

Tiempos de guerra y tiempos de paz, continuum simbólico de un pueblo de reciente contacto: El caso etnográfico de los waorani en la Amazonía ecuatoriana

ROBERTO NARVAÉZ COLLAGUAZO

Investigador independiente, Quito, Ecuador
robertonarvaezc@gmail.com

PATRICIO TRUJILLO MONTALVO

Pontificia Universidad Católica del Ecuador Quito, Ecuador
patricio.trujillo@fiaam.org

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v29i1p13-37

resumen Los waorani son un grupo cultural de foresta húmeda tropical que habita en la Amazonía ecuatoriana. Su contacto formal con la sociedad nacional del Ecuador se realizó en la década del sesenta del siglo pasado, provocando un violento proceso de cambio cultural que incluyó su cosmovisión y *ethos*, visto desde los imaginarios occidentales. Sin embargo, luego de más de cincuenta años de un contacto activo con la sociedad nacional en condiciones de marginalidad, la guerra se mantiene vigente como una institución social dentro de nuevos marcos simbólicos y los guerreros waorani como referentes de identidad, tradición e historia expresados como un espacio de reafirmación cultural en un contexto moderno. La guerra para los waorani ha sido un articulador social puesto que otorga prestigio a sus participantes y reconstruye un *ethos*, *vínculo con su forma de vida tradicional y su pasado*, en el marco de un orden social que se mantiene y donde persisten acuerdos tácitos de alianzas, siendo una expresión vigente de la cultura tradicional en tiempos de paz y tiempos de guerra.

palabras clave: Guerra, *ethos* cultural, culturas amazónicas, tradición cultural, muerte con lanzas

Times of war and times of peace, symbolic continuum of a people of recent contact: The ethnographic case of the Waorani in the Ecuadorian Amazon

abstract Waorani are a cultural group from tropical rain forest that lives in the Ecuadorian Amazon. Their formal contact with Ecuadorian national society was made in the sixties of the last century, causing a violent process of changing in his life world,

cosmovision and ethos from Western imaginaries. After more than fifty years of contact, the war remains as a social institution within new symbolic frameworks and the waorani warriors as referents of identity, tradition and history expressed as a space of cultural reaffirmation in a modern context. The war, for the waorani, has been a social articulator since it gives prestige to its participants and rebuilds the waorani ethos being a current expression of traditional culture in times of peace and times of war.

Keywords War, cultural ethos, amazon cultures, tradition, spears death

Tempos de guerra e tempos de paz, continuum simbólico de um povo de recente contato: o caso dos Waorani da Amazônia Equatoriana

resumo Os Waorani são um grupo cultural da floresta tropical que vivem na Amazônia equatoriana. Seu contato formal com a sociedade nacional equatoriana foi feito em 1960 do século passado, e causou um violento processo de mudança na sua cosmovisão e ethos do imaginário ocidental. Após mais de cinquenta anos de contato, a guerra permanece como uma instituição social, agora dentro de um novo arcabouço, e os guerreiros waorani são um referente de identidade, tradição e história expressas como um espaço de reafirmação cultural em um contexto moderno. Para os waorani, a guerra tem sido um articulador social, já que oferece prestígio a seus participantes e reconstrói no ethos do ser waorani uma expressão de cultura tradicional em tempos de paz e em tempos de guerra.

palavras-chave: guerra: *ethos* cultural, culturas amazônicas, tradição, morte com lanças.

Introducción: guerra y muertes con lanzas

La guerra intra y extra grupal fue la principal forma de reproducción cultural para muchas sociedades amazónicas. En la literatura antropológica existen diversas corrientes interpretativas y abordajes etnográficos. Chagnon (1968) vincula la guerra con la eficiencia reproductiva en un marco de establecimiento de alianzas estratégicas; Viveiros de Castro (2002) profundiza en las relaciones sociales que se establecen entre las sociedades a partir del intercambio y la guerra como un hecho social donde aspectos de carácter espiritual se funden con la acción violenta; mientras Clastres (1981) propone que la guerra es una estructura de la sociedad sin Estado que reafirma la reproducción autónoma o autárquica. La presente etnografía plantea que para los waorani, la guerra entrelaza complejos sistemas de alianzas y lealtades grupales donde se intercambian formas culturales tanto materiales como simbólicas que se convierten en respuestas o catalizadores para resolver sus conflictos clánicos: entre nanicaboiri¹ (mismos clanes²), *warani* (otros clanes waorani³) y

¹ Nanicabo es el grupo familiar formado por varias unidades domésticas o núcleos familiares emparentados entre sí; nanicaboiri es el plural.

² Entre los waorani es frecuente confirmar la pertenencia a un nanicabo con afirmaciones como: “familia propia”, que evidencia la relación de sangre existente con miembros del grupo, que integra también a alianzas a través de matrimonios.

*cowuri*⁴ (extraños, no waorani), también como la expresión de un orden social particular en donde la autonomía en el marco de un entorno de abundancia marcan las relaciones sociales, tanto al interior como al exterior del grupo (MACFARLAN *et al.*, 2018; NARVÁEZ, 2016A, 2017; TRUJILLO MONTALVO, 2011).

Los resultados de esta investigación presentan una primera interpretación etnográfica sobre los potenciales orígenes de la guerra entre los waorani y nos remiten a la existencia de un código cultural donde se sustentan las razones por la que los guerreros asesinan con lanzas,⁵ que a la vez explica la acción de la venganza como un derecho a la guerra. Este código define el *ethos* del guerrero y sustenta una particular identidad étnica de los grupos familiares waorani, siendo parte vital de su reproducción socio cultural y de sus dinámicas de orden social. Según Trujillo (2011, 2016) este código guerrero se activaría por alguno de los siguientes hechos culturales:

- Cuando un familiar es asesinado por enemigos de otros grupos waorani, *warani* o *cowuri*;
- Cuando un pariente no regresa de cacería;
- Cuando un shaman (*iro* en idioma wao) de otro grupo es culpable de matar a cualquier miembro de la familia;
- Cuando extraños ingresan a sus territorios de cacería o recolección o cuando este territorio se ve bajo amenaza por grupos *cowuri* o waorani enemigos.

El código guerrero o derecho natural a usar sus lanzas se basa en la venganza, puesto en la tradición waorani la muerte de un familiar debe ser vengada como un imperativo, nuestros entrevistados afirmaron que existen miembros de un clan, niños inclusive, que esperan ser adultos para vengar la muerte de sus familiares “y poder vivir tranquilos o en paz”.

La guerra y el imaginario waorani sobre su territorio y sus fronteras

Información etnohistórica sobre visitas o encuentros de viajeros y expedicionarios en el territorio waorani, relacionan a la presencia de estos grupos con la intensa actividad cauchera que se desarrolló entre los siglos XVIII, XIX y XX (CABODEVILLA, 1999; CIPOLLETI, 2002; PATZELT, 2002; TIRDMARSH, 1945; TRUJILLO MONTALVO, 2011).

La obra póstuma de Pedro Vicente Maldonado (MALDONADO, 1750), denominada “Carta de la Provincia de Quito”, contiene por ejemplo varios mapas antiguos de lo que actualmente sería el territorio waorani, donde la denominación del río Cononaco se identificó como “Turibuno”, similar al nominativo waorani de su actual frontera norte,

³ Identificados también como waorani, pero sin líneas de parentesco directas o alianzas. Y con quienes se abría la posibilidad de alianza o guerra, dependiendo las condiciones que se pudieran dar.

⁴ El término para nominar a cualquier persona no waorani era *cowuri*, y su traducción era caníbal

⁵ *Tapaca wente* es la clasificación nativa en *wao tiriro*, el idioma wao, para muerte o asesinato con lanzas (TRUJILLO MONTALVO, 2011).

el Turuburu o Doroboro (río Napo). Al respecto, los ríos Cononaco y Tiputini pudieron ser la frontera norte de los grupos waorani. En este sentido, estos ríos como fronteras naturales y sus denominaciones nos dan referencias sobre una territorialidad waorani vinculada con una alta movilidad y el establecimiento de relaciones de guerra con los grupos no aliados.



Ilustración 1. Cartografía del siglo XVIII. Fuente: Maldonado (1750).

Según Cabodevilla (1999) el territorio entre los ríos Napo y Curaray por la acción cauchera quedó disminuido en su población tradicional de grupos omaguas y zaparas, dando lugar a un espacio territorial vacío que fue ocupado posiblemente por familias waorani, a quienes Yost (1981) en la primera época del contacto con el Instituto Lingüístico de Verano, los identificó en cuatro grupos: Piyemoiri – Nihuai, Baihuairi, Wepeiri y Guikitairi.



