

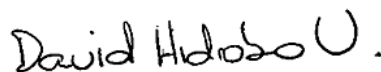
PONTIFICA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Yo, HIDROBO UNDA HOMERO DAVID, C.I. 171542158-0, autor del trabajo de graduación titulado: "ENTRE EL MONTE Y LA COMPAÑÍA: PRÁCTICAS ECONÓMICAS E IDENTIDADES ÉTNICAS EN LOS HOMBRES DE DOS COMUNIDADES WAORANI", previa a la obtención del grado académico de LICENCIADO DE ANTROPOLOGÍA en la Facultad de Ciencias Humanas:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontifica Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontifica Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de la propiedad.

Quito, 17 de mayo de 2012




Homero David Hidrobo Unda

C.I. 171542158-0

Quito, 17 de mayo de 2012

En mi calidad de Director de la disertación del estudiante Homero David Hidrobo Unda, titulada: "Entre el Monte y la Compañía: Prácticas Económicas e Identidades Étnicas en los Hombres de dos Comunidades Waorani", certifico que este trabajo reúne todos los requisitos reglamentarios y de estilo, de acuerdo a las normas impuestas por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y por la Facultad de Ciencias Humanas.

Atentamente



Cristóbal Landázuri N
Director

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL**

**“ENTRE EL MONTE Y LA COMPAÑÍA: PRÁCTICAS ECONÓMICAS E
IDENTIDADES ÉTNICAS EN LOS HOMBRES DE DOS
COMUNIDADES WAORANI”**

POR: DAVID HIDROBO

DIRECTOR: CRISTÓBAL LANDÁZURI

QUITO, MAYO 2012

Contenido

AGRADECIMIENTOS.....	8
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I. ANTECEDENTES Y ORIENTACIÓN DEL ESTUDIO	14
1. Antecedentes.....	14
2. Metodología.....	16
3. Identidades Étnicas, Prácticas Económicas y Hombres Waorani.....	22
CAPÍTULO II. LOS WAORANI Y LAS COMUNIDADES DEL ESTUDIO: GENERALIDADES	41
1. Territorio y Población.....	41
2. Breve recorrido histórico	43
2.1 Antes del contacto	43
2.2 Contacto.....	45
2.3 El Petróleo	48
2.4 El Turismo	52
2.5 Las comunidades en estudio	53
2.5.1 Keweiriono	53
2.5.2 Gareno	57
CAPÍTULO III. “NO HUMANOS CANÍBALES” Y EL MITO DE LOS “AUCAS”: Prácticas económicas e identidad waorani hasta la época del contacto (1958).....	60
1. <i>Nanicabos</i> y Grupos <i>Huaomoni</i>	60
2. Territorio: espacio de reproducción de la vida de los grupos <i>huaomoni</i>	61
3. Prácticas Económicas	65
3.1 Cacería.....	65
3. 2 Recolección	67
3.3. Horticultura.....	69
3.4 Pesca.....	70
4. Circulación de alimento y objetos	71
4.1 Reciprocidad Generalizada e Identidad Étnica.....	71
CAPÍTULO IV. LAS MISIONES Y LA COMUNIDAD DE DIOS: Primer contacto pacífico e implicaciones (1958-1979)	76
1. Antecedentes.....	76
2. El Protectorado de Tiweno: Reducción y consecuencias.	79
3. ILV e Identidades Masculinas	82
4. El protectorado, las misiones y las petroleras: Introducción de los waorani al sistema de mercado.....	86
5. Nuevas actividades económicas e identidades en los hombres waorani	88
5.1 Formas de producción	88

5.2. Circulación.....	92
CAPÍTULO V. REFORZAMIENTO DEL CONTACTO Y GRUPO WAORANI:	
Identidades Masculinas Waorani en sus primeros acercamientos a otros grupos étnicos, sociedad nacional y el sistema de mercado (1979-1992)	95
1. La Actividad Petrolera.....	96
1.1. La ocupación petrolera y los waorani.....	96
1.2. Waoranis y trabajo en las petroleras.....	100
2. La colonización.....	101
2.1. Agentes Colonizadores	101
2.2 Los kichwas	102
3. Inicio de la Actividad Turística en Territorio Waorani (1971-1992)	104
4. Identidad, Situaciones y Culturas de Contacto entre los waorani y los nuevos agentes externos.....	106
4.1. Kichwas e Identidad Waorani.....	108
4.2 Identidad Waorani y Comienzo de Operaciones Petroleras en su Territorio .	115
4.3 Turismo.....	120
CAPÍTULO VI. NUEVAS PRÁCTICAS ECONÓMICAS DE LOS HOMBRES WAORANI: Identidades masculinas Waorani y la era de la globalización (1993-2009)	
.....	125
1. La Actividad Petrolera desde la década de los 90`s. Acercamiento, formas de negociación y trabajo con los Waorani.....	127
1.1 Antecedentes.....	127
1.2 Nuevas Estrategias de Operación en Territorio Waorani	129
1.3 El Trabajo en las Petroleras	133
2. Turismo.....	136
2.1 Orientación del turismo en las comunidades de estudio.....	136
2.2 Trabajo en la actividad turística.....	141
3. Actividades de Autoconsumo	143
3.1. La Cacería.....	143
3.1.2. La Cacería en las comunidades de estudio	145
3.1.3 Venta de Carne de monte.....	148
3.1.4 Uso de Armas de Fuego.....	149
3.1.5 Cambios en el rango de carnes de monte consideradas como comestibles e intensificación de la pesca	149
3.2 Horticultura.....	152
4. Waorani y Mercado	156
5. Identidades en los hombres de Keweiriono y Gareno: Reciprocidad y Culturas de Contacto.....	159
5.1 La familia y allegados. Reciprocidad Generalizada y Equilibrada	160

5.2 Prácticas económicas monetarias e identidad en los hombres waorani de Kewiriono y Gareno.....	170
CONCLUSIONES.....	188
LISTA DE PERSONAS CUYOS RELATOS SE INCLUYEN EN EL TEXTO (2009)	200
BIBLIOGRAFÍA.....	206
ANEXOS.....	212

A Simona. Por el fuego que late en su corazón.

A todos los hogares compartidos.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a los habitantes de las comunidades de Keweiriono y Gareno, por su hospitalidad, colaboración y generosidad al compartir sus hogares, conocimientos, expectativas y retos, durante el tiempo de levantamiento de campo. En especial mis agradecimientos para Marco Toka, Guieme Nenkimo, Nemo Niwa, Obe Nenkimo, Kengowanto Yeti, Remigio Nenkimo, Amu Enomenga, Beatriz Grefa, Monka Irumenga, Moises Irumenga, Tipa Irumenga, David Andi, Wepe Coba y Tamaye Irumenga, por su acompañamiento durante el trabajo de campo, sus pertinentes acotaciones y por compartir los relatos de la historia de su pueblo. Les agradezco por habernos acogido a mí y a mi esposa como familia y compartir las largas tardes y noches de la selva en sus hogares.

De igual forma agradezco la apertura de los profesores Mark Sorensen y Flora Lu, por permitir utilizar los datos de la investigación financiada por NSF. A Flora agradecerle su seguimiento y recomendaciones acerca del proceso, además de su gran calidad humana e inmensa generosidad. A Bladi Sandoval, Oliver Torres, Andrea Robersdotter Dayuma Albán, Luna de la Cruz y Alexander Goff, por aceptar revisar fragmentos de la tesis y contribuir con valiosos aportes. A Dayuma agradecerle especialmente por compartir su experiencia de trabajo con el grupo Waorani y contribuir con elementos para el análisis de algunas situaciones. A Bladi Sandoval y Ruth Rosero por su fortaleza y ánimos en el desarrollo de muchísimos proyectos académicos y vitales.

Mi profunda gratitud con mi compañera Citlali Doljanín, por su decisión y apoyo durante todo nuestro tiempo de estadía en territorio waorani. Le agradezco también su paciencia, confianza y apoyo académico, durante la realización de este trabajo de investigación. A mis padres por el continuo apoyo durante todo el curso de mi carrera y por el aliento.

A Cristóbal Landázuri, por aceptar la dirección del presente trabajo y por sus pertinentes acotaciones. A Nelson Reascos y Romel Lara, por aceptar leer y presentar comentarios sobre la tesis.

INTRODUCCIÓN

Hace ya varios años, cuando cursaba el cuarto año de secundaria en un colegio católico, fui llamado a una reunión de orientación vocacional. Me recibió un anciano sacerdote de larga trayectoria misionera que se encontraba leyendo un libro escrito por otro sacerdote de su orden y que trataba acerca de las misiones de Mainas, en la Amazonía Peruana. En ese tiempo, ya se estaba gestando en mí una incipiente curiosidad por la organización e historia indígena y al preguntarle acerca de la legalidad de las misiones en esas regiones y las múltiples contradicciones que se habían dado en la relación misioneros-indígenas, su respuesta fue categórica: “con los indígenas de la sierra tus argumentos se pueden justificar, porque ellos tenían una civilización desarrollada, pero en el oriente los indios son salvajes, matan y practican costumbres impropias, por eso hay que evangelizarlos”. Este comentario abrió una serie de inquietudes en mí, y entre otras cosas, me impulsó a estudiar antropología, es decir, la orientación vocacional funcionó.

Si bien visité esporádicamente algunas comunidades indígenas del oriente, no fue hasta 2009, que tuve la posibilidad de trabajar con grupos de foresta tropical, formando parte del equipo etnográfico de la investigación financiada por NSF¹ y dirigida por los antropólogos Flora Lu y Mark Sorensen, de la Universidad de Santa Cruz California y North Carolina “Chapell Hill”, respectivamente. Esta investigación tuvo como título “Estudio Transcultural de Integración al Mercado y Salud Indígena en el Nororiente Ecuatoriano” y abarcaba cinco grupos étnicos de la zona². Junto con mi esposa estuvimos encargados del levantamiento etnográfico del grupo waorani y para esto permanecimos cinco meses en la comunidad de Keweiriono, provincia de Orellana y 3 meses en la comunidad de Gareno, Provincia del Napo. Dicha investigación tuvo como objetivo determinar los impactos en la salud, en relación a la creciente participación de los grupos étnicos en la economía de mercado.

Durante el trabajo de campo fue ganando en atención, la relación entre las formas de verse a sí mismos y mirar al otro de los waorani, y las prácticas económicas tanto las tradicionales como las que se introdujeron desde los primeros contactos. A través de los diferentes cuestionarios que utilizamos para el levantamiento

¹ Nacional Science Foundation (Estados Unidos)

² Kichwas del Oriente, Shuar, Secoyas, Waorani y Cofanes.

etnográfico, y de la permanente convivencia con los habitantes de la comunidad, se fue abriendo el interés de profundizar en la influencia que tendrían las prácticas económicas presentes en las comunidades; en la construcción de las identidades de los hombres waorani. De esta forma, se consideró a los espacios económicos de producción circulación y consumo, como escenarios donde se presentarían estrategias, representaciones, negociaciones y apropiaciones que irían dibujando una situación de identidad particular y delimitando formas de relación o “reglas de juego” específicas.

Para la presente investigación, se entiende que la identificación de las construcciones identitarias, se daría por medio de la observación y el análisis de las distintas relaciones en momentos históricos determinados, con agentes diversos, desde una mirada etnohistórica y etnográfica. Para el fin mencionado, se dividió la tesis en cuatro momentos históricos, que incorporan tipos de relación y actores específicos.

La primera parte de cada capítulo, expone el contexto histórico en que se desarrollan los escenarios mencionados y los actores que intervienen en él, a través de información bibliográfica y etnográfica recogida durante el tiempo de campo. Una vez dibujado el escenario, se analiza la construcción de identidad poniendo atención en los procesos económicos de producción, circulación y consumo, y las prácticas de reciprocidad de los hombres waorani.

En relación al universo del estudio, se puso atención en los hombres waorani, porque a pesar de que las mujeres tienen gran importancia en la sociedad waorani e incluso fueron las primeras en relacionarse con el mundo “de afuera” y adaptar formas de organización externas (Dayuma, Wiñame), han sido los hombres los que han participado más activamente en los espacios económicos externos como la actividad petrolera o maderera. De igual forma, a raíz de la creación de la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE), la mayoría de autoridades han sido hombres con algún grado de conocimiento de las lógicas institucionales, muchas de las cuales fueron aprendidas en los campos petroleros. Cabe señalar que durante los primeros años de contacto, fueron agentes externos que llegaron al territorio. Sin embargo, desde la década de 1970 muchos waorani se desplazaron a trabajar para empresas multinacionales y esta migración ha sido mayoritariamente masculina. Sin

embargo, si bien es masculina, tiene sus repercusiones en toda la unidad familiar y ha sufrido cambios en el tiempo.

Por lo tanto, este es un estudio de caso, donde se acompaña a los hombres en una travesía de más de 50 años y se va identificando cuáles han sido las dinámicas de construcción de sus identidades étnicas. Para esto se divide al texto en cuatro momentos cronológicos de los cuales se hablará más adelante.

En el primer capítulo se revisa brevemente el material bibliográfico que se ha desarrollado sobre el grupo en mención, que se comienza a generar desde fines de la década de los 50's con los primeros encuentros "pacíficos" con agentes externos. Se detalla también la metodología que se utilizó y el corpus teórico, que gira en torno al concepto de identidad étnica.

El segundo capítulo expone una síntesis de la situación territorial, social y demográfica del pueblo waorani desde el tiempo del contacto hasta la actualidad. Se entiende al tiempo del contacto como los primeros acercamientos "pacíficos" que fueron promocionados por los misioneros evangélicos a fines de la década de 1950. Se describe brevemente cómo durante este gran período, que abarca poco más de 50 años, los waorani se han ido relacionando con diferentes actores externos.

Posteriormente, se profundiza en las características de las comunidades de Keweiriono y Gareno a partir de una descripción de la población actual, conformación de las comunidades y migración. Se presenta también la configuración espacial, vías de acceso, infraestructura y servicios básicos, organización, actividades productivas de autoconsumo y comerciales.

El tercer capítulo corresponde al primer momento cronológico que llega hasta 1958 y aborda las formas de vida sociales, económicas y culturales de los hombres waorani, hasta el primer contacto "pacífico" con agentes externos, específicamente misioneros evangélicos del ILV. El capítulo comienza haciendo un repaso de las formas de organización tradicionales, para desembocar en la idea de territorio como espacio reproductor de la vida de los grupos waorani. Se pone énfasis en el cuidado del territorio y la actitud hostil frente a otros grupos humanos. Una vez armado el escenario de los grupos waorani antes del contacto, se revisa las diferentes prácticas económicas que se daban en aquella época. Finalmente, a partir de las formas de circulación interna, se perfila un análisis de identidad basado en las prácticas de

reciprocidad, entendiendo el término como cualquier tipo de intercambio, que se expresa a partir de distintos intereses y resultados.

El cuarto capítulo aborda el período comprendido entre 1958 y 1979, tiempo durante el cual cobra especial interés el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) al fundar el primer centro poblado, llamado Tiweno, ubicado en el protectorado del mismo nombre. En primer lugar, se hace una caracterización de Tiweno y la influencia de las misioneras evangélicas en los residentes waorani de esta zona. Posteriormente, se aborda el impacto de la misión evangélica en la construcción de identidades en los hombres waorani. Se profundiza en la importancia de las misiones evangélicas en la introducción de los waorani al sistema de mercado. Finalmente, se aborda la introducción de nuevas actividades económicas, y la influencia de estas en la construcción de identidades. Como un efecto colateral se aborda también la entrada de un grupo étnico que tendría gran relevancia en relación a la entrada de los waorani en el sistema nacional y de mercado: los kichwas de la provincia de Napo.

El quinto capítulo, parte de un hecho histórico de gran importancia para el grupo waorani, que consiste en la salida de la misión evangélica del ILV del protectorado de Tiweno y la posterior desarticulación del mismo en diferentes comunidades. Destaca entonces, la búsqueda de nuevas estrategias por parte de los waorani hacia el contacto con actores externos como petroleros, nuevos colonos (indígenas y mestizos) guías y turistas. Posteriormente, se aborda cada uno de los factores mencionados desde una visión histórica y relacional, con respecto al pueblo waorani y al panorama regional. Finalmente se analiza la construcción de identidades, a partir de las situaciones y culturas de contacto, entre los waorani y los nuevos agentes externos.

El sexto y último capítulo, abarca el período comprendido entre 1993 y 2009 y tiene como objetivo comprender las identidades masculinas waorani en relación a las prácticas económicas en la época actual. A diferencia de los capítulos anteriores, donde los datos provienen en su mayoría de fuentes bibliográficas; en este capítulo la mayor cantidad de información proviene del trabajo de campo realizado en las comunidades de Keweiriono y Garenó. En un primer momento, se describe la actividad petrolera desde la década de los 90's, cuando comienza a tener una mayor y creciente importancia en territorio waorani, que lleva a los waorani a tener particulares formas de relación con estos agentes. Se habla también de la actividad turística, que ha

cobrado en los últimos años importancia como opción económica alternativa al petróleo y responsable con el medio ambiente. Posteriormente, se profundiza en las actividades de autoconsumo, para pasar después a las actividades relacionadas con el sistema de mercado. A partir de esta información, se trabaja en el análisis de las construcciones identitarias de los hombres de Keweiriono y Gareno desde las formas de reciprocidad y el sistema de mercado.

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES Y ORIENTACIÓN DEL ESTUDIO

1. Antecedentes

El siguiente estudio forma parte de una tradición etnográfica que comienza casi desde el encuentro de algunos grupos waorani con “los extranjeros” o “kowore” (no humanos- caníbales). En la década de 1950, el ILV (Instituto Lingüístico de Verano) organizó estudios de la lengua y recopilaciones de mitos y leyendas del pueblo waorani.

En 1979, el mismo ILV, encargó estudios antropológicos a James Yost, quién abordó los procesos de cambio y transformación como una consecuencia de la incorporación y dependencia a las nuevas tecnologías. Otras publicaciones de Yost se relacionan al campo de la salud desde el enfoque biomédico (desde 1980 hasta el 1983).

La perspectiva de los estudios de Yost no profundiza en los procesos de significación de las prácticas sociales aunque brinda una fuente detallada de información sobre los procesos de cambios, la organización social tradicional y las condiciones de vida al momento del contacto, así como también de las relaciones ecológicas y sus cambios entre los waorani. Otras misioneras de la misma institución, como Peeke y Elliot (1961, 1985), realizaron estudios gramaticales dentro del grupo.

David Stoll (1985) investiga, desde una mirada crítica, los efectos de la intervención de los misioneros del ILV; su papel en los procesos de integración al mercado de la sociedad waorani y los cambios culturales que vinieron como consecuencia. Robarchek (1992), analiza los patrones de violencia y guerra entre el pueblo waorani desde una visión comparativa con el pueblo semai de Malasia. Randy Smith, en su publicación “Drama bajo el manto amazónico” (1993), analiza las formas y consecuencias del desarrollo de la actividad turística dentro del grupo huaorani, entre las que figuran el daño ecológico, la división de las comunidades y la representación de los intereses en juego.

Joe Kane (1993), por su parte, escribe algunas crónicas de los esfuerzos de algunos líderes por organizarse en la ONHAE para negociar las condiciones de explotación petrolera en el territorio Waorani y los conflictos interétnicos que vienen relacionados con la misma en el territorio Amazónico.

Es digno de mencionar también la producción bibliográfica que ha hecho la misión capuchina acerca del fenómeno waorani. Destacan Alejandro Labaka, Miguel Ángel Cabodevilla y en menor grado Juan Santos Ortiz de Villalba. Tanto Labaka como Ortiz de Villalba hacen una recopilación de hechos acontecidos en sus visitas a diferentes grupos waorani ubicados en las cercanías de la actual población de Nuevo Rocafuerte, a manera de un diario misional. Miguel Ángel Cabodevilla por su parte, ha realizado estudios multidisciplinarios, centrados en un trayecto histórico, donde intenta reconstruir la vida del pueblo waorani a lo largo del tiempo. En “Los Huaorani en la Historia de los Pueblos del Oriente” (1999) trata de rastrear el tránsito de los waorani a través de la historia de los pueblos amazónicos del oriente ecuatoriano.

Publicaciones más recientes son las investigaciones de Laura Rival (1992,1994, 1996, 2000, 2008) que desde una mirada estructuralista, construye una etnografía y aborda las repercusiones de la educación formal en las comunidades waorani y las transformaciones que la misma promueve. De igual forma estudia cómo se han construido los imaginarios nacionales en torno a este grupo étnico. En “Hijos del sol, Padres del Jaguar” (2000) Rival atraviesa los “procesos de modernización” observando y analizando detenidamente los cambios en la organización social (el matrimonio, adaptación y modelos de residencia), la economía de reparto (el trabajo en relación a la obtención de alimentos, las prácticas de distribución y consumo), la escolarización (la práctica de “ser civilizado”), la división social del trabajo (nuevas categorías en la relación padres-hijos, los cambios en las concepciones nativas de tiempo, del valor y el intercambio) la educación y el lenguaje (alfabetización y canto).

Randy Smith (1996) hace una exploración del territorio wao y su gente en relación al fenómeno turístico y sus implicancias en la vida de este pueblo. Bertha Fuentes (1997) explora categorías sociales nativas (fuertemente identitarias) y las relaciones multiétnicas como prácticas políticas aportando a la comprensión de la organización social en continuo proceso de transformación y negociación en el caso wao.

Lu et al (2003) realizaron también un proyecto de investigación en 5 etnias amazónicas, entre ellas la waorani. Desde la ecología cultural llevaron a cabo un estudio comparativo del uso de la tierra y los recursos, la economía doméstica y las características demográficas en relación a la incorporación de la Amazonía como

espacio explotable para el mercado, señalando la presión que dicha incorporación ejerce sobre las poblaciones, el territorio y los recursos. Flora Lu (2005, 2006, 2007) ha realizado algunas investigaciones entre los waorani poniendo especial atención en la conservación y uso de los recursos disponibles por parte de este grupo. Lu elabora el concepto de conservación a partir del estudio de las normas culturales, formales e informales, que se manifiestan en las prácticas y las creencias, en relación al uso y la administración de los recursos amazónicos, e incorpora un análisis de las condiciones y consecuencias de la integración al mercado y se plantea nuevos debates en relación al concepto conservación y sus actores.

Por su parte, Iván Narvárez (1996, 2008) se acerca al pueblo waorani en su relación con la forma de explotación petrolera en la Amazonía. Para esto, toma en cuenta las condiciones ambientales, legales, pero analiza también las respuestas y consecuencias sociales que esta actividad ha traído en el pueblo waorani. Forma parte de su estudio, la territorialidad del pueblo wao y nuevas formas de organización dentro de las comunidades.

Alex Rivas y Romel Lara (2001) también efectúan importantes estudios en el territorio wao. Su enfoque se centra en las relaciones sociales entre los waorani, la sociedad nacional y los agentes económicos extranjeros, la relevancia del territorio en dichas relaciones y el modelo asistencialista predominante en el que se desarrollan. Además Rivas (2003, 2007) profundiza en las características de la configuración de las identidades waorani en relación a la otredad, señalando la relación entre las representaciones occidentales sobre los wao y la réplica de éstas hacia la identidad étnica del grupo.

2. Metodología

Para recoger la información de campo del estudio, se utilizaron una serie de técnicas metodológicas que se exponen a continuación. En primer lugar, se realizó un censo de toda la población de las dos comunidades, para obtener datos acerca de configuración familiar, educación, migración y adscripción religiosa.

De igual forma, se diseñaron cuestionarios demográficos, ecológicos y económicos, que consisten en entrevistas semi-estructuradas sobre los temas en mención. Estos cuestionarios fueron aplicados a los participantes que accedían a contestar las preguntas e incorporaban preguntas diferenciadas para hombres y

mujeres, sobre situaciones puntuales. Es por esto, que frente a ciertas preguntas, se encontrará durante el texto que los números de los entrevistados varían. La información de los cuestionarios debe entenderse como cifras relativas que dan una visión frente a situaciones particulares, que fueron recogidas de la mayoría de la población de las comunidades. Esta información se compiló en una base de datos cuya información se presenta en frecuencias (número de personas que contestaron determinada pregunta) y en porcentajes, que reflejan dichas tendencias en relación a universos que corresponden al número de personas que contestaron esa pregunta. Esta forma de presentación de la información está diseñada con fines didácticos y de comprensión de las tendencias, pero no pretende convertirse en un dato estadístico.

Se realizaron también cuatro grupos focales en cada comunidad, sobre los temas de reciprocidad y salud, que se dividieron por sexo. Este tipo de actividades contribuyeron para entender las situaciones de reciprocidad y salud en un contexto particular que fue reconstruido por los participantes.

Por otra parte, una persona de cada familia fue capacitada para llenar diariamente un registro de ingresos y egresos del hogar. Esta información que se realizó durante todos los días del trabajo de campo, aportó con valiosos hallazgos en la forma que tienen los habitantes de las dos comunidades acerca de sus hábitos de consumo. Diariamente, los etnógrafos realizaron también un registro de dieta en las familias, para determinar el tipo de alimentación de los pobladores y el consumo de comida proveniente de la huerta o del mercado.

Todas estas técnicas se fueron enriqueciendo por la convivencia diaria y la observación participante en las diferentes actividades de los pobladores de las dos comunidades. Los puntos de interés de esta práctica cotidiana, se condensaron en el Diario de Campo, que se desarrolló diariamente durante el trabajo de campo. En el mismo, se puso especial atención en los temas de organización, economía, salud, relaciones comunitarias y con agentes externos. El Diario de Campo se desagregó en temas que durante el texto han ido enriqueciendo la descripción de los diversos procesos que plantea la investigación. En los diarios de campo también se conjugaron una serie de relatos sobre diferentes aspectos de la vida del grupo Waorani.

La revisión bibliográfica se desarrolló a lo largo de todo el proceso. El tema de identidad había sido tratado en investigaciones anteriores, en contextos de fiesta

religiosa y grupos juveniles urbanos. Por su parte, la revisión bibliográfica del grupo waorani comenzó días antes del trabajo de campo, en las capacitaciones que organizó el proyecto financiado por NSF. En estas capacitaciones se proveyó a los etnógrafos de material sobre los grupos que visitarían. A lo largo de todo el proceso, el ejercicio de revisar trabajos anteriores sobre el grupo Waorani, ha sido una constante.

Tabla 1: Técnicas metodológicas utilizadas en la investigación (2009).

Año		Contenidos	Comunidad	Entrevistados
*Cuestionarios Demográficos	2009	Relaciones Conyugales, Parentesco, Mortalidad Adulta.	Keweiriono	19
		Fecundidad, Lactancia, Uso de Métodos anticonceptivos	Gareno	22
		Migración		
* Cuestionarios Económicos	2009	Características del Hogar	Keweiriono	26
		Trabajo Pagado		
		Intercambio	Gareno	21
		Aspiraciones		
* Cuestionarios Ecológicos	2009	Dieta	Keweiriono	18
		Cacería		
		Pesca		
		Recolección	Gareno	19
		Agricultura		
		Conservación		
Grupo Focal Reciprocidad	2009	Idea de Reciprocidad, Redes, Productos, Bienes y Servicios en circulación, Ventajas y Desventajas, Proyecciones, Cambios y Permanencias.	Keweiriono	2 (1 Masculino, 1 Femenino)
			Gareno	3 (1 Masculino, 1 Femenino)
Grupo Focal Salud	2009	Principales afecciones, Gravedad, Motivos o Razones, Tratamientos: Posibilidades y Dificultades, Cambios, Salud Emocional, Magia y Brujería	Keweiriono	2 (1 Masculino, 1 Femenino)
			Gareno	3 (1 Masculino, 1 Femenino)
Registro diario de Ingresos y Egresos	2009	Ingresos, Egresos y Dieta Diaria	Keweiriono	314
			Gareno	529

Tabla 2: Relatos de los habitantes de las comunidades (2009).

INFORMANTE	AÑO	COMUNIDAD	REGISTRO EN AUDIO
Tipa	2009	Gareno ex residente de Keweiriono	✓ La cacería de la huangana y canto
			✓ Canto del puma rojo y traducción
			✓ Entierro de su madre
			✓ Historia de Acape
			✓ No somos hijos del sol
			✓ Muerte de los Misioneros
			✓ Relato desde Dayuno a Quehueiri-ono y de allí a Gareno.
Moisés	2009	Gareno	✓ Muerte de Mengatohue
Monca	2009	Gareno	✓ Venganza en Peas
			✓ Cantos de Muerte
			✓ Muerte de los Misioneros
Nene	2009	Keweiriono	✓ Los Peruanos del Caucho
			✓ Leyenda del Lagarto y el Pájaro
			✓ Relato del robo a los cowore
			✓ Leyenda Waorani del Sol
			✓ Leyenda Waorani de las Armas
			✓ Leyenda Waorani del relámpago
			✓ Leyenda Waorani de la Mujer Rana
			✓ Leyenda del Maquisapa
Obe	2009	Keweiriono	✓ Relato de alimento cowore, salud y enfermedad
			✓ Clasificaciones Socio-Culturales
			✓ Los 8 tipos de plátanos
			✓ Cómo comen el camote y que pasa con las gallinas
Nemo y Guieme	2009	Keweiriono	✓ Cantos de Nemo sobre su historia de vida
Gueba y Dabo	2009	Keweiriono	✓ Relatos guiados por el Cuestionario Ecológico
			✓ Los gringos Misioneros
Eweme	2009	Keweiriono	✓ Tabués y alimentación waorani
Uñari	2009	Keweiriono	✓ Registro de cacería
Moipa	2009	Wentaro	✓ La civilización, los kichwas y los waorani
Amu	2009	Keweiriono	✓ Muerte Waorani
			✓ Comida de afuera
			✓ Especies de bagre
			✓ Utilidades del diente de bufeo

Con estos elementos, se propone un estudio de escenarios que sigue una línea histórica, enriquecida por las siguientes fuentes: bibliografía sobre el grupo waorani, el componente etnográfico que se recolectó desde marzo hasta noviembre de 2009³ y bibliografía antropológica sobre el tema. Todas estas fuentes son tomadas repetidamente a lo largo del estudio.

La investigación se presenta dividida en cuatro momentos cronológicos interrelacionados: las prácticas económicas antes del contacto (1958), las misiones evangélicas y la reducción waorani (1958-1979), el reforzamiento del contacto a través de las compañías petroleras y los nuevos agentes estatales (1979-1992) y las nuevas prácticas económicas de los hombres waorani (1993- 2009). Para abordar las prácticas económicas y organizacionales del pueblo waorani antes del contacto y su pertinencia hasta la actualidad, se toma en cuenta, en primer lugar, las fuentes bibliográficas. Esto permite tener un bagaje de información abundante y una capacidad de comparación de la misma, de acuerdo a las diferentes direcciones teóricas, cronológicas e ideológicas de los autores.

A esta herramienta se suma el elemento etnográfico con sus métodos particulares que permiten narrar las formas económicas antes del contacto, desde las experiencias de algunos habitantes de Keweiriono y Gareno. Los cuestionarios económicos, en este sentido, ayudan a identificar formas económicas caracterizadas como tradicionales (muchas veces remitidas al quehacer de los abuelos), en las cuales se incluyen formas de alimentación y producción, circulación y consumo de trabajo y artículos. Los diarios de campo, no solamente refuerzan la herramienta anterior, sino que marcan el contexto del relato y le imprimen la riqueza de la vivencia y de los imaginarios que alrededor de esta se construyen. Los cuestionarios demográficos, permiten analizar información adicional en relación al tema de identidad. Los cuestionarios ecológicos dan cuenta de la relación con el entorno y sus cambios (Ver

³ Hay que destacar que las metodologías que se aplicaron en el trabajo campo, son producto de la investigación “Estudio Transcultural de Integración al Mercado en población del Nororiente de la Amazonía Ecuatoriana”, organizada por la Universidad Carolina del Norte “Chapell Hill”

tabla 1.). El componente antropológico teórico, representa el hilo conductor de estos relatos, permitiendo leerlos desde el enfoque de identidad como un hecho relacional, de fricción interétnica y en permanente movimiento. Es decir se busca desentrañar la dirección del movimiento de los pueblos waorani y cómo esto articula la identidad de sus hombres.

El segundo momento, que habla de la inserción de la sociedad de occidente en los grupos waorani, principalmente a partir de la misión evangélica, se articula alrededor de diversas metodologías, algunas de ellas ya mencionadas anteriormente. Se toman también referencias bibliográficas que hablan de este momento histórico y sus implicaciones entre las cuales destaca un cambio importante de las formas de organización en este pueblo. Los diarios de campo, permiten identificar imaginarios y narraciones de los habitantes de las comunidades en estudio en relación al ILV y el protectorado de Tiweno. Pequeños relatos de vida a los ancianos de las comunidades, contribuyen a este propósito. Los cuestionarios económicos, por su parte, contraponen la información bibliográfica y localizarla en el tiempo actual. En este punto, se resaltan ciertas cualidades de la identidad como la relacionalidad, la fricción interétnica, el etnocidio y comienza a tener auge el término “sistema de mercado”.

El tercer y cuarto momento abordan, el trabajo de los hombres waorani en el sistema asalariado, la inserción en el sistema nacional y global, entre otros factores. Estos son capítulos principalmente etnográficos que presentan y someten a comparación a las comunidades de Keweiriono y Gareno. Se utiliza en primer lugar los cuestionarios económicos, que dan cuenta de las actividades económicas intracomunitarias asalariadas y no asalariadas; los empleos asalariados externos realizados por los waorani y el tiempo de desplazamiento a los mismos; la división sexual del trabajo y la socialización y crianza de los niños. Con respecto al último punto, los cuestionarios demográficos permiten observar del total de la población, quienes han seguido el sistema nacional formal de enseñanza. Las corrientes teóricas permiten observar como la presencia de dos sistemas de socialización diferente, afecta a la construcción identitaria. El elemento bibliográfico da luces de la forma como se ha tratado este tema.

Los cuestionarios ecológicos, por su parte, muestran la relación tradicional y actual de los hombres waorani con su entorno, profundizando en temas como la

cacería, pesca, recolección y trabajo asalariado. Permite también analizar cambios en las formas de relación con el entorno y metas que tienen los hombres waorani en relación a su vida y la de sus hijos. Los diarios de campo son ricos en narraciones de la vida diaria en relación a la economía. La herramienta de asignación de tiempo, que se llevaba a cabo en las dos comunidades, 3 veces al día, permiten observar el uso del tiempo de los hombres waorani en la actualidad. Los registros de ingresos/egresos de los hogares, realizados por los participantes locales del estudio, muestran el flujo de la actividad económica en los diferentes hogares, sea este monetario o estén enmarcados en términos de reproducción del grupo. Este estudio, está respaldado por bibliografía complementaria sobre prácticas económicas y de identidad, que contribuyen, en momentos específicos, a la explicación y análisis de los hechos que se presentan en los distintos capítulos.

3. Identidades Étnicas, Prácticas Económicas y Hombres Waorani

3.1 Enfoque Teórico

Muchos han sido los enfoques que ha dado el estudio antropológico al tema de la identidad. Los primeros en hacer un acercamiento al problema, son los antropólogos enmarcados en la corriente esencialista. Kroeber (1944), uno de los primeros teóricos de esta línea, señala que “la persona o el individuo no tiene valor histórico en sí mismo sino que se ve envuelto por su medio cultural y subordinado a las pautas culturales de su civilización”. Para sostener esta afirmación, toma en cuenta el concepto de “superorgénico” que se refiere a ciertas causas no accesibles al conocimiento humano que hacen variar las expresiones culturales.

Por su parte, Benedict, en su libro “El Hombre y la Cultura” (en Lago; 2004) permite ver otro enfoque de la cultura como un elemento esencial. Empieza hablando de la costumbre como una “masa de conducta detallada” que modela la experiencia y conducta del individuo, dándole el carácter fundamental a la cultura como un todo, resultado de un único ordenamiento y una única interrelación de sus partes⁴. La conducta individual queda en un segundo plano y se entiende en la medida de que es una ejemplificación de las motivaciones de la cultura, ya que esta le proporciona los elementos con los cuales el individuo hace su vida. Incluso los individuos “anormales”

⁴ La cultura es vista como una conducta integrada y más o menos coherente de pensamiento y acción.

que se encuentran en el arco de conducta que no es adoptado por la cultura, estarían circunscriptos a esta totalidad, la cual admitiría la discreción o liminaridad, señalando un canal por donde hacer fluir la inconformidad (Almeida; 1996).

Un segundo acercamiento hacia la construcción de identidades ha sido llamado “Procesualismo” y fue desarrollado por el antropólogo Frederik Barth (1976), quien señala que las distinciones étnicas, más allá de la ausencia de movilidad, contacto o información, se generan por “procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales” (Ibíd.: 10), lo que transformaría a lo cultural en una implicación o un resultado, más que una características primaria y definitiva. La identificación entre personas como miembros de un mismo grupo étnico, estaría dada por una participación común de criterios de valoración y juicio, mientras que el reconocimiento de los otros como extraños tendría que ver con las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco, situación marcada por las diferencias de criterio para emitir juicios de valor y de conducta y una restricción de la interacción posible a sectores que presuponen común acuerdo e interés.

La identidad que se configura dentro de los grupos étnicos sería imperativa, sin embargo, podría variar en la medida del cambio de circunstancias ya que esta situación implicaría diferentes comportamientos. En este sentido, al hablar de la historia de un grupo étnico, no se está hablando de una “cultura” (como esencia) puesto que los elementos de la cultura actual vienen dados por una existencia continua organizada dentro de ciertos límites (normas para establecer pertenencia) que, a pesar de las modificaciones, la señalan como una unidad continua (Ibíd.). En comparación a la postura esencialista, se avizora un proceso de construcción dinámico de la identidad, elemento que será tomado por las siguientes corrientes.

La tercera postura con respecto al estudio de la identidad, es conocida como “constructivismo” e incluye el discurso del poder en el ámbito de la identidad. El poder, en este sentido, fluye por todo intersticio social, generando verdades y suscitando resistencias, a las cuales también asisten verdades. La identificación y clasificación de grupos étnicos con cualidades inmanentes, tendría su origen en el juego de poder y la subsiguiente construcción de verdades (Almeida: 1996).

Hobsbawn, perteneciente a esta corriente, acuña el concepto de “tradiciones inventadas” para referirse al “conjunto de normas prácticas, regidas normalmente por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, lo que implica de manera automática una continuidad con el pasado” (Hobsbawn; 2002: 3). El origen de las mismas sería en amplia medida artificial y se daría como respuestas a situaciones novedosas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas.

La “invención de tradiciones” se daría con más frecuencia cuando “las transformaciones rápidas en la sociedad debilitan o destruyen los patrones sociales para los cuales se diseñaron las “viejas” tradiciones, produciéndose así otras nuevas para las cuales no son aplicables; o cuando las antiguas tradiciones y sus promulgadores y portadores institucionales ya no se muestran lo suficientemente adaptables y flexibles; o porque se les elimina; en fin, cuando hay cambios rápidos y suficientemente extensos en la demanda o en el lado de la oferta” En tal sentido, se originan por la necesidad de crear precedentes por parte de instituciones políticas, grupos y movimientos ideológicos, que al carecer de los mismos, tuvieron que inventar su continuidad histórica, que va, en ocasiones, más allá de la continuidad histórica real, ya sea por medio de la semificción o por la falsificación. Sin embargo, la “invención de tradiciones” es diferente a la fuerza y la adaptabilidad de las tradiciones genuinas ya que donde las viejas formas están vivas, no es necesario inventar las tradiciones (Ibíd.).

