postulados de la Ecología Política y la Economía Ecológica.

La Antropología por su parte, ha desmontado el binomio naturaleza/cultura a través del análisis de los mecanismos simbólicos que organizan las relaciones entre

humanos y no-humanos en distintos contextos etnográficos. El pensamiento amerindio confiere a los no-humanos –animales, plantas, astros, dioses o espíritus– intencionalidad consiente y agencia humana, al punto de ser considerados como personas con los que los humanos pueden relacionarse socialmente. Los mitos tienen un lugar medular en el análisis de las representaciones simbólicas que organizan las relaciones entre humanos y no-humanos, pues expresan un saber ecológico que regula las relaciones de cazador/presa y las afinidades existentes entre humanos, animales, plantas y espíritus.

El *cowode* o la imagen waorani del caníbal, funciona como una categoría social que organiza las relaciones entre los waorani (humanos) y los *otros* (no-humanos) siguiendo una intrincada filosofía sobre la perspectiva del sujeto y la diferencia entre cuerpo y espíritu. El homicidio con lanzas responde a esta perspectiva indígena que considera a los forasteros que ingresan a territorio waorani (como colonos, madereros o petroleros), la viva imagen del *cowode* o el espíritu caníbal (no-humano), convirtiéndolos en blanco de las lanzas taromenane. Los pueblos en aislamiento voluntario siguen escribiendo la historia de la guerra tribal en contra del *cowode*, seres imperfectos rescoldos de una mitología ancestral, comedores de carne y sangre humana, que además codician el territorio y los recursos naturales.

La organización adecuada de una estrategia metodológica, ha permitido a este trabajo el acercamiento al territorio y al pensamiento waorani mediante la realización de una etnografía que giró alrededor de dos temáticas relacionadas entre sí: la venta ilegal de carne de monte y el cultivo sustentable de la palma de chambira. Al inicio de la investigación de campo pude relacionarme con distintas organizaciones ecologistas y ambientalista e involucrarme en la investigación sobre cacería, consumo y venta ilegal de carne de monte en territorio waorani, lo que a la vez me condujo a participar en el proyecto de viveros comunitarios de la AMWAE-WCS. El incremento en la demanda de carne de monte para su venta en el mercado se encuentra relacionado con la apertura de las vías de comunicación al interior de la selva, la colonización de la Amazonía, y la circulación de metálico, factores todos ellos conexos a la implementación de la industria petrolera y el cambio de una economía de subsistencia a una de racionalidad crematística. Lo que ha ocasionado cambios sustanciales en la forma tradicional de caza y pesca, así como de hábitos alimenticios, lo que a la vez ha tenido graves repercusiones en los ecosistemas con la merma de muchas especies consideradas ya en peligro de

extinción. Dicha situación se torna alarmante cuando se advierten las cifras, por lo que distintas organizaciones ecologistas y conservacionistas intentan, desde varios ángulos, acercarse al núcleo de la problemática y combatirlo con actividades productivas que coadyuven a disminuirlo.

Una de estas actividades es el cultivo sustentable de la palma de chambira y la confección de artesanías para su venta en el mercado, con lo que se busca incluir a la mayor cantidad de artesanos y artesanas para que participen en dicho proyecto y así mismo, tener una nueva opción para generar recursos económicos. El liderazgo de la AMWAE como organización indígena que trabaja por el fortalecimiento de la cultura e identidad waorani, se vigoriza ahora con el advenimiento de proyectos productivos sustentables destinados a frenar la depredación y a preservar los ecosistemas. La AMWAE representa una alternativa organizativa para las comunidades waorani enfocada a generar recursos económicos con actividades no extractivistas y en función del trabajo femenino

Es así, como esta tesis ha tenido el propósito de llevar al lector un análisis de las relaciones humano-ambientales en la Amazonía ecuatoriana, dando cuenta de la interrelación entre la base ecológica, la dinámica social y la visión del mundo. Esta forma de acercarse a una realidad estudiada teniendo en cuenta los lineamientos políticos que enmarcan los procesos extractivos; a sabiendas de los intereses económicos supranacionales sobre una región de una biodiversidad extraordinaria; y teniendo la certeza del poder del simbolismo amazónico; conducen al investigador a la búsqueda permanente de puentes entre las ciencias y disciplinas que permitan un mayor acercamiento a la realidad estudiada. La Ecología Política y la Antropología Simbólica se encuentran, en el presente trabajo, dando sentido a un corpus social que de otra forma pareciera ininteligible, relacionando aspectos de la mitología waorani con fenómenos sociales, o re-descubriendo la base ecológica de la reivindicación indígena.