Ilustración 2. Grupos familiares Waorani antes del contacto. Fuente: Yost (1981), elaboración del autor

En la época del caucho amplias poblaciones de diferentes pueblos amazónicos fueron capturados, esclavizados y obligados a trabajar en la extracción del caucho en haciendas localizadas en las riberas del río Amazonas, lo que consolidó una geografía de terror y muerte (CASEMENT, 1985; TAUSSIG, 1984; 1998).

Al respecto, los waorani mantienen en su memoria oral y en su idioma varias categorías nativas para señalar la acción de grupos armados que recorrían la selva capturando hombres y matando a quienes no les eran útiles, de ahí que la denominación waorani para *cowuri* sea la de extraño o caníbal asesino y la del río Shiripuno o Querio-ono en wao tiro sea la del río de los caníbales o come hombres (TRUJILLO MONTALVO, 2011).

Awa Baihua es uno de los guerreros de Baameno... él recuerda aun las palabras de su padre contándoles como los *cuwuri*... Es decir, los extraños caníbales... come hombres se llevaron a varios de sus familiares en barcas y nunca los volvieron a ver... subían por el río Shiripuno... que en el idioma wao lo llaman Quehueri-ono... o *Cuwuri-ono*. (Awa Baihua, 1998)

Este artículo utiliza el concepto antropológico de categorías nativas como una forma clave para entender desde la etnografía la construcción simbólica del mundo social de los grupos humanos (GOLDMAN, 2003; SOPRANO, 2008; TRUJILLO MONTALVO, 2018) y, en nuestro caso de estudio, el mundo social relacionado a la construcción de los tiempos de guerra y paz entre los waorani. Nuestro material de estudio deriva a partir de información etnohistórica y etnográfica recopilada en varios periodos de tiempo entre finales de 1998 del siglo pasado hasta 2018, material que ha sido analizado y sistematizado como una experiencia de trabajo de campo desde 20 años.

¿Una geografía de la guerra?

Como se ha señalado, existe una extensa información temprana de misioneros, viajeros y científicos sociales que han reconstruido varios episodios de enfrentamientos violentos entre waorani y *cowuri* que han configurado una de las geografías bélicas más importantes en la amazonia (BECKERMAN *et al.*, 2009; CABODEVILLA, 1999; 2010; RIVAL, 1996; YOST, 1981). Esta geografía permite estructurar el significado simbólico del código guerrero, es decir, el derecho waorani a la guerra, a la venganza y a la defensa del territorio, lo que justificaría los innumerables ataques que los grupos clánicos waorani, nanicabos o nanicaboiri, realizaron durante varias décadas del siglo anterior, tanto a diferentes grupos de *cowuri* o a extraños que ingresaron a sus territorios, caracterizando una verdadera región de conflicto y violencia por más de un siglo (TRUJILLO MONTALVO, 2011).

Tabla 1. Registro de ataques y muertes por lanza (1918-2016)**(continua)**

Fecha	Lugar	Evento de ataque	Causante
1918	Capricho, Alto Curaray	Hacienda de cauchero Carlos Sevilla, mueren 15 trabajadores Yumbos y Sáparos; roban machetes y hachas.	Aucas
1920	Curaray	Ataque a expedición de caucheros. En represalia, según testimonio de Carlos Sevilla, mueren o son capturados más de 80 Aucas.	Aucas
1923	Río Nushiño	Ataque a los botes de comercio de Carlos Sevilla.	Aucas
1934	Capricho, Alto Curaray	Hacienda de Carlos Sevilla, matan a 2 trabajadores, roban machetes y hachas.	Aucas
1936	Río Lliquino, afluente de Villano	Ataque a familia de yumbos en el poblado Huito.	Aucas
1937	Shell-Mera	Se construye pista aérea para sobrevolar sector e identificar ubicación de casas aucas	
1939	Río Villano	Una familia Yumba es atacada.	Aucas
1940	Río Villano	Matan a familia mestiza y un trabajador	Aucas
	Río Curaray	Ataque a obreros de empresa Shell en expedición sísmica	Aucas
	Río Añangu	Ataque a expedición geológica de Dr. Rod	Aucas
1942	Shell, Arajuno	Jefe clánico Moipa, donde mata a tres obreros	Aucas
1942 o 1949	Bocana Arajuno Napo	Hacienda Mr Souder. Matan a 6 empleados yumbos. Raptan a Joaquina Grefa, quien vive con el grupo de Moipa y Huamaya un año	Aucas
1946	Alto Curaray	Hacienda de Carlos Sevilla, 1946. Capturan dos aucas de nombre Mayumba y Ata, del grupo de Moipa. Son llevadas a un convento en Quito y luego mueren.	Aucas
1948	Alto Curaray	Carlos Sevilla ataca a Moipa y roba 4 Aucas. Dayuma; Uminia, Umi y Guiñami	Caucheros
1949	Río Nushiño	Jefe clánico Moipa ataca la expedición de Blomberg.	Aucas
1950-55	Arajuno - Curaray	Varios ataques a campamentos y empleados de la empresa petrolera Shell y a haciendas caucheras cercanas a la frontera waorani.	Aucas
01/1956	Río Curaray	5 misioneros del Instituto Lingüístico	

Fecha	Lugar	Evento de ataque	Causante
		de Verano son asesinados con lanzas	
1957	Alto Napo	Secuestro de Maruja Huatatoca.	Aucas
1/06/1958	Supai Molino (Armenia Vieja), orilla derecha. A 6 km de poblado	Clemente Noteno (kichwa) de 28 años. Herido en su mano mientras cazaban en río. Lanza de 2,82 m.	Aucas
22/11/1959	San Carlos, orilla derecha. A 10 km aguas debajo de Coca.	Peón de hacienda. Ataque repelido con disparos. Ataque se produjo desde árboles. Se encontraron 6 lanzas abandonadas, una olla de barro y una bolsa de chicha, además de elementos para hacer fuego.	Aucas
06/1960	San Carlos, orilla derecha del Napo.	Kichwa muere con 13 lanzas clavadas.	Aucas
20/09/1961	Taracoa, a 30 km de Coca	Mujer kichwa muere con 5 lanzas clavadas.	Aucas
20/12/1961	Desembocadura de río Suyuno	Kichwa apodado "Mandolín" muerto. Hijastra de 11 años herida en el omóplato Se acusó a waorani contactados de Tihueno, porque sobreviviente señaló que llevaban pantalonetas	Aucas
11/03/1962	Margen derecha río Napo, frente a la Misión	Manuel Jipa, peón de la Misión 7 lanzas atravesaron el cuerpo de Manuel Jipa. 5 peones de la Misión Atacados, habían salido a cazar y tenían dos monos en la canoa. Se encontró en la selva una bola de ceibo.	Aucas
06/11/1962	Rio Suyuno, margen izquierda	Kichwa Mataron con piedras, machacándole la cabeza.	Aucas
07/1963	Quebrada de Manduro margen izquierdo del Napo en Vieja Armenia	Mujer kichwa Persiguieron a mujer pero no lograron herir a nadie.	Aucas
01/1964	Quebrada de Manduro	Alberto Alvarado, Aurora Atachi y pequeña niña son muertos La mujer muere con 3 lanzas, una de las cuales atraviesa pierna de la bebe, quien es muerta aplastándole la cabeza con piedras. Secuestran a una niña de 5 años de su casa.	Aucas
01/1964	Orilla izquierda del río Napo a pocos km de la Misión	Grupo de niños Un grupo nutrido de waorani. Se encontró un refugio temporal y	Aucas