Benedict Anderson (en Almeida: 1996) apoyaría este planteamiento con el término “comunidades imaginadas” tratando de caracterizar aquellos procesos mediante los cuales los pueblos reconstruyen su acervo histórico- cultural e identidades, no tanto desde una objetividad manifiesta sino desde dispositivos defensivos pertenecientes a una subjetividad alterada por la contingencia de la dominación. En este sentido, se desdibuja la idea de un “supraorgánico” moderador y constructor de la identidad, y se toma a este fenómeno como sujeto de construcción.

Como Barth ya lo había señalado, la construcción de identidades implica un reconocimiento del otro, que implica también un límite de lo permitido y los no permitido en la relación de diferentes. Los constructivistas, añaden a este constructo, una red de relaciones donde se juega el poder. Así, tomando como ejemplo la

nación, tanto Hobsbawm como Benedict Anderson, caracterizan el manejo de ciertos patrones y elementos, muchas veces basados en la ficción, para crear un pasado común, con ideas y valores, con el objetivo de sostener su posición dominante.

La cuarta aproximación trae de nuevo a colación ciertas afirmaciones hechas por la teoría “esencialista” y es liderada por el antropólogo Clifford Geertz (1986), quien propone que el trabajo esencial de la antropología, mediante la etnografía (su herramienta más notoria) es dar acceso a las respuestas dadas por otros, es decir, ver las cosas desde el punto de vista, desde la experiencia del nativo. Esta premisa, lleva al autor a ver, dentro de las sociedades post- coloniales, el posicionamiento de sus actores, el cual le hace afirmar la existencia de un primordialismos dentro de dichos grupos que, por efecto de la descolonialización, deben enfrentar su acervo socio-cultural a los retos actuales de la integración a la moderna nacionalidad (Almeida: 1996).

Tomando en cuenta los postulados del constructivismo y de igual forma las afirmaciones de situacionistas, varios investigadores sociales iberoamericanos han hecho sus propias lecturas sobre el problema de la identidad y sus manifestaciones. Pujadas (1993) plantea algunas características de la identidad que permiten identificar tanto las condiciones históricas y materiales en que se desenvuelven los grupos específicos como las estrategias que adoptan para mantenerse como tales dentro de contextos interactivos, marcados por la diversidad o la heterogeneidad social. La identidad consistiría en “la búsqueda de la idea de continuidad de los grupos sociales, a través de discontinuidades, cruces y cambios de rumbo, en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje socio- cultural- simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales “objetivas” que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo” (Ibíd.:63). Dicha confrontación es la que enmarcaría el rumbo en la reelaboración de la imagen del grupo.

Este acercamiento dinamiza aún más el hecho de la construcción de identidades y hace hincapié en el factor de la heterogeneidad y el continuo reordenamiento y transformación de la identidad. No se habla entonces, de compartimentos estancos, sino que se presenta una red de situaciones y elementos, que se negocian, incorporan o rechazan en el encuentro entre dos grupos diferentes.

Este es el punto de partida de la conceptualización de identidad que se pretende desarrollar en la presente investigación y que se enfocará en las prácticas económicas de los hombres de las comunidades de Keweiriono y Gareno. Se entiende así a la identidad como un proceso dinámico, es decir, que todas las agrupaciones humanas, en general, y los grupos étnicos en particular, aún los de reciente contacto con occidente, como los waorani; son producto y están inmersos en un proceso permanente de construcción (deconstrucción) en donde solo son definibles, reconocibles, identificables y definidos por su relación con un "otro". Como señala Sánchez Parga (1992), el "concepto de diferencia o alteridad es fundamental en la construcción de identidades colectivas, él señala la cualidad de intensidad del descubrimiento del "otro". Las identidades se fundan en un sistema de identificaciones diferenciales, pero sólo se construyen plenamente en el reconocimiento de y por el "otro". Es la relación de conocimiento la que produce identidad. En otros términos, la cuestión del otro aparece como constitutiva de toda identidad, definiendo su carácter relacional" (Ibíd.; 24-25).

Es así que, cuando se habla de la identidad de un grupo étnico, no se está refiriendo solo a la del grupo en cuestión sino también a la de aquel que es diferente, en términos de Goodenough (en Cardoso de Oliveira; 2007), se debe resaltar "las identidades complementarias", situación que se da entre individuos, pero también entre grupos distintos en diferentes espacios, dentro de los cuales, el escenario de las prácticas económicas tiene especial importancia. Las identidades complementarias se encontrarían en un marco relacional, es decir, no habría una, sino al menos dos identidades. Ahora bien, cuando se habla de relaciones productoras de identidad, se tiende a pensarlas solamente entre personas o grupos sociales, lo cual resulta incompleto para el planteamiento de esta tesis. Grupos como el waorani, no solo han construido sus relaciones de identidad, a menudo tensas y de oposición, con otros grupos sociales; sino que también lo han hecho a partir de su entorno ecológico. Para explicar este punto, se retoma a Escobar (2005) quien profundiza en una nueva valoración de la naturaleza en su relación con los seres humanos. Recalca para esto, el lugar que en occidente tiene la visión del individuo y de la lógica que se establece desde esta perspectiva para entender el mundo:

“Desde Hobbes, Locke, Smith y Mill en el período formativo de la era moderna, hasta Hayek, Macpherson, Freedman y varios filósofos morales del siglo XX, la doctrina liberal encierra una noción de "individualismo posesivo", que no sólo se hizo predominante, sino que ha tenido uno de los efectos más poderosos en la distribución. De acuerdo con esta noción, el individuo, y sólo hechos y normas expresados en términos del individuo, son el fundamento del orden social. Desde el inicio de la era capitalista hasta la época neoliberal de las dos últimas décadas, no se ha cesado de naturalizar progresivamente este orden. La sociedad pasó a ser considerada como una asociación de individuos libres, sobre todo cuando entran en las relaciones de mercado” (Ibíd.; 131).

“El logocentrismo [forma de establecimiento de occidente para explicar a la cultura y naturaleza] puede definirse como el proyecto de construir un mundo perfectamente ordenado, racional y predecible. De una forma más técnica, el logocentrismo es esa tendencia metafísica que identifica la verdad lógica como el fundamento de toda teoría racional del mundo, el cual es constituido por objetos y seres cognoscibles y ordenables” (Ibíd. 146).

Es así que este orden fundado en el individuo y en el concepto de su separación con el entorno, no ha tomado en cuenta todas las demás concepciones de sociedad, propiedad o persona, como son las relacionales y holísticas, en las que las personas no se consideran como una entidad autónoma, autoconfinada, sino en términos de sus relaciones con los demás y con conjuntos sociales y naturales más grandes (Ibíd.). En este sentido, la naturaleza ha sido para el grupo waorani un actor cotidiano de relaciones, en especial si se toma en cuenta, que hasta la época del “contacto pacífico” con actores externos, fue precisamente la relación y conocimiento de la naturaleza lo que permitió su autonomía (Cabodevilla; 1999). Con esto no se quiere decir que un grupo en particular no pueda tener el concepto de individuo desarrollado, sino que esté se enmarca en un conjunto de relaciones que lo constituyen: el adentro y el afuera.

Siguiendo a Escobar (2005), el proceso de conocimiento del entorno y de uno mismo no parte de las “representaciones mentales generadas por una mente sobre el mundo que está en esa mente” (Ibíd, 146), sino que es producto de una enacción, es decir, de una relación entre un mundo y una mente que se basa en la historia previa de

sus interacciones. El hecho de que sea una interacción, desdibuja el concepto dualista de separación hombre-naturaleza y propone la idea de la naturaleza como algo unido a un nosotros, concepto que se maneja mucho en los grupos indígenas y que en el caso de los waorani se ha desarrollado también en las prácticas económicas.

Aclarado el tema de la relacionalidad e interacción, es necesario ver cómo estas operan en la construcción de identidades. Pujadas (1993) señala que la identidad consiste esencialmente en la idea de continuidad de los grupos sociales, a través de discontinuidades, cruces y cambios de rumbo justamente por su proceso de relación. Esto se daría en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje sociocultural simbólico, identificado como genuino y las circunstancias externas y globales “objetivas” que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del grupo (Ibíd.; 63). A partir de esta dinámica dialéctica, la identidad se conforma como un conjunto de elementos, más o menos coherentes y más o menos homogéneos (Sánchez Parga; 2005, 372), pero que nunca están totalmente integrados porque proceden de fuentes diversas en el espacio y en el tiempo. Esta afirmación coincide con el postulado de García Canclini (2000), que plantea que la cultura se presenta como procesos sociales y se produce, circula y consume en la historia social, por lo cual, no se presenta siempre de la misma manera. Es decir no solamente, lo externo enmarca, constriñe y delimita, sino que también se articula como un elemento a la hora de la construcción identitaria. En este sentido, nunca puede ser una esencia o estar terminada, tampoco se puede hablar de portadores de cultura, en el sentido de regirse meramente por las características morfológicas de la cultura, ya que parte de un punto de vista prejuiciado de la “naturaleza” de la continuidad en el tiempo de las unidades culturales (Barth; 1976). De esta forma, como señala Sánchez Parga (1992), “las condiciones y lógicas sociales dan lugar a los distintos modos de producción de identidad y explican también las distintas formas de identidad” (Ibíd.; 28).

En este sentido, no se pretende dar una importancia central al hecho de compartir una cultura común, sino a considerarlo como una implicación y un resultado de procesos sociales e históricos específicos, que se expresan de diferentes maneras dentro del grupo étnico y que se dan en un marco relacional y de lucha por el poder. De esta forma, Bello (2004) recalca que la construcción de identidades se concibe dentro de un conjunto de condiciones y momentos:

“El momento de producción de la identidad es también el momento de reproducción de los contextos donde se escenifica (expresa) dicha identidad. Los contextos se relacionan con la vida cotidiana de los sujetos, de ahí que en los movimientos indígenas, la comunidad, el territorio histórico y la organización sean un producto de las relaciones sociales y los intereses colectivos, al mismo tiempo que el escenario en que se produce y cobra sentido aquello que los sujetos entienden como su identidad social” (Ibíd.; 31).

Dada la amplia relación que ha existido en los últimos 50 años entre los grupos waorani y diferentes agentes externos en diferentes espacios de la cotidianidad donde resaltan las prácticas económicas; las identidades étnicas se pueden estudiar desde el concepto de “contacto interétnico” que se comprende como el conjunto de relaciones que se dan entre individuos y grupos de diversas procedencias “nacionales”, “raciales” o “culturales” (Cardoso de Oliveira; 2007, 47).

Las diversas procedencias mencionadas, no pueden ser entendidas sin remitirse al concepto de “identificación étnica” que se refiere al uso que hace una persona de términos raciales, nacionales o religiosos, para relacionarse con los otros (Ibíd.; 49). Siguiendo a Pujadas (1993), no hay una teoría de la identidad étnica posible, si no se es capaz de dar cuenta de la reproducción y transformación de la identidad de las personas y del grupo. Esto implica un continuo proceso de identificación, que se va construyendo especialmente en el transcurso de la socialización primaria y secundaria.

En pueblos como el waorani, la socialización tradicionalmente no ha implicado un sistema formalizado como la escuela sino que ha sido transmitido en la cotidianidad. Hasta ahora se observa que los principales conocimientos de los niños y jóvenes waorani, se transmiten en mayor o menor medida en la selva y la chacra, por lo cual la educación formal tendría un gran impacto al disminuir o en último caso suprimir este espacio de socialización principalmente porque los procesos de socialización implicarían una toma de posiciones en sistemas de relaciones intergrupales culturalmente definidos, que generarían la identificación de los individuos como miembros de alguna categoría étnica (Rival; 2000, Cardoso de Oliveira; 2007, 60). Si el proceso de socialización está sufriendo grandes cambios en la actualidad y, de alguna forma, transformando la idea de entorno y producción en las familias, cabe preguntarse: ¿cuáles son los cambios y permanencias en la identificación de los individuos como waorani a raíz de la entrada de nuevas formas de socialización y relación con la tierra y su economía?

Así, la comprensión de los mecanismos de identificación y sus transformaciones, es de fundamental importancia, ya que refleja una identidad en proceso: tal como la asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones concretas (Ibíd.; 51). Retomando el concepto de alteridad, en este punto se rescata la idea de “identidad contrastante”, es decir, que la identificación implica una confrontación con otras identidades y las aprehende en un sistema de representaciones con contenido ideológico (Ibíd.; 60).

Se entiende entonces a la ideología como un conjunto con coherencia relativa de representaciones, valores y creencias. La ideología estaría presente en todas las actividades de los agentes, es decir, es constituyente de la experiencia vivida y permite construir un conjunto articulado de modos de identificación étnica que pueden servir como descripción de un proceso cuyos nexos solo se pueden descubrir en el interior de un sistema de valores (Ibíd.; 78). El estudio de la ideología en la construcción de identidades étnicas, es especialmente importante porque, al contrario de la ciencia, tiene como función ocultar las contradicciones reales, reconstruir, en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente que sirve de horizonte a lo “vivido” de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones, insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación (Ibíd.; 95). En el caso intercultural, o de confluencia de dos grupos culturalmente distintos, sirve para adoptar posiciones específicas que son siempre negociadas.

Las ideologías, de esta forma, se irían formando a partir de identificaciones (Ibíd.; 49), las cuales vienen cargadas de valores que se inscriben de una forma práctica en las ideas de “buen vivir” y “deber ser”, es decir, tienen que ver con el campo de la ética. La construcción de la identidad por tanto, también debe remitirse a la ética. En el caso particular waorani, nos encontramos, en repetidas ocasiones, frente a un choque entre conceptos éticos y de “buen vivir” distintos (Cardoso de Oliveira; 1998, 32).

En los tiempos que corren, estas valoraciones son negociadas dentro de lo que Cardoso de Oliveira (2007) define como “cultura de contacto”. Este concepto se refiere a un sistema de valores altamente dinámico que permite analizar las “fluctuaciones” de la identidad étnica. En este sentido, la “cultura de contacto” utiliza y trasciende los sistemas de valores, llegando a ser un conjunto de representaciones que un grupo étnico construye a partir de la situación de contacto en la que está inmerso, y en

términos del cual se clasifica o identifica a sí mismo y clasifica a los otros (Ibíd.; 83). Si este grupo étnico construye su identidad y se identifica a través de valoraciones y valores, de alguna forma, es una elección o alternativa en diferentes situaciones. Se trata entonces de modelos o elecciones estratégicos y prácticos que, como dice el autor que se viene siguiendo, “nos pueden llevar a descubrir las limitantes estructurales que una situación totalizadora impone a la elección abierta de los individuos y de los grupos; son estas restricciones a la elección las que, en la teoría de los juegos, se llaman “reglas” definitorias del “juego” (Ibíd.; 79).

Es así que las identidades étnicas se construyen frente al “otro” a través de relaciones intergrupales que engloban categorías complementarias de interdependencia compleja. En los waorani esta interdependencia se ha dado en contextos de huida, confrontación, trabajo, convivencia “pacífica” con otros agentes no-waorani, participación de la sociedad nacional, entre otros factores, todos los cuales han influido en sus formas económicas. Para cada una de estas situaciones, se ha construido un tipo especial de relación e identificación, lo que marca un devenir dinámico de este pueblo que se concretiza en las comunidades de Keweiriono y Gareno.

Sanchez Parga (1992) confirma este proceso, al enfatizar que “todo individuo, grupo humano o sociedad, en la medida que participa de una serie de relaciones sociales diferentes, se convierte en el centro de una pluralidad de determinaciones significantes, a las cuales corresponde una diversidad de identificaciones, discursos, y cada uno de ellos construyen determinados “intereses” y “posiciones de sujetos”. Así todo individuo, grupo y sociedad aparecen como una interacción múltiple y heterogénea, donde se juega una diversidad de identificaciones y una compleja estrategia de identidades” (Ibíd.; 26). De esta forma, la cultura solo puede ser pensada como una pluralidad de culturas; producto de una estratificación histórica de “otras” culturas o convergencia y síntesis de otras culturas, con las que especialmente coexiste (Ibíd.).

3.1.1 Nuevas fuentes de construcción de identidades

Finalmente, dado que el pueblo waorani, desde hace más de cincuenta años, se ha encontrado con una sociedad nacional que reclama su territorio como parte de sí, y

con procesos de carácter internacional e interconectado; es necesario presentar los enfoques de identidad de esta investigación en relación a las situaciones planteadas.

En primer lugar, el estado nacional en relación con el pueblo waorani se estudia como emisor de una serie de mensajes diseñados en una estrategia llamada, en términos de Hobsbawn (2002), “tradición inventada”. Este término se refiere al conjunto de prácticas, regidas por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, lo que implica una continuidad con el pasado. Precisamente, estas prácticas intentan establecer una continuidad con un pasado histórico conveniente. Para esto se valen de pasados reconstituidos y muchas veces productos de ficción.

La nación, en este sentido, se ha presentado frente a los waorani, con un articulado de símbolos y representaciones que muestran una unidad basada en un pasado histórico universal, ligado con la territorialidad y símbolos patrios que ha llegado a este pueblo a través de mediadores (como el grupo kichwa) y que en el plano económico, se ha instituido por medio de la educación, relaciones laborales y formas de manejo de la tierra. Es así que la nación ha generado un proceso de invención, institución y desarrollo de redes nuevas de convenciones y rutinas. La educación ayuda en este sentido para que dichos factores se conviertan en hábitos, en procedimientos automáticos o hasta en actos reflejos. Influye también en la institución de nuevos valores sobre el ser waorani. Como ya se ha venido planteando, esta serie de mensajes que emite el sistema nacional, han sido decodificados, negociados, rechazados o asumidos por las comunidades del estudio de muy diversas formas y han ayudado también en la identificación y contraste de las mismas (Hobsbawn; 2002, Rival; 2000).

Ahora bien, siguiendo a Moya (2004), cuando se habla de países como el Ecuador, que ha mantenido una historia colonial sustentada en las diferencias étnicas, no solo se está hablando de mundos distintos sino de la subordinación de uno al otro, y de la implantación de sistemas económicos, que en el imaginario son considerados como modernos y “civilizados”. De esta forma, las identidades nacionales se han relacionado en un contexto de dominación y sujeción, donde las relaciones entre sociedad nacional y grupos indígenas, implica una admisión tácita de una jerarquía de estatus (o sistemas de estratificación) y principalmente un reconocimiento de

“estructura de clases”, en el sentido que le otorga las clases sociales. Los indígenas, al entrar en el sistema nacional “inclusivo”, tienden a ocupar posiciones de clase, tales como trabajadores agrícolas o campesinos, ubicados, dicho sea de paso, en las escalas más bajas del sistema de clasificación nacional (Cardoso de Oliveira; 2007). Esto no quiere decir que los grupos étnicos posean “conciencia de clase” o se asuman como “clase”, sin embargo, el sistema nacional los ha articulado como tales, dándoles un lugar preestablecido y negando muchas veces sus particularidades culturales y económicas.

Por otra parte, hay que destacar que la construcción de identidades como se ha venido planteando, dentro de las comunidades waorani de Keweiriono y Gareno, no solamente se da con relación al estado nacional, sino que, dado que las condiciones de producción y consumo en un mundo globalizado no ocurren en una sola sociedad, esta identidad se reelabora en un “sentido intercultural”, en términos de García Canclini (2004) o de “contacto cultural” en palabras de Cardoso de Oliveira (2007). Como se señala anteriormente, estos procesos, enmarcados en lógicas de globalización, no se dan solamente al interior de una etnia, ni siquiera dentro de una nación, sino en circuitos globales, traspasando fronteras, “volviendo porosos los tabiques nacionales o étnicos y haciendo que cada grupo pueda abastecerse de repertorios diferentes” (García Canclini; 2004, 35). Se está hablando entonces de producción, circulación y consumo de cultura en espacios transnacionales.

En síntesis, los diferentes espacios de interrelación en general y el económico, en particular, entre grupos culturalmente distintos (lugares de trabajo, escuela, mercados, comunidades) son escenarios de identificación, producción y reproducción cultural. Sin embargo, desde ellos, los sujetos se apropian de otros repertorios culturales disponibles en el mundo, a través de los medios de comunicación y la migración (tanto interna como externa), principalmente (Ibíd.). Este fenómeno es llamado “desterritorialización” y consiste en que, por primera vez en la historia, “la mayor parte de los bienes y mensajes que se reciben en cada nación, no se han producido en su propio territorio, no surgen de relaciones peculiares de producción, ni llevan en ellos signos exclusivos que los vinculen a la comunidad nacional, sino otras marcas que más bien indican su pertenencia a un sistema desterritorializado” (García Canclini en Mantecón; 1993, 81).

Este proceso puede ser identificado en la historia de los grupos waorani, de ahí su pertinencia. En los últimos 50 años, gran cantidad de personas e instituciones nacionales e internacionales, han llegado al territorio waorani, trayendo un sinnúmero de características culturales distintas, que en muchos casos se concretizan en prácticas económicas como las actividades petroleras y el turismo. Nuevos sistemas laborales, , formas de entender la territorialidad, sistemas educativos y productivos; se han presentado frente al mundo waorani, formando un escenario en el cual se han dado lugar sistemas de negociación, asunción y conflicto. Por otra parte, este nuevo espacio ha traído consigo también el elemento mediático, a través de la radio y televisión principalmente, que propone nuevas formas significantes y una cantidad de mensajes, entre los cuales resalta la idea de consumo, que también son interpelados cotidianamente por los waorani. La idea de aislamiento para este pueblo, hoy más que nunca es un concepto que está muy lejos de su realidad.

Otro elemento que para Mantecón (1993) aparece con la globalización, es el reforzamiento de las identidades locales. Este hecho desdibuja la idea de que la globalización es sinónimo de homogeneización. Según la autora, existirían tres factores fundamentales que explican esta situación: el debilitamiento de los Estado- Nacional, la vigencia de la etnicidad en las sociedades multiculturales y el debilitamiento del factor de clase como aglutinador político.

Con respecto al debilitamiento de los estados-nación, en el caso ecuatoriano, hay que señalar que si bien en líneas anteriores se propone una guía para entender la relación entre este conjunto de instituciones y el pueblo waorani; dicha relación es más bien reciente, ya que desde el momento del “contacto pacífico” el Estado ha participado indirectamente; siendo organizaciones religiosas, grupos petroleros, y en menor medida actores científicos y turísticos los que se han relacionado directamente con este grupo. De esta, muchos de los actores que se han relacionado con este pueblo, han tenido intereses marcadamente económicos⁵ y han sido negociados por parte de los waorani en, desde el reconocimiento étnico siempre intermediado por diversos intereses de ambas partes.

⁵ En distinta medida, estos intereses económicos implican una presión sobre la tierra.

Muchas veces, el grupo waorani se ha valido del factor etnicidad, entendido como un proceso continuo de conocimiento, evaluación e interpretación compartida de los recursos simbólicos en contextos específicos y cambiantes, orientado por propósitos específicos (Moya; 2004, 162); para fortalecer su identidad étnica y derecho sobre la tierra. La etnicidad podría entonces entenderse como un hecho de uso instrumental de las personas para lograr propósitos económicos y políticos específicos. No se trata entonces de la sustancia de cierta identidad, sino de la marcación de las relaciones de identidades en oposición (Ibíd.). Identidad étnica y etnicidad serían entonces cuestiones interrelacionadas en ciertos aspectos, pero diferentes; mientras que la identidad étnica hace referencia al contexto histórico de pertenencia e identificación de un grupo específico a través del tiempo; la etnicidad se refiere a procesos esencialmente políticos, en que la membresía cultural es recreada estratégicamente en contextos y situaciones de confrontación económica y política. De ahí la importancia de su estudio (Ibíd.).

Analizando los procesos de desterritorialización y reforzamiento de identidades locales, no se los entiende como procesos contrapuestos o contradictorios. Si bien, se habla de una serie de mensajes externos que influyen en la construcción de identidad, esto no quiere decir, que no sean negociados, resignificados y asumidos también por los grupos étnicos y, que en ciertas ocasiones, se use los canales abiertos por la globalización para reproducir elementos considerados como propios.

Sin embargo, el proceso de globalización, encuentra su sustento también en diversos procesos de homogeneización cultural, donde resalta la sociedad de consumo, la cual va más allá del consumo de productos similares por todo el globo. Su real importancia, tiene que ver con la presencia de grupos que, habitando lugares diferentes, comparten ciertas visiones del mundo, necesidades de consumo, disponibilidades cotidianas y estéticas (Mantecón; 1993, 83). Esto implica la creación de necesidades que se satisfacen a través del mercado y que demandan formas de producción monetaria en la mayoría de casos, que a su vez implica la obtención de este recurso, hasta hace 50 años desconocido por los waorani. A pesar de que se reconoce la presencia de estos factores en el grupo waorani, especialmente entre los jóvenes, se retoma una vez más la perspectiva de que los grupos sociales usan y reorganizan símbolos y bienes culturales.

3.2 Identidades Étnicas y Hombres Waorani en las Prácticas Económicas

Desde los planteamientos de identidad revisados anteriormente, se propone el estudio de la identidad en los hombres, teniendo como escenario las prácticas económicas, en las comunidades de Keweiriono y Gareno. La razón de abordar como grupo de estudio a los hombres surge de los hallazgos de la revisión bibliográfica y del trabajo de campo. Se identificó que si bien las mujeres cumplen roles muy importantes en la economía de los hogares waorani y en su organización, han sido los hombres, los que han ocupado el mercado laboral externo, desde la época del petróleo. Este espacio y la educación formal, generaron también figuras de “líderes”, con capacidad de negociar con el mundo externo. Casi en su totalidad eran hombres.

Por otra parte, si bien dentro de los waorani, no han existidos roles exclusivos, la revisión bibliográfica y la etnografía, nos da pistas para pensar que existían actividades que los hombres realizaban con más frecuencia. El monitoreo del territorio, la cacería y las partidas de guerra, formaban parte de estas acciones. La recolección y alimentación del grupo estaba a cargo de las mujeres. Ahora bien, los primeros elementos han sido los más afectados con el contacto. Estos hechos que se expresan en los momentos económicos y sociales, llevaron a preguntarme, de qué forma la relación interna y externa de los hombres waorani, afecta a su construcción identitaria.

Sin embargo, el tema de identidad se propone como un hecho de todo el grupo étnico y por lo tanto da la posibilidad de conjugar varios hechos que se dan en la cotidianidad de estas comunidades y de alguna forma explican el proceso dinámico que el pueblo waorani está atravesando. Al tratarse de un estudio sobre identidades masculinas, se podría orientar la investigación desde una perspectiva de género, sin embargo, se toma como eje central el estudio de identidad étnica, retomando los valiosos aportes del estudio de género de una manera transversal.

La identidad como proceso dinámico es la primera característica que se retoma en el estudio de los hombres de estas dos comunidades waorani. Este planteamiento es pertinente para estudiar varios procesos de la historia de los hombres waorani desde la época del contacto hasta la actualidad. Ayuda a visibilizar, de alguna forma, la mirada que ha tenido el estado nacional, la sociedad civil, e incluso agentes externos con diversos intereses; en relación al pueblo del estudio. Frente a categorías

estereotipadas de salvaje, museo viviente del paleolítico, incivilizado u obstáculo para el desarrollo, se presenta un pueblo en continuo movimiento, que plantea, incluso antes del primer contacto “pacífico”, una serie de estrategias de relación, directas e indirectas, con los agentes externos. Es así que se muestran, en un mismo campo, una mirada exógena que caracteriza a este pueblo como estático, y una práctica interna de continuo movimiento.

Ahora bien, este movimiento identitario, responde a un proceso de construcción y reconstrucción permanente que se da en relación a otro. En este sentido, se presentan las siguientes preguntas directrices: ¿qué acciones, formas de relación, actitudes, son reconocidas como propias y cuáles como extrañas en los hombres waorani? ¿por qué estos elementos son considerados como propios o extraños? Estas preguntas se van desentrañando en el transcurso de la investigación y tienen como finalidad profundizar en los que Goodenough acuña como identidades complementarias.

La identidad dentro de los hombres waorani se podría entender como un devenir de contraste, negociación y readecuación que da una idea de continuidad, a través de discontinuidades, cruces y cambios de rumbo (Pujadas; 1993). En el caso de los hombres waorani, este postulado se dirige a identificación de quién es el otro y abre la puerta para analizar la relación que se da con este otro, estudiando cual es la respuesta de los hombres y de que aquellos con quienes estos se relacionan de cara a establecer su influencia en la construcción identitaria. Como señala García Canclini (2000), esta aproximación ayuda a observar los procesos sociales donde la identidad se produce, circula y consume en la historia social.

Si el abordaje de esta investigación es, hasta cierto punto relacional, es necesario puntualizar cuáles son los grupos en relación. Las mujeres, grupos y actores internos y externos a la etnia, el medio social y natural, cobran importancia de acuerdo a las temáticas que se vayan tratando. Es importante decir que estas relaciones se entienden como producto de una enacción, en los términos de Escobar, es decir, una relación permanente entre mundo e individuo que se basa en las historias previas de sus interacciones. Esto hace al proceso no solamente acumulativo sino que implica una estrategia de selección. En este contexto, se pretende estudiar al proceso de identidad

en los hombres waorani como una implicación y resultado de procesos sociales e históricos específicos, que se expresan de diferentes maneras dentro de este colectivo.

El pueblo waorani en general y los hombres en particular, han vivido los últimos 50 años, un intenso proceso de relación con factores externos con los que antes no habían tenido contacto, al menos directo. Se plantea que esto genera una dinámica particular que cobra visibilidad cuando se profundiza en hechos y actores dentro de un momento específico que, en la presente investigación se articula como un conjunto de relaciones que se dan entre individuos y grupos de diversas procedencias “nacionales”, “raciales” o “culturales” y que Cardoso de Oliveira ha denominado “contacto interétnico”.

Dado que la construcción identitaria se entiende como una estrategia de selección, es necesario distinguir por medio de qué elementos se forma esta estrategia. Para esto se pone atención en los mecanismos de identificación que retoman una vez más la idea de la alteridad, ya que implica una confrontación con otras identidades y las aprende en un sistema de representaciones con contenido ideológico. La ideología en este sentido es un conjunto que tiene coherencia relativa de representaciones valores y creencias y está presente en todas las actividades de los agentes.

En los hombres waorani, esta ideología se construye de la experiencia vivida, tanto en la socialización primaria y secundaria, en la crianza y educación formal y tradicional, en los espacios productivos, tanto monetarios como de autoconsumo, en las relaciones entre similares y diferentes. Es precisamente esta dinámica la que permite construir un conjunto articulado de modos de identificación étnica. Se entiende entonces la identificación como un conjunto de identificaciones, que están cargadas de valores, de alguna forma, de entendimientos de lo que implica “buen vivir” y “deber ser”, aspectos que se circunscriben dentro del ámbito de la ética. Este sistema de valores es altamente dinámico, lo que explica la serie de cambios que desde el contacto ha habido en la construcción identitaria del grupo de estudio, y permite analizar dichas fluctuaciones. Cardoso de Oliveira llama a este proceso “cultura de contacto”.

La “cultura de contacto”, trasciende incluso los sistemas de valores, llegando a conformarse como un conjunto de representaciones que un grupo étnico construye a

partir de la situación de contacto en la que está inmerso, y en términos del cual que clasifica a sí mismo y clasifica al otro. Es decir, las identidades étnicas se presentan en una marco de relaciones intergrupales que engloban categorías complementarias de interdependencia compleja. Cada una de las situaciones y espacios donde los hombres waorani se relacionan con sus semejantes o con agentes externos implica que la “cultura de contacto” se manifieste, y se recree. Para poner un ejemplo, dentro del espacio petrolero, tanto mestizos como indígenas de otros grupos indígenas, han sido nombrados por los waorani como *menquis*, palabra en waoterero para referirse a cuñado, situación que demarca cierto tipo de relaciones y cercanía.

Por otra parte, se plantea que los hombres waorani, no solamente construyen su identidad en sus relaciones más inmediatas sino que también lo hacen a través de dos grandes espacios en los que se reproduce su devenir: la nación y la globalización. Con respecto a la nación, la dirección del presente estudio es ubicarla como emisora de un conjunto de prácticas, regidas por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de manera ritual o simbólica, que busca inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición en todas sus circunscripciones. Se valen para esto de pasados reinventados o, hasta cierto punto, ficticios. Estas dinámicas han sido llamadas por el historiador Erick Hobsbawn, invención de tradiciones. En los últimos cincuenta años, el estado nacional, ha reconocido al pueblo waorani como parte de sí, instaurando, de alguna forma, los diferentes valores, responsabilidades, y en menor medida los derechos nacionales, por lo cual es importante revisar en qué grado se ha dado esta relación y cómo ha influido en la construcción identitaria.

La globalización, por su parte, trasciende el plano nacional y expone la construcción identitaria al plano transnacional. De esta forma, como señala García Canclini, la identidad se reelabora en un sentido intercultural, dado que las condiciones de producción y consumo en la actualidad, no ocurren en una sola sociedad, sino en circuitos globales los cuales llegan hasta los hombres waorani a través del trabajo asalariado, los medios de comunicación, la movilidad de los grupos (turismo, migraciones, escuela, entre otros factores) y que se convierten en escenarios de identificación, producción y reproducción cultural. Los mensajes que se transmiten a partir de estos espacios, están enmarcados en un proceso que ha sido llamado “desterritorialización”, es decir que muchos bienes y mensajes que se reciben en las

naciones y los grupos, no se han producido en su propio territorio, no surgen de las relaciones peculiares de producción, ni se vinculan a la comunidad nacional, sino que se identifican o marcan su pertenencia, al menos en cierto aspectos a un sistema transnacional. Este concepto permite analizar cómo la entrada de varias manifestaciones culturales externas al grupo, muchas veces a partir del sistema de mercado, se han negociado dentro de los hombres waorani y en qué condiciones se reproducen.

Al hablar de nación y espacios globalizados, no se puede hablar simplemente de los grupos étnicos como receptores de mensajes externos, sino también como emisores. Para esto se valen de una serie de estrategias dentro de las cuales resalta la etnicidad. Mantecón señala que la globalización promueve no solamente los procesos de homogeneización, sino que también, en este contexto, se han reforzado las identidades locales. La etnicidad, vista como un proceso continuo de conocimiento, evaluación e interpretación compartida de los recursos simbólicos en contextos específicos y cambiante; se ha conformado en un instrumento de el grupo waorani para lograr propósitos económicos y políticos específicos. En el caso de los hombres, hay que destacar que las nuevas formas de organización y visibilización de este grupo a nivel externo, han tenido un fuerte componente masculino, el cual se ha valido en muchas ocasiones de su característica indígena para exigir derechos y en ciertos casos privilegios.

CAPÍTULO II. LOS WAORANI Y LAS COMUNIDADES DEL ESTUDIO: GENERALIDADES

1. Territorio y Población

El pueblo waorani se ubica en el nororiente ecuatoriano, ocupando las provincias de Pastaza, Napo y Orellana. Rival describe la región como parecida al bosque lluvioso tropical, “con estribaciones importantes en su borde occidental y estaciones menos marcadas de las que normalmente imperan en la Cuenca del Amazonas” (Ibid.: 1996. 14). El clima va de subtropical a tropical y es relativamente estable durante todo el año, pero varía de acuerdo a la altura. La precipitación anual va desde los 2600 mm hasta los 5000 mm (Ibid.) con una temporada seca que se extiende de diciembre a enero y una estación lluviosa entre junio y julio (Calderón; 1998, 17).

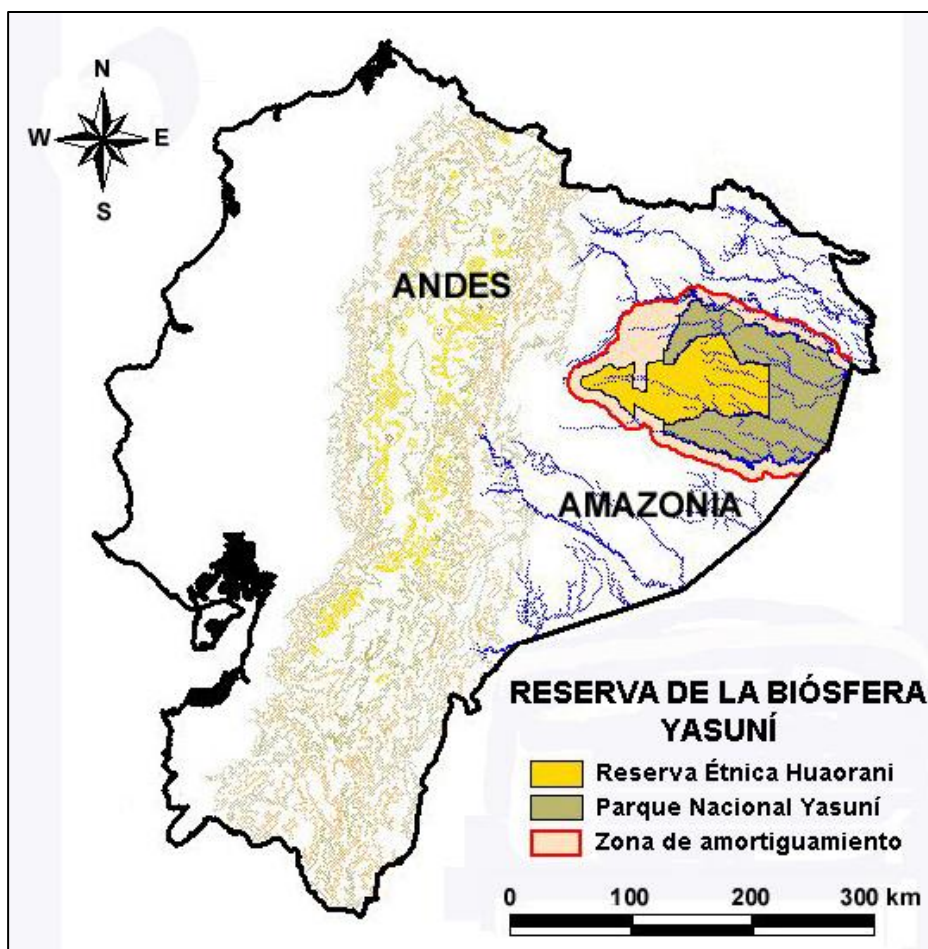


Ilustración 1: Mapa de la Ubicación del Territorio Waorani, Parque Nacional Yasuní y Zona de Amortiguamiento (Tomado de <http://www.lyonia.org>, 2004)

Dentro del territorio waorani, se encuentra el área protegida del “Parque Nacional Yasuni” que se caracteriza por tener una extraordinaria diversidad biológica. Smith (1996) en su libro “Drama bajo el Manto Amazónico”, describe que este parque alberga entre 4000 y 5000 especies de plantas florecientes, muchas de las cuales son aun desconocidas para la ciencia; más de 600 especies de aves, 500 especies de peces, 120 mamíferos y alrededor de 100 especies de reptiles y otras 100 de anfibios. Se encuentran animales como águilas arpías, pumas, manatíes, delfines de agua dulce, armadillos gigantes, nutrias gigantes, osos hormigueros y otras especies que se encuentran en peligro de extinción.

Para 1958, año en que se concretó el primer contacto “pacífico” con misioneras del Instituto Lingüístico de Verano (en adelante ILV), organización evangélica que entró al Ecuador con el objetivo oficial de hacer estudios lingüísticos alrededor de diversos grupos indígenas⁶; los waorani dominaban un espacio que oscilaba entre 13.162 km² y 20.000 km²; y su población alcanzaba las 500 personas, es decir había un promedio de 0,25 personas por km² (Yost; 1979; 1981). Hasta esta fecha, el territorio mencionado había sido resguardado con gran ferocidad por parte de este grupo. Eran conocidos y temidos por sus vecinos los kichwas y agentes externos como los caucheros⁷. Al respecto, Cabodevilla en su libro “Los Huaorani en la Historia de los pueblos del Oriente, menciona: “los indios aucas son incontestablemente los dueños del lado derecho del río Napo. Estos salvajes matan a todo ser humano que no pertenece a su misma raza; ellos son pues espanto de la selva” (Ibíd.: 199, 245).