La etnografía brindó sin duda el espacio de reflexión necesario para unir estas dos grandes corrientes del pensamiento científico con la realidad percibida, siendo una amalgama que permite el acceso a nuevas vetas para el conocimiento de los pueblos indígenas de América Latina.

BIBLIOGRAFIA

Aguirre, Milagros (2003). "El asalto huao desde la prensa". Iconos. Revista de FLACSO-Ecuador. No. 17, septiembre de 2003. Quito: FLACSO.

Ariel de Vidas, Anath (2003) *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigaciones para el Desarrollo.

AMWAE, (2009). *Arte étnico waorani. Fundamentos culturales para la iconografía y simbología artesanal*. Quito: Museo etnohistórico de artesanías del Ecuador/Sinchi-Sacha/Proyecto Caimán/USAID-Ecuador/WCS.

Bellier, Irène (1994). "Los Mai Huna", en Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. I. Quito: FLACSO, IFEA.

Blomberg, Rolf (1996). *Los Aucas desnudos. Una reseña de los indios del Ecuador*. Quito: Abya - Yala.

Cabodevilla, Miguel Ángel (1999). *Los Waorani en la historia de los pueblos de oriente*. España: Idazluma.

— (2003). Reflexiones sobre un ataque huao. Iconos. Revista de FLACSO-Ecuador. No. 17, septiembre de 2003. Quito: FLACSO.

— (2004). *El exterminio de los pueblos ocultos*. Quito: CICAME.

Cabodevilla, Miguel Ángel; Randy Smith; Alex Rivas (2004). *Tiempos de Guerra. Waorani contra Taromenane*. Quito: ABYA-YALA.

Ceron, Solarte Benhur (1991). *El manejo indígena de la selva pluvial tropical. Orientaciones para un desarrollo sostenido*. Quito: Abya- Yala.

Cicame-Fundación Alejandro Labaka (2009). *Otra historia de violencia y desorden. Lanzas y muerte en los Reyes*. Quito: Cicame-Fundación Alejandro Labaka

Cordero, Luis (1992). *Diccionario Quichua-Castellano y Castellano-Quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional, Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural

de la Torre, Stella (2000). *Primates de la Amazonía del Ecuador*. Quito: SIMBIOE.

Descola, Philippe (1987). *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: ABYA-YALA.

— (2001). “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en: *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, Philippe Descola, Gísli Pálsson (coord.), pp. 101-123. México: Siglo XXI.

— (2002). *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Ifea.

— (2004). “Las cosmologías indígenas de la naturaleza”, en: *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (ed.), pp. 25-35. Lima: IWGIA.

— (2005). *Las lanzas del crepúsculo, Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ellen, Roy F. (2001). “La geometría cognitiva de la naturaleza. Un enfoque contextual”, en Descola Philippe, Gísli Pálsson, coords., *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, pp. 124-146. México: Siglo XXI.

Fontaine, Guillaume (2003). *El precio del petróleo: conflictos socioambientales y gobernabilidad en la región amazónica*. Quito: FLACSO-IFEA.

Fontaine, Guillaume e Iván Narváez (2007). *Yasuní en el siglo XXI. El Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía*. Fontaine y Narváez (coords.) Quito: FLACSO; IFEA – Abya Ayala – Petrobras – CEDA – WSC.

Fontaine, Guillaume (2009). “Prólogo” a la obra *Petróleo y poder: el colapso de un lugar singular. Yasuní*. Quito: FLACSO.

— (2010). *Petropolítica. Una teoría de la gobernanza energética*. Quito: FLACSO.

Galinier, Jacques (2001). “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 453-483. México: CONACULTA/FCE.

Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*. Bracelona: Gedisa.

Jacorzynski, Witold (2004). *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, México: CIESAS/Miguel Angel Porrúa Editores/Cámara de Diputados.

Jáuregui, Carlos (2005). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Lara, Rommel (2007). La política indigenista del Estado y el territorio huao. En *Yasuní en el siglo XXI. El Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía*. Fontaine y Narváez (coords.) Quito: FLACSO; IFEA – Abya Ayala – Petrobras – CEDA – WSC.