Fecha	Lugar	Evento de ataque	Causante
		numerosas huellas.	
01/1964	Orillas del río Coca	Mónica Condo Mientras limpiaba su chacra fue atacada sin consecuencias, un día después del encuentro de los niños.	Aucas
01/1964	Ciudad del Coca, Colegio	Robo de canoa de un kichwa, cruzaron a la margen derecha del Payamino y dejaron allí la canoa.	Aucas
28/02/1964	Payamino	Olimpia Avilés es muerta Le clavan 6 lanzas.	Aucas
18/05/1964	Payamino	Ceferino Noteno es muerto Es muerto con una lanza. Ceferino murió en el hospital. Se encontraron 6 lanzas. Atacantes usaban gorras militares.	Aucas
19/05/1964	Vieja Armenia	Mujer waorani muerta y una herida Es muerta con armas de fuego. Otra mujer, Onkay (Oncaye) quedó herida, tenía 16 años. Fue llevada por el ILV. Acciones enmarcadas en una movilidad hacia el norte.	Colonos y militares
17/10/1964	Payamino	Vaca lanceada	Aucas
12/1964	Alto Yasuní (Auca Yacu)	50 waorani Avistamiento por parte de kichwas que estaban de cacería. Dispararon y huyeron. Existían 3 grupos unidos entre sí al sur del Napo: uno al sur del Coca, otro en Gabaron, otro en Dicaron.	Kichwas
9/01/1965	Quebrada de Manduro	Aurelio Noteno es muerto y Gervasio Noteno (hijo) herido, un waorani muerto. Es muerto con 13 lanzas, y más de 70 agujeros de lanza.	Aucas y kichwas
1965-1966	Payamino	Waorani en aislamiento Avistamiento de huellas, señales, balsas, ramas.	
12/1966	Laguna de Taracoa	Familia waorani atacada y disparada. Cazadores kichwa disparan a una familia waorani indefensa.	Kichwa
24/12/1966	Pompeya, margen derecha del Napo	Waorani son avistados Frente a la Misión de Pompeya	Aucas
26/12/1966	Río Napo, Illahuanga	Waorani son avistados Se encuentra una lanza en una isla cercana a Pompeya.	Aucas
7/01/1967	Margen derecha río	Alfonso Lanza, es atacado y muerto	Aucas

Fecha	Lugar	Evento de ataque	Causante
	Napo	Fue muerto en venganza por ataque en Taracoa, lanceado fieramente y clavado contra la arena de la playa	
1971	Cabecera Tiputini	Muerte cocinero empresa Western	Tagaeiri
3/11/1977	Cabecera Tivacuno	Muerte 3 trabajadores petroleros de la CGG (Segundo Ribera Proaño, Pablo Huarnizo, Isaías Paredes)	Tagaeiri
1981	Río Shiripuno	Muerte de Tagae y herido Manuel Cahuia.	Trabajadores petroleros de la CGC, armas de fuego y Tagaeiri
19-28/12/1984	Río Cononaco	Ataque a una embarcación de petroleros, sin víctimas.	Tagaeiri
21/07/1987	Interior río Mencaro	Muerte Mons. Alejandro Labaka e Inés Arango	Tagaeiri
1993	Interior río Mencaro	Ataque a casa familias en aislamiento, secuestro de Omatuki	Waorani de Tiwino, armas de fuego
1993	Interior río Mencaro	Emboscada contra grupo waorani que entregaba a Omatuki. Muerte de Carlos Omene.	Familias en aislamiento
10/2000	Playas del río Curaray	Dos ancianos kichwa lanceados mientras recogían huevos de charapa	Familias en aislamiento – lanzas Taromenane ⁶
20/03/2002	Río Tihuino	3 (otras fuentes indican 5) madereros muertos con lanzas. 1 aislado muerto con disparo.	Familias en aislamiento – lanzas Taromenane
26/05/2003	Interior río Mencaro	Masacre, 26 hombres, mujeres y niños de familias en aislamiento son muertos.	Waorani de Tiwino, armas de fuego
08/2005	Interior sector Armadillo	Muere Héctor España lanceado (+ 30 lanzas).	Familias en aislamiento – lanzas Taromenane
12/04/2006	Río Cononaco Chico	Lanceado maderero Willman Angulo (9 lanzas) y herido maderero Andrés Moreira	Familias en aislamiento– lanzas Taromenane
27/04/2006	Río Cononaco Chico	“Masacre”, evidencia de al menos 2 mujeres en aislamiento asesinadas y otros	Madereros, armas de fuego

⁶ Se utiliza la nominación “Taromenane” para diferenciar las lanzas que difieren en la confección y detalles a las lanzas tradicionales waorani cuya familia en aislamiento es la “Tagaeiri”. Las primeras tienen un mayor volumen, peso y decoración diferente.

Fecha	Lugar	Evento de ataque	Causante
		30 individuos, declaración confirmada por Vicario de Aguarico. En este marco se dictan las Medidas Cautelares por parte de la CIDH.	
05/2006	Río Shiripuno, río Cononaco	Madereros y waorani atacan a grupo Taromenane, varias versiones de muertes, se presume 6 muertos, tres madereros lanceados y tres Taromenane muertos entre ellos dos mujeres.	Madereros, armas de fuego, waorani
02/2008	Armadillo	Muerte de guerreros Taromenane en territorio de Wane Cahua	Waorani, madereros
1/03/2008	Río Cononaco Chico	Lanceamiento Mariano Castellanos	Familias en aislamiento – lanzas Taromenane
10/08/2009	Pozo Hormiguero Sur, Pre – Cooperativa Los Reyes	Sandra Zavala, Damaris y Byron Duche son lanceados. Un bebe es secuestrado por aislados y abandonado en la selva al día siguiente	Familias en aislamiento – lanzas Taromenane
5/03/2013	Poblado waorani Yarentaro	Ompore Omehuay y Buganei Caiga son lanceados por aislados	Familias en aislamiento – lanzas Taromenane
28/03/2013	Sector nor occidental ZITT	Muerte de al menos 25 miembros de nanicabo en aislamiento	Waorani de Yarentaro, Dicaro, Guiyero y Tihueno, armas de fuego
25/01/2016	Confluencia de los ríos Shiripuno y Cononaco Chico	Muerte de Caigua Baihua y herida Luciana Tweñeme Ñama Tega	Familias en aislamiento – lanzas Taromenane

Fuentes: (CABODEVILLA, 1999; 2010; LABAKA, 1988; SANTOS ORTIZ, 1996; TRUJILLO MONTALVO, 2011)

Los ataques más tempranos fueron realizados por grupos denominados como aucas, que fuera el término genérico utilizado por los grupos kichwa para identificar a los grupos violentos, salvajes, silvestres, naturales o no civilizados, luego esta denominación pasó a los grupos mestizos quienes hasta 1960 utilizaron esta palabra para identificar a los waorani.

Los ataques aucas se concentraron contra indígenas kichwa que fueran peones de haciendas caucheras y habían penetrado en un territorio donde disputaban las áreas de movilidad, cacería y recolección, es decir con la frontera de recursos de los clanes hasta ese momento conocidos como aucas. Una segunda etapa de enfrentamientos se relaciona con

los primeros ingresos de empresas petroleras, especialmente la Shell entre 1949 y 1967, activando una geografía bélica que produce varios encuentros violentos a lo largo del río Napo, Arajuno, Shiripuno y Curaray (CABODEVILLA, 1999, 2010; TRUJILLO MONTALVO, 2011). Posterior a estas etapas históricas varios ataques a una nascente población fronteriza petrolera conocida como El Coca (Puerto Francisco de Orellana), delimitó el territorio *auca* y de los *cowuri*.