Para el mismo autor, el territorio que habían alcanzado dominar los waorani fue un producto reciente, y se debió no solo a factores internos o de organización waorani sino a causas externas, entre las cuales destacan las correrías e incursiones caucheras en busca del árbol de goma y mano de obra barata, por los rincones más recónditos de la selva amazónica. Esto generó que haya cada vez menos población en las zonas selváticas, y permitió que pueblos como el waorani, que vivían en las estribaciones de

⁶ El ILV va a tener una gran importancia en los procesos de cambio y construcción de masculinidades del pueblo waorani. Sobre los detalles de cómo se dio este proceso, se hablará posteriormente.

⁷ La relación continua de tensión entre estos grupos mantuvo en guerra interna a la región hasta 1958.

las montañas, huyendo o guerreando con los extraños; fueran ocupando zonas que antes pertenecían a otros grupos (Ibíd.). Cabodevilla menciona:

“La dispersión fue, por un lado, necesidad defensiva; pero además fue una posibilidad nueva; ya no estaban presionados por otros pueblos indios más poderosos, la selva esta virtualmente a su alcance. Huir no era solamente defenderse sino expandir sus posibilidades” (Ibíd.: 279).

Este panorama de expansión territorial terminó con el “contacto pacífico”, a partir del cual, gran cantidad de waorani fueron reubicados en el poblado misionero de Tiweno, que posteriormente pasó a ser parte de un área de “protectorado”⁸ de 1.007 km². Para fines de la década de los 70’s, 525 waorani vivían en el área del “protectorado” y habían alrededor de 100 personas que vivían en aislamiento voluntario. En el año de 1983, Oswaldo Hurtado, presidente en ese entonces del Ecuador, entregó 66.570 hectáreas y en 1990, Rodrigo Borja, añadió a estas, 612.569 hectáreas más, lo que suma 679.130 hectáreas que son de propiedad de este grupo étnico (Mondragón y Smith, comp; 1997, 17) (Ver Ilustración 1).

2. Breve recorrido histórico

2.1 Antes del contacto

El proceso histórico de los grupos waorani sería incomprensible si no se menciona el hecho del contacto “pacífico” que se dio en 1958. Si bien se hablará en páginas posteriores, es necesario dejar en claro que este evento marca un hito en el devenir de este pueblo. Antes del contacto, el pueblo waorani, junto con otros, se enmarcaba para los grupos “civilizados”⁹ y el Estado Nacional, dentro de la condición de “Aucas”, es decir, salvajes en idioma kichwa. Esta categoría era usada para nombrar a los grupos indígenas que se habían negado a establecer alguna relación con agentes externos a su entorno cultural y está cargada de un tinte peyorativo que no es de

⁸ El Protectorado Waorani de Tiweno, fue una zona de protección que abarcaba aproximadamente 1600 kilómetros cuadrados y que fue concedida al grupos waorani en el año 1969. En este espacio desarrollo sus actividades evangelizadoras Raquel Saint, misionera del ILV.

⁹ El término “civilización” es usado en el nororiente amazónico ecuatoriano, para expresar los grupos que mantienen relaciones continuas con agentes externos, entre los cuales destaca el nacional y en menor grado el religioso.

extrañarse cuando se analiza los acontecimientos en torno a la esporádica relación que había entre waorani y grupos vecinos.

En esta línea, Cabodevilla (1999) intenta reconstruir el remontado camino que hacia el pasado waorani se dirige, como marcado por el conflicto y por situaciones violentas, las cuales influyen tangencialmente en la violencia con la que se adornan los imaginarios relacionados a este grupo indígena. Se sitúa entonces en las últimas décadas del s.XIX y primeras del s.XX; momento en el cual se hace presente un factor característico por su violencia y por el reconocimiento extensivo del territorio amazónico en el actual Perú y Ecuador: el caucho. Esta actividad extractiva, propició la entrada agresiva de varios peones encargados de peinar toda la selva en busca de los árboles de caucho o de indígenas libres para convertirlos en mano de obra barata que trabajen en la empresa que, cada vez demandaba de más personas. Esta invasión a territorios nunca antes explorados habría generado la situación de violencia e incursiones waorani, con sus respectivas correrías de revancha por parte de los peones de los patrones caucheros. Es precisamente en esta época cuando comienza a gestarse el mito guerrero de los “aucas”, el cual venía cargado de un gran miedo, pero también una necesidad de erradicar este “problema” para permitir la entrada de la empresa cauchera.

Para ilustrar este panorama, Cabodevilla (Ibíd.), cita un testimonio de uno de los indígenas que en la época cauchera inspeccionaban el territorio wao:

“Los aucas silbaban como pájaros y algunos, engañados, iban a cazarlos y ellos eran atacados. Esa tribu vivía hasta la cabecera del Curaray, pero los patrones los mataron sin ningún motivo. Ahora han desaparecido. De esa manera, acabando con los aucas, trabajaban por toda la selva” (Ibíd.: 192).

“El patrón Hidalgo, su mujer Margarita, pusieron a toda su gente a buscar caucho, de manera que muy pronto acabaron con todos los árboles de la cabecera del Napo. Entonces los envió a buscar más abajo, más abajo, donde había muchos árboles; al fin les mandó al otro lado del río Napo, en tierra de los aucas. La primera vez mandó 30 varones y mujeres:

- Allí hay tierra libre para todos, mucha caza y tierra libre. Vayan y traigan el caucho, con eso harán plata.

Fueron porque todos tenían deudas. Pero de gana decían que había tierra libre, era de los aucas y vivían muchos de ellos. Tenían que saberlo pero hicieron como si no supieran, pocos dejaron de ir. Hicieron una casa grande y quedaron 6 meses, acabaron con el caucho y entraron más y más”. (Ibíd.)

Esta situación de invasión generó represalias por parte de los grupos waorani, quienes en su memoria oral guardan el recuerdo de estos tiempos:

“Un día un wao que iba de cacería se encontró con muchos cohuori¹⁰ que limpiaban un trozo de selva y recogían caucho. A escondidas les disparó flechas envenenadas. Tras disparar fue a buscar ayuda cerca del río Tiputini donde vivían los huaorani. Se organizaron todos y fueron a pelear contra los cohuori los cuales huyeron, dejando abandonadas dos mujeres, que ellos se llevaron hacia sus casas. En el camino mataron a una que hacía mucha resistencia. La otra se dejó ir al grupo, aprendió el idioma y se casó con un huao. La llamaron Epi, quizás porque decía jepi o japi o algo así en su idioma” (Ibíd.: 1999, 209).

En este ambiente de tensión, fueron detectados, pero no plenamente reconocidos los grupos wao. Su reconocimiento se da a partir de la entrada de las misiones evangélicas u posteriormente a raíz de la actividad petrolera. La muerte de cinco misioneros evangélicos norteamericanos, implicó que los waorani trascendieran el ambiente privado étnico, recibiendo una ubicación dentro de la nación y siendo etiquetados de salvajes (Rivas; 2001, 68-69). De estos hechos se hablará a continuación.

2.2 Contacto

Como se mencionó en líneas anteriores, el contacto con el ILV ha sido de gran importancia en los cambios y procesos que se han llevado a cabo entre los waorani durante los últimos 50 años. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV), ingresa legalmente a territorio ecuatoriano en 1952, durante el gobierno del presidente José María Velasco Ibarra (Rivas, 2001; Cabodevilla, 1999). Llega con el objetivo formal de estudiar los idiomas nativos del país y de hacer traducciones de la Biblia en idioma vernáculo. En territorio waorani, los primeros contactos los hace un grupo de 5 jóvenes norteamericanos que organizan una expedición por vía aérea llamada “Operación Auca” y que termina con la muerte de todo el grupo. Elizabeth Elliot, esposa de uno de los muertos y Raquel Saint, hermana de Nate, el organizador de la expedición, también muerto; son quienes continuarían el proceso de contacto con los grupos waorani del Curaray y posteriormente de otras regiones del antiguo territorio wao.

Raquel Saint se convertiría en la líder de este propósito. Esta misionera evangélica provenía de una familia muy religiosa del estado de Philadelphia. Elliot (en Cabodevilla; 1999) señala acerca de la misma: “En el hogar de los Saint, en

¹⁰ Palabra waorani que significa caníbal, no humano.

Philadelphia, donde Rachel y Nate nacieron en 1923, no se permitía ni el cine, ni el baile, ni ninguna forma de juego de azar, desde tirar una moneda hasta el póker”. Este tipo de crianza, orientada a partir de una religiosidad fundamentalista, impregnada de un riguroso puritanismo (Ibíd.: 344) determinaría en cierto modo, la orientación que daría a su trabajo dentro de los waorani.

Para ingresar al territorio waorani, Saint y Elliot aprenden a hablar waoterero¹¹ con Dayuma, una de las jóvenes waorani que había llegado huyendo de una matanza interna a la hacienda Ila, propiedad del patrón cauchero Carlos Sevilla. El ILV recurre a este hacendado y logra la custodia de la joven y otra más llamada Zoila (Wiñame). Comienza así un proceso de evangelización y conocimiento del idioma, además de otro de inducción en las características particulares de los waorani. En sus conversaciones con Dayuma, las misioneras se enteran específicamente de las guerras internas y de rasgos culturales del pueblo en cuestión. Después de varios preparativos, entran finalmente en 1958 a la zona alta del Curaray, donde se encontraba un mermado grupo de familiares de Dayuma, reunidos entorno a Guikita, guerrero que había participado en el ataque a los 5 misioneros en el lugar que estos últimos habían bautizado como “Palm Beach”. Para esa época se establece también la primera misión evangélica a orillas del río Tiweno y toma su nombre (Rivas; 2001) (Cabodevilla; 1999).

Los sobrevivientes del grupo de Guikita, familia directa de Dayuma, fueron e los primeros pobladores de Tiweno. Poco después de su fundación, se juntaron 50 personas que estaban huyendo de ataques internos. De este mismo grupo, los piyemoiri, llegaron en 1968, 104 personas más, formando así una comunidad de más de 200 personas. En ese mismo año, se concreta una zona de protectorado que reconoce a los waorani una extensión de 1605 km², es decir, alrededor de una tercera parte del territorio al tiempo del contacto. En 1969, las misioneras del ILV, valiéndose de una tecnología bastante avanzada para la época (helicópteros, alto parlantes) y con la ya consumada técnica de regalos por vía aérea, además del apoyo de waorani que vivían en el protectorado, contactan con el grupo baihuairi y este se une a Tiweno. La población para este tiempo suma 300 personas. De la misma forma, Yost (1981) relata que “pasado 1970, usando aviones y dejando caer radio transmisores entre grupos

¹¹ El idioma del pueblo waorani.

aislados de huaorani, el ILV hizo contacto con los huepeiri, un grupo remoto que había sido separado del grupo de Tehueno por un ataque sorpresivo cuatro décadas atrás. A fines de 1971, y continuando por los 5 años siguientes, miembros de ese grupo también se ubicaron en el protectorado, elevando la población total de esa área a casi 500 y dejando menos de 100 fuera de ese territorio” (Ibíd.; 15).

De los grandes cambios que trajo esta reubicación tanto en la forma de vida, como en la construcción de relaciones internas y externas, formas productivas y educación, hablaremos más adelante, sin embargo, es importante en primer lugar mencionar que marcó una nueva construcción de espacialidad y territorio. Amu, uno de los habitantes de Keweiriono, señala al respecto: “con la civilización el mundo se hizo más grande pero más pequeño también. Más grande porque conocimos a los kowore y su territorio, pero más pequeño porque antes nosotros los waorani éramos libres, podíamos ir por un extenso territorio y con la civilización nos dieron un territorio y no podemos salir de él” (Diario de campo, Keweiriono, 2009). De igual forma, congregó a grupos que anteriormente habían sido enemigos. Yost (1981), relata:

“Una vez que se estableció el contacto con los grupos y estos se unieron al grupo de Tihueno en el protectorado, un número de cambio demográficos se iniciaron. Primero, el mismo hecho de la reubicación redujo el territorio habitado por 500 personas de más de 20000 km² a 1605 km². Esto incrementó mucho la intensidad de la interacción entre grupos e individuos. Pero más aún, el grupo de Tihueno insistió en que los recién llegados al protectorado vivieran cerca de la pista de aterrizaje donde podrían ser observados y la presión del grupo en sus mil variedades pudiera ser aplicada para asegurarse de que los nuevos llegados no reiniciaran los ataques con lanzas. Esto, por supuesto, concentró la población en un territorio aun más pequeño.

Por tanto, durante un tiempo luego de la reubicación de los piyemoiri y los baihuairi dentro del protectorado, el sistema tradicional de asentamiento fue alterado. Los grupos nuevos se sintieron particularmente vulnerables. No estaban completamente convencidos de las intenciones pacíficas de los gueketairi y se sentían incómodos en su nuevo ambiente. Aunque igualaban en número a los gueketairi, tenían la gran desventaja de no conocer el territorio y de no tener sembríos propios” (Ibíd: 16).

Esta congregación permitió un crecimiento poblacional considerable, ya que se conciliaron nuevos matrimonios y cesaron las guerras internas. Sin embargo, también hubo en 1968 una epidemia de poliomeilitis que desanimó a algunas personas a mantenerse en la comunidad. A más de la epidemia, en parte debido a la desconfianza

entre grupos y a los desacuerdos con la dirigencia de Raquel Saint y Dayuma, algunos grupos inconformes comenzaron a salir de Tihueno a partir de 1971 (Stoll, 1985; Cabodevilla, 1999).

La desarticulación del poblado fundado por Saint, está relacionada con la aparición de jerarquías más claramente establecidas, y promovidas por las mujeres mencionadas, que se contraponían al sistema tradicional altamente igualitario. Cabodevilla (1999) al respecto señala:

“Dentro de un pueblo de clanes, cuya organización interna se basa en una extraordinaria conjunción entre la autonomía individual y la solidaridad colectiva, la figura del jefe no pasa más allá del poder específico del brujo o la habilidad de algún guerrero o al que se elige esporádicamente para dirigir una represalia. Ahora bien, en un tiempo de agresiones externas constante, pueden aparecer una especie de caudillos a quienes la tradición les presta alientos y hechos heroicos: Ima, Tipaye, Bie Gahue, Enticara..., porque condujeron a los grupos a batallas victoriosas contra los invasores cohuori. En tiempos de paz algunos ahuene tuvieron el ascendiente necesario que les permitía reunir a muchos en grandes fiestas” (Ibíd.: 207).

Algunos waorani, se establecieron entonces en otros lugares de la forma tradicional; pero se abrieron también nuevos senderos de comunicación con el mundo exterior. De esta forma, el contacto con las misioneras del ILV, inauguró un tiempo de variados e intensos encuentros con diferentes actores: petroleros, científicos, madereros, colonos y turistas. Si bien todos han provocado un cierto impacto, el petróleo y sus agentes han tenido especial incidencia en la zona.

2.3 El Petróleo

Desde 1920, se comienza a visualizar una nueva actividad extractiva que con el tiempo abriría el período más largo e intenso de crecimiento económico en la historia del Ecuador: el petróleo (Rival; 1996, 35). Este aparece en el panorama nacional ecuatoriano con las exploraciones de la Leonard Exploration Company y la Royal Dutch Shell en la zona de Arajuno, provincia de Pastaza, uno de los puntos estratégicos de control waorani (Narváez; 2008, 267-268). Los primeros episodios de exploración petrolera se presentan como conflictivos y aunque los emisarios de esta compañía no declararan oficialmente, en comunicados internos expresan su preocupación por la presencia de “aucas” y finalmente salen del área (Cabodevilla; 1999). Las siguientes prospecciones y explotación, por parte de otras compañías petroleras, solo se logra

dar cuando los grupos waorani han sido contactados y se puede establecer algún tipo de comunicación principalmente vía misioneros, ya sean estos, evangélicos o católicos

De esta forma, la Texaco Gulf, reinicia en 1964 las actividades que la Shell había dejado inconclusas y desde 1971, las intensifica. En 1976, la Compagnie Générale de Géophysique (CGG) establecida en Pañacocha a 150 km del Coca, río abajo, realizaba también trabajos de prospección en territorio waorani (Narváez; 2008, 267). A partir de este momento, muchas otras compañías petroleras explotarán petróleo en territorio waorani.

Narváez (2008), estudioso del tema del petróleo en la Amazonía y particularmente su articulación y consecuencias dentro del territorio waorani, enumera las diferentes empresas petroleras que han pasado por este espacio. Así, después de la entrada de la CGG, ingresaron la Esso Hispano Oil (Bloque 8), PetroCanadá (Bloque 9) y el consorcio Braspetrol- Aquitaine- Britoil (Bloque 17). En 1986, entra a explorar y explotar petróleo la empresa Conoco en el Bloque 16¹². En 1991, los campos que habían sido explotados por Conoco, pasan a manos de Maxus, principalmente por una serie de críticas y denuncias a Conoco por mal manejo de las operaciones. En 1996, sale del país Maxus y la empresa argentina YPF, se hace cargo de las operaciones de los campos antes explotados por Maxus. En 1999, se concreta el consorcio español-argentino Repsol-YPF, quienes se hacen cargo del Bloque 16, y de su poblado: Dicaro. Otras empresas que han explotado crudo en la zona del Yasuní son: Vintage, Encana, Perenco, Perez Companc, quien en 2002 transfirió sus acciones a Petrobras. La compañía estadounidense Occidental también explotó en la zona, desde 1982 hasta 2002, en el bloque 15 (Narváez; 2008, 268).

En concordancia con la cantidad de empresas petroleras que se han mencionado, se se presenta la complejidad de la situación petrolera dentro del territorio waorani. Sin embargo, en estas líneas, me limitaré a construir un breve contexto histórico, que sirva de base para profundizar en los próximos capítulos. Los primeros años de explotación petrolera en el territorio waorani, vienen marcados de una constante

¹² Cabe destacar que este bloque 16, formaba parte del Parque Nacional Yasuní, establecido en 1979. A raíz de la ubicación de pozos petroleros, este pasa a ser parte del territorio waorani, bajo las cláusulas de que el territorio fuera de superficie era de propiedad del grupo mencionado, pero los recursos mineros eran de propiedad del estado y el grupo wao no podía impedir su explotación. De esta forma, se daba vía libre a la explotación (Rivas; 2004)

tensión entre operarios petroleros y waorani. Monseñor Alejandro Labaka (2003) en su “Crónica Huaorani”, expresa estos problemas:

“Ese día, por la tarde, me vinieron a llamar de la Compañía para decirme que los Aucas se habían olvidado de su promesa de no robar en los campamentos y habían asaltado otra vez, llevándose cuanto pudieron. Y por eso me daban oportunidad de visitar las trochas de los trabajadores y ver si podría hacer algo con los Aucas.

El día anterior [los trabajadores de la compañía] habían recibido la visita de “los amigos” (los llaman así porque al llegar al campamento saludaron diciendo “amigos”). Después se dedicaron a requisar todo el campamento, mientras uno de ellos repetía: “Pañacocha, Pañacocha, cambio...”. Señal evidente de que escuchan las intercomunicaciones radiales. Y se llevaron cuanto se les antojó: hamacas, mantas, mosquiteros, ropa, botas, hachas, machetes, limas; de alimentos, todo lo que había de azúcar, un poco de arroz, latas de sardina y atún, y hasta dinero por valor de más de 3000 sucres. Uno de ellos, como contando el dinero con sus dedos dijo: “to,to,to..... Quito”. (Ibíd.: 16-17)

Este tipo de situaciones decreció en la medida que diferentes personas waorani, en especial hombres, entraron en una relación laboral con las compañías petroleras y estas últimas, fueron armando planes y estrategias de comunicación social con los waorani. La presencia waorani dentro de los grupos de trabajadores petroleros, para las compañías ha sido relativamente baja y poco necesaria, ya que el fuerte de la mano de obra han constituido migrantes de la costa y, en menor grado, indígenas kichwa. Sin embargo, ha constituido para los waorani una fuente de ingresos monetarios que ha estado presente desde mediados de la década de los 70's. Este fenómeno no es nuevo, ya para fines de 1979, Yost (En Stoll; 1985) contó más de setenta hombres de la Zona de Protección, que habían trabajado para compañías petroleras, más del doble que un año antes (Ibíd.: 452).

En las comunidades del presente estudio, la relación con esta actividad ha sido amplia. De todos los trabajos asalariados que han realizado los hombres entrevistados de las dos comunidades, el 57% en Keweiriono y el 80% en Gareno, están relacionados con el petróleo. Desde la década de los 80, los pobladores de Keweiriono y desde los 90, los de Gareno, han trabajado en un sinnúmero de compañías petroleras, que han ofrecido trabajos temporales en su mayoría (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009) (Ver anexo 9).

Es así, que a lo largo de la historia, la relación con la gama de actividades que giran en torno al petróleo, se ha ido incrementando y ha tomado diferentes matices en

la vida waorani. Desde el principio del contacto, se ha hablado de un modelo “asistencialista” por parte de los agentes externos hacia los grupos wao. Recordemos que las primeras formas de aproximación del ILV, fue mediante regalos vía avioneta.

Entre este conjunto de cambios en el entorno wao, resalta también la presencia masiva de agentes externos a su cultura. Junto con las prospecciones petroleras, llegó una gran cantidad de personas que para los waorani, eran considerados como perjudiciales para su pueblo y supervivencia. Arribaron personas de los diferentes puntos del país. De igual manera, muchos de los kichwas del oriente, principalmente quijos, que habían sido reducidos y ocupaban los trabajos más pesados de las haciendas caucheras venidas a menos, se sumaban a las cuadrillas, con el objetivo también de expandirse en la ribera del río Napo (Cabodevilla; 1999)(Narváez; 2008).

Hay que destacar que este último pueblo había tenido una relación de tensión y violencia permanente con los waorani ya desde la época del caucho¹³. Es así que se generó una presión muy fuerte sobre la tierra. Mientras que los mestizos de las cuadrillas petroleras, buscaron apropiarse de la tierra que había sido abandonada por los grupos que se dirigieron a Tiweno, los kichwas ensayaron otra estrategia. A través de lazos de parentesco, como el compadrazgo y el matrimonio, fueron tejiendo una serie de alianzas que les permiten hasta ahora, un cierto tipo de ingerencia en la tierra y los beneficios que se reciben los waorani (regalías y trabajo en las petroleras, carne de monte, territorio más extenso). En algunos casos también han sido los emisarios de la idea de nación y misioneros, siendo muchos de ellos los primeros profesores de las comunidades¹⁴ (Stoll; 1985).

Como es de esperarse, mucha de la gente que vino con las petroleras, se quedó; provocando una alta densificación demográfica. Esto implicó, en mayor o menor grado, una interacción por parte de los waorani con personas externas a su territorio al momento del contacto. Este contacto, a pesar de haber sido tomado como orgullo nacional, poco ha sido atendido por el Estado, el cual ha cedido sus

¹³ La cual estuvo marcada por varias muertes de ambos bandos. Los caucheros en su afán de abrirse campo entre la selva, buscaban más mano obra barata y si no podían dominar a los indígenas de estas zonas, ordenaban su muerte para continuar sus prospecciones.

¹⁴ Pedro Chimbo, primer profesor de Dayuno, es un claro exponente de esta situación.

competencias a las compañías petroleras o grupos religiosos, entre otros sectores; con el interés principal de extraer ganancias del hidrocarburo (Cabodevilla; 1999).

Por otra parte, la actividad petrolera ha propiciado que muchos integrantes de las comunidades waorani, en especial hombres, salgan de la comunidad por amplios períodos de tiempo, lo que genera falta de carne en la casa y, en ciertos casos, desestructuralización de la familia.

Para concluir con el tema del petróleo, es necesario evidenciar las consecuencias ambientales que su explotación trae. Como lo señala Rival (1996) “la perforación implica la producción de desechos tóxicos que necesitan un tratamiento especial. Según los especialistas las compañías no suelen cerrar adecuadamente los pozos después de las actividades de perforación exploratoria y se produce la contaminación (especialmente de los ríos) con agua de formación, petróleo, gas y otros desechos químicos” (Ibíd.: 36). En Gareno, pudimos observar un río contaminado debido a un pozo que había sido mal cerrado. El tema petrolero y su relación con las construcciones identitarias serán tratados varias veces durante el transcurso de esta tesis.

2.4 El Turismo

El turismo representa otra de las actividades que en los últimos años han causado un particular impacto dentro de los grupos waorani. En la actualidad esta es considerada una de las mayores fuerzas de contacto cultural y se ha convertido en una industria multimillonaria. En el Ecuador, una de las formas turísticas con más demanda ha sido el “ecoturismo”. Esta forma turística, por lo general viene acompañada de un interés por lo exótico, por lo cual busca espacios cada vez más apartados, que hayan tenido una menor ingerencia de occidente (Stronza; 2001)(Calderón; 1998). Es en este contexto que se enmarca el turismo en territorio waorani.

Específicamente en el grupo de estudio, esta actividad surge de la necesidad de relacionarse con el mundo externo a raíz de la eminente salida del ILV del territorio waorani. Uno de los pioneros de la misma, es Sam Padilla (Caento), hijo de Dayuma, la cofundadora de Tiweno. Para 1976, Dayuma y Sam¹⁵, planeaban convertir a la famosa Palm Beach¹⁶ y Raquel Saint en atractivos turísticos. A parte de este proyecto, Sam

¹⁵ Sam Padilla trabajó en el Flotel Orellana, de propiedad de Metropolitan Touring

¹⁶ Lugar donde murieron los cinco misioneros evangélicos.

llevaba algunos turistas a las nacientes comunidades waorani, y buscaba para esto, los grupos que menor contacto, para así promocionar un turismo de lo “salvaje” y “prístino” (Stoll; 1985). Sobre este tema, Alejandro Labaka (en Cabodevilla, 1999) comenta:

“no tenían mayor interés en darme facilidades para los viajes a los huaorani; más bien mi presencia podía constituir un estorbo para los fines turísticos, todavía no muy bien definidos que parecen plantearse en ciertas esferas. Por de pronto, me informé de que Sam ha organizado varios viajes hacia su frente con turistas, exigiendo personalmente remuneraciones muy elevadas” (Ibíd.: 436).

Paralelo, a lo anterior, en la población de Dayuno¹⁷ que había sido fundada por un grupo liderado por otra de las mujeres que habían participado en el contacto, Zoila (Wiñame). Los pobladores de Dayuno, a partir de su salida de Tiweno, se convirtieron en el primer asentamiento waorani en atraer gran cantidad de turistas, que venían como mochileros, principalmente de Estados Unidos y Europa (Stoll; 1985: 433).

Muchas otras comunidades han tomado este modelo como una posibilidad de ingresos económicos alternativos a las actividades extractivas. Uno de los íconos de la actividad turística en la actualidad, es el poblado de Cononaco Bamenó, que se caracteriza porque sus habitantes viven en las malocas tradicionales y se visten con su tradicional gomi (hilo de algodón con el que se atan el pene). Keweiriono, una de las comunidades del presente estudio, también tiene unas cabañas llamadas “Waorani Lodge” donde se reciben pasajeros. Esta infraestructura se administra en coordinación con la compañía “Traffic”. Al turismo, se dedicará una sección donde se profundiza en su relación con la construcción de identidades.

2.5 Las comunidades en estudio

2.5.1 Keweiriono

Keweiriono se encuentra en la provincia de Orellana a 4 horas en canoa del puente del río Shiripuno, que se localiza a 2 horas de la ciudad del Coca, capital provincial. También se puede llegar a la comunidad por medio de avionetas que salen desde la base de Shell Mera, ubicada a las afueras del Puyo, capital de la provincia de Pastaza.

A partir del censo que se realizó al comienzo del proyecto NSF, la población en Keweiriono ascendía a 67 personas, 41 hombres y 26 mujeres (Ver Anexo1, 2). De esta población, el 40% eran menores de 13 años, el 19% tenían entre 14 y 20 años, el 10%

¹⁷ De esta población salen muchos de los pobladores de Keweiriono y Garenó.

entre 21 y 30 años y el 31% eran tenían 31 años o más. Es decir, el 70% de la población total tenía 30 años o menos y el 30% tenía 31 años a más, lo que indica que la mayoría de la población es joven (Censo, Keweiriono, 2009).

Las preguntas en la entrevista sobre demografía (Keweiriono, 2009) verificaron la información sobre migración y movilidad, y revelaron que la fundación de ambas comunidades, Keweiriono y Huentaro, se debió a conflictos. La gente de Keweiriono dijo que vinieron de Dayuno sobre todo a causa de los conflictos sociales, y también por una escasez de tierras para el cultivo y la cacería. Para la mayoría de los hogares, fue el hombre como cabeza de familia quien tomó la decisión de mudarse. Los residentes de Huentaro dijeron que salieron de Quehueiriono debido a conflictos sociales en el que participó un poderoso hombre waorani. En estos casos, ya sea la cabeza de familia o toda la familia tomaron la decisión de salir.

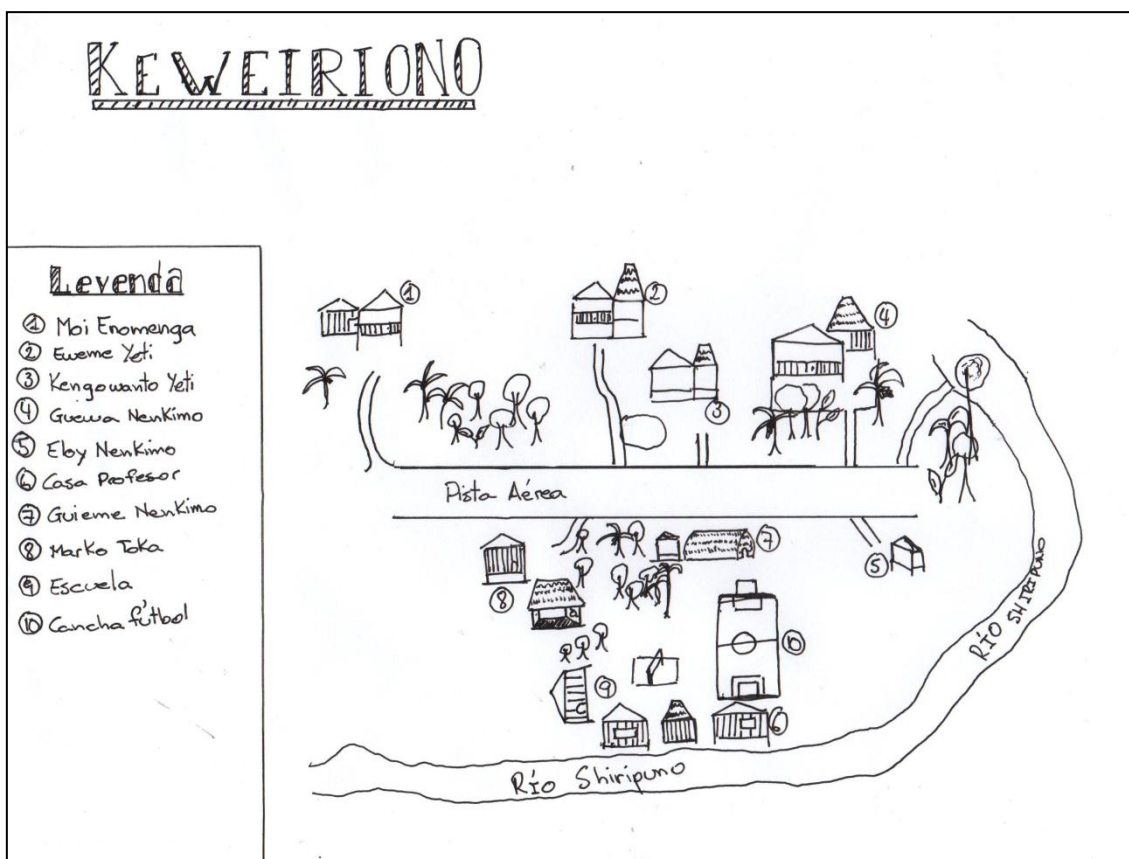


Ilustración 2: Gráfico de la comunidad de Keweiriono 2009 (David Hidrobo)

Los primeros habitantes del poblado, comenzaron a llegar en el año 1993, procedentes de poblados waorani como Bataburo, Dayuno, Keyparo, Kiwaro, Toñampare y kichwas como Pindo y Pastaza. De las personas que manifestaron la razón por la cual habían salido del lugar anterior (16 en total), el 26% señaló que había

sido por conflictos comunitarios, principalmente con Zoila (fundadora de Dayuno), otro 25% por enfermedades, el 13% porque había mucha gente en el lugar anterior, otro 13% porque tenía familiares en Keweiriono, un 6% porque en el actual poblado es más tranquilo, otro 6% porque se siente mejor y un 6% porque se casó y fue a vivir con la familia del/la cónyuge (Cuestionario Demográfico, Keweiriono, 2009).

Los vecinos de Keweiriono viven en un espacio poblado de alrededor de 6 kilómetros, alrededor del cual se encuentran las chacras, principalmente para autoconsumo; y un gran territorio que se encuentra enmarcado en un plan de amortiguamiento, control de cacería y protección al medio ambiente que abarca zonas de las comunidades de Wentaro, Kakataro, Apayka y Nenkepare, todas integrantes del “Waorani Lodge”, dirigido y administrado en coordinación con la Asociación Keweriono (integrada por las comunidades mencionadas) y la agencia de turismo Traffic (Diario de Campo, Keweiriono, 2009).

En cuanto a las prácticas económicas, el turismo es la actividad más estable de trabajo remunerado en la comunidad. A esto se suma, la venta de artesanías, productos agrícolas y la esporádica salida de sus miembros hacia las compañías petroleras, donde trabajan de jornaleros principalmente. No hay actividad petrolera dentro de la comunidad y esta última se encuentra abiertamente en contra de la explotación de dicho producto.

Con respecto a la subsistencia; la cacería, recolección y horticultura, aportan en su mayoría a la dieta de los habitantes de la comunidad. Las especies más cazadas son: mono chorongó (en temporada: mediados de febrero a inicios de Junio) (*Lagothrix lagotricha*), sajino (*pecarí tajacu*), paujil (*Crax blumenbachii*), trompetero (*Psophia crepitans*), guanta (*Agouti taezanowskii*), guatusa (*Dasyprocta punctata*), guatín (*Myoprocta pratti* Wagler), gran variedad de pájaros, aves; más esporádicamente venado (*Pudu puda*), lagarto, capibara (*Hydrochaeris hydrochaeris*), mono coto (*Alouatta seniculus*) y escasamente tapir (Tapirus terrestres). Además de la carne, gran cantidad de alimento proviene de las chacras donde se siembra principalmente yuca y variedades de plátano¹⁸. Se siembran también frutales (guaba,

¹⁸ Orito, plátano seda, verde- maduro, maqueño, barraganete, y cuatro especies más que personalmente no reconozco pero que tienen sus denominaciones en waoterero. Algunas son denominadas diferentes cuando están tiernas de cuando están maduras

papaya, cacao, naranjas, limón, lima, uva de monte), tubérculos (papa china, kapamu, camote) y maíz, cultivados principalmente para el consumo interno pero también para la venta en el lodge o a intermediarios en la feria de San Pedro o comunidades kichwas próximas. Además de lo anterior, muchos pobladores de Keweiriono crían pollos, los cuales son usados para ocasiones especiales, tales como fiestas, pero también (de lo que los informantes nos han compartido), para la alimentación de los niños y adolescentes cuando sus padres salen de visita, cacería o reuniones fuera de la comunidad¹⁹.

Con respecto a los productos que se compran, destacan comida de afuera²⁰, ropa, licor, útiles escolares, herramientas de trabajo (machetes, palas), motosierras, artefactos tecnológicos (televisión, radio), generadores de luz, casas con techo de zinc, entre otras cosas. La introducción de estos productos se comienza a dar, de una forma extensiva, desde el tiempo del contacto con las misioneras evangélicas, las cuales surtían de de nuevas formas tecnológicas, alimenticias y de salud a los pueblos (Yost; 1979) (Narváez; 2008).

En cuanto a infraestructura, Keweiriono cuenta con una pista de aterrizaje, cuyos arreglos son realizados en conjunto entre la empresa turística “Traffic” y la población de la comunidad, mediante mingas. Cuentan con una radio, que al momento de nuestra partida se encontraba dañada, una casa para los profesores y una canoa. Tienen dos aulas grandes que funcionan de escuela y colegio respectivamente. La presencia de infraestructura educativo representa la razón por la cual el 22% de las familias participantes de este estudio, deciden quedarse en la comunidad. Según el censo, todos los niños en edad escolar (6 a 13 años) asisten a la escuela.

Con respecto a la salud, existen 2 promotores de salud capacitados y una más en capacitación. Las medicinas llegan por medio de la empresa Entrix, que trabaja en el ámbito de relaciones sociales en asociación con la compañía petrolera Repsol YPF. Esta empresa envía también un médico general y un dentista para que atiendan a las personas de la comunidad. Proveen de igual forma, de material escolar y alimentos para la escuela

¹⁹ Los pollos en este contexto juegan un papel de reserva en situaciones extraordinarias de la comunidad.

²⁰ Arvena, azúcar, café, cebolla, enlatados, hortalizas, harina, huevos, lentejas, fideos, aceite, entre otros productos.

2.5.2 Gareno

La comunidad de Gareno se encuentra en los límites occidentales del territorio waorani, en la provincia de Napo. Cuenta con una vía carrozable que la une con la capital de la provincia, El Tena, que se encuentra a 2 horas y que ha sido construida por la compañía petrolera Perenco. Esta vía además permite la comunicación con comunidades kichwas (Comuna Los Ríos, Mushuk Yuralpa, Yuralpa, San Pedro) y comunidades waorani (Meñempare, Cunimpare). Además, dada la presencia de carretera, es un sitio estratégico de salida y llegada de algunas comunidades wao que quedan en el interior de la selva, tales como Kakataro, entre otras.

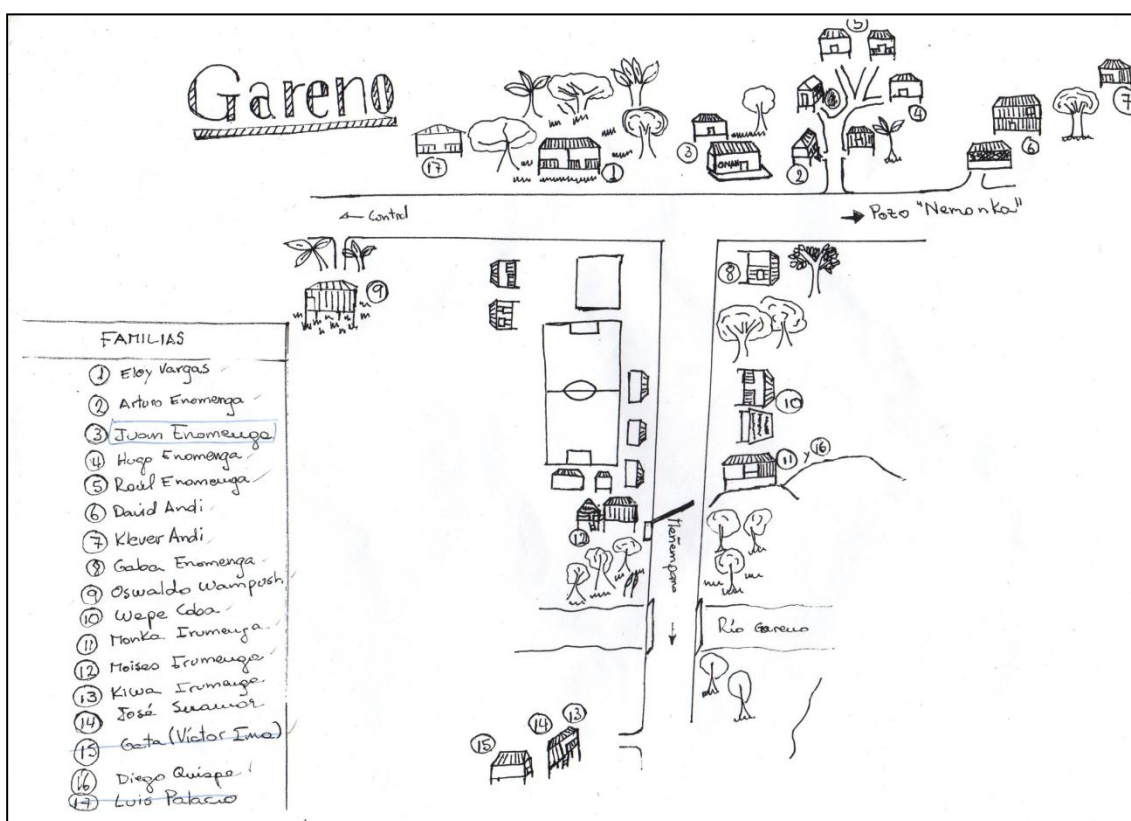


Ilustración 3: Gráfico de la comunidad de Gareno 2009 (David Hidrobo)

Para el momento del estudio NSF, en Gareno vivían 93 personas, 45 hombres y 48 mujeres. De esta población, el 46% era menor de 13 años, el 19% tenían entre 14 y 20 años, el 20% entre 21 y 30 años y un pequeño 14% tenía más de 30 años. Esto quiere decir que el 86% de la población total era menor de 30 años (Censo, Gareno, 2009)(Ver Anexo 1, 2).