Lazos, Elena y Luisa PARÉ (2000). *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepción del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, México: UNAM.

Labaka, Alejandro (2003). *Crónica Huaorani*. Quito: Cicame.

Lévi-Strauss, Claude (1972). *Mitológicas*. México: FCE.

— (1988). *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós.

Marion, Marie-Odile (1999). *El poder de las hijas de luna. Sistema simbólico y organización social de los lacandones*. México: CONACULTA/ INAH.

Martínez, Esperanza (2009). *Yasuní. El tortuoso camino de Kyoto a Quito*. Quito: Abya-Yala; CEP.

Mena Valenzuela, Patricio, y Rubén Cueva (2001) Cacería de subsistencia en tres comunidades de la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Yasuní. en: Jorgenson, Jeffrey P. y Mónica Coello Rodríguez (eds.). *Conservación y desarrollo sostenible del Parque Nacional Yasuní y su área de influencia*. Quito: Ministerio del Ambiente Unesco/WCS.

Narváez, Iván (1996). “*Waorani vs Maxus*”. *Poder étnico Poder transnacional*. Quito: FESO. Editora Porvenir.

Narváez, Iván y Guillaume Fontaine (2007). *Yasuní en el siglo XXI. El Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía*. Fontaine y Narváez (coords.) Quito: FLACSO; IFEA – Abya Ayala – Petrobras – CEDA – WSC.

Narváez, Iván (2009). *Petróleo y poder: el colapso de un lugar singular. Yasuní*. Quito: FLACSO.

Neurath, Johannes (2002). *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México: INAH.

Page Pliego, Jaime Tomás (2005). *El mandato de los dioses. Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México: UNAM.

Palmer, Gary B. (2000). *Lingüística Cultural*. México: Alianza Editorial.

Pálssons, Gísli (2001). “Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo”, en: Philippe Descola, Gísli Pálsson, (coords.) *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, pp. 80-100, México: Siglo XXI.

Pérez Téllez, Iván (2007). “El perspectivismo amazónico en tierra mesoamericana”, Ponencia presentada en la novena reunión del proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”. México: INAH.

Pitartch, Ramón Pedro (2003). “Dos puntos de vista, una sola persona”, el espacio en una montaña de almas”, en: *Espacios Mayas. Usos, representaciones creencias*, Breton, Alain; Aurore Monod Becqelin; Mario Humberto Ruz; (ed.), pp. 603-617. México: UNAM/CEMCA.

Proaño García, José y Paola Colleoni (2008). *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario. Tagaeri-Taromenane, en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: ABYA-YALA/Fundación Pachamama.

Rival, Laura (1992). “Huaorani y petróleo” en: Giovanna Tassi (coord.). *Naúfragos del Mar Verde. La resistencia de los Huaorani a una integración impuesta*. Ecuador: Abya-Yala; Confeniae.

— (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*. Quito: ABYA-YALA.

— (2001). “Cerbatanas y Lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los Waorani”, en: Philippe Descola, Gísli Pálsson (coord.), pp. 169-191. México: Siglo XXI.

— (2004). “El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Waorani”, en: *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (ed.), pp. 97-120. Lima: IWGIA.

Rivas, Alex y Rommel Lara (2001). *Conservación y petróleo en la amazonía ecuatoriana. Un acercamiento al caso huaorani*. Quito: EcoCiencia Abya-Yala.

Santos, Granero Fernando (1996). “Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena”. En: Fernando Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la amazonía indígena*, Vol. I. Quito: Abya – Yala; FLACSO.

Santos, Fernando y Frederica Barclay (1994). “Introducción” a la obra *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. I. en Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), Quito: FLACSO, IFEA.

— (eds.) (1994). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. I y II. Quito: FLACSO, IFEA.

Severi, Carlo (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Shimiyukkamu (2008). *Diccionario Kichwa-Español, Español-Kichwa*. Quito: CCE.

Simson, Alfred (1993). *Viajes por las selvas del Ecuador y exploración del río Putumayo*. Quito: Abya-Yala.

Sousa, Boaventura Santos de (2009). “De Copenhague a Yasuní”. Buenos Aires: Página 12.

Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (2004). “Introducción”. En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.) Lima: IWGIA.

Thomas, Fray Diego de (1999). *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú*. Estudio y trasliteración por Rodolfo Cerrón Palomino. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica Agencia Española de Cooperación Internacional/Unesco/ Universidad Mayor de San Marcos.