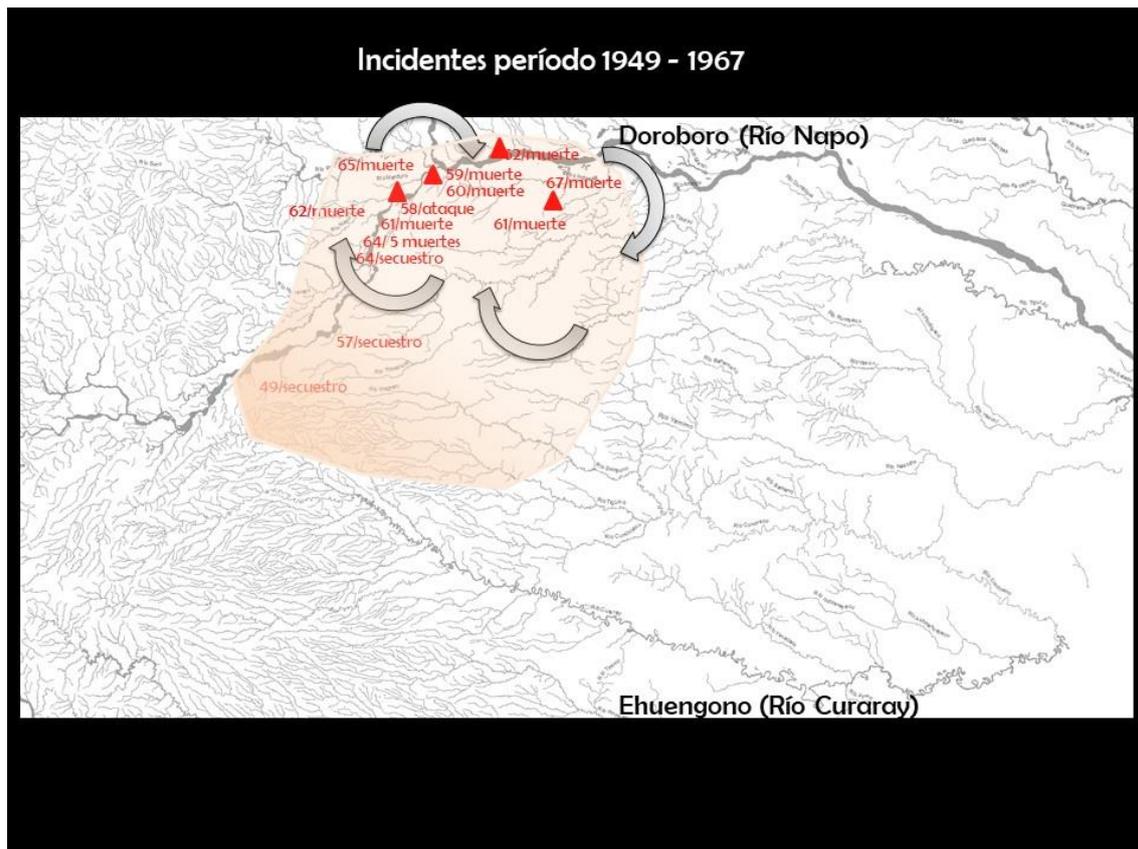


Ilustración 3. Sitios de enfrentamientos violentos y matanzas. Fuente: (CABODEVILLA, 1999; 2004; PAOLA MALDONADO, 2018; SANTOS ORTIZ, 1996)

Muerte y venganza, el ciclo ritual de la guerra

El contexto histórico descrito junto a la información etnográfica recolectada en nuestras investigaciones de campo, nos permiten señalar la relación simbólica existente entre los conceptos de muerte o asesinato en el *ethos* waorani y de la venganza como un acto ritual de reparación, si bien en *wao tiriro* no existe una categoría nativa que enuncie la venganza como tal (BOSTER; YOST; PEEKE, 2003; PANIAGUA, 2019)⁷, la expresión de ira o *pinte* es la base que da sentido y razón a un ataque o al inicio de la guerra dentro del código del guerrero. La venganza es una acción que busca una reparación a la muerte de

⁷ El estudio de Boster, Yost y Peeke (BOSTER; YOST; PEEKE, 2003) establece que no existe el término venganza en *wao tiriro* a fin de no establecer una responsabilidad u obligación de este acto en el grupo familiar atacado, de manera de no generar un contexto de riesgo que podría implicar la venganza.

un familiar de la familia extensa, la venganza también permite en un acto simbólico poder integrarse a un grupo aliado para una correría de guerra (LÉVI-STRAUSS, 1964; 1991), por lo que tendría una significación social y, finalmente, la venganza reafirma alianzas parentales, principalmente las logradas mediante matrimonios, en donde se integran familiares de los afectados del asesinato, armando así un grupo amplio de guerreros en alianza que buscarán ejercer una acción que garantice la supervivencia y seguridad del o de los nanicabos mediante la eliminación de sus enemigos.

Para Surranlés (2009) la territorialidad waorani se expresa como el espacio donde se manifiestan un conjunto de relaciones entre clanes para controlar un entorno, a partir del *ethos* de la guerra y de una forma de reproducción social muy particular vinculada con la autarquía (CLASTRES, 2004) que en el medio waorani se expresa como un espacio donde existen condiciones de igualdad y medios similares de los nanicabo para obtener recursos del ambiente circundante y así crear el imaginario waorani sobre territorialidad. Así, esta condición igualitaria de acceso a un territorio y a unos recursos permite una autonomía de cada nanicabo, en donde el ámbito social inmediato es el de los grupos familiares, en el marco de las alianzas, en un espacio de interdependencia e interrelación.

En estos espacios el orden es establecido por el código guerrero, que impone la defensa del territorio, y que se expresa en la lucha por los recursos de ese territorio, la sobrevivencia grupal y el dominio o control del espacio, que, en el contexto cultural waorani implica el ejercerlo mediante la guerra. Así, en las acciones de guerra cada grupo busca establecer control sobre el territorio, en un ejercicio donde el dominio sobre el mismo establece un poder, que viene a ser la garantía para la supervivencia y subsistencia, en un espacio donde se reafirman las relaciones sociales y alianzas, sobre la base de referentes míticos familiares, que llevan al derecho otorgado por los ancestros de línea materna, construyendo así el *ethos* waorani. Lo anterior podría tener una lectura en el marco de análisis planteado por Clastres (1981, 2004) en donde la guerra ratifica las dinámicas autónomas de los grupos, manteniéndolos alejados de un orden unificador con un poder centralizado; sin embargo, en los waorani la importancia de la autonomía radica en el control sobre el territorio, y este como garantía no individual vinculado a un líder sino a un grupo en donde todos reconocen la importancia de una actuación conjunta para la defensa del mismo. Así, a diferencia de los planteamientos de Viveiros de Castro (2002), el líder no es quien asegura supervivencia y subsistencia, sino quien conduce las actuaciones grupales bajo interés grupal. En este sentido, las alianzas para la guerra alrededor de un código tienen una claridad y acuerdos sociales, y que es claro en cuanto a la defensa del territorio, porque implica la base de la subsistencia y apela a un reconocimiento del pasado familiar, mismo que se vincula con un ejercicio de fuerza y violencia, que son la garantía para esa defensa territorial.

Tiempos de guerra y tiempos de paz, el *ethos* del guerrero

En la memoria oral, cosmovisión y *ethos* de los Pikenani (viejos guerreros waorani), la guerra mantiene aún una amplia representación simbólica. Según los datos etnográficos de Trujillo (2011) y de acuerdo a Narváez (NARVÁEZ COLLAGUAZO, 2018), en relación con los pueblos indígenas en aislamiento con filiación cultural waorani, existen tiempos de paz o de abundancia (*waemo eñere*) y tiempos de guerra o de escasez (*piinte eñere*).

La guerra también estuvo relacionada con eventos de tipo mágico-shamánico, para el jefe clánico Davo por ejemplo, uno de los motivos movilizadores de venganza y muerte con lanzas son eventos relacionados a muertes de familiares por brujerías enviadas por enemigos (TRUJILLO MONTALVO, 2016). Muchas de las guerras interclánicas fueron producto de eventos mágicos para eliminar a sus enemigos. En varias entrevistas etnográficas nuestros interlocutores afirmaron que una de las posibles razones de la muerte con lanza de Ompure, ocurrida en marzo del 2013, se debió a que era conocido como “Iro” o “shaman-brujo”, y por esta razón se generó el ataque, o que un Iro de un grupo familiar en aislamiento habría generado la muerte de un niño waorani por lo que habría existido una vendeta previa (NARVÁEZ, 2016A; 2016B; TRUJILLO MONTALVO, 2016); es decir, existe una razón circular en la información que circula por la selva.

En una especie de enfrentamientos o guerras mágicas, shamanes eran muertos en una espiral de violencia que generaba venganzas, odios y sentimientos de revancha por las muertes de familiares, acciones que se dieron incluso posteriores al contacto. Sobre ello, eventos como la muerte de un shaman shuar en el río Shiripuno (CABODEVILLA, 2010), o un shaman kichwa en San José del Curaray ejemplifican que ese código se siguió reproduciendo aun cuando uno de los principales preceptos establecidos por los misioneros evangélicos durante el proceso de contacto era no matar, y para ello una de las reglas era “no hay venganzas”(BOSTER *et al.*, 2003). De esta manera, la acción de la venganza por la muerte de los familiares como resultado de prácticas shamánicas se mantuvo después del contacto, en donde estos hechos se dieron de manera puntual y directa contra los shamanes, y no como correrías de guerra, por lo que hay que diferenciar las dinámicas y estrategias implícitas en estos hechos diferentes⁸. Por lo anterior, el *ethos* alrededor de estos actos de muerte de shamanes se vincula con eliminar una amenaza latente al interior del territorio de vida o fuera de él, que constituye un actor con capacidad del manejo de recursos sobrenaturales que pueden generar la muerte, y por tanto es una amenaza a la sobrevivencia del nanicabo. En ese sentido, el ataque a shamanes representa una acción enmarcada en un contexto de supervivencia, donde se requieren acciones inmediatas, y donde el acto busca eliminar al enemigo con “poder”, es decir, un personaje con “valor mágico-religioso”(MORENO YÁNEZ, 2018), eliminando así esa amenaza.