Gareno es una comunidad que se comienza a formar a mediados de la década de los 90, con personas procedentes principalmente de Keweiriono y Wentaro. La idea

principal de esta ocupación fue el resguardo del territorio ante la invasión de grupos kichwas y la aparición de una compañía petrolera que tendría posteriormente gran impacto en la zona: Perenco. Dicha compañía ha establecido relaciones de trabajo con la comunidad, abrió una carretera y en las alianzas para trabajar en territorio wao, ha construido una escuela, una cancha cubierta, ha hecho diversas donaciones y se ha encontrado en varias negociaciones con los pobladores hasta el año anterior, cuando salió del país y comenzó a operar Petroamazonas, propiedad del estado ecuatoriano. Se ha donado también motores de canoa, pero en la actualidad solo funciona uno y es utilizado por dos familias que realizan fletes al Curaray a personas kichwas mayormente. En las cercanías de la comunidad bombean crudo dos pozos, el mayor de los cuales se llama “Nemonka”. Estos campos son residuales y no se ha dado todavía una explotación plena de los mismos.

La compañía petrolera proporciona también vehículos para casos de emergencia y para ir a la feria comercial que se encuentra en el poblado kichwa de “San Pedro”. Esta feria es un espacio al aire libre donde se vende ropa, medicinas, cd’s, herramientas, útiles escolares, víveres, comida preparada y alcohol. Los miembros de la comunidad acuden cada viernes para vender sus productos, comprar los insumos antes señalados y también para ingerir alcohol.

Las actividades productivas en la comunidad son variadas. En primer lugar, se encuentra un tipo de agricultura mucho más extensivo que en otras comunidades como Keweiriono, por ejemplo. A la producción familiar de yuca y plátano, se suma el cacao y el arroz, que se comercializa en la feria de “San Pedro” o a intermediarios que llegan a la comunidad. De igual forma, la siembra de frutales tales como limón, chirimoya, guabas, naranja, papaya, uva de monte, entre otras; se hace mucho más continuamente que antes. La chonta también juega un papel importante en la alimentación de los miembros de la comunidad. En este sentido, Gareno se ha convertido en una comunidad agrícola, mucho más que cazadora o recolectora.

La pesca es también común, pero peces de gran tamaño han desaparecido casi completamente de la zona. Junto a ellos se ha ido la gran mayoría de carne de monte y, aunque todavía se puedan encontrar guantas, guatusas, armadillos, ciertas aves (perdiz, tucán), ciertas variedades de monos (los monos chorongos casi han

desaparecido) y venados; estos son usados para venderlos y comprar “comida de afuera”²¹.

En el aspecto educativo, cuentan con una escuela que fue donada por la compañía Perenco y que funciona irregularmente, ya que no existe una estabilidad en cuanto a los maestros. En la comunidad no existe un colegio, pero en el control de la compañía se ubica el colegio “Sumak Sacha” que es privado y al cual, algunos padres de familia envían a sus hijos a estudiar en un sistema parecido al de internado.

Con respecto a la salud, existe un centro de salud en la base de la compañía y cuando se dan casos graves, se deriva al paciente al Hospital del Tena. Los medicamentos llegan a la comunidad vía Entrix²², Ministerio de Salud y donaciones esporádicas de diversos grupos y organizaciones. Las medicinas alopáticas, son muy demandadas por los miembros de la población.

Una vez revisadas las características generales del grupo waorani y las comunidades del estudio, se invita al lector a buscar imaginariamente sus botas de caucho, situarse a finales de los años 50's y tomar un bus desde Quito al recientemente abierto aeropuerto de Shell Mera, en la provincia de Pastaza, donde vive un pequeño número de misioneros evangélicos, muchos de origen norteamericano. Algunos de ellos están organizando una hazaña: lograr el primer contacto pacífico con un grupo “salvaje” que habita al norte y es llamado “Auca”. Con el relato de esta gesta, comienza el siguiente capítulo.

²¹ Es la denominación que se da a la comida que no ha sido producida, ni recogida directamente de la selva.

²² A pesar de que Repsol no opera en esta zona, ni en Keweiriono, los beneficios de la explotación petrolera en territorio waorani, llega a todas las comunidades waorani, debido a que los convenios se han firmado de esa manera.

CAPÍTULO III. “NO HUMANOS CANÍBALES” Y EL MITO DE LOS “AUCAS”: Prácticas económicas e identidad waorani hasta la época del contacto (1958)

1. *Nanicabos* y Grupos *Huaomoni*

El estudio de las prácticas económicas en las comunidades de estudio, sus cambios y permanencias, implica revisar la dinámica de estos procesos hasta el momento del contacto con los misioneros evangélicos del ILV ocurrido en 1958. De igual forma, es necesario analizar en qué grado se siguen reproduciendo hasta la actualidad.

Para entender estos procesos, es necesario hacer énfasis en el concepto de *nanicabo*, que en idioma waoterero podría ser definido como “grupo” o “conjunto” (Rival; 1996). En un nivel más profundo, se refiere a una unidad social compuesta de muchas familias emparentadas entre sí (Calderón, 1998) y se materializa en una residencia conjunta donde habita un grupo doméstico (Rival; 1996). El conjunto de estas casas se denomina grupo *huaomoni*.

Rival, en una aproximación que caracteriza como provisional, se refiere a los grupos *huaomoni* como “el conjunto de grupos domésticos que se encuentran en una misma unidad territorial, es decir, una región delimitada por “zonas de amortiguamiento” que las separan de otras unidades territoriales” (Ibíd.; 1996, 95-96). Estos grupos tienen ciertas características en común. En primer lugar, toman el nombre de una gran persona que, a pesar de que no siempre vive en el *nanicabo*, es reconocida por el resto como aquella que juntaba a todas las unidades familiares del grupo. En segundo lugar, compartían un territorio donde se llevaba a cabo todas las actividades productivas. En tercer lugar celebraban fiestas juntos, y en cuarto lugar tenían como uno de los objetivos principales casar a los hijos dentro del grupo (Ibíd.; 134). Estos grupos marcaban, de alguna forma, la división del gran territorio waorani, que alcanzaba antes del contacto, una extensión de aproximadamente 20.000 kilómetros cuadrados.

La división o diferencia, al igual que el concepto de identidad que seguimos en el texto, se reafirma tanto dentro del grupo *huaomoni*, como fuera del mismo. Es así que los waorani que se encontraban fuera de un grupo de adscripción (*huaomoni*) eran llamados warani. las relaciones con los grupos warani, eran por lo general tensas y estaban marcadas por límites territoriales y de parentesco (Rival; 1996). Al respecto,

el abuelo más anciano de la comunidad de Gareno, manifestaba que cuando llegó a vivir en Keweiriono, su fundador se molestó de sobremanera ya que el primero había sido parte de un grupo warani (Gareno, 2009). Apoyando este relato, se encuentra la recopilación de hechos que Yost recogió pocos años después de la primera década del contacto:

“... el grupo de Tihueno insistió en que los recién llegados al protectorado [procedentes de varios grupos *huaomoni* distintos] vivieran cerca de la pista de aterrizaje donde podrían ser observados y la presión del grupo en sus mil variedades pudiera ser aplicada para asegurarse de que los nuevos llegados no reiniciaran los ataques con lanzas” (Ibíd.; 1981, 16).

Este testimonio, muestra en cierta medida, el grado de autonomía y contención de los grupos *huaomoni* hasta el momento del contacto a fines de la década del '50, y permiten entender sus prácticas económicas y la construcción de identidades de los hombres hasta el momento histórico antes mencionado.

2. Territorio: espacio de reproducción de la vida de los grupos *huaomoni*

“Los aucas silbaban como pájaros y algunos, engañados, iban a cazarlos y ellos eran atacados”.
“Desde esa hora por años y años siguieron matando nuestra gente [kichwas] con los aucas y el patrón seguía metiendo gente en esa tierra que era de ellos”.
(Cabodevilla; 1999, 192, 196)

Sería imposible explicar las prácticas económicas de los grupos *huaomoni*, si no se toma en cuenta el conjunto de la vida social y cultural de los mismos. En este sentido, Polanyi (2007) afirma que por lo general, las relaciones sociales de los seres humanos, engloban su economía, es decir, que esta última es solo una parte del entramado social, y la mayoría de veces es secundaria. Esto se opone a la lógica de la economía de mercado, la cual se encuentra gobernada por los precios del mismo y únicamente por ellos (Ibíd.). Sahlins (1977), refuerza esta afirmación al señalar que los bienes y su transacción material, en diferentes grupos humanos, se ven constreñidos a la relación social continua, es decir, la relación social es la que gobierna

Visto de esta manera, la vida social del grupo *huaomoni*, se serviría de las prácticas económicas para su reproducción material, pero también para la reproducción y recreación del grupo, sus afectos y filiaciones. El espacio de reproducción social de los waorani era el territorio queha sido defendido intensamente. A pesar de que se sabe poco de la vida del grupo en estudio hasta la

época del contacto, las difusas noticias que se tiene de ellos giran alrededor de la defensa del territorio, que desde la conquista, experimentó diferentes grados de presión, por parte de otros grupos étnicos, organizaciones extractivistas, sistema colonial, hacendatario y nacional.

Para Cabodevilla (1999) el logro del territorio que los waorani defendían al momento del contacto, fue precisamente resultado de situaciones que trascendían al mero grupo étnico y que tenían que ver con los factores antes mencionados. En este sentido, la región del actual nororiente ecuatoriano fue explorada por conquistadores españoles, desde la época temprana de conquista y colonización, en busca principalmente de recursos como el oro y la canela. Muchos de los pueblos que vivían tradicionalmente en estas zonas, fueron desplazados y reubicados, permitiendo la expansión de otros grupos que se encontraban en abierta hostilidad (Ibíd.). Los waorani debieron formar parte de los grupos que huyeron.

Sin embargo, este territorio se mantuvo en constante tensión. A la demanda permanente de oro, y productos medicinales como la zarzaparrilla y la quina, se sumó, a fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX, la extracción de caucho (Cabodevilla, 1999; Muratorio, 1993). Esta actividad es de gran importancia en la historia del grupo waorani, ya que implica una llegada de exploradores de diferentes procedencias (indígenas conciertos y “libres”, mestizos, entre otros), bajo el mando de “patrones” o “señores” caucheros, que recorrían hasta los últimos rincones de la selva. Esta fue una entrada violenta, no solamente sobre el territorio defendido por los waorani, sino de muchísimos otros grupos étnicos. Como resultado para los pueblos indígenas de la zona, se encuentran: “asesinatos, epidemias, esclavización o concertaje de la mayoría de grupos étnicos, con características de desarraigo de sus formas culturales, permanente huida del resto, pérdida y alteración del territorio, zonas de refugio y transculturación” (Cabodevilla; 1999, 189).

Grupos como el waorani, decidieron una estrategia de permanente huida y ataque del resto y solo después del contacto interrumpieron la expansión territorial y se replegaron. Como se verá más adelante, en este proceso influyeron factores externos, entre los que resalta el ILV. El grupo aledaño kichwa, vivió en cambio esclavización y concertaje, pérdida y alteración del territorio y aunque más tardío,

desarraigo de sus formas culturales. Grupos como el tetete del nororiente ecuatoriano, desaparecieron (Ibíd.).

El nororiente se inscribe así en una situación de guerra permanente donde intervienen diferentes agentes: patrones caucheros, peones (en su mayor parte indígenas); y grupos hostiles. La sociedad nacional no hacía todavía su aparición fuerte en la zona, lo que llevó a que está se encuentre dominada en su mayoría por los patrones caucheros, hacendados y en menor número misioneros católicos (Muratorio; 1998). Una de las prácticas que se propició con esta explotación fue la de enfrentar a grupos indígenas entre sí:

“los záparos son empleados para capturar a runas fugitivos; los runas como peonaje cauchero y crisol cultural de otros indígenas en el interior de los fundos; todos ellos contra los grupos libres y reacios a la conquista” (Cabodevilla; 1999, 189).

Los diferentes grupos waorani, lanzaban a su vez ofensivas, las cuales Cabodevilla recoge:

“Un día un wao que iba de cacería se encontró con muchos cohuori que limpiaban un trozo de selva y recogían caucho. A escondidas les disparó flechas envenenadas. Tras disparar fue a buscar ayuda cerca del río Tiputini donde vivían los huaorani. Se organizaron todos y fueron a pelear contra los cohuori los cuales huyeron, dejando abandonadas dos mujeres, que ellos se llevaron hacia sus casas. En el camino mataron a una que hacía mucha resistencia. La otra se dejó ir al grupo, aprendió el idioma y se casó con un huao. La llamaron Epi, quizás porque decía jepi o japi o algo así en su idioma” (Ibíd.; 209).

Al respecto, Monka, el hombre más anciano de la comunidad de Gareno, relata una historia sobre su padre, famoso y temido guerrero de la época del contacto:

“Él [Moipa, mi padre] vivía con su padre Diika. Una noche ha estado lloviendo y toda la familia estaban bien dormidos, ahí los kichwas han entrado con soga y han ido llevando para abajo; como se han resistido, han desamarrado y los han matado a todos. El padre muerto cayó, cayó como mono y la señora ha ido a buscar familiares. Cuando han regresado, los familiares, le han encontrado abierto la barriga porque los kichwas les han sacado las tripas. Ahí si se han enojado y Moipa se ha resentido hasta de grande. Los más viejos que habían seguían matando kichwas, enojados porque mataban a su gente. Solo a kichwas comenzaron a matar cuando se hicieron grandes, un grupo grande eran”. (Monka, Gareno, 2009)

El mismo anciano, nos comentó que su padre, fruto del resentimiento generado frente a la muerte de su familia, había adquirido con los años la enfermedad del tigre: “ya no veía si era familia o no, él mataba a quien se le cruzaba por el camino, por eso le mataron los mismos waorani”. La violencia externa, generó también una violencia interna, que diezmó al pueblo waorani (Cabodevilla; 1999). Al momento del contacto

los waorani sumaban alrededor de 500 personas distribuidas en un espacio muy extenso. Se advierte en este punto, que la población que existía para el momento, estaba profundamente disminuída en número, por los diferentes hechos que se han mencionado.

Yost (2008), realizó un profundo estudio sobre la violencia dentro de los grupos waorani. Este autor, utilizando información de Larrick, menciona que de una genealogía de 551 individuos, que recordaron 5 generaciones anteriores, el 42% de toda la población había muerto por guerras intraétnicas dentro del grupo. Un pequeño 8% de las muertes waorani, sería producto de grupos culturales vecinos. Otros hechos de violencia, estarían relacionados a los raptos de niños y mujeres por otros grupos culturales (9%) y las huidas de gente de grupos aledaños para escapar de los homicidios (5%).

A partir de los datos que maneja, Yost propone que uno de los factores importantes de las muertes por homicidio interno dentro del grupo waorani serían las que corresponden a reglas culturales relacionadas con actos de venganza. Se entraría de esta forma en una espiral del terror. Sin embargo, a partir de esta explicación surge la duda del detonante de esta serie de venganzas. En una situación de conflicto, donde el territorio era tan celosamente guardado se propone que la violación del mismo era una gran amenaza y generaba conflictos internos.

“Moipa y Nenkiwi querían matar a todos los kowore²³, pero no toda la gente estaba de acuerdo. Por eso comenzaron a matar a waorani mismo” (Tipa, Gareno, 2009)

Desde esta perspectiva se puede entender el detonante de las muertes. El asesinato va ligado con la opción de ataque y huida de estos pueblos, que tiene su origen en la presión ejercida por factores externos.

Se entiende entonces la situación explícita de guerra que se vivía hasta el momento del contacto. Así cada grupo *huaomoni*, tenía un territorio de cacería que compartía y sobre el cual tenía derechos exclusivos. Estos derechos se sustentaban en el constante transitar por los mismos y en el mantenimiento de senderos de cacería que eran defendidos de los invasores. Los senderos, por lo general tomaban el nombre de la persona que los abrió y que los usaba para la cacería (Rival; 1996, 95-96). El

²³ En otras fuentes también son llamados cohuori cohuodi o cowodi.

cuidado de este territorio era permanente y para un ojo adiestrado, era muy fácil reconocer el lugar donde personas de un grupo externo habían entrado al territorio defendido. Cuando se identifica que individuos externos habían entrado a la zona de cuidado, se organizaban represalias inmediatas (Ibíd.).

El cuidado del territorio por los diferentes grupos *huaomoni* se entiende en relación a las constantes tensiones externas que este pueblo vino sufriendo desde la época de la conquista. Los waorani fueron un pueblo con una posición firme en contra del contacto y asimilación por parte de factores externos. De hecho, la palabra para referirse a quienes no eran parte del grupo *huaomoni* y que no hablaban el idioma waoterero, era *kowore*, que en español se podría resumir como no humano- caníbal. Labaka (2003) en su “Crónica Huaorani”, relata el desconcierto de una madre al mirar que su hijo, años después del primer contacto “pacífico” con los *kowore*, partía hacia donde ellos. El desasosiego radica en que su hijo se dirigía hacia donde los caníbales, aquellos “salvajes, que chupan la sangre de los waorani, que antes eran muchos, muchos, y que ahora quedan ya pocos, muy pocos” (Ibíd.; 123). Es así que los agentes externos eran considerados muy peligrosos, responsables de la disminución del grupo waorani y por tanto había que mantenerse fuera de su alcance.

3. Practicas Económicas

Se ha mencionado que los grupos *huaomoni*, divididos en *nanicabos*, realizaban hasta la época del contacto casi todas sus actividades productivas dentro de un territorio celosamente cuidado. Las actividades productivas se podrían resumir en tres actividades principales: la cacería, la recolección y en menor grado la horticultura. Por otro lado, la pesca no era una actividad usual. A continuación se revisará cada una de estas actividades.

3.1 Cacería

La cacería ha sido caracterizada durante todo el trabajo de campo como una actividad tradicional de los hombres waorani, aunque las mujeres también cazaban pero con menos intensidad. Esta práctica se inscribe dentro de un proceso de aprendizaje que Rival (2000) caracteriza como parte integral del crecimiento. De hecho, los niños se convertirían en miembros plenos del grupo familiar por su participación creciente en las actividades sociales, donde se transmiten los conocimientos de las prácticas económicas:

“El alimento se busca en la selva donde cada uno será responsable de conseguir su parte y de llevarla al hogar. En casa, las historias acerca de las expediciones de cacería o recolección entretienen a los que se quedan” (Rival; 1996, 193).

El aprendizaje de las destrezas en relación a la cacería, se ha sostenido en un entorno familiar muy poco normativo. Los adultos por lo general no dan órdenes a los niños, tampoco ejercen coerción o ejercitan algún tipo de presión física o moral, sino que sugieren o piden, sin molestarse si la respuesta es no (Rival; 2000, 327). Esto se debe a que la acción en la “pedagogía waorani” debería nacer de la correspondencia entre el sentimiento y el deseo o la voluntad (Ibíd.).

De ahí que el aprendizaje de la cacería, al igual que muchos otros en el mundo waorani, se articule en un marco de diversión y exploración²⁴ que parte de las necesidades propias de los individuos y es enriquecido por una especial valoración a esta actividad que se hace evidente en los constantes relatos sobre la misma. En este sentido, la cacería de un miembro del grupo sirve a todos los integrantes del mismo, no solamente en la consecución de proteínas del animal cazado, sino en la ampliación y recreación de un saber. Es un conocimiento que se recrea en cada partida de cacería y que parte del gusto propio y en relación al grupo.

“Mi abuelo ... hacía cerbatanas tan hermosas, nunca regresó a casa con las manos vacías, iba por el camino con seis o siete monos en la espalda, los animales eran pesados y gordos. Como él, soy un gran cazador esta cerbatana será recta y larga, las flechas volarán hacia los monos, y cazaré más que nunca”(Rival; 1996, 193).

Yost (1981), a lo largo de su investigación en este pueblo, menciona que una buena cantidad de energía era dada al aprendizaje de cazador en la cultura Waorani. Señala que los adultos tomaban muy en serio su rol de ayudar a los niños a desarrollar sus brazos, pulmones, mejillas, mirada, oído y resistencia. Para el momento de la pubertad los jóvenes debían tener un extensivo conocimiento en las llamadas de los animales, hábitos de construcción de nidos, comportamientos entorno a la respiración de los animales, ciclos de alimentación y hábitats de un gran número de especies

Otro punto de importancia de la cacería es su característica aglutinadora. A más de generar espacios de socialización, donde se reúnen muchas personas a escuchar y

²⁴ En cierta ocasión, uno de los niños que vivían en la casa donde estábamos comiendo, llegó alrededor de las siete de la noche con tres pequeños ratoncillos que había cazado con su lanza. Su emoción era muy grande y a esta continuó la aprobación de sus padres y hermanos que decidieron dejar estos “manjares” para el desayuno del día siguiente.

aprender, la gran cantidad de carne de monte es, con frecuencia, motivo para organizar y preparar fiestas. Es más, una fiesta importante o encuentro entre miembros emparentados, no se puede dar sin la presencia de carne.

Los matrimonios, por ejemplo, fueron tradicionalmente actividades de gran afluencia de los diferentes miembros del grupo *huaomoni*. Estos eventos, a menudo organizados por los ahuene, ancianos y ancianas sabios que promovían la unión del grupo; exigían gran cantidad de carne y chicha y solo se podían dar bajo esta condición. El patrón de abundancia de carne, para poder sostener una gran fiesta, se mantiene hasta la actualidad en diferentes contextos²⁵.

Como ya se dijo anteriormente, la cacería cumpliría también un papel muy importante en el cuidado del territorio, ya que los distintos *nanicabos* al transitar por sus senderos de cacería, “cuidaban” también la zona de todo el grupo *huaomoni*.

3. 2 Recolección

Otra de las actividades económicas ampliamente realizadas hasta el momento del contacto, es la recolección. Algunos estudios realizados sobre este pueblo (Rival, 1996; Lu, 2001; Cabodevilla, 1999) revelan que la idea de la selva para los waorani, ha sido la de un espacio dador y creador de abundancia. Como señala Rival (1996) la riqueza de la selva, tendría que ver a la relación que ésta ha tenido con las generaciones anteriores de waorani, que a través de la caza y recolección hicieron al bosque abundante. Así, la permanente y cercana relación entre hombres y naturaleza, permitiría la continuidad de la salud de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

En este sentido, la selva proveía de materiales para la producción de herramientas (chonta, chambira, semillas, cañas, brea, lianas), alimentos (frutas, pequeños insectos, raíces, bulbos, hojas, extractos) y adornos (semillas, cortezas, fibras vegetales). En relación a la producción y provisionamiento de herramientas, la selva y

²⁵ Por ejemplo, en los primeros meses de trabajo de campo, se convocó en la comunidad de Keweiriono, a una Asamblea ampliada de la Nación Waorani y su organización (NAWE). Al enterarse de esto la comunidad, salieron muchas partidas de cacería con 7 días de anterioridad. A lo largo de estos días fue llegando gran cantidad de carne, que se ahumó cuidadosamente para que no se descomponga hasta el día de la Asamblea. Por desacuerdo con otras comunidades, la Asamblea no se reunió, entonces se decidió “hacer aquello que los waorani hacen cuando hay mucha carne: festejar”. Así, se invitó a los habitantes de otros poblados emparentados con varios habitantes de la comunidad (grupo *huaomoni*). Se realizó la fiesta y esta duró hasta que la chicha terminó.

sus elementos eran las principales y casi únicas fuentes de materiales. Por ejemplo, para la fabricación de cerbatanas, herramienta fundamental para la cacería, se tomaba de la selva chonta, cera de abeja y lianas. El proceso de fabricación de estos instrumentos era arduo y tomaba mucho tiempo ya que cuchillos o herramientas de acero eran casi inexistentes y cuando habían, era por lo general, resultado de incursiones de guerra a los “kowore”, ya que no había una producción local de este tipo de herramientas:

“En ese tiempo [época del caucho] los huaorani comenzaron a robar los machetes y hachas de los cohuori y también las escopetas. Pero como no sabían utilizarlas, las partían para sacar el hierro y hacer con él herramientas” (Relato de anciano waorani en Cabodevilla; 1999, 209).

Las herramientas principales para la fabricación de cerbatanas eran las hachas de piedra y la misma chonta. Sin embargo, las hachas de piedra tampoco eran fabricadas por los waorani, sino que eran producto de talleres líticos anteriores que se encontraban, en ciertas ocasiones, en el territorio. Es decir, las hachas de piedra también eran fruto de la selva y eran reconocidas de esa manera por los waorani.

La chonta, valiosísima palma que, a parte de servir como materia prima, es también un alimento estacional, era usada también para la fabricación de lanzas. El mundo waorani a la época del contacto, como ya se mencionó, se encontraba en un momento de guerra permanente, para lo cual las lanzas eran indispensables.

Por otra parte, la alimentación tenía un gran sustento en las actividades de recolección. Uno de los alimentos que llama la atención es la ungurahua. En las dos comunidades, los hombres más ancianos recuerdan que, en el tiempo de las correrías y ataques internos, se acostumbraba mucho la preparación de la chicha de ungurahua, planta usada también para el techado de las malocas. Esto se debía a que en muchas ocasiones, debían abandonar sus cultivos y este alimento les proveía de lo necesario para vivir. En la actualidad su consumo es mucho más escaso.

La selva proveía también de las medicinas, entre ellas el mi'i (*baniosteropsis*) planta usada para la curación de enfermedades graves y que hasta la actualidad es utilizada como un punto de referencia para encontrar lugares que fueron habitados por sus antepasados. La fruta del pitón (*fam. Sapotáceas*) también se usa para curar problemas estomacales y en casos de desnutrición.

Con respecto a la recolección de materia prima para adornos y prendas de vestir, la chambira y el algodón son dos elementos de gran importancia. La chambira, que es considerada un producto de uso tradicional y hasta la actualidad es utilizada para la elaboración de hamacas, prendas de vestir y otros adornos corporales; mientras que el algodón era utilizado para fabricar el gomi o cinta que se colocaba en el vientre de los hombres y sostenía su prepucio. Semillas, dientes y huesos animales también forman parte hasta la actualidad de adornos corporales. El fruto del achiote, sirve para pintarse la cara y el cuerpo. Muchos de estos elementos, servían y sirven para la protección de niños y adultos en contra de la brujería.

3.3. Horticultura

Acerca de la horticultura, la bibliografía sobre el tema waorani presenta opiniones encontradas con respecto a la intensidad de esta actividad antes del contacto. Sin embargo, el aumento o disminución en la práctica hortícola, parece haber variado, de acuerdo a situaciones particulares. Autores como Cabodevilla (1999) y Rival (1996) mencionan que esta actividad tenía mayor intensidad en contextos de paz, promovidos por figuras llamadas “ahuenes”:

“En su calidad de pacificadores, [los ahuenes] encontraron otros canales fuera de la venganza para resolver los conflictos sociales...Hacían que la gente trabaje en grandes plantaciones de yuca y plátano y ofrecían numerosas fiestas” (Rival; 1996, 73).

Las fiestas generaban nuevos lazos matrimoniales además de la unión de los diferentes *nanicabos* del grupo *huaomoni*. Cabodevilla (1999) señala que las casas de los *nanicabos* se encontraban en el centro de una plantación de yuca y plátano. A unas horas de distancia, tenían otro conjunto de casas-plantación semejantes, y a veces, más alejada una tercera (Ibíd.; 271). Sin embargo, en una situación de guerra, una gran producción hortícola no podía ser viable ya que los *nanicabos* permanecían en movimiento y si llegaban a sus otras casas, podían aprovisionarse pero no crear excedentes. Productos que se pueden tomar del bosque, como la ungurahua, de la cual se hacía chicha, cobraban especial importancia en estos tiempos.

Dado que hasta la época del contacto, los waorani se hallaban en una situación de guerra interna y externa permanente, se puede pensar que la producción hortícola, estaba encaminada más a la supervivencia que al excedente, por lo tanto las relaciones

sociales y su reforzamiento se encontraban débiles. El grueso de la alimentación habría sido la cacería y la recolección. Sin embargo, veinte años después del contacto, Yost (1979) menciona que aunque las proteínas en la dieta wao eran proporcionadas por medio de la cacería, el mayor volumen de la dieta provenía de los cultivos de yuca, plátano y en temporada, de chontaduro (Ibíd.; 8). Se sugiere entonces, que el contacto habría reforzado la producción hortícola, dada la sedentarización, la presión misionera y la escasez de carne de monte, producto de la sobrepoblación de un espacio que representaba el 8% del territorio que dominaron hasta el contacto.

3.4 Pesca

En la época previa al contacto, la pesca parece haber sido una actividad poco difundida debido a que los distintos grupos waorani eran predominantemente interribereños. Yost explica esta característica del grupo waorani a partir de la poca destreza al tiempo del contacto, para la fabricación de canoas, el número sorprendentemente pequeño de pescado que comían en relación a la amplia variedad de especies disponibles, el nulo conocimiento de la natación y la práctica habitual de evitar ríos grandes. Estos se cruzaban solamente cuando se daban correrías o actividades bélicas con los de afuera (Yost; 1977, 7).

El alejamiento de los ríos, tendría que ver con evitar posibles encuentros con los llamados *kowore* que desde la época del caucho e incluso antes, transitaban por estas vías fluviales. Cabodevilla recoge el testimonio de un anciano waorani al respecto:

“Siempre tuve miedo de que los *cohuori* vinieran y me mataran. Mi madre me decía, todos los *cohuori* son caníbales. Ellos te comerán. Nunca dejes tus huellas junto a los ríos, o ellos te seguirán la pista. Quédate siempre en la maleza” (Anciano waorani en Cabodevilla, 1999; 274).

El cuidado del territorio y la unidad del grupo *huaomoni*, eran los cuidados principales de este pueblo. Es por esto, tan importante lo que Lu (2005) señala acerca de la propiedad común, la cual es en sí un acuerdo de propiedad estructurado, dentro del cual se desarrollan normas de gestión, el tamaño del grupo es conocido y aplicado, existen incentivos para que los co-propietarios sigan las disposiciones aceptadas y sanciones para garantizar el cumplimiento de los compromisos (Ibíd.; 207).

A partir de estos elementos, el cuidado del grupo se refleja también en la atención del entorno, parte constituyente y constituida por los waorani. A través del cuidado de un espacio en común, se promueve también el cuidado ecológico,

mediante la coordinación y regulación de patrones de uso, como la constante vigilancia y la delimitación de fronteras. Si bien no existía un corpus estructurado de leyes sobre el territorio, como ya se menciona, el cuidado del territorio a través de una práctica de monitoreo y movilización permanente, marcaba las fronteras con otros grupos waorani y con los agentes externos. Hasta la actualidad esto se puede observar en los relatos de algunos hombres waorani:

“Andábamos bastante por el río Nushiño, por ahí todavía viven los tagaeri, que son familia lejana de los waorani. Seguíamos entrando buscando madera, pero comenzaron a asomar lanzas puestas en los árboles. Ahí supimos que andaban los tagas y por eso dejamos de entrar” (Poblador de Keweiriono, 2009).

4. Circulación de alimento y objetos

“Como darte una escopeta, así nosotros antes nos dábamos nuestras bodoqueras. Bodoquera es la escopeta de los waorani. Bodoqueras se da a la familia, a alguien muy querido. A veces uno daba bodoquera, otros daban muchas lanzas. A veces uno daba nomás” (Guieme, Keweiriono, 2009).

Una vez revisadas las prácticas productivas que los grupos waorani llevaban a cabo a la época del contacto, es necesario analizar cómo el producto de estas actividades, circulaba alrededor de la sociedad. Para explicar esta situación se trabajará con dos nociones: la “reciprocidad generalizada” y la idea de abundancia.

4.1 Reciprocidad Generalizada e Identidad Étnica

La cacería, recolección y horticultura; fluían en los *nanicabos* y grupos *huaomoni*; entorno a ciertas formas de reciprocidad o intercambio. A nivel interno de los grupos *huaomoni*, la que más resaltaba en el momento que se está analizando, es la reciprocidad generalizada, entendida en términos de Sahlins (1977).

Este concepto, se refiere a la situación concreta, donde el aspecto material de las transacciones, está reprimido por el social: “el reconocimiento de las deudas no puede ser expresado abiertamente y, por lo general, se lo deja a un lado” (Ibíd.; 212). Esto no quiere decir que entregar cosas a otra persona no haya generado una contraobligación, pero si se refiere a que esta no era estipulada por tiempo, cantidad o calidad, es decir, la expectativa de reciprocidad era indefinida. El hecho de devolver no dependería solamente de lo que el dador entregó, sino también de lo que este puede necesitar y del momento en que lo necesite, y también de la capacidad que el receptor

tenga para devolver, tanto en el tiempo como en relación a las cosas que pueda ofrecer.

Dentro de la organización social waorani, este factor parece haber sido el predominante. Los *nanicabos*, estaban unidos por redes de reciprocidad que también se extendían a los grupos *huaomoni*; de tal forma que, la acción de compartir implicaba una práctica estructurante de la relación social. Los grupos *huaomoni* se definían en su capacidad de compartir, ya sea tiempo juntos, productos para alimentación, apoyo y/o protección. Si bien la vida cotidiana era una expresión de esta práctica; la reciprocidad resaltaba en el espacio de la fiesta.

La fiesta, para los waorani, implicaba un momento de gran importancia ya que allí se constituían los matrimonios y si había varios invitados, denotaba un tiempo de paz y bienestar (Rival; 1996). En caso de matrimonio, el hombre debía conseguir monos chorongos u otro tipo de carne de cacería, y la mujer debía preparar chicha para los invitados. Para un número amplio de invitados, y dado que muchas veces los matrimonios eran concertados en ese momento, si no había posibilidad de organizarlos con tiempo; era necesario que los integrantes de las familias cercanas colaboraran de una u otra forma.

Se pone de relieve que la reciprocidad generalizada va más allá de un mero hecho de intercambiar objetos o de comer juntos el alimento compartido. Como señala Rival (1996; 223), la reciprocidad no se puede enfocar en la esfera de circulación de bienes, sino que es un sistema total de prácticas sociales que constituyen las bases de una residencia continua.

Ya sea que una madre acompañe a su hija a la chacra y ofrezca su fuerza de trabajo, o que un tío llevé por primera vez a su sobrino de cacería, y comparta su conocimiento; que un cazador ofrezca a todo el *nanicabo* la carne de muchos monos, proveyendo de proteínas; o que alguien prepare una hamaca y se la ofrezca a un pariente, transmitiendo mano de obra; todas estas actividades permitían y permiten la reproducción del grupo como tal y cuidan de las relaciones entre sus integrantes.

Como señala Calderón (1998), el hecho de compartir no se centra en que los artículos materiales sean consumidos internamente, sino que el centro es que sean compartidos. La autora pone relieve también que a medida que las relaciones se

tornan más complejas, los bienes materiales circulan más, y el resultado final es una compleja red de espacios sociales (Ibíd.; 19).

A partir de lo anterior se puede precisar algunas de las funciones de la reciprocidad generalizada dentro de los *nanicabos* y grupos *huaomoni*:

- Promueve ciertos factores estructurantes del grupo al crear una red de espacios sociales.
- Ayuda a fomentar la unión del grupo, la amistad interna y la continuidad de las tradiciones waorani.
- Tiene profunda relación con la idea de abundancia por parte de los miembros del *nanicabo*.

Desde el estudio de la identidad, la reciprocidad generalizada marca también una primera frontera en relación al otro, que se resume en la pregunta: ¿con quiénes comparto? Kiwa, habitante de Gareno lo presenta así:

“Principalmente se comparte con la familia, dentro de la familia. En el trabajo comparten entre la familia. Luego, los abuelos cazaban y les mantienen. Yo no conozco la gente de afuera y los vecinos están un poco más lejanos, entonces yo comparto mayormente con la familia” (Kiwa, Gareno, 2009).

Este testimonio contemporáneo, muestra la prioridad de la familia más cercana o *nanicabo*, y también pone de manifiesto el sustento de los abuelos para las familias. La figura del anciano, en relación a sus hijos y nietos, da la idea del grupo *huaomoni*. Sin embargo, para la época anterior al contacto, la visión sobre los agentes externos, podría haber variado. El “yo no conozco a la gente de afuera”, habría variado por el “yo combato y les huyo a la gente de afuera”. El “están un poco alejados” del testimonio, hubiera cambiado por el “yo me mantengo alejado y los mantengo alejados”. Se vislumbra que compartir alimentos se circunscribía exclusivamente al *nanicabo* o grupo *huaomoni*.

A partir de las prácticas de reciprocidad generalizada en el grupo waorani, se observa una dinámica que Cardoso de Oliveira(2007) conceptualiza como “identidad contrastante”. Este concepto, implica principalmente la afirmación del nosotros frente a los otros. A pesar del alto grado de hostilidad de los grupos *huaomoni* con actores externos, no se puede pensar su construcción identitaria sin estos últimos. Como sigue el autor, “cuando un grupo o persona se definen como tales, lo hacen

como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan” (Ibíd.; 54).

La identidad waorani, hasta la época del contacto se definía como “gente real”, concepto que se opone al de “kowore” o “no humano caníbal”, con el que se referían a todo aquel que no hablase el idioma waoterero. Con los “kowore”, estaba imposibilitada cualquier forma de reciprocidad y eran considerados depredadores de los waorani. Sin embargo, desde la época del caucho, muchos waorani robaban instrumentos como machetes y hachas, durante incursiones a comunidades kichwas, haciendas caucheras y posteriormente empresas petroleras.

“Las incursiones a territorios kowore se daban principalmente para robar mujeres, machetes entre otras herramientas que ayuden al trabajo agrícola, que tradicionalmente se hacía con piedra” (Diario de campo, Keweiriono, 2009).

“Había muchas luchas entre los waorani y los kowore para conseguir machetes y para repeler ataques de gente que llegaba a matar” (Beba y Dabo, Keweiriono, 2009).

“Nuestros papás no sabían cómo usar las escopetas, entonces las robaban y luego las fundían para hacer machetes” (Eweme, Keweiriono, 2009).