Taussig, Michael (1993). *Xamanismo, colonialismo e o Homen Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra.

Tirira S, Diego (2000). *Los mamíferos del Ecuador*. Quito: SIMBIOE. EcoCiencia.

Tyrtonia, Leonardo (1999). “Ecología de la mente”. El binomio natura-cultura en la obra de Gregory Bateson, en Teresa Kwiatkowska, comp., *Humanismo y Naturaleza*, pp. 95-117. México: Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa/ Plaza y Valdés Erío de Janeiro editores.

Vacacela, Quishpe Rosa. C (2007). *Sumac Causai. Vida en armonía*. Quito: Abya-Ayala.

Varea, Ana María; [et. al] (2006). *Ecologismo ecuatorial: conflictos socio-ambientales y movimiento ecologista en Ecuador*. Quito: CEDEP.

Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From de Enemy's Point of Vie. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press. Traducción al Inglés por Catherine V. Howard.

— (2004). “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en: *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (ed.), pp. 37-80. Lima: IWGIA.

WCS (2006). Efecto de las carreteras sobre la fauna silvestre en el Parque Nacional Yasuní. Boletín No. 1, Quito: WCS Programa Ecuador.

—— (2007). El tráfico de carne silvestre en el Parque Nacional Yasuní. Boletín No. 2, Quito: WCS Programa Ecuador.

Yost, James A. y Patricia M. Kelley (1983). “Shotguns, blowuns, and spears: the análisis of technological efficiency”; en Raymond B Hames y William T. Vickers (eds.), *Adaptive responses of native Amazonians*. New York: Academic Press.

Zapata-Ríos, Galo (2006). “Evaluación de amenazas antropogénicas en el Parque Nacional Yasuní y sus implicaciones para la conservación de mamíferos silvestres”; en *Lyona a journal of ecology and application*. Volume 10 (1): 31-41. Quito: WCS Programa Ecuador.

ANEXOS

ENTREVISTAS

Informantes clave citados en la tesis (1-5)

Informante 1: Wente Ima, Localidad de Tepepare, Provincia de Pastaza, Ecuador. Agosto del 2010. Hermano mayor de Manuela Ima. Hombre de condición social respetable en su comunidad por su edad y experiencia. Información relevante acerca de la organización social, la historia oral, la figura del *cowode*, cantos y mitos. Fue especialmente revelador en la forma y significado de los cantos waorani.

Informante 2: Moisés Baiwua, Ciudad del Puyo, Provincia de Pastaza. Mayo del 2010. Profesor intercultural bilingüe en el área de Pastaza, además de promotor cultural y apoyo logístico de distintas organizaciones. Radica en la ciudad del Puyo.

Informante 3: Camilo Pauche. Localidad de Nemompade, Provincia de Pastaza. Agosto del 2010. Presidente en turno de la comunidad, se mostró por demás afable en entender mis inquietudes, pues además de tener una idea clara del funcionamiento de la comunidad y de ésta con el exterior, es un gran conocedor y amante de la selva, del pensamiento indígena záparo, kichwa, y waorani, de quien coparte sangre y afinidades, conversa desenvuelto sobre las distintas cosas que ha vivido y que han templado su espíritu, del pensamiento indígena y de la ruptura o el “antes y después” de la cultura waorani.

Informante: 4 Linda Gahoa. Localidad de Tepepade, Provincia de Pastaza, Ecuador. Junio del 2010. Delegada y promotora de Salud en la AMWAE.

Informante: 5 Inés Nenkimmo. Localidad de Tepepade, Provincia de Pastaza, Ecuador. Junio del 2010. Promotora de Bienestar Familiar en la AMWAE.

ACRÓNIMOS

(AMWAE)	Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana
(CONFENIAE)	Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana.
(FAO)	Organización para la Agricultura y la Alimentación
(INAH-CNA)	Instituto Nacional de Antropología e Historia-Coordinación Nacional de Antropología.
(NAWE)	Nacionalidad Waorani del Ecuador
(ONAHE)	Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador
(ONU)	Organización de Naciones Unidas
(PNUD)	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
(PPD)	Programa de Pequeñas Donaciones
(UICN)	Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza.
(USAID)	Agencia de los Estados Unidos Para el Desarrollo Internacional
(WCS)	Wildlife Conservation Society