⁸ En el caso del shamán shuar, la partida guerrera estuvo compuesta por unos cuantos familiares de la víctima. De la misma manera, en la muerte del shamán kichwa los autores fueron el esposo de la víctima muerta por la acción shamánica y dos hermanos menores de edad, exhibiéndose así incluso una ritualidad vinculada con la iniciación. Para el segundo hecho, los atacantes utilizaron pedazos de chonta, no lanzas, y armas de fuego, siendo el fin del ataque la muerte del shamán (Narváez, Diario de campo, 2002).

Para los waorani la acción individual afecta para bien o mal al nanicabo; estas acciones tienen una relación directa con la sobrevivencia grupal utilizando los recursos de la selva. En esa relación con el entorno ambiental se configura también la relación con el entorno social inmediato (NARVÁEZ, 2018; RIVAL, 2015) y en el que participan los aliados que, ante ello y en oposición, propicia la constitución de enemigos, quienes son los que limitarían la sobrevivencia en este entorno natural. Por tanto la acción colectiva de guerra sería una garantía sobre el territorio de vida, en tiempos de paz y en tiempos de guerra (NARVÁEZ, 2018; TRUJILLO MONTALVO, 2011).

En época de paz (*waemo eñere*) la selva como espacio doméstico abre la posibilidad de una serie de relaciones; se establecen alianzas, principalmente matrimoniales, se mantiene una movilidad tradicional relacionada con la estacionalidad, con cacería y recolección de productos de la selva. Además, permite la posibilidad de mantener *kewenas*⁹ o chacras de productos de periodo corto, como yuca, maní y otros. Por su parte, las épocas de guerra son una manifestación de ruptura de alianzas, previamente existentes o imposibilidad de establecer alianzas potenciales. La movilidad es estratégica, se relaciona a traslados rápidos por el territorio hacia zonas de los antepasados, con la finalidad de alejarse de los enemigos, o el repliegue hacia el territorio de los antepasados en caso de ejecutar un ataque.

...”En la tierra de los abuelos se tiene comida... ahí han sembrado yuca... se tiene plantas de chonta... no se tiene hambre...hay mucha cacería... Ahí se esconden los guerreros para descansar de las guerras y las familias que huyen de los enemigos y las venganzas” (Pego, Mihuaono, 2013)

Al existir mayor dinamismo la subsistencia es básicamente de recolección y cacería, teniendo períodos en los que no tienen posibilidad de manejar *kewenas* sino más bien se recurren a los *kewenkode*, que son *kewenas* abandonadas o en desuso por movi­lidades pasadas. De esta manera, la época de paz se expresa como una época de abundancia, de relaciones activas y dinámicas, mientras que la guerra es una época de escasez, donde la movilidad es más acentuada y donde se imitan las relaciones incluso con los grupos familiares afines (NARVÁEZ COLLAGUAZO, 2018).

⁹ Es un espacio donde se cultivan productos de ciclo corto. Tradicionalmente los waorani manejaban *kewenas*, pero su dieta se basaba principalmente de productos de la recolección, que se relacionaba con los periodos de guerra y paz, donde las dinámicas de movilidad variaban. En un trabajo etnográfico reciente, Alexis Rivas Toledo (comentario personal) identifica la diferencia entre *kewenas* y *kewenkores*, en donde los primeros son los cultivos cercanos a los *onkos* en épocas de paz, mientras los segundos son cultivos abandonados en un marco de guerra, y que se vinculan con la noción de selva domesticada, pues a ellos retornan a buscar recursos en jornadas de huida por la selva o de cacería.



Ilustración 4. Épocas de paz y de guerra Fuente: (CABODEVILLA, 1999; CIPOLLETI, 2002; NARVÁEZ, 2017; RIVAL, 1996; 2015; TIRDMARSH, 1945; TRUJILLO MONTALVO, 2011).

Las lanzas y los símbolos de la guerra

Tradicionalmente los waorani mantenían un ritual para la elaboración de lanzas, que iniciaba con el establecimiento de un acuerdo con parientes y aliados para la guerra, ya sea para defensa o para ataque, integrando a los individuos de sexo masculino en jornadas de corte de palmas de chonta (*Bactris gasipaes*), o lo que los waorani denominan “tumbar chontas”. Tumar la chonta tiene un significado determinante, al representar la conexión con los antepasados, con los abuelos que las sembraron. Así mismo, son fuente de un alimento fundamental que fructifica cada año, y por lo que cada nanicabo genera una movilidad estacionaria para acceder a este alimento y también para realizar cacería de animales, los cuales por este fruto se encuentran más gordos, época de alianzas y de festividades, que abren la puerta a alianzas. Por lo anterior, tumbar chonta representa terminar con una de las fuentes principales de alimentación, generando a su vez la necesidad de una movilidad hacia un nuevo territorio; implica terminar con la fuente de subsistencia y buscar un nuevo territorio de reproducción, en un ejercicio marcado por la tradición y que exige buscar nuevos referentes de antepasados, principalmente de línea materna.

De la chonta se seleccionan los segmentos con los que se confeccionarán las lanzas, posteriormente se trasladan esos segmentos de chonta al *onko*, donde los hombres darán la forma y los detalles (NARVÁEZ, 2013a, 2013b, 2016b). Las lanzas resumen la complejidad del pensamiento de la sociedad waorani en torno a su visión del mundo y sobre todo en torno a la acción de la muerte¹⁰, además del contexto y momento histórico en el que se encuentra.

Para Manuel “Wane” Cahuia, jefe clánico del poblado waorani de Ñoneno, ubicado a orillas del río Shiripuno, y vecino de grupos familiares en aislamiento (tagaeri-

¹⁰ En los peritajes antropológico de lanzas que ocasionaron la muerte de Mariano Castellanos (Narváez, 2010a, 2010b) y de la familia Duche, y el “Análisis comparativo de lanzas Tagaeri Taromenane” (Narváez, 2013b); se identifican patrones recurrentes en lo que se refiere al largo y peso de las lanzas, así como en la decoración; y las además de diferencias entre las lanzas, que permitieron concluir que estas fueron confeccionadas por diferentes personas. De igual manera se pudo identificar, a partir de las características antes indicadas, que los individuos que realizaron el ataque fueron varios y atacaron a más de una de las víctimas.

taromenane), la decoración de las lanzas expresa la intención del fabricante y la carga emocional de este para la acción de matar.

“Lanza con plumas negras de gallinazo son para que el cuerpo del muerto se pudra y sea comido por estos animales. Lanza con pelos de oso banderón son para demostrar la fuerza y el coraje que tiene este animal para enfrentar a cualquier enemigo. Lanza con plumas rojas o pintadas con chonta son decoradas de esta manera para que la lanza se llene de sangre. Lanza con plumas de águila arpía demuestran la fuerza del guerrero para atacar” (Entrevista a Manuel Cahua. Octubre 2009. Río Shiripuno).

El ethos del guerrero contemporáneo

En marzo de 2013, un grupo de guerreros waorani de varios clanes familiares ingresaron al interior de la selva, buscando ejecutar acciones de venganza por el ataque y muerte que sufriera una pareja de ancianos, líderes clánicos, Ompore Omehuai y su esposa Buganei Caiga en el poblado de Yarentaro¹¹. La pareja fue asesinada por lanzas atribuidas a familias en aislamiento (Narváez, 2013c, 2016b), los familiares cercanos organizaron la acción de venganza, dirigida por los hijos mayores; quienes, siguiendo sus códigos y orden social, exigieron a sus familiares asumir su obligación como miembros de la unidad familiar o nanicabo, y jugar un rol activo en la correría de venganza (NARVÁEZ, 2016b). En la acción de venganza, las relaciones de parentesco, y alrededor de ellas el ejercicio de las alianzas fueron la base de la organización.

Además de los hijos, quienes tenían una obligación directa para participar en la venganza eran los hermanos y parientes masculinos coetáneos de Ompore, que eran su hermano, su cuñado y el esposo de la relación poliandria de su madre. El grupo se completó con los yernos de Ompore, a quienes sus hijos exigieron una participación activa¹², al existir acuerdos tácitos por el intercambio matrimonial y otros waorani de los poblados, siempre con algún lazo de parentesco de sangre o simbólico, en búsqueda de reafirmar esas alianzas preexistentes o como una oportunidad para acumular prestigio; en este caso a través de una acción tradicional sobre la cual en las últimas tres décadas no había existido un espacio para su ejecución.