Los anteriores testimonios e información recogida en el trabajo de campo, ponen de manifiesto que no existía una forma de intercambio, por lo tanto no había prácticas de reciprocidad entre waorani y actores externos, y que la provisión y abastecimiento de productos y artefactos externos se hacían bajo formas de robo y violencia. En este sentido, los waorani construían su identidad frente a la oposición clara, que incluía la imposibilidad de negociación con los kowore. De los testimonios de los ancianos en la comunidad de Keweiriono (2009), los waorani que abandonaban el grupo *huaomoni*, eran considerados muertos.

Una vez más, el rol de los hombres como guerreros es un elemento de fundamental importancia en la construcción identitaria de los hombres waorani, ya que permite el aprovisionamiento de objetos que no son fabricados por los waorani y es el agente activo del cuidado del territorio donde se produce la reciprocidad generalizada y se repele el peligro. Ser un buen cazador y guerrero era una característica que un hombre waorani por lo general tenía, aunque no estaba obligado. Rival (2000), da pistas de la crianza de los niños waorani para que puedan adquirir las destrezas mencionadas:

“A los niños pequeños se les alienta para que les guste pasar tiempo solos, separados del cuerpo de su protector/a, y para que exploren su entorno...Nada es

más halagador para un padre huaorani que la decisión de un niño o niña de tres años de unirse a una expedición de recolección de alimentos. El infante, cuyos pasos por los senderos son cuidadosamente orientados de manera que evite las espinas y los insectos reptantes, es elogiado por cargar su propio *oto* (canasta hecha de una sola hoja de palmera y tejida rápidamente en el camino), y por traerlo de regreso a la *maloca* repleto de comida para 'regalar'; es decir, para compartir lo suyo con los demás residentes... Los padres no 'enseñan' sino que alientan a los niños para que crezcan, maduren y participen en las actividades productivas. Y es, justamente, por medio de la plena participación en las relaciones sociales que implican compartir, que los niños aprenden destrezas para la subsistencia, al mismo tiempo que incrementan su conocimiento sobre las plantas y los animales" (Ibíd.; 327, 328).

En este punto, se pone de manifiesto la socialización de los niños waorani, en un contexto de libertad de aprendizaje, fenómeno que ya ha sido tratado. Resalta también, la relevancia que dan los padres al hecho de que un niño pueda compartir con los demás residentes del *nanicabo*, siendo este celebrado por padres y personas afines. Es así que la identidad en los hombres y las mujeres, se iba formando en función de la idea de reciprocidad generalizada para con el grupo. En consecuencia, la reciprocidad generalizada, cobra uno de los lugares centrales en el sistema de relaciones intergrupales, culturalmente definidas por los waorani.

CAPÍTULO IV. LAS MISIONES Y LA COMUNIDAD DE DIOS: Primer contacto pacífico e implicaciones (1958-1979)

“Un chancho lanzaron [los misioneros] una vez de la avioneta. Usted no sabe el ruido que hace un chancho en paracaídas”
(Nene Toka, Keweiriono, 2009).

1. Antecedentes

Era la mañana del 6 de enero de 1956. Jim Elliot, parte del equipo de la llamada “Operación Auca” integrada además por los misioneros evangélicos Nate Saint, Ed McCully, Peter Fleming y Roger Youderan; enviaba un emocionado mensaje desde la radio de la avioneta: “Hoy es un gran día para el Evangelio de Cristo. Esta mañana tuvimos el primer contacto con los aucas en la playa del Oglán que tiene 180 metros” (en Cabodevilla; 1999, 324). Tiempo antes del aterrizaje en Playa Palma, como bautizaron al lugar de su llegada, enviaron numerosos regalos por medio de cubetas que eran lanzadas desde avionetas. Los regalos consistían en herramientas de acero, alimentos, ropa, ollas y collares:

“Los misioneros enviaban comida, junto con herramientas, ropa y collares de mullo por medio de avionetas que lanzaban con una cuerda y balde o en paracaídas. Al principio la gente no sabía que era esa comida y la botaban. Lo único con lo que se quedaban era con los machetes, ollas y collares”
(Marco Toka, Keweiriono, 2009).

Desde esta época, la forma de relacionarse con los waorani mediante la entrega de regalos, se generalizaría llegando hasta la actualidad. Los misioneros continuaron enviando regalos hasta que consideraron que era el momento de aterrizar. Fueron recibidos por el grupo de Minkaye, familia de una mujer waorani que había escapado en una correría interna y que llegaría a tener mucha importancia en el proceso evangelizador o “civilizador” de este pueblo: Dayuma. Sin entrar en detalles, el resultado de este primer contacto fue la muerte por alanceamiento de los cinco misioneros, hecho que despertó varias reacciones en diferentes sectores tanto a nivel nacional como internacional pero, en el caso concreto de la organización evangélica, fue considerado como un hecho que había generado cinco mártires. Las versiones acerca de la muerte de los misioneros son muchas, sin embargo, en este estudio se toma el testimonio del hombre más anciano de la comunidad de Gareno:

“Vivíamos bien. Un día fuimos a pescar. Ellos venían arriba camino y nosotros veníamos abajo camino y ahí nos encontramos. Nenkiwi, el papá de Bai dijo-yo quiero ir con los cowori que están viniendo en el avión-. Minkaye, el papá de Enkeri dijo, donde había una balsa grande, en una playa dijo -ahí vamos a estar, estaban gritando y se fue-. De ahí se ha ido, Akawo, mamá de Dayuma, Minta, la mamá del Bai; Guimare y el papá del Bai.

Eran buenos los misioneros, venían a botar cuchillos, pollos, ropa, todo mismo botaban del avión. Eso cogía la gente. El rato menos pensado, Nenkiwi ha llegado. Los misioneros habían querido decir que había que limpiar los troncos porque ellos iban a bajar. La mamá de Bai ha entendido mal, “cuando vengamos otra vez, vamos a picar y vamos a comer”, por eso nomás han matado.

Con Guimare y Nenkiwi, hacían problema, bastante lanza, diciendo que iban a matar; él mismo amenazando estaba llevando, de matar a la hermana estaba gritando. Le fueron a coger y quebraba bastantes lanzas, uno otro, uno otro, y cuando lo soltaron se fue corriendo: “trayendo otras lanzas he de matar” dijo.

Entonces, hicieron lanza Nemonka, Yowe, Guikita y arreglaron en esta vida, acabar con los misioneros. Arreglaron plumas, todo hicieron y mis tíos me llevaron, yo también fui. La finada mamá de Dayuma, ella daba la vuelta, bastantes mujeres había, 4 mujeres, daban la vuelta cantando lo que van a matar. Esa canción estaba dedicada a ellos. Ellos contentos, tomando fotos, cuando los wao ya han venido con las lanzas ya listas y no corrían dice, los tres quietos. De aquí ya mataban, uno, dos tres ya iban muriendo. Uno quedó allá adentro de avión. Ese ya casi ha botado matando al finado Nemonka, de ahí ha matado Minkaye, bastante mataban dice. Guikita, el suegro de Dayuma, cuenta que el finado hermano de Raquel Saint era grande también, que no avanzaban a matar. Tanto hacer, habían matado así con cuchillo cortaron y como era alto y gordo no podía matar nadie y el finado Nemonka había ayudado a matar, viendo que los otros ya lo tenían virado. Eso pasó” (Monka, Gareno).

A partir de la muerte de los misioneros, se genera la decisión definitiva por parte de algunas misioneras evangélicas de contactar y evangelizar este grupo. Sin embargo el interés misionero venía de antes. En la temprana década de los 20, Howard Dinwiddie, pionero misionero evangélico, fotografió un escuálido y mal nutrido cautivo waorani que había sido capturado en una correría. Sus impresiones fueron las siguientes:

“La posición [del cautivo] en la hacienda parecía ser la de un nuevo animal. Era alimentado, observado, discutido y exhibido a los visitantes... Él representa a cientos de aquellos capturados cada año para convertirse en esclavos de los blancos. ¿Cuánto tiempo, Señor, cuánto tiempo esperarán estos cautivos de la cuenca del Amazonas por los mensajeros de La Libertad y la Vida?” (Stoll; 1985, 405).

Este testimonio la tendencia emancipadora que sería retomada por la misionera evangélica Raquel Saint, quien fue uno de los personajes principales en el escenario del “contacto pacífico”. La misionera llegó auspiciada por el Instituto Lingüístico de

Verano, que se encontraba en el Ecuador desde el año de 1952, y que tenía el objetivo oficial de estudiar las lenguas nativas y traducir a ellas la Biblia. Para esto, contó con el apoyo de la Universidad de Oklahoma (Cabodevilla, 1999; Rivas, 2001; Stoll, 1985).



Ilustración 4: Raquel Saint, en Revista Vistazo, diciembre de 1967 (Foto: Enrique Armas)

Raquel, incluso antes del incidente de Palm Beach, había desarrollado otras estrategias para el contacto con el grupo waorani. En 1955 visitó por primera vez la Hacienda cauchera de Ila, ubicada en las riveras del Anzu, de propiedad de Carlos Sevilla. Allí vivían 2 mujeres waorani que habían escapado alrededor de 1947 del territorio defendido por su grupo debido a guerras internas. De ellas, solo una, Dayuma, podía recordar fragmentos del idioma waorani (Stoll; 1985). Saint decidió trabajar directamente con Dayuma, quien le reveló algunas características de la cultura waorani: creencias, costumbres, historias de su clan y relaciones familiares. De igual forma, enseñó a la misionera lo que recordaba del idioma wao, factor que fue decisivo a la hora del contacto (Cabodevilla; 1999).

Saint, con el apoyo del ILV, realizó junto a Dayuma un viaje por Estados Unidos, promoviendo la conversión de los waorani y reuniendo fondos para esto. Participaron en diferentes medios de comunicación; y se promocionó también la muerte de los

mártires de Palm Beach y la necesidad de las misioneras de divulgar el evangelio de Cristo entre los “salvajes”.

2. El Protectorado de Tiweno: Reducción y consecuencias.

“Existen deficiencias en el vocabulario porque los Auca aparentemente han vivido sin ningún conocimiento de lo que el mundo civilizado alrededor de ellos está haciendo. En esta categoría están los conceptos de comprar y vender, o incluso intercambiar cualquier forma de trabajo especializado...cualquier organización religiosa o de gobierno, cualquier concepto de aldea o ciudad; cualquier idea de ley, juicio o autoridad... mercados y fronteras políticas son desconocidos para ellos. No conocen ninguna relación amo-siervo, ni rico ni pobre. No se reconoce situaciones de enseñar-aprender” (Peeke en Stoll; 1985).

Todo se tuvo que hacer desde el principio, no importaba cuántas cosas quedaran atrás. Raquel y Dayuma regresaron en el año 1958 y poco tiempo después de su arribo, Raquel entró por primera vez a territorio defendido por los waorani, concretamente por la familia de Dayuma (Ibíd.). Dayuma fue reconocida por el grupo y a partir de esta visita comienza el proceso de “contacto pacífico”, fundando el protectorado de Tiweno. Saint, fue acompañada de otra misionera, esposa de uno de los muertos en la matanza misionera de 1956. En 1962, llegó Catherine Peeke, lingüista y en 1972, Patricia Kelley, que lideró el trabajo de alfabetización. En 1973, James Yost, antropólogo estadounidense entra por pedido del ILV al protectorado de Tiweno, con el objetivo de realizar investigaciones en su rama.

Cabe mencionar que en la Amazonía Ecuatoriana, desde la época de la colonia, la forma de asentamiento más promocionada por parte de los agentes “civilizadores” (misioneros y hacendados, principalmente), para los numerosísimos grupos indígenas que habitaban la zona, fue la de conformación de poblados nucleados, sedentarios y con formas productivas principalmente agrícolas. Los grupos kichwas, aledaños a los waorani, lo vivieron con particular intensidad a fines del S. XIX, cuando pasaron de ser grupos seminómadas a conformar poblados. Muratorio (1998) pone en evidencia la importancia estratégica que tenían para los diferentes agentes de relación externos, los factores antes dichos:

“[Los Jesuitas] Vieron en la agricultura el porvenir “civilizado” del Oriente, porque ésta significaba asentamientos y poblados, regularidad en el trabajo, y la posibilidad de supervisión de una mano de obra disciplinada por las doctrinas, a

diferencia de la economía extractiva que permitía la libertad casi incontrolada de los indígenas” (Ibíd.; 132).

Los misioneros evangélicos, también vieron en este patrón de asentamiento, una gran potencialidad para el logro de los propósitos que se irán mencionando. Para esto se movilizó un sinnúmero de herramientas tecnológicas y de relacionamiento novísimas para la zona en mención. Yost (1981), menciona que al momento del contacto, la población waorani se dividía en 4 grupos que sumaban alrededor de 500 individuos. El grupo de Dayuma, liderado por Guikita, era de 56 personas. Poco después que las misioneras se establecieran en el río Tiweno, llegó un grupo de 50, escapando de otro conflicto interno. El grueso de este grupo, que sumaban 104 individuos y se denominaban Piyemoiri, había escapado al área comprendida entre las cabeceras del río Tiputini y Tivacuno, donde fueron localizados por medio de sobrevuelos del ILV y en 1968 fueron a vivir en la recién fundada misión de Tiweno. Un año más tarde, fueron localizados los baihuairi cerca del bajo Tiwino y por medio de la presión ejercida en continuos llamados mediante altavoces que estaban en las avionetas, se desplazaron también a Tiweno, incrementando la población a 300. En 1970, usando aviones y dejando caer radios transmisores, el ILV hizo contacto con los Huepeiri, grupo que se había separado de la gente de Tehueno hace 40 años. Para cuando fueron contactados, estaban viviendo en el río Gabaro (Ibíd.). Para 1976, la población del protectorado se extendía a 500 personas (Cabodevilla; 1999, 394). Raquel Saint (1960), señala al respecto:

“tras muchos esfuerzos, un grupo de aucas salvajes confiaron en la voz de los cielos que les invitaba en su propio idioma a un encuentro pacífico” (Ibíd.).

Es importante tomar en cuenta que la llegada de los diferentes grupos al Protectorado de Tiweno no siempre fue del todo voluntaria. Nemo, mujer de la comunidad de Keweiriono, señala que los hombres de estos grupos diferentes habían escuchado que en Tiweno había muerte y las misioneras la provocaban, razón por la cual muchos guerreros no querían saber nada de ir a vivir a Tiweno. Stoll (1985), relata que la llegada de los diferentes grupos al protectorado de Tiweno, fue casi totalmente auspiciada por el ILV, mediante altoparlantes donde se daban mensajes en waoterero para que los grupos no contactados se dirijan a Tiweno además de la constante entrega de presentes. Cabodevilla (1999) por su parte, recoge el testimonio de Dabo:

“Lo que me enseñó e hizo aguantar mi papá desde mi niñez, me sirvió mucho para llegar vivo hasta Tihueno. El lugar no me gustaba mucho. Ahí había mucha gente, faltaba tierra para cazar y estaban los enemigos. Nos han llamado por el parlante en la selva para que no nos dejáramos coger por el padre, teníamos que ir a Tihueno. Nos repetían ¡Vamos a Tihueno!” (Ibíd; 378).

La sobrepoblación fue talvés, uno de los primeros impactos que vivieron los habitantes de Tiweno. De vivir dispersos en una región de 20.000 km², pasaron a ocupar 1605 km², más o menos el 8% de lo que defendían. Este factor, si bien incrementó la intensidad de la interacción entre grupos e individuos y generó nuevos matrimonios; fue altamente conflictivo. Yost (1981) señala que el grupo de Tiweno, insistió en que los grupos recién llegados, se ubicaran cerca de la pista de aterrizaje, donde podrían ser observados y la presión del grupo en sus “mil variedades” pudiera ser aplicada para asegurarse que los nuevos llegados no reiniciarían ataques con lanzas (Ibíd.; 16). Esto muestra el alto grado de desconfianza que se vivía en el interior del protectorado.

Al parecer la desconfianza no solo era interna entre los diferentes grupos waorani, sino que también iba desde los waorani hacia los misioneros. Partiendo del hecho que eran kowores, es decir, no humanos caníbales, el recelo radicaba en que eran seres que querían destruirlos e incluso comerlos. Dentro del relato de un anciano de Keweiriono que fue residente de Tiweno, la vida en este sitio se presenta de la siguiente forma:

“Los misioneros provocaron la muerte de mucha gente. Dayuma había dicho a Raquel Saint las personas que habían matado a su familia y ella, con una pastilla los mataba. Mataron a la mayor parte de viejos, tanto guerreros como curanderos y dejaron solo a los niños y algunas mujeres. Viendo como moría su familia, los jóvenes no habían tomado esa pastilla. A ellos también les ayudó Carolina, una misionera gringa que había estado en contra de esto. Ella les cogió y les ayudaba a esas familias. Los misioneros ponían veneno en la chicha y la chucula. También por el aire pasaba un humo e iba matando a la gente que se iba ahogando sin poder hablar. Cuando Mimá era niña, llegó un piloto que decía que era médico. Una mujer se hizo ver y él le abrió el pecho con un cuchillo. Así se mató alguna gente. Viendo esto, algunos guerreros no quisieron saber nada de irse a Tiweno a reducir en los poblados que promocionaban los misioneros. El papá de Gome, Guikita, Guemo, Yowe y Mincaye, mataron a los misioneros. Contaban igualmente que ponían inyecciones y la gente se hinchaba y moría en media hora. No se por qué hicieron eso. Pero tenían preferencia por los mayores. Guikita tenía dolor de rodilla, entonces Raquel le ha dado una pastilla a Dayuma y ella le ha dado al viejo y le ha dicho que tome. Guikita le ha dicho que no necesitaba, pero Dayuma ha insistido. Él tomó y murió” (Keweiriono, 2009).

Con este testimonio se quiere destacar el lugar que tenían las misioneras para muchos de los waorani que vivían allí. En el imaginario, las misioneras al igual que los kowore que habían llegado antes a territorio wao, eran causantes de muerte y destrucción de su pueblo, con el agravante de que habían logrado eliminar a los ancianos guerreros y curanderos, agentes que cumplían las funciones de defender y aglutinar a su gente. La historia del ILV decía, sin embargo que había llegado el momento de paz definitivo para este pueblo, pero poco o nada decía de cuál había sido el precio.

Por otra parte la reubicación y reducción de estos cuatro grupos waorani, generó también la creación de un cierto “centro urbano huaorani” (Rivas; 3001, 32) donde la convivencia, como ya se enfatizó, estuvo marcada por la desconfianza. La nueva forma residencial generó también un cambio abrupto en la forma de vida. La figura del hombre como guardián y guerrero, se comenzó a difuminar frente a la nueva forma de vida, en un territorio que no fue del todo tomado como propio por algunos de los grupos que llegaron a vivir en él. Este factor es de singular importancia si se toma en cuenta el alto grado de apropiación y defensa del territorio que se tenía hasta la llegada de los misioneros y que se ha mantenido tomando otras formas hasta llegar a la actualidad.

Quimo (Kimerling en Rivas; 2001), señala que al llegar a Tiweno aprendieron las reglas: “nada más de matanzas, una sola mujer, y la comida de los extranjeros” (Ibíd.). A esto se sumaba el comando del ILV de suspender los cantos y los bailes, por considerarlos “pecaminosos” (Rivas; 2001). De igual forma, el evangelio protestante desestimó las ideas animistas y religiosas, con la prohibición de su difusión.

3. ILV e Identidades Masculinas

Para entender los cambios que en este tiempo se dieron en relación a la identidad masculina, es necesario caracterizar los hechos del contacto como enmarcados en una práctica de etnocidio. Clastres (2001), se refiere a este como la destrucción de la cultura de un pueblo, sin necesariamente llegar a la destrucción física. De ahí su diferencia con el genocidio que ya remite a la voluntad de exterminar una minoría racial, mientras que el etnocidio consiste en la destrucción sistemática de la cultura. En el caso del ILV esta práctica se ejercía desde ideas religiosas protestantes sobre la familia, la paz, los valores, las formas de vida y producción. Siguiendo lo

anterior, prácticas como la guerra, la poligamia, el infanticidio y las fiestas, estaban consideradas como opuestas al dictamen divino y por lo tanto debían desaparecer. Estas ideas fueron desarrolladas dentro de un “llamado a la salvación”, en términos religiosos protestantes, para el pueblo waorani.

Se refleja entonces lo que para Clastres es una característica constituyente de la práctica etnocida: “El etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del Otro: el Otro es lo diferente, ciertamente, pero sobre todo la diferencia perniciosa” (Ibíd.; 56). Perniciosa en contra de los mandatos del evangelio, de la posibilidad de transformar al protectorado de Tiweno en una “Comunidad de Dios. Sin embargo, los waorani para el ILV debían seguir siendo waorani, porque el mundo externo los contaminaría. Las misioneras del ILV se constituían en el único nexo entre los waorani y el mundo de afuera (Cabodevilla, 1999: Stoll 1985). Los waorani eran vistos para los misioneros como portadores de males, pero susceptibles a mejoramiento, a “redención”, para lo cual hay que sustituir un modelo por otro. Esta práctica etnocida generó en los hombres que valores relacionados con la guerra, la protección del grupo, la posibilidades de sostener relaciones polígamas, entre otras características sean combatidas, y que por lo tanto las construcciones identitarias se vieran afectadas.

Los niveles de afectación de estas prácticas no pueden ser vistos en períodos cortos de tiempo, de tal manera que sus consecuencias solo se han podido dimensionar a través de los años y provisionalmente. Prácticas como los cantos, que en la actualidad muchas veces se realizan en el ámbito más íntimo de la familia, o en las representaciones turísticas; en el pasado se realizaban en público y constituían una práctica cotidiana.

Pero el canto traía consigo un sentido social mucho más amplio que solo el musical, parece haber sido un elemento transmisor de identidad, fundamental en la historia oral de este pueblo. Por ejemplo, en las ceremonias de perforación de lóbulos, que se descontinuaron con el contacto, el anciano que se encargaba de la perforación, recitaba cantos e historias al iniciado referentes a las responsabilidades de la vida social waorani, tales como el trabajo y el seguir las costumbres de los ancestros (Rival; 1996, 128).

En los cantos de matrimonio, se repetía constantemente la separación de la novia de sus padres al formar una familia, aunque la residencia sea uroxilocal. Los

cantos festivos, por su parte, reflejaban y hasta ahora lo hacen, la abundancia que forma la sociedad, una sociedad compuesta de individuos libres e independientes que se mantienen unidos por el placer de compartir alimentos abundantes y deliciosos (Ibíd.; 235). Es así que los cantos cumplían una función pedagógica donde se aprendía las diferentes facetas de lo que implicaba ser waorani en los diversos espacios sociales y productivos. De ahí que la práctica sistemática de supresión de los cantos pueda enmarcarse en un contexto de etnocidio.

La prohibición de los cantos, en este sentido, pudo haber generado que la mayor parte de jóvenes y niños que vivían en el protectorado, lleguen a ignorar elementos valiosos de la identidad waorani. Se presenta de esta forma, una ruptura en la continuidad de la memoria del grupo. La opción que el ILV planteó desde un principio fue la conversión al cristianismo, sin embargo, esta no cuajó en la mayoría de los residentes del protectorado y posteriores comunidades que se crearon cuando este se desarticuló. En las generaciones siguientes, en las cuales los padres son los niños y jóvenes del protectorado, aunque en algunos casos también son los hijos de los anteriores, los valores transmitidos a partir de los cantos casi desaparecieron y se impuso una nueva modalidad de valores que si bien no fueron precisamente los del Evangelio, se consolidaron a partir de las prácticas de entrega de regalos por parte de los misioneros, posteriormente a partir del trabajo asalariado y luego por la escuela.

De esta forma, los nuevos padres, en los últimos años del protectorado de Tiweno y desde ahí, consideran un valor en sí mismo al trabajo asalariado, que les permite la obtención de los insumos externos. Para el tiempo del trabajo de campo, todos los hombres de las dos comunidades, habían tenido trabajo asalariado en algún momento.

Por otra parte, la organización interna de los *nanicabos* y grupos *huaomoni*, se vio también seriamente afectada. Como ya se mencionó, la organización tradicional de los grupos *huaomoni*, tenía patrones nulos de jerarquía impuesta. La figura de autoridad, entre los grupos *huaomoni*, se podía observar en los *ahuene*, personas que lograban la paz entre grupos y propiciaban matrimonios. Estas celebraciones se enmarcaban en contextos de fiesta donde se cantaba, comía y tomaba abundante chicha (Rival, 1996; Cabodevilla; 1999). También se habló que estas prácticas habían sido prohibidas o por lo menos desanimadas en Tiweno.

Ahora bien, una de las mayores complicaciones de las misioneras en su tarea “académica”, fue la falta de matrices culturales, que permitieran traducir conceptos como jerarquía, ley, entre otros; porque la forma de organización era en extremo horizontal. En Tiweno, aparece, por primera vez en el conocimiento que occidente tiene del grupo en mención, la figura de personajes que representaban una clara jerarquía, como fundadoras del protectorado y también como salvadoras de “la desaparición” de los waorani debido a guerras internas: Dayuma y Zoila (Huiñame). Quizás estas dos mujeres waorani, estrenaron así la presencia de grandes personajes que cumplirán desde esta época la función de relación y negociación con los actores externos. La figura de los grandes personajes aparece como una nueva modalidad en la dinámicas de organización waorani y convive con las maneras tradicionales. Se avizora una forma de organización con el afuera y otra relacionada al adentro, que en la actualidad viven paralelamente y cumplen distintas funciones en la vida del pueblo en estudio²⁶.

Con respecto al componente ambiental, el protectorado de Tiweno, se ubicaba en una zona baja, cerca de un río, que poco tenía que ver con los patrones de asentamiento tradicionales hasta esa época. Los waorani comenzaron a pescar más frecuentemente y apareció una presión más fuerte de cacería dado que muchos animales que eran considerados tabú, comenzaron a ser cazados²⁷. Por otra parte, las mujeres que llegaron con Raquel Saint, habían vivido mucho tiempo con los kichwas, que tenían un espectro alimenticio mucho mayor al waorani. Un abuelo waorani de la comunidad de Gareno, nos decía que los waorani no comen cualquier cosa, que tradicionalmente comían solamente monos, ardillas, perdices, tucanes y guanganas. Otros animales estaban prohibidos porque eran cercanos al género humano o por que tenían costumbres que impedían el consumo humano:

“Una vez, el oso hormiguero se había convertido en una mujer y andaba visitando la casa de una waorani. Cuando fue al río, la familia veía que quería recoger agua y no podía. Entonces la señora de la casa había dudado. Después, el hijo de la

²⁶ Por ejemplo, a pesar de la presencia muy marcada en una de las dos comunidades, de una persona que manejaba casi todos los contactos con agentes externos en la comunidad de Keweiriono, en el trabajo de campo observamos que para problemas de rencillas entre familiares, muchas veces, el indicado de solucionarlos, fue uno de los hombres que es considerado el mejor cazador de la comunidad y un hombre muy generoso. De esta forma, se solucionan problemas internos y se busca caminos de negociación con los agentes externos.

²⁷ Los tabúes de cacería, eran muchas veces transmitidos en las canciones.

señora se había hecho caca. La mujer oso, escondida, se había comido la caca del niño. En la noche se había acostado en la hamaca abrazando a la dueña de casa. Cuando ya se durmió, la señora puso la mano de la forastera en su propio vientre y se dio cuenta que estaba llena de pelo. Entonces puso la mano en el mismo vientre de la extraña. El oso pensando que era el vientre de la señora, había raspado y se había cortado su propio vientre y las tripas se le salieron. Desde ahí, los waorani no comen oso hormiguero” (Marco; Keweiriono, 2009).

Los tabúes alimenticios comenzaron a ser desalentados por las misioneras evangélicas y como ya se ha dicho, la mayor presión sobre el territorio y la presencia kichwa, que tenía un espectro más amplio de animales para comer, fueron influyendo en la modificación de ciertos patrones alimenticios del pueblo waorani.

4. El protectorado, las misiones y las petroleras: Introducción de los waorani al sistema de mercado.

El siguiente apartado, pretende hacer un recorrido histórico-etnográfico que permita entender algunos episodios donde el devenir misionero y la actividad petrolera se entrecruzan. Así, a pesar de que la primera prospección en la Amazonía fue realizada por la Leonard Exploration Company, en 1921, la exploración en zona waorani, comienza en la segunda mitad de la década de los 30's con la presencia de Royal Dutch Shell en la zona de Arajuno (Provincia de Pastaza). Después de las prospecciones, los emisarios se retiraron de la zona y afirmaron que se necesitaban enormes inversiones para la explotación. Sin embargo, a lo largo de la prospección se habían dado incidentes con grupos waorani y, en comunicados internos los emisarios daban especial importancia a la presencia de los “aucas” y afirmaban la imposibilidad de explotación de hidrocarburo en esta zona:

“Los obreros de la Shell, referían historias espeluznantes, como aquella de que en alguna ocasión, bombardeó desde el aire a los aucas, con el objeto de alejarlos más hacia el interior de la selva” (Galarza en Cabodevilla; 1999, 295).

La Shell salió del país sin hablar oficialmente del fenómeno waorani. Sin embargo, por medio de exploradores de la zona y relatos de las cuadrillas petroleras, se ha podido percibir los resultados de enfrentamientos y actividades por parte de los Waorani y los petroleros. De hecho, Kimerling (En Rivas; 2011) sugiere que la fase exploratoria de la Shell se habría interrumpido debido a la guerra waorani contra los

kowore que estaban ingresando a su territorio. La opinión pública comenzó a hacer eco de estas denuncias y a situarse alrededor de alguno de los bandos. La presión de los grupos waorani y de los medios de comunicación harían imposible la prospección en ese momento. ¿Se referían los comunicados de las Shell de que era demasiado costoso explorar petróleo en esa zona a esta situación? ¿Existía, a parte del dinero, otro factor referente al valor de la operación?

Las incógnitas mencionadas quizás quedarán veladas dada la poca información que dio la compañía al respecto. Sin embargo, poco después de la salida de la compañía, se comenzaron a generar factores concretos que facilitaron e hicieron más rentable la explotación. Como elemento principal resalta la creación del protectorado de Tiweno que, al reducir a la mayoría de habitantes waorani en una zona controlada, dejó desierta una gran cantidad de territorio donde su pudieron hacer las prospecciones y posterior explotación. El protectorado exigió de los waoranis, el abandono de las prácticas bélicas y dejó a la mayoría de hombres lejos de su territorio protegido anteriormente.

Por otra parte, la explotación petrolera estuvo acompañada también de misioneros católicos que se encargaban de bajar el nivel de tensión en las cuadrillas y que, con este fin, llegaron a contactar con algunos grupos que no habían sido captados por el ILV y sus misioneras. Monseñor Labaka, quien fue parte activa de este proceso menciona en sus “Crónicas Huaorani” lo siguiente:

“Ante los insistentes rumores que la compañía CGG, que opera en la zona realizando los estudios geofísicos para la compañía nacional CEPE, está tropezando con dificultades por parte de los AUCAS, la comunidad de Rocafuerte, presidida por el P. Superior Regular, José Miguel Goldaraz, decide que el padre Alejandro se desplace al lugar de los hechos con los siguientes objetivos:

- Obtener informaciones verídicas acerca de estas incursiones de los AUCAS.
- Visitar a los trabajadores de la zona.
- Si se presentare oportunidad, darse a conocer a los Aucas o Huaorani”.

(Labaka; 2003, 15)

El conflicto de este tiempo era que a pesar de haber sido reducidos, muchos waorani que no habían ido a Tiweno y otros de Tiweno, se dirigían esporádicamente a los campamentos petroleros y tomaban cuanto querían. Los obreros de las petroleras reaccionaban con mucho miedo, escapándoseles en algunas ocasiones municiones.

Cabodevilla (1999) presenta algunos de estos ejemplos en su libro relacionado con la historia Waorani, sin embargo, Labaka (2003), relata uno de estos episodios:

“El día anterior habían recibido la visita de “los amigos” (los llaman así porque al llegar al campamento saludaron diciendo “amigos”). Después se dedicaron a requisar todo el campamento, mientras uno de ellos repetía: “Pañacocha, Pañacocha, cambio...”. Señal evidente de que escuchan las intercomunicaciones radiales. Y se llevaron cuanto se les antojó: hamacas, mantas, mosquiteros, ropa, botas, hachas, machetes, limas; de alimentos, todo lo que había de azúcar, un poco de arroz, latas de sardina y atún, y hasta dinero por valor de más de 3000 sucres. Uno de ellos, como contando el dinero con sus dedos dijo: “to,to,to..... Quito” (Ibíd.; 17)

Como sugiere el autor, muchos de estos grupos habrían tenido ya algún tipo de intento de contacto. Repetían palabras que se escuchaban en los radiotransmisores, decían “amigo”, buscaban dinero. Este tipo de problemas, tenían en una situación bastante precaria a las cuadrillas, tanto emocional, como materialmente; sin embargo, las prospecciones continuaban. Muchas compañías petroleras pidieron entonces la ayuda a los misioneros católicos y evangélicos, quienes se propusieron lograr una pacificación definitiva.

Por otra parte, si bien para la década de los 80's, la práctica de liquidación física de grupos como el waorani, estaba bastante discontinuada; en algunos casos las cuadrillas tenían ayuda y apoyo de patrullas militares o portaban armas. Es así que el petróleo ofreció dos posibilidades al pueblo waorani: ceder a la explotación o morir. Para acompañar el proceso de ceder a la explotación estuvieron los misioneros. Los waorani, por su parte, escogieron vivir, no necesariamente rigiéndose por las opciones externas, sino articulando sus propias estrategias.

5. Nuevas actividades económicas e identidades en los hombres waorani

5.1 Formas de producción

Como ya se ha mencionado en líneas anteriores, el contacto de los waorani con las misiones significó un cambio drástico en sus formas culturales. Se pasó de patrones de asentamiento disperso a patrones nucleados, de una continua movilidad a la sedentarización y de formas de vida en la montaña a vivir cerca de los ríos.

La sedentarización y nucleación, generaron una rápida disminución de la cacería en torno al protectorado de Tiweno, generando escasez. Tal vez debido a la misma y tomando en cuenta que las mujeres waorani que llegaron con Raquel Saint, habían

vivido mucho tiempo entre grupos kichwas; muchos de los animales que eran considerados tabú, se comenzaron a comer, generando sobreexplotación de la selva.

En los cuestionarios ecológicos que se realizaron en el trabajo de campo, se observó que los informantes mencionaron que en el pasado no se comía la carne del venado, lagarto negro, sajino, ni capibara. Por el contrario, se alimentaban de ardillas, monos chorongos, paujiles, pavas, perdices, huanganas entre otros animales. Entre los animales que eran considerados todavía tabú, constaban el jaguar, la anaconda, el caimán, oso hormiguero, capibara, loro, raposas, buitres, gusanos, caracoles, sapos y



cangrejos.

Ilustración 5: El mono chorongo, es un animal que tradicionalmente ha formado parte de la dieta waorani. La presión demográfica que trajo la forma de vida influyó en su decrecimiento (Foto: David Hidrobo)

La presión sobre la carne de monte, pudo haber motivado el incremento vertiginoso de las actividades hortícolas. Cuando se preguntó en los cuestionarios ecológicos cuál era la principal diferencia entre la forma de cultivar de los abuelos y los jóvenes, resaltó el hecho de que los abuelos no contaban la cantidad de terreno que sembraban, dejaban descansar más tiempo la tierra y cultivaban menos especies. Por su parte, los jóvenes se fijaban en el tamaño de las chacras, dejaban menos tiempo las tierras en barbecho y tenían más cantidad de especies diferentes en sus chacras. Esto

lleva a pensar que, a partir del contacto, se ha dado un incremento progresivo en la especialización y uso de tierras para la actividad de la horticultura.



Ilustración 6: Actual chacra de yuca (Foto: Citlali Doljanín)

Por otra parte, al vivir cerca de los ríos, el recurso pesquero fue especialmente valorado, convirtiendo a un pueblo que consumía poquísima cantidad de pescado en un pueblo de alguna forma dependiente del mismo. Por ejemplo en las comunidades de Keweiriono y Gareno, se observó que el 47% de días estudiados en Keweiriono y el 58% de días en Gareno se comió pescado de río. Al preguntar la razón del consumo de este alimento, la respuestas se relacionaban con la mayor facilidad en acceder al

mismo, el relativo éxito en conseguirlo, su abundancia y buen sabor (Cuestionarios Ecológicos, Keweiriono y Gareno, 2009).



Ilustración 7: Pesca en Gareno (Foto: David Hidrobo)

Se observa que a partir de nuevas prácticas o la actualización y modificación de antiguas, los patrones de subsistencia cambian de una forma muy importante. La sedentarización restringió la cacería y obligó a extender la lista de animales comestibles. Es interesante comprender este proceso desde la perspectiva de abundancia que tenían los pueblos waorani. Se definían a sí mismos como seres libres de caminar por sus senderos, de reconocer los lugares de la selva y de identificar donde vivieron sus abuelos (Rival, 1996). El constante tránsito por la selva les habría permitido especializarse en la técnicas de cacería, la protección del territorio, entre otras cosas. Cuando los grupos que no eran pertenecientes al *nanicabo* de Guikita, arribaron a Tiweno, este conocimiento se vio truncado y no fue promovido. Sin embargo, la horticultura se instauró como una forma de producción económica “oficial”. Los valores que se ponen en juego a partir de estas situaciones, se pueden identificar en el siguiente testimonio:

“Con la civilización, el mundo se hizo más grande, pero también más pequeño. Más grande porque conocimos a los de afuera, y ahora podemos ir a sus ciudades y conocer. Más pequeño, porque antes los waorani viajaban a donde querían, tenían toda la selva por delante y ahora sabemos que tenemos un territorio muy pequeño” (Amu, Keweiriono, 2009).

La idea de libertad de este grupo étnico y de abundancia en función a la relación y conocimiento de la selva, son construcciones que marcaron el articulado ético de este pueblo. La ética, en términos de Cardoso de Oliveira (1998) tendría que ver con las cuestiones relacionadas al “buen vivir” y por tanto se constituirían de valores pretendidos en el ámbito de una sociedad por ser considerados los mejores. La libertad, la abundancia y la protección del territorio como espacio de reproducción social; habrían sido valores waorani con vigencia al momento del contacto. Por su parte las misioneras evangélicas tenían como valores el logro de la paz, la evangelización y redención de este pueblo.

Si bien, las dos posturas son racionalmente correctas, parten de campos semánticos distintos, de valores construidos a partir de situaciones diferentes y de ideas de bienestar distintas y a menudo dispares. Es así que, cuando los grupos waorani se encuentran con el ILV, mermados por conflictos internos, enfermedades y una larga guerra con los no-waorani; se encontraron ante formas éticas y organizacionales diametralmente distintas, situación que influyó en sus formas culturales, entendidas como los instrumentos y reglas con las cuales el grupo se mantenía en su medio ecológico, es decir su estrategia particular de relación con el medio (Varios; 1987).

El valor del cuidado del territorio se fragmentó y con él la libertad de desplazamiento, dado que muchos hombres se encontraron en un mundo ajeno, donde la actitud común entre ellos mismos, otros waorani o las misioneras, era la desconfianza. La intensificación de la producción hortícola y la pesca se dio en este contexto y significó un cambio que se mantendría hasta la actualidad, aun después de la salida del protectorado.

5.2. Circulación

Para entender los procesos de circulación que se rearticulan o aparecen en esta época, es necesario poner atención en la presencia de nuevos y viejos actores, que habían tenido relaciones hostiles y que ahora se encontraban viviendo en el mismo

poblado. Los waorani, en 20 años aproximadamente, pasaron de interactuar con grupos pequeños y profundamente relacionados en parentesco, a relacionarse con un poblado que en su para la segunda mitad de la década de los 70', llegó a tener 525 habitantes (Yost; 1979). Ya no había un grupo *huaomoni*, sino varios en un mismo territorio. Los lazos de parentesco no eran estrechos, sino que algunos databan de viejos antepasados²⁸ y en algunos casos no existía (misioneras).