¹¹ De acuerdo a Boster, Yost y Peeke (Boster et al., 2003), el proceso de contacto waorani ejerció un importante cambio en la cultura, principalmente en las acciones guerreras; sin embargo, después de 60 años de contacto, se han dado múltiples eventos de muerte, que rememoran ese pasado y esas tradiciones que no se han perdido aún después de dos generaciones posteriores al contacto y que no vivieron de la forma tradicional waorani.

¹² Según varios informantes, los hijos de Ompore amenazaron a sus cuñados, indicando que si no participaban de la venganza ellos serían los próximos muertos, y en este punto, se integra el elemento matrilocalidad, por el que los hombres viven en el territorio de la mujer, rodeados de sus familiares y por tanto en desventaja para su propia defensa; así la mejor manera para la supervivencia es integrándose plenamente al grupo familiar de la esposa.

Así, se identifica que entre los waorani la venganza es una reacción social enmarcada en sus prácticas culturales, donde las alianzas se establecen a partir de relaciones de intercambio activas que son, para las sociedades, un contrato social (NARVÁEZ, 2018). En este caso, la muerte genera un espacio para activar las alianzas poniendo en evidencia social los compromisos entre grupos familiares, y por tanto los familiares de los muertos reciben el apoyo manifiesto para cualquier incursión de venganza. En algunos casos, los familiares de los fallecidos pueden exigir el cumplimiento de esos compromisos. De esta manera el “dar” es una obligación de los grupos familiares cercanos para reafirmar las alianzas existentes, de su parte, los familiares reciben esas manifestaciones de compromiso, que serán retribuidas en un futuro en caso de que los aliados así lo requieran.

A pesar de los años de contacto de los waorani y de la relación mantenida con el Estado nación, la guerra como acto social no ha desaparecido ni ha sido extirpada dentro de las prácticas culturales, contrario a lo planteado por Boster, Yost y Peeke (BOSTER *et al.*, 2003) quienes afirman que los waorani encontraron en la paz impuesta por los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano las garantías para la supervivencia, con la imposición de las figura religiosa del pecado y de la trascendencia de las almas. Sin embargo, la reiteración de hechos de guerra lleva a cuestionar el planteamiento antes expuesto, ya que en este periodo temporal desde la época del contacto (1960) al presente, la sociedad waorani ha visto un vacío en su reproducción cultural. Así, varios hechos de violencia, en los cuales los waorani han manifestado su ser guerrero, nos hace reflexionar que para ellos, para los waorani, no es extraño participar en un ataque o guerra, porque este hecho reafirma su identidad, el ser waorani, reconecta al individuo con el *ethos* tribal donde la pertenencia al grupo se la manifiesta con acciones que conecten con el *durani bai*¹³ (IMA OMENE, 2012) o época pasada. Por ello, para los waorani actuales, exhibir las lanzas capturadas como botín de guerra es una manera de exponer la valentía y coraje utilizado en la correría; es decir, evidenciar la participación en la guerra como espacio ritual donde se consolida el prestigio, el reconocimiento social, y manifiesta el ser waorani.

La reafirmación de matanza o de haber matado otorga un estatus especial al waorani, un prestigio reconocido por el nanicabo propio y los cercanos, ya que se exhibe su papel como proveedor, en este caso de seguridad para el grupo, al haber eliminado la amenaza de un grupo enemigo con el cual no fue posible establecer alianza alguna. Es de esta manera, a partir de la práctica de las tradiciones waorani de guerrear, donde se construye el *ethos*, o “ideal” de lo que es ser waorani. De igual manera, la acción permite una conexión del presente con el pasado, de la continuidad cultural waorani, de las nociones culturales relacionadas con el *durani bai*, es decir la vida pasada, donde los waorani tradicionales eran quienes defendían su territorio tradicional y garantizaban la supervivencia del grupo familiar a través de la recolección y cacería y, cuando se requería, la muerte de los adversarios que constituyen una amenaza a la seguridad del grupo.

¹³ Ima expone el Durani bai como la expresión de la forma de vida tradicional waorani, en donde se reproducen los saberes de los ancestros en un vínculo con la selva y el orden social.

La acción de venganza expone la persistencia del *ethos* waorani, a pesar de haber pasado aproximadamente 60 años en un proceso intensivo de cambio cultural, en donde muchos elementos materiales e inmateriales externos han llegado a formar parte de la vida cotidiana waorani, pero a pesar de esto, aún persiste el *ethos*, que consiste en todos aquellos rasgos particulares de una sociedad que la identifican y la cohesionan. Así, la guerra, la venganza de las muertes, son elementos latentes en la vida social waorani que construyen y reconstruyen las formas sociales internas y las relaciones con el exterior, las cuales a pesar de no desarrollarse dentro de los parámetros culturales tradicionales, ha generado una adaptación, incorporando elementos externos y limitándose además de elementos tradicionales, ejerciendo una ritualidad que integra lo tradicional y lo moderno que reafirma la cultura waorani en un nuevo tiempo; en el marco de un cambio cultural, donde incorporan aquello que consideran útil (NARVÁEZ, 2018), como lo hicieron incluso antes del contacto forzado por el ILV (RIVAS TOLEDO, 2017), del que elementos externos como hachas y machetes eran tan importantes al interior de los grupos familiares que pudieron haber generado incluso guerras internas por su posesión (CABODEVILLA, 1999).

En el ataque participaron tres ancianos, quienes en su momento si participaron de guerras contra otros grupos waorani y contra *cowuri*. Sin embargo, en esa época ellos eran jóvenes, posiblemente recién iniciado en este tipo de acciones. Casi 60 años después ellos fueron los que guiaron al grupo, haciendo conocer a los más jóvenes las estrategias de guerra tradicionales. Así, los familiares de Ompore y Buganei, ejecutaron la venganza, incorporando armas de fuego y ejerciendo un poder mayor sobre el grupo atacado, con una ventaja tecnológica superior, que pudo haber ocasionado muchas más muertes que en un ataque tradicional.

De todos los participantes, pocos habían participado previamente en alguna guerra (que en el grupo wepeiri al que pertenecen fue finales de las décadas del 1970) en la cual las acciones de guerra eran una parte activa de las dinámicas sociales cotidianas. Por ello, y a pesar de que las narraciones de guerra y cantos que mantienen la cultura viva, el evento se constituyó en un espacio de iniciación, en un rito a través del cual se pasó desde la carga simbólica componente de los cantos y narraciones a un hecho fáctico en el que la experiencia a través de la acción permitió el ejercicio del símbolo, y el paso de la narración al hecho, a la vivencia del símbolo, al símbolo en acción (RUEDA, 1993).

La iniciación es un espacio de transición en el periodo de vida, que permite el paso en diferentes etapas concebidas por las diferentes sociedades, hasta un estadio en el cual se alcanza la plenitud del ejercicio de la cultura. En el caso de los waorani, el estadio es el que consolida al individuo como ser pleno, esto es, con las capacidades para ejercer sus roles y responsabilidades sociales, en el caso de los hombres como un actor eficiente en la relación con el entorno natural donde su accionar garantiza la provisión para la seguridad del grupo familiar; proveedor de alimentos (a partir de la recolección y cacería) o proveedor de seguridad como guerrero.

Resultados

a) El contacto moderno: waorani y cowuri

El proceso de contacto del pueblo waorani se ha caracterizado por formas de violencia sistemática y una relación inequitativa con los actores externos o *cowuris*, sean estos Estado, misioneros, madereros ilegales, empresas petroleras u otros grupos indígenas amazónicos (RIVAS, 2003; TRUJILLO MONTALVO, 2001), dejándolos en una condición de marginalidad, violando sus derechos y con un territorio tradicional fraccionado e invadido. A pesar de ello, los procesos de cambio cultural no han generado una ruptura total de su *ethos* ni cultura, tampoco han consolidado su asimilación a las condiciones impuestas por el Estado nación; más bien exponen la resistencia de la cultura waorani y la limitada capacidad del Estado y sus actores por alcanzar una comprensión de la diversidad y de las diferencias culturales (NARVÁEZ, 2018; TRUJILLO MONTALVO, 2016). El contacto de los waorani, y por el que inició el proceso de cambio cultural, se originó en una acción requerida por el estado ecuatoriano y del que tomó parte el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con una intervención violenta cuyo resultado, mediante múltiples estrategias, produjo la reducción de los grupos familiares waorani que habitaban en la región del Yasuní a un pequeño espacio territorial y dejando el resto de territorio libre para la actividad petrolera.