La reciprocidad generalizada, como se ha mencionado en el capítulo anterior, era una forma de mantener los lazos de parentesco, más que una forma económica de ganancia o aprovisionamiento. Dentro de los *nanicabo*, la reciprocidad generalizada, es decir aquella en que el dar es el objetivo de la práctica económica, era la forma de vivir. La reciprocidad dentro del grupo *huaomoni*, permitía la continuidad del grupo en relación al logro de alianzas y paz. Por el contrario, cuando aparecían rencillas entre el grupo *huaomoni*, el lazo de reciprocidad se cortaba y con este venían los tiempos de guerra. Aún en la actualidad, el hecho de compartir se refiere a una actividad que ha sido heredados de los antepasados y que cumple la función de mantener unido al grupo.

En los grupos focales que se realizaron durante el trabajo de campo en Keweiriono (2009), se mencionó esta práctica había sido aprendida de padres y abuelos. En los cuestionarios económicos, cuando se preguntó a los entrevistados de las dos comunidades del estudio si alguna vez les habían negado comida dentro de la comunidad, 24 de 25 dijeron que no. Se preguntó entonces por qué no se negaba la comida en las comunidades. El 39% de entrevistados manifestó que esto era una costumbre, 4% porque ellos también comparten, otro 4% porque en la comunidad son familia entre y un 4% para ayudar. Todas estas respuestas corresponden a una práctica cultural, que ha sido heredada.

Sin embargo, la situación actual de de los intercambios ha cambiado dado que hasta la llegada de las misioneras, no habían formas de reciprocidad con grupos waorani considerados como extraños y con los no-humanos kowore. De este último grupo se obtenían artículos, pero siempre mediante actos hostiles, como incursiones y matanzas, dentro de un territorio que era de dominio waorani debido a que formaba

²⁸ El grupo huepeiri se había separado del grupo Mincaye hace 50 años.

parte del territorio considerado como propio. Las entradas de foráneos a un territorio propio, habían comprobado ser invasiones peligrosas, por lo tanto había que repelerlas. Por otra parte, muchos waorani hacían incursiones a territorio kowore para vengar a sus muertos asesinados. De estas entradas, se obtenían los bienes externos.

Cualquiera sea la situación, solamente desde las primeras acciones que llevaron a cabo los misioneros evangélicos y el ILV, se llegó a concretar algún tipo de intercambio o relación de reciprocidad, las cuales irían tomando matices y profundizándose a lo largo del tiempo. En términos de Marshall Sahlins (1977;212), este tipo de prácticas podrían enmarcarse en el concepto de “reciprocidad equilibrada”, que se refiere a las “transacciones que estipulan una retribución de valor o utilidad conmensurados dentro de un período finito y no muy largo” (Ibíd.). Los misioneros en sus primeros intentos de acercamiento al pueblo waorani, daban alimentos, herramientas, ollas, entre otros enseres domésticos; a cambio de comunicación y contacto. Posteriormente, ya en el protectorado de Tiweno, mantuvieron esta práctica a cambio de paz, monogamia, aislacionismo con otros grupos étnicos y la sociedad nacional, sedentarización y conversión al evangelismo. En la visión misionera, que podría estar muy relacionada a la idea de una transacción según la lógica del mercado, el aspecto material de dicho intercambio sería tan importante como el social. En la relación waorani-misioneros, las dádivas implicaban una retribución en nuevos comportamientos y cambios sociales. Si esta no se daba podían existir conflictos.

Se presenta entonces un momento de profundos cambios, donde a lo largo de 20 años se va haciendo una transición de una forma de vida en permanente huida y hostilidad con el mundo de afuera, con patrones de residencia dispersos y prácticas sociales bastante endémicas; a la vida en comunidades concentradas, con un mayor conocimiento y convivencia con gente no waorani. Esta situación va a ser de fundamental importancia para que otros agentes externos puedan ingresar al territorio.

CAPÍTULO V. REFORZAMIENTO DEL CONTACTO Y GRUPO WAORANI: Identidades Masculinas Waorani en sus primeros acercamientos a otros grupos étnicos, sociedad nacional y el sistema de mercado (1979-1992)

El fin de la década de los 70's, marcó el inicio de un cambio importante entre los waorani respecto a su forma de relación con los diferentes agentes externos y también a sus estrategias de contacto cultural. Muchos de estos acontecimientos tienen que ver en gran medida, con el alejamiento y posterior salida del ILV del protectorado de Tiweno. En el capítulo anterior se analizó la fuerte relación de dependencia entre los waorani y la misión señalada con respecto a la obtención de bienes manufacturados que venían de afuera. Se habló también que los intermediarios principales, sino únicos, fueron precisamente las misioneras del ILV. Yost (1979), menciona la compleja situación que se vivía en el protectorado a mediados de los 70's:

“Casi todos los miembros del ILV que trabajaban con los huaorani, coincidieron en la opinión de que estos estaban llegando a depender demasiado del personal del ILV, en numerosas maneras... Los técnicos del ILV expresaron su preocupación acerca de la situación que se había desarrollado, pero no pudieron ver una solución evidente. Al fin, se reconoció, en 1976, que si los huaorani iban a lograr solucionar sus propios problemas y permanecer independientes del ILV, sería preciso que enfrentaran sus problemas solos por una temporada...” (Ibíd.; 16-17).

Como antecedente, cabe mencionar que incluso antes del contacto y posterior reducción del ILV, los diferentes grupos waorani habían buscado bienes manufacturados que no producían ellos mismos, usando técnicas como la incursión y la guerra. Con la misión evangélica, el aprovisionamiento de estos objetos²⁹, se dio por medio de una forma intercambio inexistente hasta ese entonces. El rompimiento con el ILV y su forma de acción directa en el devenir de Tiweno y sus pobladores, dio el impulso hacia la apertura de nuevos canales de relacionamiento con la población exógena. Yost (1979) afirma al respecto:

“Cuando los miembros del ILV empezaron a limitar su tiempo con el grupo, otra situación interesante se desarrolló: el contacto de los Huaorani con el mundo de afuera aumentó. Por muchos años una posición, casi agresiva, de limitar el contacto con el mundo de afuera, contando a los huaorani de sus peligros, se había establecido, lo cual consternó a la mayoría del personal del ILV. Esto, por supuesto, creó un deseo vehemente de descubrir si lo que les habían dicho era verdad” (Ibíd.; 20).

²⁹ Hachas, machetes, ollas, cuchillos, collares, entre otras cosas

Entre los principales agentes que tienen relevancia desde fines de la década de los 70's hasta 1993, año de la firma del "Acuerdo de Amistad, Respeto y Cooperación" con la empresa petrolera Maxus; se encuentran principalmente la industria petrolera y la consiguiente colonización. En menor medida se encuentra la actividad turística, que se gesta desde la década de los 70's y atrae a un novedoso tipo de turismo para la época. El presente capítulo, expone y analiza la presencia e influencia de las industrias mencionadas, dirigidas a los cambios y permanencias de los hombres waorani en relación a su construcción identitaria.

1. La Actividad Petrolera

A raíz de la explotación de yacimientos hidrocarburíferos en 1972, el petróleo cobra mayor importancia económico-política en el Ecuador y se convierte en un elemento estratégico nacional (Narváez; 2008, 260). El Estado Nacional, años atrás (1968), había creado la Corporación Estatal de Petróleo Ecuatoriano (CEPE) y de esta forma comenzaba a participar directamente en la explotación petrolera y a fomentar la migración hacia la Amazonía (Fontaine; 2006, 30). Inicia un período de intenso crecimiento económico para el país, pero también se tiende sobre la selva "una red mucho más minuciosa, omnipresente y opresiva que la del caucho, a través de los estudios geológicos previos y las exploraciones posteriores" (Cabodevilla; 1999, 283). A continuación se revisará, a partir de hechos históricos y de la experiencia de los habitantes de Keweiriono y Gareno, los diferentes procesos de esta actividad económica y las repercusiones que ha tenido en la vida de los grupos waorani.

1.1. La ocupación petrolera y los waorani.

"Debido a las múltiples y complejas coyunturas de la zona y molestias de los Aucas, CGG ha impulsado un ritmo verdaderamente arrollador: cientos de trabajadores, organizados en diversos grupos, atraviesan la zona en todas las direcciones y los helicópteros atruenan los aires con sus incesantes vuelos de aprovisionamiento de alimentos y traslados de personal. Esto ha alejado la cacería, principal fundamento de subsistencia del pueblo huaorani, produciendo en ellos ansiedad y fastidio por el futuro incierto". (Labaka; 2003, 139).

A partir de los procesos de exploración y posterior explotación de petróleo en la región nororiental ecuatoriana, se comenzó a dar un cambio profundo en la organización territorial y poblacional de la misma. En los últimos años de la década de

los 60's y comienzos de los 70's, se construyeron las primeras carreteras en la región, de la mano con la intensificación de la exploración petrolera (Fontaine; 2006). De igual forma, las características demográficas de la región sufrieron un fuerte cambio con un aumento drástico de la población, sobre extensas zonas que habían sido ocupadas por pequeños poblados o por grupos indígenas³⁰.

Si bien la Leonard Exploration Company, comenzó a realizar estudios geológicos y de exploración de petróleo en 1921 y la Royal Dutch Shell continuó estas operaciones en 1937; no fue hasta 1964 que la compañía Texaco- Gulf se hizo cargo de las acciones abandonadas por la segunda empresa en 1949, y comenzó a intensificar sus trabajos a partir de 1971. Para esta época, el panorama geopolítico de la región nororiental había cambiado de forma importante, dada la creación de carreteras, y la "pacificación" de grupos que hasta el fin de la década de los 50's, no habían sido contactados, específicamente los waorani. Con la misión evangélica de Tiweno y la reubicación masiva de grupos que antes andaban dispersos; los costos económicos y sociales se redujeron dramáticamente, permitiendo una explotación en zonas que habían sido resguardadas por los diferentes grupos waorani.

Como consecuencia de estos hechos, otras compañías pusieron su atención en la región y comenzaron sus operaciones. Como señala Narváez (2008), "en 1976, la Compagnie générale de géophysique (CGG) establecida en Pañacocha a 150 km del Coca, río abajo, realizaba trabajos de prospección en su territorio. Otras compañías como la Esso Hispano Oil (bloque 8), Petrocanadá (bloque 9) y el Consorcio Braspetrol-Aquitaine-Britoil (bloque 17), comenzaron sus trabajos de búsqueda de petróleo. En 1986 se firma un contrato de prestación de servicios con la empresa estadounidense Conoco para la exploración y explotación de petróleo en el bloque 16. En 1991, el Ministerio de Energía y Minas autoriza la transferencia de derechos y obligaciones de Conoco a Maxus" (Ibíd.; 266-267).

A pesar de esta entrada masiva, en los primeros años de actividad y durante el principio de la década de los 80's, la industria petrolera se enfrentó a reiterados eventos conflictivos protagonizados por grupos waorani, que no habían sido asimilados del todo por el protectorado de Tiweno o que seguían obteniendo artículos necesarios

³⁰ Sobre este último tema se hablará en el apartado de colonización.

por medio de la estrategia de incursiones. En 1967, pocos años después de reiniciadas las operaciones de la Texaco-Gulf en el nororiente, Raquel Saint (en Cabodevilla; 1999, 379), confiesa que había personas que vivían en Tiweno pero que salían por temporadas que duraban meses, siendo un peligro para las actividades petroleras y para los esfuerzos por la “civilización y evangelización” de este grupo. De hecho, el temor hacia posibles incursiones waorani era latente. Uno de los testigos del comienzo del trabajo petrolero en Napo manifiesta:

“En 1968 llegué a Coca trabajando para GSI (Geophysical Service Incorporated) que tenía la base en Limoncocha y traía a su gente de Shell. Desde 1969 la GSI trabajó en la zona Coca-Payamino, en la banda sur del Napo, territorio Auca, cuando la gente tenía un gran miedo. Pidieron la protección del ejército y se la dieron; en cada grupo iban tres militares armados, había 80 en total, al mando de un teniente que se turnaba cada semana. Después trabajaron en lo que es ahora la Vía Auca” (en Cabodevilla; 1999, 391).

Años más tarde, ya en la segunda mitad de la década de los 70's, Labaka (2003), en su “Crónica Huaorani”, relata el ambiente de azoramiento y malestar que se vivía en la región nororiental por parte de los diferentes implicados en la explotación petrolera. En esta época, compañías como la CGG, habían tenido percances por la aparición de waoranis en sus campamentos, que venían y se llevaban lo que querían³¹. Este escenario generaba gran temor en los obreros, creando un panorama social crítico en los campamentos.

“Ese día, por la tarde, me vinieron a llamar de la Compañía para decirme que los Aucas se habían olvidado de su promesa de no robar en los campamentos y habían asaltado otra vez, llevándose cuanto pudieron. Y por eso me daban oportunidad de visitar las trochas de los trabajadores y ver si podría hacer algo con los Aucas” (Labaka; 2003, 16).

Es así que, durante los comienzos y bien entrada la explotación, se reportaron algunos ataques waorani que dejaron muertos o heridos; y varias incursiones a campos petroleros. La presencia de hombres waorani en los campamentos, venía alimentada por el imaginario nacional, para la época altamente difundido, de los waorani como salvajes o “Aucas”, caracterización de la cual ya se ha hablado. Al ver esta situación, la compañías petroleras pidieron la ayuda e intervención de las misiones tanto católicas

³¹ Bajo el apelativo de “amigos”, que era la palabra con la cual saludaban los waorani, entraban a los campamentos y se llevaban hamacas, mantas, mosquiteros, ropa, botas, hachas, machetes, limas, comida, entre otras cosas.

como evangélicas pero hasta 1991, no tuvieron un canal de comunicación directa con los grupos waorani, debido principalmente al desinterés de establecer relaciones con los mismos, más allá del cese de hostilidades; y a la inexistencia de un vocero que represente a los waorani en su totalidad. Si querían una instancia en este sentido, deberían crearla³².

Hasta que llegue ese momento, la estrategia fue lograr una comunicación más cercana con grupos waorani y proveer de las cosas necesarias a través principalmente de misioneros (católicos, evangélicos), de tal manera que no tuvieran que hacer asaltos a los campamentos. A pesar de estas acciones, el sentimiento de desconfianza con respecto a la población waorani se mantuvo durante toda la primera década de actividades petroleras y no encontró una solución clara.

El Estado, por su parte, interpretó un papel secundario pero dirigido a la consecución de la actividad petrolera en el país. Desde 1939, había puesto la administración de la provincia de Oriente en manos del Ministerio de Defensa. A partir de este año la actividad petrolera fue respaldada por la fuerza militar, y cuando finalmente se termina esta resolución en el año 1970, el apoyo de los actores mencionados continuó por medio de otras instancias³³. Por otra parte, el Estado impulsó políticas de colonización en territorios que consideraba como baldíos y que fueron ocupados rápidamente por trabajadores de la industria en estudio. Finalmente, delegó primero a las misiones, y posteriormente a las compañías petroleras, sus competencias en educación y salud (Cabodevilla, 1999) (Narváez; 2008) (Naranjo; 1994). Es así que a partir de la empresa nacional CEPE, el Estado exigía un porcentaje en las ganancias de la industria petrolera, pero delegaba sus responsabilidades a los agentes privados o militares, que lejos se encontraban de dar soluciones que pudieran beneficiar en lo más mínimo a los grupos waorani. Como señala Rivas (2001), la

³² El aporte que tuvo la compañía Maxus a comienzos de los 90's, para alcanzar este objetivo, se detallará en el siguiente capítulo.

³³ En 1972, año de la puesta en servicio del oleoducto que permitía la exportación del crudo amazónico, las FFAA volvieron a tomar el poder en nombre de la seguridad y del desarrollo, con el afán de salvaguardar las riquezas petroleras nacionales. En los tres años siguientes recuperaron la soberanía nacional sobre las riquezas petroleras mediante la abolición del sistema de concesiones, la constitución de una empresa petrolera del Estado (CEPE, Coporación Estatal Petrolera Ecuatoriana) y el ingreso a la OPEP. Las FFAA se beneficiaban como institución del 50% de las regalías del petróleo (Cabodevilla; 1999, 383).

actividad petrolera fue planteada como una prioridad nacional, que se encontraba por sobre la validez e importancia de los procesos internos de los waorani.

1.2. Waoranis y trabajo en las petroleras.

Como ya se ha dicho anteriormente, una de las consecuencias de la salida del ILV del protectorado de Tiweno, fue la búsqueda de nuevos agentes de intercambio y aprovisionamiento de bienes manufacturados externos. El trabajo de los waorani en la actividad petrolera, se vio como una forma de lograr los objetivos anteriores. James Yost en 1979 (en Stoll; 1985, 452), contó más de 70 hombres de la Zona de Protección que habían trabajado en petroleras, comparados con 33 un año antes y menos de 10 antes de 1977.

Entre 1980 y 1992, en el trabajo de campo se registraron en las dos comunidades del estudio, 19 episodios de trabajo en compañías relacionadas a la actividad petrolera. Las empresas que se mencionaron fueron: Geosur CGG³⁴, Petrobras, Western, Grant, Petrocanadá, Seiscondelta y Phillips. En el 79% de estos acontecimientos, los waorani consiguieron solos el trabajo, mientras que en un 21% recibieron ayuda de amigos o familiares, lo que da cuenta de la fuerte búsqueda por empleo en este período histórico.

El tipo de empleo que recibieron se refería a tareas puntuales y poco especializadas, de períodos cortos de duración (Naranjo; 1994). En la información del trabajo de campo, se encontró que, de los 19 episodios laborales, 16 correspondieron a trabajos como jornaleros u obreros, 2 a motoristas o palanqueros y 1 a anotador. Con relación a la duración de los trabajos, el 42% de las ocasiones se dio entre 1 y 3 meses, el 34% entre 4 y 6 meses, y un 26% entre 9 meses y 1 año. En el 68% de los casos, las personas dejaron el trabajo porque este terminó y en el 16% porque se cansaron o se enfermaron. Otro 16% de las respuestas no especificó el motivo.

³⁴ Compagnie Générale de Géophysique

2. La colonización

2.1. Agentes Colonizadores

La exploración y posterior explotación petrolera trajo como efecto colateral un crecimiento de la población muy rápido en la región. Por ejemplo, el crecimiento demográfico porcentual de la zona, entre los censos de 1962 y 1974 fue de 155,4% (Cabodevilla; 1999). La principal causa de esta explosión demográfica, fueron las migraciones masivas en busca de trabajo para la naciente industria petrolera. Las cuadrillas de obreros petroleros se integraron por indígenas orientales (kichwas canelos y quijos, shuar) y mestizos de diferentes zonas empobrecidas del país (Manabí, Esmeraldas, Imbabura, Carchi, y otros rincones del país). Su presencia en la zona, les permitió no solamente el trabajo temporal que ofrecía el petróleo, sino también la posibilidad de vivir en zonas que habían sido promocionadas como “vírgenes”, aunque no lo fueran.

Por su parte, los indígenas orientales se encontraban, hasta la época del petróleo, en una situación bastante aislada con relación al resto del país. Muchos habían salido recientemente de haciendas caucheras, donde todavía se mantenía la práctica del concertaje y la reducción por deudas (Muratorio; 1998). A estos últimos, el petróleo les permitía tener acceso a dos espacios privilegiados: el mundo de los blancos y una gran cantidad de selva desconocida. En el caso de los kichwas, quienes eran integrantes numerosos de las cuadrillas, esta situación era aun más interesante ya que siendo desplazados desde la colonización española, eran un pueblo en aumento y sediento de tierras (Cabodevilla; 1999, 288).

La presión masiva sobre el territorio y las fronteras waorani, fue directamente apoyada por el Estado Nacional, el cual, en 1978, decretó una ley de colonización en la región amazónica, con carácter de especial (Fontaine; 2006, 30). Esta ley tenía el lugar de prioridad nacional e impulsó la ocupación de millones de hectáreas, muchas de ellas ocupadas o defendidas hasta ese entonces o recientemente por grupos waorani que, por su baja densidad poblacional y por su invisibilización histórica, fueron consideradas como baldías (Fontaine, 2006; Cabodevilla, 1999; Fuentes, 1997). Como ya se ha mencionado, la reducción de los waorani en el protectorado de Tiweno, facilitó este proceso.

Por otro lado, la industria petrolera colaboró con las facilidades de comunicación, apertura de carreteras y tráfico de tierras, en una zona con un ínfimo control y presencia institucional del estado, donde sus competencias, la mayoría de las veces fueron delegadas a las compañías. Esta colonización, que se evidencia en un crecimiento demográfico anual de 5% para 1990 (Lu; 2005, 201), el doble del país en total; se dio de una forma desordenada, sin planificación ni asistencia técnica, sin una presencia estatal directa, situaciones que han generado problemas sociales, económicos y políticos adversos que sobreviven hasta el día hoy.

2.2 Los kichwas

Dentro de los grupos que ingresaron al Oriente con la explotación petrolera, destacan los kichwas, quienes jugaron un papel muy importante en relación al impacto cultural y la socialización del mundo externo para los wao. Este grupo había tenido relaciones con los “blancos” desde la colonia, las mismas que se intensificaron durante el auge del caucho en la zona, situación que los había posicionado como jornaleros muchas veces dependientes de los patrones caucheros, misioneros católicos y organismos estatales (Cabodevilla; 1999), a través de condiciones económicas de subordinación como el endeudamiento obligatorio y posterior concertaje; y los sistemas de trabajo obligatorio impuestos por misioneros y representantes gubernamentales. De igual forma, muchos habían sido desplazados o perdido su territorio debido al crecimiento de haciendas o decretos estatales (Muratorio; 1998). Por otra parte, el caucho, las misiones, entre otros factores habían generado un conocimiento y dependencia hacia los diferentes bienes distribuidos por el sistema de mercado, pero también provocó la pérdida de territorio de producción y reproducción económica y social.

Para estos pueblos, muchos de ellos aislados y dispersos alrededor de haciendas caucheras en decadencia, la participación en la explotación petrolera significó explorar dos mundos apasionantes: el propio de los blancos y una gran cantidad de selva desconocida (Cabodevilla; 1999, 288). Los kichwa, que habían sido desplazados una vez más por la colonización blanco-mestiza, encontraron la posibilidad de poseer territorio, situación que se tornaba especialmente necesaria dado su crecimiento poblacional (Stoll; 1985).

Así, los kichwas, desarrollaron estrategias particulares para entrar en el territorio waorani, entre las cuales resalta el establecimiento de lazos de parentesco ritual como el compadrazgo y matrimonio con waoranis. Es la primera vez que otro grupo étnico, se emplazaría al interior del grupo waorani y tendría continuidad; situación muy diferente a la petrolera que nunca entró directamente a establecer una relación más cercana con las comunidades. En 1976, a casi tres lustros del primer contacto con los misioneros evangélicos, Stoll (1985), contó 6 hombres kichwas que se encontraban en Dayuno como visitantes, y que habían llegado para cazar. Para 1979, James Yost había registrado que el 80% de las parejas del protectorado tenían compadres kichwas. Cada semana los Waorani sacaban grandes cantidades de carne ahumada para ellos (en Stoll; 1985, 452).

A partir de estos tipos de relación, los kichwas han podido acceder a la cacería, pesca y en casos menores a tierra para agricultura. En la comunidad de Keweiriono, por ejemplo, vivía para la época del trabajo de campo, un hombre waorani que se había casado con una mujer kichwa. La familia de esta mujer (padre, madre y hermanos) había llegado al territorio y vivían a una media hora del centro de la comunidad. Los hermanos de la mujer se habían casado con mujeres kichwas y ellas vivían también en la zona mencionada. En total vivían 3 familias de origen kichwa y una mestiza waorani-kichwa. En el centro de la comunidad vivían dos mujeres kichwas que se habían casado con hombres waorani. En Gareno, por su parte, habían 2 hombres kichwas, casados con mujeres waorani, que tenían lazos de compadrazgo con otros habitantes waorani de la comunidad (Censos, Keweiriono y Gareno, 2009). Estas personas habían ocupado cargos organizativos y de liderazgo en el lugar. De las 93 personas que habitaban en Gareno, el 23% dijo que hablaba el idioma kichwa, mientras que de las 67 en Keweiriono, el 39% se pronunció de la misma forma (Ibíd.).

Los kichwas fueron importantes también en la socialización del grupo waorani tanto en el plano cultural, como en el adiestramiento de uso de las herramientas kowore. Muchos kichwas, e incluso las mujeres waorani que llegaron con las misioneras³⁵, mostraron la preparación de alimentos foráneos, la construcción de casas y canoas, el arte de la navegación ribereña, el uso de hachas y armas de fuego, la

³⁵ Que habían vivido entre kichwas.

pesca con dinamita, la crianza de animales menores, la “importancia” del vestir, el corte de pelo, entre otras cosas (Yost, 1979) (Cabodevilla, 1999) (Rival, 1996). A esto se suma la mirada kichwa de los waorani, como un grupo salvaje, al que había que civilizar. Dayuma, una mujer waorani, que vivió en la hacienda Ila con muchos kichwas, promovió el corte del pelo, el uso de prendas de vestir, la discontinuación de los aretes de balsa y de hábitos alimenticios; todo para que pudieran salir de su caracterización como salvajes (Stoll; 1985, 417). Cuando cumplían estos requerimientos, pasaban a ser “aucas civilizados”, nótese la ironía, y nadie les debía disparar³⁶.

Debido a que los kichwas habían afianzado redes de amistad y parentesco ritual desde la época del protectorado de Tiweno, después de él se convirtieron en un nexo importante con el mundo de afuera, no solamente en lo comercial sino también en el aspecto social y en la introducción de las instituciones de carácter nacional como el sistema formal de educación.

3. Inicio de la Actividad Turística en Territorio Waorani (1971-1992)

“Venga a visitar a las Reinas de los Aucas”³⁷ (Smith; 1996)

Si bien existieron experiencias de turismo en territorio waorani durante la década de los 60's, lideradas principalmente por exhacendados caucheros³⁸; el inicio de las actividades turísticas en el territorio waorani operadas por el mismo grupo, estuvieron marcados por dos eventos importantes. El primero involucra a un grupo de habitantes de Tiweno, disconformes con la situación en dicho lugar y liderados por una de las compañeras de Dayuma en la hacienda Ila³⁹: Zoila. El segundo está relacionado directamente con Dayuma. Se pasará a exponer cada uno de estos acontecimientos.

Alrededor de 1971, se comenzó a mover un grupo de personas disconformes del protectorado, hacia el oeste, en dirección al río Napo. Lideraba esta migración Zoila, compañera de hacienda de Dayuma y su esposo Dabo. Yost, en “Cuadernos

³⁶ La práctica de matar “aucas” se popularizó en la época cauchera.

³⁷ Propaganda de uno de los guías que llevaban turistas a Toñampare a fines de la década de los 70's.

³⁸ Carlos Sevilla, hacendado de la época cauchera, y su familia fueron pioneros del turismo en el área del río Curaray.

³⁹ Tanto Dayuma como Zoila, habían escapado hacia zonas de “kowore” como consecuencia de guerras internas.

Etnolinguísticos”, explica el problema de fondo que llevó a la migración y toma de la actividad turística como salida económica. Señala que el conflicto surgió cuando algunas de las líderes femeninas waorani sintieron que estaban perdiendo su poder. Consideraron entonces que era posible recuperarlo si atraían a la industria turística bajo el control waorani⁴⁰.

Se fundó entonces la comunidad de Dayuno, que fue en lo posterior un gran centro de recibimiento de turistas.. Se creó el hotel “Selva Alegre”, que albergaba dentro de un ambiente que promocionaba el factor étnico y medio ambiental, al territorio y pueblo waorani. Muchos fueron los científicos y turistas que conocieron a los waorani y su territorio desde este lugar⁴¹(Stoll; 1985, 435). Al comenzar la década de los 90’s, el gran movimiento turístico, generó también conflictos sociales internos en relación a factores como el grado de beneficio que se recibía de la actividad; y muchos de sus miembros decidieron desplazarse a zonas que habían sido habitadas por sus antepasados. Las dos comunidades más importantes que se formaron como producto de esta ruptura fueron Keweiriono y Kakataro. Para los primeros años de los 90’s, Dayuno contaba con 37 personas, de las cuales solo 19 eran waorani. La otra población era kichwa, que se había movilizó con sus familias debido a matrimonios interétnicos (Smith; 1996, 22).

El segundo hecho de importancia, fue la idea de Dayuma y su hijo Sam Padilla, de convertir al grupo waorani, Playa Palma⁴² e incluso a Raquel Saint, en atracciones turísticas. Según Labaka (2003; 69), Padilla participó activamente en los proyectos de la demarcación de Reservas o Parques Forestales, para evitar la promoción de los waorani y así mantener un espacio turísticamente aprovechable. Labaka menciona también la presencia de Padilla con varios turistas en los poblados waorani y su negativa de dejar entrar foráneos hasta que culminaran las visitas. Para 1979, Smith (1996) relata que Toñampare⁴³ recibía dos grupos de tres a ocho personas cada semana.

⁴⁰ . En el año 1976, más de 250 turistas recorrieron el camino de 12 horas desde Campana Cocha hacia el río Nushiño, para conocer a este pueblo (Smith; 1996, 42).

⁴¹ Entre los primeros foráneos que visitaron este lugar, se encontraban Erwin Patzelt, Peter Barman y el Mayor del Ejército Tito Parreño

⁴² Lugar donde murieron los cinco misioneros evangélicos.

⁴³ Esta comunidad fue creada a partir de Tiweno y en ella vive desde ese entonces Dayuma.

Sam Padilla comenzó a llevar turistas a la zona del Curaray desde la década de los 70's, exigiendo para esto cantidades bastante elevadas de dinero (Cabodevilla;1999)(Labaka; 2003). Para poder llevar a cabo estas actividades y otras enmarcadas en el ámbito turístico, aprendió con rapidez los gustos del turismo⁴⁴, captó su privilegiada situación entre los waorani y los extranjeros; ya fueran turistas, petroleros, misioneros o universitarios.

Estuvo relacionado también con la demarcación de una "Reserva Huaorani" que permita mayor autonomía del pueblo waorani en relación a la sociedad nacional o las empresas extractivistas. D. Jonson (en Cabodevilla; 1999), afirma que "Sam y ciertas organizaciones querían demarcar una Reserva, evitando toda promoción de los aucas, a fin de obligarles a mantenerse en su primitivismo con fines turísticos".

4. Identidad, Situaciones y Culturas de Contacto entre los waorani y los nuevos agentes externos

A raíz de los factores antes expuestos, los waorani se presentan frente a un amplio número de nuevos actores, como un grupo en proceso de "civilización", pero también como herederos de una cultura guerrera y cercana a la naturaleza⁴⁵.

El proceso de "civilización" había comenzado con el ILV, y tuvo como reglas principales no matar y vivir solo con una mujer (Cabodevilla, 1999; Stoll, 1985). De igual forma se desalentó la práctica del canto, se propició el uso de ropa, el consumo de alimentos foráneos, el patrón de establecimiento sedentario, el trabajo agrícola y la educación formal occidental. Estas nuevas circunstancias trajeron consigo la aparición de agentes socializadores como algunos kichwas y mujeres waorani que habían permanecido en la hacienda de Ila, principalmente habitada por el grupo mencionado. A través de estrategias de parentesco ritual o resignificando los lazos de parentesco consanguíneo, se convirtieron en transmisores de ideas de "civilización", destrezas en tecnologías agrícolas y fluviales, y abrieron el camino para la educación formal.

Todos estos hechos tienen una influencia directa en la construcción identitaria de los waorani, si se la entiende desde su aspecto relacional, donde la identidad se formaría a partir de los procesos sociales y una vez cristalizada, sería mantenida, modificada o remodelada de acuerdo a las diferentes relaciones (Cardoso de Oliveira;

⁴⁴ Principalmente relacionados a lo exótico y natural.

⁴⁵ Las compañías turísticas tomarían estas características como una fuente de ingreso económico

2007, 100). Por otra parte, en el caso étnico, se articularía como componente de un sistema ideológico, y por lo tanto estaría cargada de valor. Los valores, tendrían la capacidad de ser descubiertos, pues no serían construcciones del analista sino puntos de vista de los propios agentes. En este sentido, se haría necesario en una primera instancia, comprender a la identidad étnica como “modelos estratégicos”, ya que si la identidad étnica es un valor, en cuanto a una categoría ideológicamente valorizada, podría ser tomada como una elección o alternativa en situaciones determinadas.

Por otra parte, de acuerdo a las diversas formas de relación entre actores, se podrían identificar diferentes tipos de identidad. Es por esto que Cardoso de Oliveira (2007) afirma, apoyado en Goodenough, que las relaciones de identidad presuponen la existencia no de una sino de al menos dos identidades, denominadas “identidades complementarias”. En el caso waorani, estas identidades se darían dentro de un sistema interétnico, donde a parte del grupo mencionado, participan otros grupos indígenas, colonos, compañías petroleras y una naciente industria turística.

El sistema interétnico, poseería una estructura y dinámicas propias, y generaría diversas “culturas de contacto” (Ibíd.). Dichas “culturas de contacto” tendrían que ver con un sistema de valores altamente dinámico, donde se darían las “fluctuaciones” o la lógica de manipulación de la identidad étnica y dependerían de la mayor o menor distancia y oposición de las culturas en conjunción; y también de la mayor o menor tensión y conflicto entre los grupos étnicos en contacto.

En este contexto, la cultura de contacto, se conformaría como el conjunto de representaciones, que un grupo étnico construiría a partir de una situación de contacto en la que está inmerso y en términos del cual se clasifica (identifica) a sí mismo y clasifica a los otros (Cardoso de Oliveira; 2007, 83). Una determinada “cultura de contacto” se construiría a partir de valores y elementos ideológicos, pero se materializaría en un conjunto de representaciones que se interpretarían frente a otro, en distintos escenarios.

A partir de la identificación y estudio de una “cultura de contacto” particular, se podría identificar también el grado de sistematización o consistencia de distintos valores que coexisten en una cultura y el patrón de coherencia entre el sistema de valores y los mecanismos de identificación étnica. De igual forma, permite distinguir

“ideas organizadoras” que en este caso no se encuentran solamente en el nivel consciente sino también en el inconsciente colectivo (Ibíd.; 102, 103).

Es así que el abordaje de la identidad étnica se daría a partir de modelos conscientes e inconscientes que el pueblo waorani ha desplegado en su relación interétnica y que incorpora estrategias, pero también representaciones que son construidas en una cultura de contacto particular.

4.1. Kichwas e Identidad Waorani

El impacto que ha tenido el grupo kichwa dentro de los waorani, desde la época del “contacto” responde talvez a que desde los primeros años de la llegada de los misioneros del ILV, tuvo una presencia efectiva dentro de los nacientes poblados waorani. En las primeras visitas que realizó Raquel Saint, fue acompañada de mujeres waorani que habían vivido entre kichwas mucho tiempo y también de hombres kichwas que ayudaban en la guianza, guardianía y transporte de pertrechos:

“Raquel, hermana de uno de los misioneros muertos, decide en secreto, ir a los Aucas y comprar a Dayuma a los Sevillas y la lleva a Shandia. De ahí esas cuatro mujeres vienen a Arajuno. De aquí seguirán las tres huaorani solitas. Subieron por el Añanguyacu hasta la quebrada Pusuno. Por el camino que los Aucas van a Lahuano. Llega. Son bien recibidas. Después de contar todo lo que le ha acontecido y transmitir el pedido de Raquel para poder entrar con Elizabeth regresan a Arajuno.

Se prepara una gran expedición. Con las 5 mujeres entramos yo, Vicente, Clemente, Fermín y Donasio con otros de Chapana. Sería la primera vez que blancos entraban en paz en un pueblo de Huaoranis.” (Alonso Andi en Dall’ Alba, 1992).

Es así que, desde el inicio del contacto, los kichwas se convirtieron en agentes muy importantes al momento de generar nuevas formas de socialización para el pueblo waorani, desde el interior mismo de los nuevos poblados. Esto permitió un proceso sostenido de acercamiento y aprendizaje de nuevas destrezas, formas económicas y sociales, pero también permitió la aparición de una cultura de contacto, llena de negociaciones y oposiciones.

Dentro del aspecto productivo, se convirtieron en mediadores y maestros que promovieron la intensificación de la horticultura, el dominio del sistema fluvial y la consecuente actividad de pesca, ambos conocimientos poco desarrollados hasta entonces en el pueblo de estudio. Por otro lado, se propició el consumo de nuevas

carnes de monte y la cacería con armas de fuego. La socialización de estas nuevas prácticas, mucho tendría que ver con la idea kichwa de “civilizar” a los Waorani.

Aunque no es tema de esta investigación el análisis de los procesos de aculturación de los kichwas; es importante mencionar que la intensificación en la práctica agrícola y la disposición espacial en poblados, también llegaron al mencionado grupo como consecuencia de una práctica sistemática aculturizante ejercida por parte de agentes “civilizadores” como las misiones y el Estado Nacional. De hecho, muchos de los procesos en los cuales participaron junto a las misioneras, con respecto a los waorani, los habían sufrido en contextos diferentes.

Por ejemplo, la asunción del patrón productivo agrícola dentro del grupo kichwa, se dio como consecuencia de la necesidad que tenían diferentes agentes (grupos religiosos, estatales y hacendatarios); de lograr constituir una mano de obra permanente y disciplinada, que tenga regularidad en un trabajo impuesto, y con asentamientos y poblados susceptibles de ser supervisados y disciplinados por una doctrina; situación que se imposibilitaba si se mantenía una economía extractiva, que permitía la libertad casi incontrolada de los indígenas (Muratorio; 1998, 132).

Cuando los intentos directos de reducción de los grupos kichwas fracasaron debido a la permanente huida de sus miembros, se ensayó, no sin contratiempos, la educación como herramienta “civilizadora”, principalmente a través de organizaciones religiosas. En 1894, L. San Vicente (en Muratorio; 1996, 142), sacerdote jesuita, recoge los testimonios de algunos kichwas, oponiéndose a la educación formal en los siguientes términos:

“Ellos (los indígenas) dicen: para qué queremos la quilca (papel, educación) ¿acaso la quilca nos da mono? ¿acaso la quilca nos da huangana?¿acaso nos da pishcu?¿acaso nos da chalu? Nada de eso nos da; por consiguiente, para qué queremos la quilca? “ (Ibíd.).

La educación formal para esta época implicaba el abandono de las formas de producción tradicionales del pueblo kichwa. Durante los siguientes años, la oposición a este sistema se mantuvo. Sin embargo, los misioneros jesuitas persistieron en su intento educador creando internados y promoviendo la educación incluso en castellano y no en kichwa. Muchos kichwas intentaron escapar de este sistema, alejándose de los misioneros y retirando a sus hijos de los internados. Ante la resistencia de los adultos de acatar esta política educacional, los Jesuitas pusieron

especial interés en la educación de los niños, “a quienes consideraron la única esperanza positiva de la Misión” (Muratorio; 1997, 153).

Estas iniciativas encontraban apoyo también en ciertas organizaciones estatales de principios del siglo XX. Muratorio (1996), recoge el punto de vista que tiene sobre el tema el Jefe Político del Napo, Carlos Rivadeneira en 1908, Propone el internado forzoso en escuelas, como “único sistema” donde se haga trabajar en la construcción de edificios de gobierno y en la producción de alimentos. En su opinión, debían ingresar los niños entre 10 y 12 años y permanecer allí “hasta haberse civilizado y adquirido un oficio y conocimientos racionales de agricultura y olvidado los vicios y supersticiones que impiden el mejoramiento de su raza” (Ibíd.; 182).

En parte, estos pensamientos se consolidaron a partir de la década de los 20's con la entrada de los padres Josefinos y posteriormente de las Madres Doroteas, quienes construyeron escuelas y colegios, muchos de ellos internados que “resultaban decisivos para indocinar a los Napo runas en los valores y creencias del mundo blanco, y para prepararlos como mano de obra en mecánica, carpintería, y otras artes y oficios necesarios en la transformación de la economía de la región” (Ibíd.; 259). Por su parte, los misioneros evangélicos también pusieron especial énfasis en la educación y establecieron escuelas con instrucción formal y religiosa, para lo cual contaban con el financiamiento de aportes de Estados Unidos, contribuciones privadas y de los fondos de las distintas iglesias que entraron a la zona (Ibíd.; 263).

La situación de concertaje de muchos indígenas en la zona del Nororiente, impulsó que la educación ofrecida tanto por misioneros católicos como evangélicos sea considerada una opción para salir de la situación en que se encontraban. Es así que para la generación joven de los años 40's y 50's, el educarse se comenzó a percibir como una forma de liberación. En este contexto, se fue debilitando la resistencia que los más ancianos ofrecieron a la escolarización, por ser concebida como un foco de aculturación y posterior pérdida de identidad étnica, aunque esta situación efectivamente se dio. Sin embargo, los jóvenes se veían en la situación de seguir atados al sistema opresivo de las haciendas e incluso del estado, o de buscar independencia a través de las oportunidades que la educación con los misioneros ofrecía (Ibíd.; 275).

La Misión Evangélica, ofreció especialmente nuevas oportunidades a un reducido número de jóvenes, permitiéndoles una educación religiosa fuera de la zona y la posibilidad de convertirse luego en pastores responsables de sus propias iglesias. Para atraer alumnos a las escuelas y también trabajadores asalariados, los evangélicos siguieron comprando las deudas de los indígenas que se escapaban de los patrones a los distintos centros misionales protestantes, especialmente al de "Dos Ríos". El acceso a la educación primaria, secundaria y superior, también ha permitido a muchos indígenas convertirse en profesores en las escuelas de la región y entrar a formar parte de la administración pública (Ibíd.; 283).

De esta forma, los kichwas pasaron a ser parte activa de la sociedad nacional y comienzan a participar en las actividades sociales y productivas de la misma, entre las cuales destaca la actividad petrolera. Este grupo, en ciertos aspectos aculturizado y víctima de prácticas etnocidas⁴⁶; participaría activamente en la consecución y desarrollo de otro intento etnocida: el de los Waorani. Apoyando la reincidente estrategia de reubicación y sedentarización que implementó el ILV en Tiweno, y que también lo habían vivido los kichwas en ocasiones y contextos anteriores, este pueblo sirvió de nexo en el aprendizaje de las destrezas de una agricultura intensificada y del consumo de nuevos productos provenientes de la chacra.

Con el paso de los años, la promoción e intensificación de la agricultura se ha respaldado también en necesidades como la educación, que los kichwas ayudaron a afianzar. Aunque se hablará con más detalle en capítulos posteriores sobre el tema de educación, relacionado a las prácticas económicas y la construcción de identidades; es necesario señalar que este factor implicó la existencia de una población que no era económicamente activa (profesores, estudiantes) y a la cual había que alimentar. En este sentido, las chacras y la comida comprada, cobrarían una nueva importancia en la vida económica del pueblo waorani.

Por otra parte, como ya se ha mencionado, el acto de salir a cazar o transitar por la selva, no eran prácticas meramente económicas, sino que representaban un acto de reproducción de la vida social del grupo, a través de un permanente aprendizaje del entorno y el cuidado del territorio. La educación significó entonces, el alejamiento de

⁴⁶ Entendidas como la acción sistemática de destrucción de un cierto conjunto cultural.

una forma de socialización y aprendizaje tradicional, que fue reemplazada, al menos en parte, por la instrucción formal. Sin embargo, esta nueva forma, se ha presentado conflictiva en su aplicación ya que ni su nivel, ni las formas sociales y culturales con las que se presenta, proponen una salida efectiva a los nuevos problemas que el contacto trajo (Ver Anexo 3). A pesar de lo anterior, desde 1973, cuando se fundó la primera escuela fuera del Protectorado de Tiweno, en la población de Dayuno⁴⁷, la educación comenzó a adquirir una importancia que se ha incrementado con el tiempo, principalmente para lograr mejores formas de comunicación, negociación y relaciones laborales con agentes externos.

Como se ha ido mencionando, tanto la agricultura, como la educación y la sedentarización, suponen ciertas ideas relacionadas con paradigmas de sociedad, sumamente diferentes y diametralmente opuestos al waorani, que desde esta época van a ser permanentemente negociados y muchas ocasiones combatidos, cada vez menos de una forma hostil y de franca oposición, sino a partir de la demarcación de estrategias y “reglas de juego” establecidas tanto por los waorani, como por los agentes externos involucrados.

Por ejemplo, a pesar del énfasis en el aprendizaje y puesta en práctica de las actividades agrícolas, algunos autores señalan que estos procesos no se pudieron establecer del todo en las comunidades waorani (Fuentes, 1997; Rival, 1996, 2000). Uno de los principales problemas que mencionan actores de contacto de la época (misioneros, profesores kichwas, petroleros) es la constante solicitud de alimentos y bienes manufacturados por parte de los waorani, es decir que no se logró, consolidar una forma de producción independiente para el consumo. Este proceso puede ser entendido como una forma estratégica que los waorani han utilizado para mantener ciertas características identitarias altamente valoradas, como por ejemplo las ideas de “abundancia natural” y de “libertad”.

La idea de abundancia tendría que ver con una relación mítica e histórica con el bosque, donde este último sería el lugar donde se genera el mundo social y el ambiente natural. Su abundancia, dependería de las actividades de caza, recolección y permanente cuidado que habrían hecho de esa tierra abundante. Es decir, los hombres

⁴⁷ Por parte de un pastor evangélico perteneciente a la etnia kichwa

y mujeres, a partir de sus actividades económicas y su relación con el ambiente, estarían asegurando o no, la provisión a sus nietos (Rival; 1996, 198).

Por otra parte, las actividades de caza y recolección involucraban a una sola persona o su círculo más próximo, pero eran consumidas en grupo. A partir de estas dinámicas de producción y consumo, se afirmaban las ideas de libertad individual y de abundancia. Rival (1996), en su análisis sobre los cantos festivos entre los waorani, resalta los dos factores mencionados. Por una parte, señala que los cantos ponen de manifiesto la representación waorani de una colectividad compuesta de individuos libres e independientes, que se encuentran unidos por el papel de compartir alimentos abundantes y deliciosos (Ibíd.; 235). Estos actos de compartir generarían la reproducción del grupo creando lazos de paz y promoviendo matrimonios.

De esta forma, el énfasis no se ubica en la idea de trabajo colectivo o de producción de excedente, sino que se valora la idea de abundancia natural, que permitiría a los waorani ratificar una postura ideológica donde valores como la autonomía y la independencia personal, serían altamente valorados. El siguiente fragmento de un canto puede ilustrar la situación planteada:

“Regreso a casa con grandes cargas de fruta, nunca regreso con las manos vacías.
Me alegro mucho, mucho, soy un gran trabajador, nadie trabaja tan duro como yo...”(en Rival; 1996)

Ahora bien, estos valores se orientan hacia la idea de crear abundancia a partir del cuidado de la tierra y de varios individuos libres compartiendo, pero no trabajando más o más duro. Esta visión disiente con el discurso “civilizador”, que pone énfasis en la producción (agrícola, por ejemplo), como la fuente de abundancia y bienestar por medio del trabajo duro y que fue representado por los agentes socializadores externos como un estadio de evolución superior a la cacería.

Es así que, una sociedad como la waorani, basada en los valores de dar y compartir, se opone a los valores de esfuerzo y de trabajo arduo. Esta situación se puede entender a partir de términos como “sociedad opulenta” (Sahlins; 1977) o “sociedad de abundancia” (Clastres; 2001) que se refieren a grupos sociales donde las necesidades materiales de sus componentes se satisfacen con facilidad (Sahlins; 1977, 13).

Sahlins (1977), para explicar esta forma de abundante pensar a la vida, la contrapone a la de la economía del mercado, que entiende a las necesidades del ser humano, como grandes, por no decir infinitas, que tiene medios limitados, pero que pueden aumentar. Por otra parte, propone que las sociedades opulentas tendrían premisas diferentes, donde las necesidades son finitas y escasas, y los medios técnicos, aunque cambien poco, son adecuados. Es así que mientras para la lógica de mercado, el satisfacer las necesidades implicaría una gran producción, para grupos como el waorani, esto se daría deseando poco.

De esta manera se lograría satisfacer todas las necesidades materiales del grupo en momentos de actividad limitados y de baja intensidad (Clastres; 2001). El tiempo que quedaría libre sería utilizado para actividades ligadas a la reproducción social del grupo, personales y de ocio. Incluso para 2009, la mayor cantidad de tiempo registrado en los 4085 registros diarios de asignación de tiempo, que se llevaron a cabo en las dos comunidades, se utilizó en actividades de ocio. Sin embargo, para el año del trabajo de campo, el factor productivo ocupaba el segundo lugar de uso del tiempo en las dos comunidades.

Se presenta entonces el encuentro de dos formas valorativas diferentes que se expresan a través de diferentes “culturas de contacto”, que permiten a su vez encontrar las fluctuaciones o la lógica de manipulación de la identidad étnica del grupo en mención. Es así que, aunque los waorani aprenden y aceptan ciertas habilidades y destrezas mediadas por lo kichwas (habilidades en la pesca, uso de armas de fuego, consumo de nuevos alimentos, entre otras cosas), mantienen elementos y representaciones concernientes a la idea de abundancia natural y el acto de compartir.

Por otra parte, los valores promovidos por los kichwas en su relación con el grupo de estudio, no pueden ser entendidos como tradiciones creadas solamente en este pueblo, sino también como elementos inculcados a lo largo de un proceso de aculturación y etnocidio sistemáticos, que tuvieron como mediadores a grupos religiosos, pero que en último término procuraron un objetivo fundamental de la lógica del capital: alcanzar mayor producción a menor costo.

De esta forma, sería incorrecto sostener desde un principio, que los waorani hayan asistido a una kichwización de sus formas y cultura, ya que por un lado, han presentado límites y reglas del juego ambiguas y dinámicas en esta relación, y por otra

parte, los kichwas han representado el papel de mediadores de valores que fueron promovidos por las misiones católicas, las haciendas caucheras, la sociedad nacional, las misiones evangélicas y la industria petrolera; y que se usaron de maneras parecidas para el grupo waorani.

4.2 Identidad Waorani y Comienzo de Operaciones Petroleras en su Territorio

“Nuestros padres eran muy fuertes, podían cargar muchos monos y venir con mucha cacería. Cuando un hombre venía con huangana, salían los niños de la casa y se les castigaba con tira de chonta para que cojan la fuerza del cazador. Ahora ya no hacen así, los jóvenes son más débiles y necesitan plata para vivir. Los antiguos solo cazaban, así vivían” (Keweiriono; 2009).

Ya se ha hablado del intenso proceso de “pacificación” que experimentaron los waoranis a raíz de la entrada de los misioneros del ILV y que ayudó a la intensificación de la exploración y posterior explotación petrolera en su territorio. Sin embargo, sería incorrecto afirmar que estos hechos, hayan eliminado del todo la aceptación y práctica de valores constructores de la identidad y considerados “propios”, tales como la idea de abundancia natural.

Esta dirección se comprende mejor a partir de los postulados de Escobar (2005), quien afirma que la naturaleza para los diferentes grupos humanos, es producto de una construcción de acuerdo a formas particulares de entender al mundo y sus relaciones. Por otra parte, menciona que en muchas localidades no modernas, no existe la estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el sobrenatural, sino que estos se interrelacionan continuamente.

En este sentido, la “naturaleza sería un componente integral de los campos humano y sobrenatural. La naturaleza y el entorno circundante, existiría en un universo denso de representaciones colectivas y valoraciones, pero también de una interrelación entre el espacio y los seres humanos, es decir, dentro de un contexto identitario particular.

A la salida del protectorado de Tiweno, muchos waorani, regresaron a territorios que habían sido ocupados por sus padres y abuelos, reconociéndolos por ciertos cultivos y porque habían vivido en esos lugares en su infancia o juventud. Para el momento histórico que se estudia, la principal situación que se experimentó fue que el territorio había comenzando a ser ocupado por actividades petroleras, la cuales tenían

una concepción diferente de espacio, y reconocía al territorio en términos económicos y de productividad. Se encuentran, de esta manera, dos posturas diferentes, que generan un sistema interétnico específico, el cual a su vez permite la aparición de una “cultura de contacto” donde se presentan como reglas del juego las siguientes:

1. Supremacía de las actividades económicas centradas en el consumo y no en la producción por parte de los waorani.
2. Mantenimiento de la paz en el territorio waorani, con la condición de la permanente entrega de bienes manufacturados y de alimentos externos de los petroleros.
3. Inserción laboral de los waorani en las petroleras, en empleos de baja especialización y cortos períodos de tiempo.
4. Situación global de desconfianza entre los dos actores.

A continuación se revisará cada una de estas reglas de juego y las situaciones de contacto que han generado entre estas diferentes poblaciones, dialécticamente “unificadas” a través de intereses diametralmente opuestos, pero paradójicamente interdependientes (Cardoso de Oliveira; 1963, 10).

El primer punto podría entenderse a partir de la idea de abundancia y para esto se retomara la respuesta del grupo waorani, en relación al incentivo externo de la práctica agrícola. Como ya se ha mencionado (Fuentes, 1997; Rival; 1996), esta actividad no logró establecerse del todo en la vida productiva waorani. Por el contrario, el grupo en mención, prefirió otras estrategias para el aprovisionamiento de bienes y alimento foráneo donde destacan la incursión a los campamentos petroleros, la recepción de artículos y alimentos enviados por las petroleras y entregados a través de las misiones religiosas, y la compra de los mismos.

Como señala Fuentes (1997) estas prácticas se pueden relacionar con una negativa del pueblo waorani a producir más. Un ejemplo que resalta esta situación puede ser la forma que hasta el tiempo de trabajo de campo, tenían los entrevistados para referirse a la consecución de los bienes que consideraban necesarios ya sean estos alimentos, herramientas o dinero. En vez de referirse a estos actos como producto de una búsqueda o fruto de ciertas actividades de producción, los catalogan como encuentros:

“Yo quiero visitar Quito, para ir al aeropuerto y mirar los aviones. Creo que cuando **encuentre** plata lo voy a hacer” (Eweme Yeti, Keweiriono, 2009).

“Mi papá salió ayer a cazar y **encontró** un paujil” (Remigio Nenkimo, Keweiriono, 2009).

“Ya estábamos regresando de la cacería que organizamos para la Asamblea, cuando **encontramos** a estos tres monos. El lagarto y la guanta **encontramos** la noche anterior y los cazó Eweme” (Moi, Keweiriono, 2009).

Desde esta mirada el acto productivo es un encuentro o resultado de un transitar, más que de un arduo trabajo. La riqueza se crearía en los alrededores de la comunidad viva, e implicaría la identificación y reconocimiento profundo del entorno, para conocer las fuentes de alimento y reproducción material.

Se entiende entonces que los nuevos agentes, en este caso petroleros, situados en espacios geográficos cargados de significados culturales waorani, son vistos como nuevas fuentes para continuar la idea de abundancia y para proporcionar bienes en la lógica del “encuentro”, antes descrita.

El hecho de no aceptar abiertamente la lógica de producción como forma económica de consecución de bienes externos, significó para las petroleras reforzar las prácticas de entregas de dádivas que había iniciado el ILV. De hecho, mucha de la contingencia petrolera de la época, se sirvió de la ayuda de las misiones católicas, para entregar diferentes artículos y así asegurarse la consecución de su actividad económica:

“Se nos dice que [personeros de la CGG] han pedido la colaboración de un intérprete del ILV de Limoncocha y que esa misma tarde tienen programada una gira por los grupos Aucas de la zona y que esperan los resultados” (Labaka; 2005, 15)

“Método [de entrada de los misioneros católicos a los grupos waorani conflictivos en la actividad de la CGG]: 1. Organizar visitas periódicas a los caseríos huaorani. 2. Llevarles los objetos más útiles: hachas, machetes, ollas, hamacas, mosquiteros, botas, etc... hasta equiparlos suficientemente. 3. Al hacerles las entregas sucesivas, darles a entender por el intérprete que se les ira proveyendo poco a poco de todo y que no roben. En esta entrega, sobre todo al principio, debe estar también presente el misionero capuchino, que luego podrá ser reconocido por ellos en las trochas” (Ibíd; 18).

Desde las estrategias conjuntas entre petroleras y misioneros, se intentó frenar la práctica de robos que ciertos waorani efectuaban dentro de los campamentos y que generaban angustia y desespero en las cuadrillas de obreros. Así las petroleras tomaron la posta al ILV como proveedores de artículos y alimentos externos, sin esperar una retribución monetaria o laboral, sino queriendo lograr las condiciones de “paz” necesarias para la consecución de la actividad extractiva.

Esta práctica, en su principio fue planificada para dar una respuesta rápida a la situación de inseguridad e incertidumbre en la cual se hallaban frente al posible repunte de las actividades hostiles de los waorani, y atacaron ese objetivo específico, pero no trataron de encontrar posibles consecuencias y mitigarlas. Es decir, si bien en el plano formal se promocionaba la necesidad de lograr los intereses petroleros sin lesionar los derechos humanos, para los fines de la década de los 70's y durante toda la década de los 80's, no existieron instrumentos legales que aseguraran esta situación. Por otra parte, las acciones tomadas, en especial la entrega de dádivas, no tiene que ver con lograr un mayor acercamiento con los grupos waorani e identificar necesidades a largo plazo; sino que se dan por miedo a la opinión de la prensa internacional o a que los waorani puedan obstaculizar su labor (Labaka; 2007, 128), situaciones que implicaban un mayor costo social y económico.

La forma de negociación descrita ya había sido ejecutada de alguna forma en el protectorado de Tiweno lo que permitió que sea fácil de poner en práctica. Por su parte, permitía el mantenimiento de la atención waorani en el consumo y no en la producción, lo que a su vez aseguraba la continuidad de su representación como abundantes, característica identitaria de gran importancia.

Entonces, como señala Fuentes (1997), la aceptación de estas prácticas económicas, no puede ser entendida en términos estrictos de aculturación, sino como estrategias de resistencia, que han permitido mantener formas productivas de baja intensidad como la cacería, recolección y, a partir de la socialización kichwa, la pesca. La obtención de los bienes manufacturados y de alimentos externos, se cubría por las entregas de las petroleras, lo cual permitía a los waorani mantener sus espacios de reproducción social, tales como las visitas y los tiempos de ocio. Estas prácticas, se mantienen hasta la actualidad, con mayor o menor intensidad.

Mientras que para los waorani, la negociación consistía en satisfacer las nuevas necesidades internas, sin perder sus valores "propios"; para las compañías petroleras era prioritario el cese de las incursiones de los waorani a sus campamentos, para así lograr un desempeño más fluido en sus operaciones y un menor costo económico y social. La práctica de entrega de dádivas, que luego se consolidaría en formas concretas de asistencialismo; fue la alternativa menos costosa y más rápida posible. Esta es la negociación que subyace frente a la "regla de juego" referente a la

consecución de la paz. Los problemas que esta forma de negociación traería como la contaminación, la aparición de formas de dirigencia poco representativas del conglomerado waorani, la falta de sostenibilidad ambiental, social y económica; y la delegación de tareas propias del estado hacia la actividad petrolera; son situaciones que han tomado diferentes matices con el paso de tiempo y que serán tratadas en el capítulo posterior.

Aunque desordenadas, estas formas de acercamiento, promueven también la entrada de los grupos waorani a la sociedad nacional, con sus consecuentes conflictos y contradicciones. Para la sociedad nacional, la idea del indígena, durante los inicios de la exploración y explotación petrolera, se seguía dividiendo en indios “civilizados” y “salvajes”, presentando a los grupos indígenas dentro de categorías amplísimas que no reconocían las particularidades de los diferentes grupos. Esta homogeneización, se agudiza más a partir del arquetipo de “ciudadano”, que estandariza obligaciones y derechos comunes, más allá de las distinciones étnicas o sociales de cada grupo (Rivas; 2001, 57). De esta forma, la sociedad nacional, mediada por la industria petrolera, se relaciona con los waorani a partir de una cultura de contacto jerárquica, que demanda de los waorani, ciertas obligaciones que son generales a toda la población, para poder acceder a derechos que se presentan como de beneficio general, sin detenerse en posibles impactos locales.

Finalmente, la actividad petrolera inauguró una forma económica de producción inédita para el grupo de estudio: el trabajo asalariado. Como ya se ha dicho, esta tuvo gran impacto durante los años 80's, principalmente en la población masculina de las comunidades waorani. Este proceso tiene algunas implicaciones en la construcción identitaria de los hombres waorani. En primer lugar inscribe a los hombres waorani, dentro de la sociedad nacional y sus prácticas económicas, ubicándolos como obreros asalariados que ocupaban puestos de empleo fácilmente reemplazables. Entran así a situarse en la base de una escalera económica jerarquizada que los acoge, como a grupos kichwas y colonos de todas las zonas del país, durante el boom del petróleo ecuatoriano.

De igual forma, estas nuevas formas asalariadas y de cercanía de los hombres waorani a la actividad petrolera, abrieron la puerta para el acceso de elementos como la lógica del valor de cambio por sobre el valor de uso, el consumo de alcohol y la visita

a prostíbulos; todas estas actividades que se podían dar solamente mediante el uso de dinero y que genera otra valoración de las relaciones de género. A nivel de comunidad, el principal impacto fue la disminución del acceso a carne de monte y al apoyo dentro de las actividades agrícolas (Yost, 1981).

Por otra parte, la valoración de la educación formal como una forma de obtener conocimientos que permitiesen mejores formas de negociación con agentes externos y empleos de superior calidad; promovió desde un principio que varios waorani se movilicen a los campos petroleros para conseguir suficiente dinero que permita a sus hijos acceder a útiles escolares, uniformes, calzado, entre otras cosas; necesidades que antes no estaban presentes.

Se hace evidente entonces que, si bien en un principio, la entrega de dádivas a los waorani permitió la consecución de las necesidades externas inmediatas, se dio otro movimiento paralelo donde el dinero fue cobrando importancia en la medida que se iba agudizando la cercanía con el mundo foráneo y que formas tradicionales como la socialización del niño a partir del conocimiento del entorno y las actividades de caza y recolección se iban debilitando, precisamente por la presencia de nuevas prioridades, como la educación formal.

4.3 Turismo

Como se ha desarrollado en algunos apartados de la presente tesis, el grupo waorani ha tenido para el imaginario nacional, extranjero y empresarial, dos características fundamentales: un aparente estado de salvajismo y hostilidad⁴⁸; y una gran posesión de tierras por descubrir (Cabodevilla; 1999). Dentro de la industria turística, estos dos factores comienzan a ganar interés a través de formas específicas como el “ecoturismo” y “turismo cultural”; ambas relacionadas con “aventura”, “naturaleza”, “turismo étnico”, que ofrecen una salida a la cotidianidad de los turistas y a los destinos (Calderón; 1998, 82). Además de la fascinación por lo distinto, este nuevo interés se va forjando a partir de la información vertida por los medios de comunicación sobre la emergencia ambiental (calentamiento global), el bombardeo de programas de viajes (Erwin Patzelt, José de la Cuadra, entre otros investigadores y

⁴⁸ Este grupo era conocido por otros grupos étnicos (kichwas) y posteriormente caucheros, colonos y primeros petroleros, bajo el nombre de “aucas”, que en idioma kichwa significa salvajes.

periodistas principalmente extranjeros) y la agenda de la cooperación internacional (Informe Brundtland, Acuerdo de Río), que han tenido como bandera el apoyo y conservación del patrimonio material e inmaterial de grupos minoritarios (Biffi, 2006; Fontaine, 2006).

Si bien la actividad turística en territorio waorani comienza con pequeñas iniciativas, ya sea de ex hacendados, guías de turismo o waoranis, con el paso del tiempo se va direccionando hacia las tendencias antes mencionadas. Smith (1996), que llevó a cabo un estudio sobre el turismo durante los primeros años de la década de los 90's, afirma que muchos de los guías de turismo que para esa época operaban en territorio waorani, llevaban turistas porque les brindaba la oportunidad de alejarse de la civilización, hacer un intercambio cultural y aprender otro idioma.

El autor mencionado, recogió también los intereses de los turistas que entraban a territorio wao. Entre los principales destacan el conocimiento de la selva en general, la fauna, flora y en menor grado, las culturas indígenas. Al retorno los turistas mencionaron que lo que más les gustó fue la diversidad de la selva, los sonidos y la belleza natural e "intacta". Finalmente, cuando se les preguntó por qué querían visitar a los waorani, la respuesta más popular fue el interés de ver una cultura y una manera de vivir diferentes, es decir, entender a un pueblo que vive en una cultura tribal "no poluta", aprender su manera tradicional de vivir y ver cómo sobreviven en la selva.

De alguna forma, les movilizaba "ver algo auténtico, el hombre que vive un estilo primitivo de vida" (Smith; 1996, 82-84). Expresadas las anteriores demandas y atractivos turísticos, casi desde los inicios de la actividad, se ha promocionado el turismo en esta dirección. Labaka (2003), que visitó algunos grupos waorani en situación de contacto reciente, menciona lo siguiente acerca de Sam Padilla, uno de los primeros guías turísticos e hijo de la legendaria lideresa Dayuma:

"Viajé dos veces para entrevistarme con el Capitán Álava, quién me recibió con toda cortesía. Pero pronto me pude convencer de que no tenían mayor interés en darme facilidades para mis viajes y que, más bien, mi presencia podía constituir un estorbo para los fines turísticos, todavía no muy bien definidos, que parecen planearse en altas esferas. Por de pronto, me informé de que el intérprete Sam ha organizado varios viajes hacia su gente con turistas, exigiendo personalmente remuneraciones muy elevadas" (Ibíd., 71).

Sin embargo, el mantenimiento de las condiciones ambientales y humanas consideradas atractivas para los turistas, no sería una cuestión sencilla y muchas veces estaría lejos de concretarse en momentos de continuo cambio y adaptación del grupo en estudio. En este sentido, los 20 años de reducción en Tiweno, la posterior entrada de la industria petrolera y las relaciones cercanas con agente externos, entre los cuales destacaban misioneros y kichwas (Napo Runas), habían marcado puentes con la sociedad externa, primera gran diferencia con la noción de “indios aislados” como los vendía el turismo. De igual forma, se comenzaban a gestar cambios sociales, económicos, organizativos y políticos en las nuevas comunidades, que convivían con la forma tradicional de vida waorani.

Factores como el trabajo en las petroleras, la presencia de cultura material ajena a la waorani (machetes, radiotransmisores, en algunos casos la misma ropa), no entraban en los paquetes turísticos que se ofrecían. Al contrario, los segmentos turísticos mencionados exigían la búsqueda e identificación de lugares en peligro, reservas naturales y grupos indígenas con poco contacto exterior, caracterizados como “exóticos, salvajes y prístinos” (Calderón; 1998) (Biffi; 2006).

Dado el intenso cambio que se encontraban experimentando los waorani para el tiempo de estudio, las características mencionadas se refieren más a una construcción turística de lo que es la selva, la cual da una existencia imaginaria a la misma. La selva así presentada, responde a las necesidades de rentabilidad de la industria turística.

Además de la construcción de la selva, está presente también la construcción de una idea de indígena prístino. En este sentido, como señala Rivas (2001), los principales atractivos que se promocionaron fueron aquellos donde los waorani se presentaban desnudos, dormían en hamacas, vivían en malocas y cazaban con cerbatana. Smith (1996) que se centró en la actividad turística en la zona waorani hasta mediados de los 90's, presenta el siguiente testimonio:

“Algunos guías han resuelto el problema de la apariencia no tradicional, pagando a los huaorani para que anden desnudos... Hasta hace poco una agencia turística de Quito exponía la foto de un guía no indígena, usando el “come”⁴⁹ tradicional, y otras de los ancianos desnudos, pintados con achiote, y haciendo las tareas diarias... En realidad, una compañía turística de los EEUU, estará empleando estas mismas fotos para su publicidad en Chicago, a fin de atraer a los visitantes al Ecuador” (Ibíd.; 1996, 148).

⁴⁹ Cinta de algodón que se utiliza para amarrar el prepucio a la cintura.

La cultura de contacto que se genera a partir de este tipo de contacto se podría entender a partir de las siguientes reglas de juego:

1. Construcción de una imagen turística de los waorani como grupos “prístinos” y portadores de una cultura considerada como primitiva.
2. Aparición de una nueva forma económica donde se explota el acervo cultural waorani.
3. Mercantilización de ciertos aspectos de la cultura waorani que permitan cumplir con los objetivos de visita de los turistas.

Como ya se ha mencionado, la cultura de contacto exige a los waorani mantenerse en su estado de “salvajismo” o construir un entorno que reproduzca esta condición. Todas estas características, con el paso de los años se han ido manteniendo dentro de un contexto que es reconocido como atractivo a los turistas pero que dista mucho de las elecciones cotidianas que ha tomado el pueblo en general y las comunidades de estudio en particular.

De esta forma, comienza a generarse una actividad económica donde lo que se explota es el acervo cultural de un pueblo y el imaginario que éste genera. En este sentido, se ve la necesidad de crear una infraestructura que permita mantener esta idea cultural. Dentro de estos espacios (comunidades adaptadas para recibir turistas, nuevos hoteles o lodges), se presenta una imagen de cultura waorani, que se puede entender desde el concepto de “mercantilización cultural”. Esto se refiere a la práctica por la cual una “cultura tradicional” es tomada como parte del paquete de consumo cultural. La construcción que se hace de la cultura, reflejaría más una demanda en particular del turista que una expresión de la historia e identidad del pueblo waorani (Calderón; 1998, 82). La cultura, desde esta perspectiva, se presenta en términos las necesidades comerciales las cuales que privilegian los comportamientos que mantienen o representan indígenas o grupos étnicos “auténticos” (Stronza; 2001, 271). De alguna forma, muchos encuentros entre waorani y turistas se dan como un ejercicio de teatralización y ficcionalización de la cultura waorani, construida no a partir de la experiencia cotidiana de los waorani sino en función a las preferencias de los turistas y, en último término, a lo que los turistas han pagado por ver. Esta tendencia se ha

mantenido durante todos los años de desarrollo de la actividad turística, llegando a la actualidad. De la respuesta waorani se hablará más adelante.

CAPÍTULO VI. NUEVAS PRÁCTICAS ECONÓMICAS DE LOS HOMBRES WAORANI: Identidades masculinas Waorani y la era de la globalización (1993-2009)

Durante la primera mitad de la década de los 90's, se presenta un reforzamiento y cambio en las estrategias de relación y negociación entre los waorani y diferentes agentes y formas económicas externas. Estas dinámicas se pueden identificar tanto dentro de las actividades de autosubsistencia (pesca, cacería, recolección, horticultura), como en los trabajos asalariados (industria petrolera, turística) que, como se ha anotado en el capítulo anterior, comienzan a cobrar fuerza a partir de mediados de la década de los 70'.

Desde esta época, los trabajos asalariados, han sido captados principalmente por la población masculina. Cuando se preguntó en el trabajo de campo si era aceptable que una mujer salga para conseguir dinero, el 75% de los hombres entrevistados en Keweiriono, y el 58% en Gareno afirmaron que no lo era. Cuando se preguntó si era común que las mujeres salgan de las comunidades a buscar trabajo asalariado, de los 12 entrevistados en Gareno, el 75% dijo que no, y el 92% de los 13 entrevistados en Keweiriono, se manifestó de la misma forma (Cuestionarios Económicos, Keweiriono y Gareno, 2009).

A partir de esta información, se puede comprender el papel prioritario que ha llegado a tener para los hombres la participación en actividades económicas asalariadas, a diferencia de las mujeres, donde ha sido una actividad poco común. Sin embargo, a pesar de que este hecho se comparte en las dos comunidades, las diferentes elecciones que las comunidades de Keweiriono y Gareno han tomado en su relación con los agentes externos, además de las dinámicas y reglas de juego que han establecido alrededor; dan cuenta de procesos identitarios distintos de acuerdo a los escenarios donde se desarrollan. Es decir, en términos de Cardoso de Oliveira, generan culturas de contacto diversas con sus subsiguientes situaciones de contacto particulares.

El análisis comparativo entre las comunidades mencionadas, permitirá distinguir tanto situaciones como culturas de contacto distintas, y las negociaciones que dentro de ellas se dan; teniendo en cuenta las variaciones y similitudes que se presenten en los dos sitios de estudio. El estudio comparativo es pertinente porque los miembros de las dos comunidades, vivieron juntos, en muchos casos están

emparentados o fueron parte del mismo grupo *huaomoni*. De hecho, en la comunidad de Gareno, 11 personas, todas mayores de 25 años, respondieron en el cuestionario demográfico (2009), haber vivido en Keweiriono. Además de lo anterior, se reconoce un lugar de residencia común en el pasado para las dos comunidades: Dayuno. De las 18 personas que se entrevistaron en Keweiriono, 9 dijeron haber vivido en Dayuno; mientras que de las 16 personas que se entrevistaron en Gareno, 8 afirmaron lo mismo (Cuestionarios Demográficos, Keweiriono y Gareno, 2009).

El estudio de caso, ayuda entonces a comprender cómo la configuración de la identidad étnica, tanto personal como colectiva de los hombres waorani, depende de sus situaciones particulares de contacto y no solamente de una matriz cultural común. Situaciones como el mayor acercamiento a la industria petrolera (Gareno) o a la actividad turística (Keweiriono), sugieren diferentes formas de interrelación, elecciones culturales y negociaciones hacia los agentes externos. De igual forma, al estudiar las relaciones de producción, circulación y consumo, tanto internas como externas en cada comunidad, se puede ubicar las especificidades y el impacto en las identidades de los hombres.

Es por esto que se plantea en el presente capítulo, partir de situaciones que afectan al pueblo waorani en su generalidad, y posteriormente analizar las diferencias en su impacto de acuerdo a las opciones (sociales y económicas) que las comunidades de Keweiriono y Gareno han tomado en su relación con los agentes externos y con las formas económicas consideradas propias y ajenas.

En esta dirección, se presentará, en primer lugar, hechos más globales, concernientes a la relación entre los waorani y la industria petrolera y turística. Posteriormente se revisará las dinámicas de estas actividades y de otras relacionadas a la autosubsistencia dentro de las dos comunidades. Todas estas prácticas se irán presentando a través de las situaciones de producción, circulación y consumo, que se dan en las diferentes situaciones mencionadas. Posteriormente, a partir de los datos referidos, se podrá configurar un análisis sobre la actualidad de las identidades étnicas masculinas en las comunidades, desde las prácticas de reciprocidad y los escenarios donde se manifiestan distintas culturas de contacto.

1. La Actividad Petrolera desde la década de los 90`s. Acercamiento, formas de negociación y trabajo con los Waorani

1.1 Antecedentes

Durante toda la década de los 70`s y hasta terminada la década de los 80`s, las formas de negociación de las petroleras en relación a los waorani se encaminaron hacia la consecución de la actividad extractiva, situación que se facilitaba ampliamente si se lograba la definitiva pacificación del grupo. Durante esta época se financió directa o indirectamente las necesidades inmediatas y coyunturales del grupo. Sin embargo, no se contó con estudios y análisis sobre los impactos que se podrían dar a partir de esta industria. Esta situación correspondería a al especial énfasis en el logro de la explotación petrolera que comienza a darse en el país y que desemboca en un proceso desordenado y tumultuoso de las operaciones, descuidando factores como el de derechos humanos y étnico.

Para entender algunas consecuencias que trajo el petróleo para el pueblo waorani en los primeros años de explotación y su legado posterior (desde la década de los 90`s), se presentará brevemente cuatro elementos fundamentales:

1. Entrada masiva de personas a territorio que había sido protegido por los waorani hasta la época del contacto.
2. Inestabilidad de la actividad exploratoria y explotadora de petróleo debido a incursiones de hombres waorani a los campamentos.
3. Estrategia de negociación mediante la entrega de dádivas por parte de los petroleros a través de misioneros, para así frenar actitudes hostiles.
4. Aceptación de trabajadores waorani en las actividades petroleras, principalmente en aquellas de baja especialización y fácil reemplazo.

En primer lugar, es necesario recordar el cambio demográfico que trajo la actividad petrolera durante fines de la década y del 60`s y todos los 70`s, al reclutar obreros de muchas zonas del Ecuador e indígenas orientales, que fueron ocupando territorio oriental. Este primer elemento tuvo impactos en la construcción del espacio y territorio por parte de los waorani, y promovió la entrada de varios grupos heterogéneos (Kichwas, ciertos colonos) que continuaron el intento “civilizador”, iniciado por el ILV. En este sentido resaltan, nuevas formas de relación con el entorno,

educación, socialización y cambio de elementos culturales considerados como “salvajes y peligrosos”.

En segunda instancia, el inicio de las operaciones petroleras, se presentó como un proceso de conflicto, donde se debatía, por un lado, la necesidad de frenar las continuas incursiones de los waorani a campamentos de obreros, porque generaba sentimientos graves de inseguridad en los diferentes niveles de las operaciones y hacían ineficientes los trabajos. Por otro lado, la divulgación del conocimiento del pueblo de estudio por parte de misioneros tanto evangélicos como católicos, el creciente interés de científicos y ecologistas para con este, y la presencia de una propaganda internacional, y en menor grado nacional; generaron que las prácticas hasta hace poco utilizadas, como el armar a las cuadrillas y disparar frente a cualquier indicio de hostilidad, queden casi totalmente en desuso (Labaka, 2003; Cabodevilla, 1999; Stoll; 1985).

Las empresas petroleras y los grupos misioneros (católicos y evangélicos) concertaron alianzas para dotar a los waorani de los bienes que fueran necesarios y evitar de esta manera la práctica de las incursiones. Todas estas prácticas se dieron en la ausencia de políticas claras institucionales y menos aún gubernamentales, de negociación con grupos indígenas (Naranjo; 1994). Las compañías petroleras pasaron a ocupar el lugar de intercambio que antes había sido ejercido por el ILV. Yost (1979) señala al respecto:

“Cuando los miembros del ILV empezaron a limitar su tiempo con el grupo, otra situación interesante se desarrolló: el contacto de los Huaorani con el mundo de afuera aumentó. Por muchos años una posición, casi agresiva, de limitar el contacto con el mundo de afuera, contando a los huaorani de sus peligros, se había establecido, lo cual consternó a la mayoría del personal del ILV... Esto, por su puesto, creó un deseo vehemente de descubrir si lo que les habían dicho era verdad” (Ibíd.; 20).

Las petroleras continuaron entonces con las prácticas de relacionamiento y negociación de las misiones, propiciando tratos donde la explotación se planteaba con la condición de proveer bienes, servicios y favores; a cambio del cese de hostilidades y la posibilidad de explotar el hidrocarburo con costos sociales y económicos más bajos. Esto marca la continuidad de una forma de intercambio específica, donde el beneficio de servicios básicos (salud, educación, alimentos) se dan bajo la condición de dar vía libre a la actividad extractiva.

Finalmente, la actividad petrolera para los waorani se presentó también como un mecanismo para conseguir dinero, el cual no había sido considerado necesario ni siquiera dentro de las misiones evangélicas. Frente a las nuevas necesidades que se presentarían en la relación con agente externos (educación, salud y alimentación externas), el grupo waorani fue dando mayor valor al circulante. Si bien buscaron varios canales de “encuentro” de dinero, en el espacio petrolero, este se hace efectivo desde el trabajo asalariado en ocupaciones que implicaban un bajo nivel de especialización y consecuentemente de fácil reemplazo.