Si bien se identifica una acción estatal bajo un interés extractivo particular¹⁴, esta intervención desembocó en un cambio cultural que transfiguró las actuales formas socio organizativas y de conformación en asentamientos y poblados en el territorio de los waorani. A pesar de ello, no se ejercieron cambios en las formas propias de orden social profundo, que se siguen manteniendo aún por sobre el influjo recibido y el inminente proceso de cambio, como las dinámicas de matrilocalidad y uxori-localidad por la cual los derechos territoriales vienen del lado de los antepasados de línea materna y hacia donde se movilizan los waorani en determinados períodos de tiempo, en un ejercicio de traslado cíclico (NARVÁEZ, 2016b; TRUJILLO MONTALVO, 2018).

En el proceso de relaciones con los cowuri, los waorani de reciente contacto reproducen la relación con su entorno selvático, ejerciendo la práctica del guerrero o de recolección. De este modo la praxis (GEERTZ, 1994) waorani identifica a los actores con los cuales es importante mantener una relación, como una estrategia en esa concepción de territorio de abundancia y de limitaciones, de esta manera con los actores se establece la misma relación que con la selva, ya sean petroleros, colonos, misioneros, operadores de turismo formal e informal, a los cuales se demanda su “aporte” con productos o servicios. Este establecimiento de relaciones tiene fines individuales y familiares, al ser sociedades

¹⁴ Los ataques generados durante los primeros años del siglo anterior se dan contra peones indígenas de haciendas que se ubican a orillas de varios ríos, como el Napo en su curso alto y medio, Curaray, y otros. A continuación, y en un contexto de exploración petrolera los ataques se dan en contra de trabajadores petroleros, muchas de cuyas víctimas pertenecieron a una de las empresas que desarrolló sus actividades en el Yasuní, Shell (CABODEVILLA, 2010).

clánicas¹⁵, en donde el comportamiento responde a la primacía de un orden social autárquico¹⁶, que busca mantener la autonomía de cada grupo familiar y mantener la reproducción de una forma de subsistencia basada en la recolección de recursos sobre un territorio amplio donde existe una capacidad de movilidad que asegura esa autonomía. Al respecto, el orden social autárquico está marcado por una capacidad autónoma de subsistencia, fuera de cualquier dependencia de los otros grupos, y mucho menos de factores externos. De esta manera, los waorani (hablando de cada grupo familiar o nanicabo) buscaron siempre mantener una condición independiente para lo cual la defensa territorial es fundamental.

Así, se establece una relación de uso de la selva, que incluye una recolección de los recursos, tener la capacidad de proveer seguridad y alimento que configura a los waorani como “grandes hombres” (HARRIS, 1993)¹⁷. En la actualidad, en la selva existen nuevos actores, a quienes los waorani se acercan para “recolectar”, y si bien es un espacio diferente al tradicional, en este se ejercen las dinámicas culturales propias de relacionamiento en donde la recolección es de bienes otorgados por los mencionados actores, la selva se mantiene y el ethos emerge en momentos en que se requiere una reafirmación individual o colectiva.

“En las zonas de operación petrolera, es cotidiano encontrar maderos cruzados en las carreteras que se dirigen a los pozos petroleros, principalmente en la denominada vía Auca, que conduce desde el Coca hasta el poblado de Tihuino, y por los ramales que se internan al interior del territorio waorani tradicional y a zonas colindantes con el Parque Nacional Yasuní, como una manera de “recolectar” dinero, alimentos, gaseosas y otros productos externos.” (Diario de campo, Roberto Narváez, 2013).

La actual dinámica de relación con actores externos, establece también espacios de interdependencia, por una parte los actores externos tienen acceso al “ansiado” territorio

¹⁵ La limitada comprensión del estado sobre la diversidad ha hecho que se asuma que todos los pueblos originarios tienen carácter comunitario, siendo esto inaplicable en las sociedades de floresta tropical.

¹⁶ Al respecto, el orden social autárquico está marcado por una capacidad autónoma de subsistencia, fuera de cualquier dependencia de los otros grupos, y mucho menos de factores externos. De esta manera, los waorani (hablando de cada grupo familiar o nanicabo) buscaron siempre mantener una condición independiente para lo cual la defensa territorial era fundamental.

¹⁷ Estos grandes hombres son waorani que en la época del contacto eran niños o nacieron ya en la época post contacto; mientras que los ancianos, quienes vivieron de forma tradicional aún mantienen los recuerdos alrededor del *durani bai* en donde primaba el *ethos* guerrero, que los configuraba como proveedores y garantes de la supervivencia familiar en el territorio. En el sentido de Clastres que diferencia el liderazgo diferenciado entre el líder político y el líder en tiempos de guerra (CLASTRES, 1981).

abundante de recursos¹⁸, y de parte de los waorani se garantiza el acceso a bienes y servicios externos a los cuales se han acostumbrado y de los que sienten necesidad; y por lo cual se establecen relaciones para negociar el acceso a los mismos, generalmente a través del intercambio, a un ritmo impuesto por la sociedad envolvente (DÍAZ POLANCO, 1981). Es justamente en este territorio donde se reproduce el orden social que mantiene su autarquía, es decir, la búsqueda de recursos para la subsistencia individual y familiar del nanicabo para lo cual cada actor cumple un rol dentro del orden social, y en esa forma particular de relación con la selva proveedora de recursos. El nanicabo representa al grupo clánico o familiar donde se concentra el orden social waorani, e integra a varias familias nucleares alrededor de fogones en una maloca casa grande (*onko*). Cada nanicabo mantiene relaciones de alianza por consanguinidad o simbólicas (shamanismo, guerra) con otros nanicabos lo que reproduce el imaginario de territorio entre los waorani y las fronteras con los cowuri.

Como pueblo de reciente contacto los waorani mantienen muchos elementos culturales tradicionales como las dinámicas de movilidad, las relaciones inter grupales, la autarquía y la misma recolección (NARVÁEZ, 2018); por su parte, el Estado ha tenido una escasa capacidad para poder plantear una relación equitativa, y su escasa presencia reproduce las dinámicas de cualquiera de los otros actores en el territorio, esto es, la negociación de los recursos, pero que se queden en ofrecimientos por la limitada capacidad de gestión de las entidades públicas, salvo pocos casos, en un ejercicio de colonialismo interno; en donde se mantienen las condiciones de subordinación y de prevalencia de actores externos, con las particularidades dadas por el manejo territorial que mantienen los waorani, construido sobre un ethos que es el que permite una negociación en condiciones diferentes a las de otros grupos amazónicos.

b) Guerreros contemporáneos y guerreros del pasado.

Si bien varios grupos familiares waorani fueron contactados en la década del 60 del siglo anterior, y otros permanecieron sin contacto hasta finales del 70, se mantienen aún varios grupos familiares que permanecen en aislamiento voluntario en distintas zonas de la región del Yasuní, estos últimos son los enemigos tradicionales (warani) que quedan en el imaginario del guerrero. Davo nos relata:

“ya estoy viejo y quiero morir donde nació...como lo hizo mi padre y mis abuelos... tengo un tarome (camino de cacería) que va a zona de aislados... voy a construir una casa en territorio Tagueri... y allí enfrentarles... morir con lanzas no de viejo en hospital” (Davo, Tobeta, 2003)

¹⁸ El Yasuní es un territorio con una riqueza diversa, tanto bióticos como recursos naturales no renovables, y sobre los cuales se ciernen intereses extractivos, que imponen el ritmo en las relaciones waorani – cowuri.

Entre los waorani, la figura del líder se mantiene como reconocimiento al proveedor y protector del nanicabo, puesto el liderazgo es ocupado no solo por quien tiene mayor edad, sino por quien ha demostrado sus habilidades en la guerra, en la cacería o en la recolección, guiando y tomando las decisiones de supervivencia del nanicabo. El líder es quien garantiza la subsistencia del grupo, como proveedor de recursos, de un entorno marcado por la abundancia (RIVAL, 2015), en donde la selva es un espacio doméstico de recolección por el que se da un traslado permanente, ya sea de manera estacional o cíclica en un continuum entre épocas de paz y de guerra.

Un guerrero o cazador tiene un reconocimiento por su historia de vida acumulada antes del contacto y por los recuerdos de eventos violentos y de guerras clánicas en las que participó. En cambio, los líderes contemporáneos tienen un reconocimiento de estatus simbólico por haber defendido el territorio frente al Estado o a las empresas petroleras, por haber asesinado con lanzas o armas de fuego a *cowuri* o a waorani enemigos.

Bibliografía

- BECKERMAN, S. *et al.* (2009). Life Histories, Blood Revenge, and Reproductive Success among the Waorani of Ecuador. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106, 8134–9.
- BOSTER, J. *et al.* (2003). Rage, Revenge and Religion: Honest Signaling of Aggression and Nonaggression in Waorani Coalitional Violence. *Ethos*, 31, 471–494.
- CABODEVILLA, M. (1999). *Los huaorani en la historia de los pueblos del oriente*. Coca: CICAME.
- CABODEVILLA, M. (2004). *Tiempos de guerra: Waorani contra Taromenane*. Quito: Abya Yala.
- CABODEVILLA, M. (2010). *La Nación waorani*. Coca: CICAME, Fundación Alejandro Labaka.
- CASEMENT, R. (1985). *Putumayo, caucho y sangre: relación al parlamento inglés (1911)*. Quito: Abya Yala.
- CHAGNON, N. (1968). *Yanomamo: The Fierce people*. Estados Unidos: Holt, Rinehart and Winston.
- CIPOLLETI, M. S. (2002). El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los waorani (Ecuador, 1945). *Journal de la Societe des Americanistes, En Ligne*.
- CLASTRES, P. (1981). La cuestión del poder en las sociedades primitivas. *Investigaciones en antropología política* (pp. 109–116). Madrid: Gedisa.
- CLASTRES, P. (2004). *Arqueología de la violencia: La guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: FCE.
- DÍAZ POLANCO, H. (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. *Cuadernos Políticos*, 30(octubre-diciembre), 53–65.
- GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós clásica.

- GOLDMAN, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografía, antropología e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropología*, 46(2), 445–476.
- HARRIS, M. (1993). *Jefes, cabecillas y abusones*. Madrid: Alianza editorial.
- IMA OMENE, M. (2012). *Saberes waorani y Parque Nacional Yasuní: Plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Quito: Iniciativa Yasuní ITT, Ministerio Coordinador de Patrimonio, Ministerio del Ambiente, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, y Fondo para el Medio Ambiente.
- LABAKA, A. (1988). *Crónica huaorani*. Coca: CICAME.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1991). *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- MACFARLAN, S., et al. (2018). Bands of brothers and in-laws: Waorani warfare, marriage and alliance formation. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 285.
- MALDONADO, P. (2018, noviembre). Mapa de Yasuní.
- MALDONADO, P. V. (1750). Carta de la Provincia de Quito y de las adyacentes, obra Posthuma. Hecha sobre las observaciones astronómicas y geográficas de los Academicos Reales de las Ciencias de Paris y de las Guardias Mar de Cadiz y tambien de los R.R.P.P. Misioneros de Maynas. Quito.
- MORENO YÁNEZ, S. (2018). *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional.
- NARVÁEZ, R. (2010a). *Peritaje cultural de las lanzas que intervinieron en la muerte de Mariano Castellanos* (Informe de Pericia de antropología cultural). Quito: Fiscalía de Orellana.
- NARVÁEZ, R. (2010b). *Peritaje cultural de las lanzas que intervinieron en la muerte de la familia Duche* (Informe de Pericia de antropología cultural). Quito: Fiscalía de Orellana.
- NARVÁEZ, R. (2013a). *Experticia antropológica de elementos culturales para identificar formas de vida tradicionales y elementos externos que pudieran incidir en procesos de violencia en familias en aislamiento a partir del reconocimiento del lugar de los hechos* (Informe de Pericia de antropología cultural). Quito: Comisión de la Verdad y Derechos Humanos de Fiscalía General del Estado.
- NARVÁEZ, R. (2013b). *Análisis comparativo de lanzas Tagaeri Taromenane que han intervenido en muertes y ataques* (Informe de Pericia de antropología cultural) (p. 25). Quito: Comisión de la Verdad y Derechos Humanos de Fiscalía General del Estado.
- NARVÁEZ, R. (2013c). *Estudio de Antropología Jurídica sobre los hechos ocurridos en el Yasuní, en el poblado de Yarentaro* (Informe de Pericia de antropología cultural). Quito: Comisión de la Verdad y Derechos Humanos de Fiscalía General del Estado.
- NARVÁEZ, R. (2016a). ¿Un ejercicio de aplicación de la justicia intercultural? El caso waorani en la Amazonía Ecuatoriana. *Revista Antropologías del Sur*, Año 3(6), 163–179.

- NARVÁEZ, R. (2016b). Intercambio, guerra y venganza: El lanceamiento de Ompure Omehuai y su esposa Buganei Caiga. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 16, 99–110.
- NARVÁEZ, R. (2017). La incómoda presencia de grupos familiares en aislamiento en la Región del Yasuní. Presentado en SALSA XI Sesquiannual Conference, Lima.
- NARVÁEZ, R. (2018). La etnografía: Instrumento de investigación en antropología jurídica. El caso de un pueblo amazónico. *Revista Temas Sociológicos*, 23, 307–341.
- NARVÁEZ COLLAGUAZO, R. (2018). Territorialidad de los grupos familiares en aislamiento en la Región del Yasuní, Amazonía ecuatoriana. *Tipiti Journal of the Society for Anthropology of Lowland South America*, 103-119.
- PANIAGUA, F. (2019). *La frontera de la ira: La emocionalidad como marcador identitario entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- PATZELT, E. (2002). *Los huaorani: Los últimos hijos libres del jaguar*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- RIVAL, L. (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar*. Quito: Abya Yala.
- RIVAL, L. (2015). *Transformaciones huaoranis: Frontera, cultura y tensión*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Abya Yala - Latin American Centre - University of Oxford.
- RIVAS, A. (2003). Sistema mundial y pueblos indígenas aislados en la Amazonía. *Revista Íconos*, 17, 21–30.
- RIVAS TOLEDO, A. (2017). Los Pueblos Indígenas Aislados de Yasuní, Ecuador. Una estrategia de Protección Integral y de Educación Ambiental. Tesis Doctoral en Ecología. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid.
- RUEDA, M. V. (1993). *Mitología*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- SANTOS ORTIZ, J. (1996). *Los últimos huaorani*. Quito: CICAME.
- SOPRANO, G. (2008). Doña Silvia: Análisis de redes políticas en el peronismo de la provincia de misiones durante una campaña electoral municipal. *Andes*, 19, 119–155.
- SURRALLÉS, A. (2009). Entre derecho y realidad: Antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo*. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38(1), 29–45.
- TAUSSIG, M. (1984). Culture of terror-Space of Death. Roger Casement's Putumayo report and the explanation of torture. *Comparative Studies in Society and History*, 26(3), 467–497.
- TAUSSIG, M. (1998). Viscerality, faith, and skepticism: Another theory of magic. En N. Dirks (Ed.), *In near ruins: Cultural theory at the end of the century* (pp. 221–256). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TIRDMARSH, W. (1945). Unarranged Notes on the Aucas of the Nushiño basin. Mimeografiado.

- TRUJILLO MONTALVO, P. (2001). *Salvajes, civilizados y civilizadores. La amazonía ecuatoriana el espacio de las ilusiones*. Quito: Abya Yala y Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas.
- TRUJILLO MONTALVO, P. (2011). *Boto Waorani, Bito Cowuri. La fascinante historia de los Wao*. Quito: FIAAM.
- TRUJILLO MONTALVO, P. (2016). Código guerrero: Movilidad, guerra y muerte con lanzas. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 16, 85–98.
- TRUJILLO MONTALVO, P. (2018). Identificación y dinámicas de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV) en el Yasuní. *Boletín de Antropología*, 33, 271–296.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *A Inconstância da alma selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- YOST, J. (1981). Twenty years of contact: The mechanisms of change in Wao (Auca). En N. Whitten (Ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (pp. 677–704). Illinois: Urbana: University of Illinois Press.

sobre los autores

Roberto Narváez Collaguazo

Licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Perito antropólogo acreditado por el Consejo de la Judicatura de Ecuador. Investigador independiente en derechos humanos, antropología jurídica y pueblos amazónicos. Miembro de Society for the Anthropology of Lowland South America. Quito, Ecuador.

Patricio Trujillo Montalvo

Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador. Máster en Antropología Social Universidad de Estocolmo-Suecia, Licenciado en Antropología Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Profesor de pregrado y post grado (PUCE). Director de la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM), Quito-Ecuador.

Recibido en 18/07/2019

Acepto para publicación en 29/12/2019