1.2 Nuevas Estrategias de Operación en Territorio Waorani

A más de estos hechos, que se refieren a formas más específicas de la relación waorani-petroleras, se presentan otros acontecimientos generales de la región con respecto al petróleo, como el poco control de la contaminación en los campos, la apertura de carreteras, el carácter desarrollista de las operaciones, el poco interés en los impactos sociales en la región y el primer proceso sostenido y vigente de colonización y urbanización de ciudades en la zona.

Los impactos que esta actividad estaba generando en el medio ambiente, y que afectó extensas zonas adyacentes a Lago Agrio donde habitan hasta la actualidad grupos cofanes y secoyas; generó que se ponga, por lo menos en el ámbito de lo formal, la atención estatal y que se “exigiera” estudios de impacto ambiental y social sobre las zonas de influencia (Naranjo; 1994). Es así que la problemática ambiental y en menor medida la social, llevó a la construcción de nuevas estrategias que demarcaron las nuevas circunstancias y condiciones.

La empresa petrolera MAXUS, fue la primera en llevar a cabo iniciativas referentes a estas nuevas políticas de explotación petrolera y cobró especial interés porque su explotación se dio en territorio waorani (Bloque 16⁵⁰). Los planes de manejo que desarrolló esta empresa en el campo ambiental, tenían como objetivo lograr la explotación petrolera poniendo atención en la “conservación ambiental”, y a partir de esto, cuidar la vida social, cultural y física de grupos étnicos (Naranjo; 1994)

Se crea para esto el Departamento de Relaciones Comunitarias que planteaba como objetivo principal crear las bases de relación y desarrollar políticas de la

⁵⁰ Ubicado en el Parque Nacional Yasuní.

compañía para el contacto con los waorani (Ibíd.), tratando de vincular al grupo mencionado al proceso petrolero. Para lograr este objetivo se necesitaba la presencia de interlocutores waorani, los cuales eran inexistentes para la época. Es por esto que, desde su entrada a fines de los 80', CONOCO, la antecesora de MAXUS, había promovido y prestado ayuda en la conformación de la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE), la cual se fundó en 1990. Esta inauguraba una nueva época en los procesos de organización waorani y abría un nuevo canal de negociación directa entre ellos y las petroleras. También vendría marcado por el apareamiento de nuevos agentes waorani llamados por Rivas (2001), “grandes hombres” que llegarían a tener gran importancia al momento de la negociación y cercanía con las petroleras, y otros agentes externos.

La ONHAE se articula como el primer estamento en la historia del grupo waorani que los representa como una colectividad y tiene validez nacional. Esta nueva forma de organización dista mucho de las prácticas tradicionales, en primer lugar porque los waorani habían rechazado cualquier forma de contacto con agentes externos y en un segundo y fundamental lugar, porque el sistema waorani de organización reconocía una amplia horizontalidad entre los diferentes miembros de los *nanicabos*⁵¹ y los grupos waomoni⁵². Un cierto nivel de liderazgo en el grupo waomoni, se podía reconocer en las personas de las cuales tomaba el nombre, que generaban tiempos de paz y casaban a los jóvenes de dicha unidad. Sin embargo, esto no implicaba una situación de representación o toma de decisiones por todo el grupo.

La creación de formas organizativas con representación nacional, implicaba que tomen el liderato personas que tuvieran nexos con agentes externos, y que posean conocimientos en el idioma castellano, y en las formas de negociación empresariales (Narváez; 2008). Estas características las tenían en general las personas jóvenes y las habían comenzado a desarrollar desde la época del protectorado de Tiweno, a través de los misioneros, personas kichwas o en menor medida a partir de operadores turísticos o turistas. Esta práctica, a lo largo de los años, ha sido motivo de permanente conflicto y enemistad interna:

⁵¹ Unidades domésticas de hasta 50 individuos.

⁵² grupos de nanicabos.

“Él [anterior líder], no se llevaba bien con todas las personas de la comunidad. Además, pedía plata a título de la comunidad y se lo gastaba él, su familia o le daba a su mujer” (Gareno; 2009).

A pesar de que la aparición de un instancia organizada bajo los patrones de jerarquía estándares para la sociedad nacional⁵³, fuera un motivo de conflicto para el grupo waorani; era de fundamental importancia para la implementación del “Plan de Relacionamiento Comunitario” propuesto en primer lugar por CONOCO y rediseñado por la MAXUS. Solamente cuando se logró efectivizar la creación de la ONHAE, se pudo efectivizar el llamado “Convenio de Amistad, Cooperación y Respeto Mutuo” firmado en la Comunidad de Kiwaro, el 13 de agosto de 1993 (Rivas; 2001, 270), que representó el primer acuerdo directo entre una empresa petrolera y el grupo en estudio.

Ahora bien, a partir de las nuevas formas de relacionamiento que implementa la empresa MAXUS, se dan ciertos cambios importantes. Por primera vez, la empresa petrolera incorpora dentro de los costos operativos la variable del “manejo comunitario” (Rivas; 2001, 51), situación que se diferencia de las compañías que habían operado hasta ese entonces, que a pesar de haber visto a los waorani como un gran obstáculo para la consecución de sus actividades, habían tomado acciones inmediatistas, sin planificación ni estudios. Sin embargo, las estrategias de esta nueva compañía, iban de la mano con el objetivo último de sus predecesoras: “asegurar el éxito de las operaciones petroleras, procurando el menor costo operativo (Ibíd.). Como objetivo principal formal se planteó afectar lo menos posible a la cultura waorani, factor que no se pudo cumplir y que se analizará más adelante.

La firma del “Convenio de Amistad, Cooperación y Respeto Mutuo” obligaba a la compañía a desarrollar acciones de apoyo en las siguientes áreas: vivienda, salud y educación. Estos temas fueron abordados sin poner suficiente atención en las necesidades y demandas de los waorani, sino que fueron tomados como una condición para lograr la exploración y explotación de crudo (Naranjo, 1994; Rivas, 2001). Las líneas directrices que permitían a la compañía tener injerencia en las diferentes áreas mencionadas, se plasmaron en el “Plan de Desarrollo Socio Económico y Cultural-Comunitario Huaorani”, y fueron las siguientes:

⁵³ Presidente, vicepresidente, tesorero, secretario

- Crear un departamento de Relaciones Comunitarias responsable del trato con los waorani.
- Fortalecer la ONHAE, como la organización que representaba al grupo a nivel nacional.
- Crear un programa de desarrollo comunitario que atienda la educación (capacitación y transporte a profesores waorani, becas estudiantiles, ediciones bilingües), salud (vacunación, visitas médicas) e infraestructura (construcción centros de salud, comedores comunitarios, obras sanitarias, escuelas).
- Apoyar al manejo del territorio waorani y controlar la colonización en el mismo.

Aunque la empresa Maxus sale del país el año 1996, con una serie de denuncias y juicios por incumplimiento de los acuerdos; su forma de relacionamiento con los waorani, sería mantenida, con más o menos similitudes, por las siguientes compañías que han operado en territorio waorani, y principalmente por su sucesora: Repsol. Durante el trabajo de campo, observamos que en repetidas ocasiones, la empresa encargada de las relaciones comunitarias y contratada por la compañía mencionada, dejaba insumos para las escuelas de Keweiriono y las comunidades vecinas de Kakataro y Nenkepare. De igual forma, tanto en Keweiriono como en Gareno, observamos que la misma empresa enviaba médicos y medicamentos. De hecho, para la fase de campo, esta empresa había mandado médicos con más frecuencia que las brigadas del Ministerio de Salud del Ecuador (Diario de campo, Keweiriono y GARENO, 2009).

Otras compañías petroleras, también han creado instancias de relacionamiento comunitario, desde los cuales se dirigen las estrategias de negociación con las comunidades y se establecen las vías de ejecución de las mismas. En Gareno, por ejemplo, las diferentes peticiones que hacían los miembros de la comunidad, debían ser presentadas en primera instancia al relacionador comunitario de la empresa que operaba en ese territorio. La compañía, a través de estos agentes, también ha mantenido acuerdos y entrega de dádivas a ciertas personas de la comunidad, aunque no sean siempre los líderes escogidos internamente. Es así que las compañías petroleras se han convertido en actores claves dentro de la organización política del pueblo waorani. De la influencia que ha tenido este hecho en la construcción de identidades masculinas waorani, se hablará más adelante.

1.3 El Trabajo en las Petroleras

El trabajo asalariado dentro de compañías petroleras, en los últimos años, ha sido un espacio preferencial de obtención de dinero por parte de la mayoría de los hombres waorani en general y de los residentes en las dos comunidades de estudio, en particular. Al respecto, Rival (1996) muestra que para la mitad de la década de los 90', el 90% de la población masculina adulta waorani había laborado en los equipos de trabajo de las empresas petroleras. Menciona también que las cuadrillas de obreros, estaban integradas por entre un 20% y 30% de hombres waorani. Para 2001, Flora Lu menciona que en Keweiriono y Wentaro, los hombres respondieron como principal fuente de obtención de ingresos monetarios al trabajo en las petroleras. En este mismo estudio, la autora menciona que las 10 personas entrevistadas habían trabajado en compañías petroleras.

Para el 2009, de las 31 respuestas que se recopilaron en relación al trabajo asalariado en las dos comunidades, el 55% se refería a actividades relacionadas a la explotación hidrocarburífera. Siendo este 55%, la totalidad de las respuestas relacionadas a la actividad petrolera, el 53% se encontraron en Gareno y el 47% en Keweiriono (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009) (Ver Anexo 6).

De igual forma, en la comunidad de Keweiriono se registraron 32 episodios laborales de esta índole, mientras que en Gareno, se registraron 46 desde el comienzo de la actividad petrolera (fines de los 60's). De la totalidad de estos episodios, se registraron desde 1993 hasta 2009, 40 casos en Gareno, y 12 en Keweiriono, lo que quiere decir que antes de 1993, en Gareno se presentaron solo 6 casos de involucramiento laboral con las petroleras. En Keweiriono, por su parte, se registraron 20 episodios laborales antes de 1993 (Ibíd.).

Se identifica entonces una intensificación de esta actividad extractiva en la comunidad de Gareno mientras que en Keweiriono ha decrecido. Este hecho se aclara al observar que mientras en Gareno, los eventos de trabajo en petroleras, han aumentado en los últimos años, en Keweiriono han disminuido. Por ejemplo, de los 32 eventos laborales con petroleras que se registraron en Keweiriono, el 24% se habían dado entre 1980 y 1985 y el 31% entre 1985 y 1990. Entre los años 1991-1995, la frecuencia disminuyó en 10 puntos y un 14% registró participación en la actividad

petrolera. Entre 2001 y 2005, otro 14% registra actividad, y entre 2006-2009, un 17% lo hacía (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009).

A partir de estos datos, se discierne que el impacto fuerte de la actividad petrolera en Keweiriono se dio desde 1980 a 1990 (55%). Durante la década de los noventa, la participación disminuyó considerablemente (14%) y en la década de los 2000, subió al 31% (Ibíd.). La disminución se puede deber al especial interés que la comunidad ha puesto en la actividad turística, la cual posibilita otras formas de trabajo asalariado fuera de las compañías petroleras, aunque la ganancia no sea significativa. Sin embargo, esta práctica no ha desaparecido y muchos hombres, en especial jóvenes, se dirigen a trabajar en estos espacios por temporadas. Llama la atención en los datos, el ligero repunte de la actividad petrolera en los últimos años, lo cual se podría deber a una mayor cantidad de jóvenes que se dirigen a la petrolera a probar suerte. Las compañías que fueron mencionadas desde 1993 hasta la actualidad fueron: Chinope, OCP, Pet Ltda., Petrobell, Petrochina, Petromax, Petroproducción, Petroverm, Repsol, Seiscondelta, Wellite y Repsol; 12 en total (Ibíd.).

En Gareno, por su parte, los hombres comienzan a registrar trabajos en las petroleras entre los años 1991 y 1995, donde se registran un 16% de eventos laborales con las petroleras. Entre 1996 y 2000, se registraron un 14% de encuentros laborales, mientras que entre 2001 y 2006, un 49% afirmó haber participado en estas actividades. Para 2006-2009, se reconoció un 22% de episodios laborales de esta índole. En relación a estos datos, es importante tomar en cuenta que la participación laboral en las petroleras, comienza en los primeros años de la década de los 90's (16%). La frecuencia de este tipo de trabajo disminuye a finales de los 90's (13%), pero para los primeros 5 años de los 2000, repunta de forma importante (49%). Esto se debe a la entrada de la compañía Perenco en territorio de la comunidad, fundando los pozos "Wapuni" y "Nemonka". Para el período 2006-2009, la frecuencia de trabajo en este campo disminuye, debido a los problemas legales de la compañía con el Estado Nacional y su posterior salida del país. Aunque no consta dentro del tiempo universo de este análisis, para 2011, la población de Gareno trabajó masivamente con la empresa Petroamazonas en actividades relacionadas con el petróleo en su territorio (limpieza de tuberías, caminos, etc). Durante el período 1993-2009, en Gareno se registraron las siguientes compañías donde hombres waorani habían trabajado: AGIP,

Azul, BGP, Cantárida, CGG, Daemor, Ecolec, Gaps, Grant, Halley Burton, Harper, OCP, Orienco, Petrobell, Petrochina, Petrol, Petropower, Petroproducción, Phillips y Repsol, 21 empresas en total (Ibíd.).

Durante el período más reciente 2006-2009, se registraron en Gareno 10 eventos de actividades en petroleras, mientras que en Keweiriono se registraron 5. A pesar de la constante y en ciertos momentos intensa demanda por este tipo de empleo. El tipo de empleos que desempeña la gran mayoría de la población mantiene las características de contratación estacional, sin beneficios de ley; y de empleo en plazas de poca especialización (Ver Anexo 9). De todos los eventos registrados, el 96% de hombres en Keweiriono y el 60% en Gareno, han trabajado como obreros o jornaleros (albañil, aserrando, limpieza vías, guardia, motorista, palanquero, abriendo trochas). En Gareno, un 24% había trabajado como supervisor, un 11% en oficios varios y un 4% en dirigencia. En Keweiriono, un 3% había trabajado en oficios como cocinero. Esto muestra que, a pesar de los 30 años de explotación, donde los waorani han estado presentes entre otras cosas como trabajadores, no se ha dado un proceso de capacitación que permita a este grupo ocupar lugares de administración, organización, toma de decisiones, o apoyo técnico a esta actividad; sino que siguen ocupando las plazas de obreros (Ibíd.). Durante el tiempo que los hombres se encuentran fuera de la comunidad, Lu (2001) afirma que sus esposas y compañeras, se convierten en las destinatarias de alimentos compartidos, especialmente carne, por parte de familiares o vecinos.

Por otra parte, los trabajos de dirigencia son realizados por pocas personas en comparación con el total de la población y por lo general recaen en las mismas personas durante varios períodos. En la comunidad de Gareno, donde la actividad petrolera tiene presencia dentro del territorio, encontramos que durante la entrada de la petrolera, una familia se había posicionado como el nexo entre la comunidad y la empresa, y a pesar de los cambios de directivas, seguían cumpliendo su lugar de mediadores. Cuando la última directiva planteó nuevas formas de relacionamiento con la petrolera y la obtención de personería jurídica para la comunidad, uno de los hombres que habían ostentado el sitio de mediador desde la entrada de la empresa, mencionó:

“La compañía no quiere que la comunidad saque esa personería jurídica. Ellos quieren seguir haciendo [los acuerdos] como antes. Nos abrían una cuenta de ahorros a los líderes de la comunidad, y nos iban depositando plata. Por eso es que hasta ahora hablan conmigo, aunque haya otra directiva”. (Expresidente de Gareno; 2009).

Como esclarece el testimonio anterior, las diferentes formas de negociación con la petrolera, en muchas ocasiones generan divisiones entre agentes internos que pugnan por la cercanía a las empresas y sus consecuentes beneficios, y que expresan posturas de beneficio personal y colectivo, diferentes y muchas veces opuestas.

2. Turismo

“La Amazonia ecuatoriana ha sido un destino turístico establecido desde la década de 1970, atrayendo a los turistas con su diversidad de grupos indígenas y las grandes extensiones de bosque primario con grandes oportunidades para la observación de la fauna. Existe una amplia gama de oportunidades de ecoturismo en la región: muchas casas de campo con reservas privadas, cabañas rústicas y paseos por el río de aventura, a parques nacionales y territorios indígenas” (Drumm, 1990).

2.1 Orientación del turismo en las comunidades de estudio

Como ya se ha mencionado en capítulos anteriores, la actividad turística cobra importancia y comienza a ser desarrollada por actores waorani a mediados de la década de los 70's. La orientación que se le ha dado a esta actividad se enmarca en las variantes de “ecoturismo” y “turismo cultural”, las cuales son ampliamente demandadas por el mercado internacional en la actualidad. La actividad turística, se hace viable en territorio gracias al camino que habían abierto los actores externos (misioneros y petroleros principalmente) que se relacionaron hasta la década de los 90's con el grupo en mención (Rivas; 2011, 89). Para los waorani, esta actividad ha sido considerada principalmente como un espacio de obtención de ingresos monetarios y en el plano formal, ayudaría a la conservación cultural y del medio ambiente.

El turismo en las comunidades de estudio se ha dado de formas diametralmente opuestas. Mientras que Gareno, ha centrado su economía externa hacia la actividad petrolera, sin desarrollar mayormente acciones encaminadas al turismo (con visitas esporádicas a la comunidad y la presencia de un hostel sobre el cual no tienen mayor influencia); en Keweiriono, la actividad turística se viene ejecutando desde fines de los 90's a través de la Asociación “Keweiriono”, tiene un

nivel de injerencia importante en la organización y cuenta con un Lodge donde trabaja la mayoría de la población masculina de la comunidad. Debido a estos factores, en el presente apartado se pondrá especial atención en la última comunidad, mencionando a Gareno en ciertas comparaciones y puntos relevantes.

Algunos habitantes de Keweiriono y Gareno han participado de alguna forma en la actividad turística. Los cuestionarios económicos (Keweiriono y Gareno, 2009), realizados en el trabajo de campo, mostraron que, de las 16 personas encuestadas en Keweiriono y de las 15 en Gareno, un 31% de los entrevistados en la primera comunidad habían trabajado en la actividad turística, mientras que un 13% de personas lo habían hecho en Gareno. Las personas que trabajaron en turismo en Keweiriono, lo hicieron continuamente desde el año 1990 hasta el 2009, mientras que las personas que contestaron en Gareno, tuvieron un momento de participación importante en 1999 y 2000.

En el 2001, Flora Lu y Richard Bilsborrow dirigieron una investigación en Keweiriono que entre otros temas recoge información laboral sobre sus habitantes. Esta información muestra el bajo nivel de involucramiento en la actividad turística. Esto tendría que ver con el decrecimiento de la actividad a nivel nacional durante fines de los 90's, por problemas políticos y de "inestabilidad" interna (Ibíd.). Sin embargo, a partir de 2000, aproximadamente, esta situación cambia dramáticamente.

Desde los comienzos de la década de los 2000, algunos habitantes de Keweiriono y Wentaro, han venido relacionándose con la empresa turística "Traffic Ecological Adventures". El dueño de esta empresa, tuvo su primer contacto con pobladores de la comunidad en 1993, en actividades de protección ambiental, en las cuales observó las posibilidades de un programa ecoturístico, dada la presencia de importantes recursos naturales y culturales (Braman; 2001). El turismo entra en el panorama económico y social de la comunidad enmarcado en el discurso de ser una actividad económica "sustentable" y de ayudar con beneficios económicos, protección del medio ambiente, protección cultural, promoción de orgullo local y empoderamiento (Ibíd.).

Ilustración 8: Turistas visitando la casa del anciano de la comunidad de Gareno (Foto: David Hidrobo)



De igual forma, se presentan como una solución para la crisis del turismo que el Ecuador estaba experimentando para el año 2000 ya que el territorio waorani y Keweriono en particular, contaba con recursos naturales y culturales que podrían proporcionar dinámicas atracciones ecoturísticas; y donde la población local podría ser participante activa en el desarrollo y gestión turística.

Por último se piensa como una actividad a favor de los pobres, donde el enfoque global sería el trabajo comunitario. Las actividades que se desarrollarían en este horizonte, serían las siguientes: trabajo directo pero limitado, creación de capacidad a nivel comunitario, oportunidades de venta de artesanías locales (microempresas), inversión en infraestructura útil para la comunidad (canoa, reparación de motores y radio), y el compromiso de limitar posibles impactos negativos sociales y culturales. Todo esto se daría poniendo especial atención en no afectar el nivel de subsistencia local, pero facilitando fondos para la educación y la “emergencia” sanitaria. Además afirmaba su interés en la promoción de acciones para lograr el control territorial y la autonomía cultural (Braman; 2001).

Como problemas o limitaciones para el desarrollo turístico, Traffic menciona la falta de capital social local y fuerza organizacional, sin embargo, se compromete a poner en marcha talleres, cursos de entrenamiento y capacitaciones en las competencias del turismo. En este contexto, la compañía turística y un líder de la comunidad, de prestigio internacional, configuraron un modelo ecoturístico a pequeña escala que tenía como infraestructura, una serie de cabañas al estilo tradicional waorani.

Traffic sugirió que las cabañas se construyan de forma rústica y que se ubiquen a 30 minutos del centro poblado más cercano, con el fin de limitar los efectos negativos e impactos sociales que pudieran resultar del contacto constante con los turistas (Ibíd.), De igual forma, esto permitía que los turistas se encuentren en un ambiente construido para que puedan apreciar la selva amazónica y que la imagen “prístina” del grupo waorani no se vea empañada con el sonido de los generadores que hacían funcionar las radios y televisores de la comunidad. Vimos en varias ocasiones que, al escuchar el sonido de la avioneta que traía turistas, los pobladores de la comunidad se apuraban en apagar generadores y esconder televisiones.

Para el 2009, Traffic contaba con una infraestructura turística muy cerca de la comunidad de Keweiriono, llamado “Waorani Lodge”. Este emprendimiento contaba, en su infraestructura, con unas cabañas construidas al estilo tradicional de vivienda waorani, pero con adaptaciones (techo, baños, refuerzo del techo, camas, balcón) que permitieran mayor comodidad al turista. Además existía una sala amplia de lectura y un comedor. Desde las cabañas, se organizaban otros atractivos, como visitar a la comunidad y ser parte de algunas manifestaciones culturales (bailes y cantos), comer en un claro cercano a la comunidad y en medio de la selva, comprar artesanías y compartir con gente waorani. También existían senderos, más o menos a media hora en lancha, que daban la posibilidad de caminar por “selva virgen”⁵⁴ y ver animales en su propio hábitat. Recientemente se había incorporado deportes como el kayaking.

⁵⁴ A pesar de que mucha de la selva circundante a Keweiriono sufrió algún tipo de impacto por las actividades ilegales madereras a comienzos de la década del 2000, la selva se presenta al turista como virgen.

Dentro de la iniciativa turística trabajaba un administrador, guías turísticos, palanqueros, personal de aseo y cocineros. Durante el trabajo de campo, dos administradores fueron designados al Lodge. De las entrevistas personales que se realizaron con uno de los dos administradores, hasta el momento del trabajo de campo, nunca se había designado una persona waorani para desempeñar este cargo. Esto se debía a que, para la administración de Traffic, los waorani no estaban listos para dirigir una empresa.

Casi 10 años antes de aquella entrevista, el fundador de la empresa pensaba de la misma forma. Como ya se ha dicho, la propuesta de la empresa era promover la transmisión de las habilidades del turismo y reforzamiento organizacional a través de talleres, cursos de entrenamiento y experiencia directa. Sin embargo, hasta la época del trabajo, no se había efectivizado este objetivo.

De hecho, durante el trabajo de campo se identificaron ciertas situaciones de confrontación entre hombres waorani y los administradores que reforzaban la idea de desorganización del grupo. El mismo administrador, comentaba que los acuerdos a los que se llegaban con los habitantes de Keweiriono, no se sostenían en papeles firmados y que los compromisos⁵⁵ que habían asumido, no se estaban cumpliendo. Decía además que algunas personas que trabajaban en el lodge eran desordenados y no cumplían con las reglas del lugar⁵⁶.

Por su parte, algunos de los implicados waorani, explicaban que las formas de organización del lodge distan de las maneras tradicionales de organización y que ellos eran libres de actuar en su territorio como ellos pensarán. Agregaban también que algunos de los administradores que habían pasado por el lodge, habían tenido problemas con la comunidad, tenían preferencias por ciertas familias (incluso por vínculos de parentesco político), no pagaban bien, no conocían bien su cultura y no comunicaban a todos las acciones a tomar. El siguiente testimonio muestra la situación mencionada:

“El administrador tiene a pocos trabajando en el lodge. Yo he hablado con el presidente de la comunidad y le he dicho que el acuerdo no es así, que todos nos tenemos que beneficiar con el turismo, pero él ha dicho que va a hablar con el gerente de Traffic. Yo me preguntó por qué él va a hablar con el gerente de

⁵⁵ Mantener el lodge en buen estado para su funcionamiento, limpiar la pista de aterrizaje

⁵⁶ No beber en horario de trabajo, entre otras

Traffic, si el lodge está en nuestro territorio y dicen que es nuestro. Si es nuestro entonces nosotros deberíamos poder mandar y poner nuestras reglas también. En reunión han dicho que todos vamos a trabajar, ese ha sido el acuerdo; pero ahorita han llegado dos grupos y vienen dos más y solo han trabajado dos familias. Si el administrador no se lleva bien con una familia enseguida la hace a un lado y solo trabaja con los que le caen bien. Eso no puede ser” (Keweiriono, 2009).

De igual forma, la compañía de turismo, durante el trabajo de campo, expresó su disgusto en relación al poco cuidado de las instalaciones por parte de los waorani, dado que no habían organizado mingas de mantenimiento. Si bien, la respuesta oficial por parte del presidente de la comunidad fue confrontativa con la empresa y dejó en claro que ellos tenían otros proyectos a parte del lodge, también convocó a una minga. Estas situaciones han generado que algunos de los habitantes de la comunidad piensen en iniciativas turísticas independientes del lodge y que busquen grupos de turistas como los mochileros, más allá del turismo de lujo que impulsa Traffic.

Durante una reunión en la comunidad, el gerente de la empresa, con un grupo de representantes de la ONU, visitaron la comunidad. Entre los comentarios que el empresario compartía en inglés con los visitantes, consta la siguiente afirmación:

“Nosotros hemos cumplido con los acuerdos, pero ellos se demoran o no hacen las cosas que decimos en las reuniones. Es muy difícil coordinar si ellos no colaboran “ (Keweiriono; 2009).

De lo que se observó durante el trabajo de campo, muchas de las decisiones que se tomaban, no eran del todo consultadas con la comunidad, sino que se informaba sobre la ejecución de ellas. Por ejemplo, en una de las reuniones se informó que se iban a instalar 25 cámaras ojos de águila para ver fauna y controlar la cacería. Dijeron que las personas que fueran detectadas cazando, serían multadas. También presentó al nuevo administrador que había sido designado por la compañía para trabajar en el lodge. Estas dos decisiones no habían sido consultadas con toda la gente, sino solamente con la persona encargada de la comunicación bilateral. Muchas veces, esta falta de comunicación con la población, sería la que provoca conflictos internos, que si bien no siempre manifiestos, marcan la interrelación de estos dos grupos de actores.

2.2 Trabajo en la actividad turística

A pesar de estos conflictos, de las 24 respuestas referentes a las maneras en que los hombres pueden ganar dinero, un 33% en Keweiriono se refería al trabajo en el turismo y un 29% a la artesanía. Esto quiere decir que un 62% de las respuestas estaba

relacionado directa o indirectamente a la actividad turística. En Gareno, de las 24 respuestas, no se registró ninguna que manifestara como opción a la actividad turística y solo un 21% manifestó la artesanía⁵⁷ (Cuestionarios Económicos, Keweiriono y Gareno, 2009).

La gente de Keweiriono y de otras comunidades⁵⁸ reunidas en la “Asociación de Ecoturismo de Quehueri’ono”, obtienen recursos monetarios en el lodge de las siguientes formas: camareros de piso, palanqueros, guías de turismo y cocineros. Además algunas personas fabrican y venden artesanías en la comunidad. En teoría, el trabajo se debería alternar entre familias, de tal manera, que se vayan beneficiando de las visitas de una forma rotativa. Esto en la realidad no sucede, ya que algunas familias participan más que otras. Por esto, pero también porque las visitas funcionan por temporadas, la ganancia de la actividad no es muy grande. Sin embargo, la actividad es más cercana y maneja una cierta continuidad, es vista como una alternativa para trabajar sin salir de la comunidad.

En Gareno, en cambio, los pocos trabajos que se han registrado en relación a la actividad turística, destacan los jornaleros, aserrador y un solo guía. Otro guía y un palanquero que trabajaron para el turismo lo hicieron fuera de la comunidad. El hostel que funciona a 20 minutos de la comunidad y que queda en el camino, es de propiedad de una familia kichwa y la comisión que entregan representa 10 dólares para cada familia. Este valor, no es fijo ya que depende del número de pasajeros. No existe una tarifa demarcada.

En este contexto, los habitantes de la comunidad no ven a la actividad turística como una posibilidad monetaria. Por otra parte, al ser una comunidad donde se explota petróleo, su entorno ha sufrido contaminación o deforestación, factores que no están dentro del rango de demandas de los turistas. El bajo interés turístico de este lugar, ha provocado que, a diferencia de Keweiriono, no sea tan prioritario en cuidado

⁵⁷ Esta última se vende mayoritariamente en la tienda de la AMWAE (asociación de Mujeres Waorani del Ecuador), de la ciudad del Puyo. Esta Asociación ha venido trabajando con las diferentes comunidades waorani para lograr que las artesanías waorani se posicionen en el mercado, partiendo del principio comercio justo. En la actualidad tienen salida internacional y se han abierto tiendas en Coca y El Puyo.

⁵⁸ Wentaro, Kakataro y Apayka, principalmente.

del medio ambiente, aunque muchas personas se quejan de la contaminación de los ríos y del ruido.

3. Actividades de Autoconsumo

3.1. La Cacería

Como se ha mencionado en capítulos anteriores, la cacería ha sido una de las actividades fundamentales de los hombres waorani, no solamente como una actividad productiva importante, sino como un elemento que ha propiciado el conocimiento y relación con la selva, la socialización y aprendizaje de los niños, el cuidado y reconocimiento del territorio defendido; en síntesis, la reproducción material y social de grupo.

Yost realiza un recuento etnográfico sobre la socialización y práctica de la cacería, digno de ser tomado en cuenta. En primer lugar menciona la importancia que dan los cazadores adultos en enseñar a los niños a desarrollar sus armas, pulmones, mejillas, vista, oído y fortaleza. Afirma que a la edad de 5 años, los niños son diestros en el uso de las cerbatanas. Cuando llega la pubertad, los jóvenes tendrían un conocimiento extensivo en las llamadas, hábitos para poner nidos, comportamientos de crianza, ciclos alimenticios y hábitats de un gran número de especies. Sabrían los ciclos de los árboles, cuándo éstos se encuentran floreciendo o dando frutos. Un cazador sabría cuando los animales se están moviendo en los árboles y podrían distinguir los animales por el sonido que hacen. Para conocer los comportamientos y sonidos de los animales, los waorani atenderían como mascotas muchas crías de animales, capturadas en la selva (1983; 194-195).

Muchas de las prácticas que menciona Yost, persisten hasta la actualidad. Para ejemplificar esta situación mencionaré una experiencia personal durante el trabajo de campo. Uno de los factores que más me llamó la atención en mi estadía en la comunidad de Keweiriono, fueron las prácticas de cacería. Alrededor del tercer mes de campo, fui invitado por uno de los profesores de la comunidad a formar parte de una partida de cacería. Me dirigí entonces al mejor cazador de la comunidad y le pregunté que se necesitaba para ser un buen cazador.



Ilustración 9: Joven Waorani regresando de expedición de cacería (Foto: Citlali Doljanín)

La respuesta fue corta y demasiado sencilla para mi gusto: “debe coger un camino de los muchos que hay en la selva y ahí mismo va a ver animales, ahí nomás se caza. Para la puntería, apunte bien y dispare”. El día siguiente partimos con el profesor y este gran cazador, y después de largas horas en la selva, donde seguimos varios

rastros de sajinos y monos, llegamos a la comunidad sin ningún animal, aunque con lianas y frutas para compartir. La evaluación de la partida fue la siguiente: yo hacía demasiado ruido con mis botas, desconocía los sonidos de los animales de la selva, no conocía el funcionamiento de un arma y era lento. De la desazón y vergüenza inicial, nacieron interesantes reflexiones que me llevaron a poner particular atención en esta actividad.

Tanto en Keweiriono como en Gareno se preguntó a los hombres a qué edad habían acompañado por primera vez a una partida de cacería. De los 11 hombres entrevistados en Keweiriono, el 27%, manifestó que lo había hecho entre los 3 y 5 años, el 9% entre los 7 y 8 años, un importante 55% entre los 9 y 10 años y el 9% entre los 11 y 12 años. En Gareno, el acompañamiento a la cacería se mostró más tardío. Un 33% dice haber acompañado por primera vez entre los 7 y 8 años, el 11% entre 9 y 10 años, el 44% entre 11 y 12 años y el 11% a los 15 años. La información recolectada en Keweiriono, apoya la información de Yost, y muestra el temprano involucramiento que tienen los niños con esta actividad. Sin embargo en Gareno, la participación más tardía en actividades de cacería, podría deberse al mayor relacionamiento que los hombres adultos tienen en actividades económicas asalariadas (principalmente petróleo), que implica ausentarse de la comunidad por períodos medianos de tiempo y que han provocado una disminución en las formas de socialización relacionadas con el conocimiento de la selva y la cacería.

En Keweiriono, a diferencia que en Gareno, para la época del trabajo de campo, muchos niños tenían cerbatanas de hasta 3 metros de largo con las cuales cazaban pequeños pájaros (incluso colibríes), que ayudaban a afinar su puntería. Tanto en Keweiriono como en Gareno, algunas familias cuidaban crías de animales cuyos padres habían sido cazados. Como apunta Yost, estos animales permitían a los niños waorani tener un mejor conocimiento de sus sonidos (que repetían constantemente), y de sus hábitos (qué árboles y alimentos les gustaban, si eran nocturnos o diurnos, entre otras cosas) (Cuestionarios Ecológicos, Keweiriono y Gareno, 2009).

3.1.2. La Cacería en las comunidades de estudio

Por otra parte, a pesar de las diferencias que existen entre las dos comunidades acerca de la edad en la cual los niños comienzan a ser parte activa de las partidas de cacería, o del uso de armas tradicionales como la cerbatana, en los dos sitios de

estudio, la mayoría de hombres entrevistados cazaba. En Keweiriono, de los 11 hombres que fueron entrevistados, 10 contestaron que cazaban. El único que dijo ya no cazar era muy anciano y se encontraba enfermo. De los 11 que contestaron en Gareno, 9 mencionaron que sí lo hacían, mientras que 1 trabajaba en una investigación fuera de la comunidad y abogaba por los derechos de los animales, y el otro vivió su infancia en Quito, por lo cual no sabía cazar (Cuestionario Ecológico, Keweiriono y Gareno, 2009).

Esto evidencia que los hombres de los poblados waorani siguen siendo cazadores. Al nivel alimenticio, esta actividad sigue teniendo un lugar muy importante dentro de las comunidades. Al respecto, la información de los registros diarios de dieta, mostró que, los waorani de Keweiriono comieron carne de monte el 47% de los días, mientras que los de Gareno lo hicieron 36% de los días, durante todo el trabajo de campo. Esto refleja la intensidad de la práctica, aunque esta haya decrecido en los últimos años.

Así, la frecuencia de cacería y el tiempo que se demoran para realizar esta actividad, han cambiado considerablemente en comparación a la década anterior, en relación al tiempo y a las dos comunidades. De los 11 hombres que fueron entrevistados en Keweiriono, el 45% afirmó que en el pasado cazaba 1 vez por semana, el 36% cada 15 días y el 18% todos los días. En Gareno de las 9 personas entrevistadas, el 44% mencionó que una vez por semana, el 33% 3 veces por semana y el 22 % que lo había hecho todos los días (Cuestionario Ecológico, Keweiriono y Gareno, 2009).

Para la actualidad, estos datos han cambiado. En Keweiriono un 27% manifiesta que cazan una vez a la semana, mientras que otro 27% afirma que lo hace una vez al mes. Un 18% señala que caza cada 15 días, un 9% dice que caza todos los días y un 18% que no caza. En Gareno, un 44% manifiesta que caza cada 15 días, un 22% una vez por semana, otro 22% una vez al mes y un 11% 3 veces por semana (Ibíd.).

El tiempo que se demoran para encontrar una presa también ha cambiado. En el pasado, de los 11 hombres entrevistados en Keweiriono, en 73% dicen que debían caminar de una a 2 horas, el 18% entre 3 y 4 horas y el 9% que dependía. En Gareno, de los 9 hombres entrevistados, el 56% decía caminar de 1 a 2 horas, el 33% de 3 a 4, y el 11% más de 4 horas. Para el tiempo del trabajo de campo, en Keweiriono el 55% manifestó que tenía que caminar entre 3 a 4 horas, el 18% hasta una hora, el 9% de 5 a

6 horas, y otro 9% dijo que depende. En Gareno, 67% dijo que tenía que caminar entre 2 a 4 horas, el 33% de 5 a 6 horas y el 11% más de 6 horas (Ibíd.).

En las dos comunidades, aunque con más intensidad en Gareno, estos datos ponen de manifiesto que los animales de cacería se han alejado o desaparecido de la zona, aunque la mayoría de residentes afirme que en sus comunidades es más fácil encontrar carne de monte que en otros poblados. Por ejemplo, para el tiempo del trabajo de campo, los habitantes de la comunidad de Gareno manifestaban que era muy difícil encontrar monos chorongos, alimento considerado como tradicional en el mundo alimenticio Waorani. Se atribuía su desaparición al ruido que hacían los carros y las máquinas de la petrolera, la perforación y el exceso de cacería:

“Cuando llegamos acá había carne de monte, pero la gente pensó que eso iba a ser siempre y comenzó a cazar todos los días. Vendían la carne y les daban buena plata. En el mercado vendían, a los policías del puesto de control vendían, y se comenzó a acabar. Ahora ya no hay tanta carne como antes” (Gareno; 2009).

“Antes bonito era salir a cazar por acá. Bastantes animales había, pero desde que pasó la sísmica los animales se comenzaron a espantar. De ahí ya vino la compañía y los animales se fueron” (Gareno; 2009).

A pesar de la considerable disminución de animales de carne de cacería, esta sigue siendo importante en las prácticas de entrega de alimentos dentro de las dos comunidades. La importancia de esta actividad se evidencia en que el 38% de personas entrevistadas en Keweiriono y el 17% en Gareno, afirmaron haber recibido carne de monte de sus familiares o vecinos (Cuestionario Económico, Keweiriono y GARENO, 2009). Cuando se preguntó en los grupos focales qué era lo que se compartía entre los habitantes, se identificó algunas respuestas referentes al intercambio de carne:

“Cuando se organizan mingas, por lo general se hace una comidita, se pone, yuca, plátano y carne”. (Guieme, Keweiriono, 2009).

“Cuando hay una buena cacería, entonces se hace una sopita y se invita a las familias de la comunidad o se manda a dejar. Cuando hay más carne, entonces se entrega un pedazo a las familias” (Kenwanto, Keweiriono, 2009).

El consumo de carne de monte se presenta íntimamente relacionado con espacios donde se reproduce el grupo, como las mingas, el acto de compartir y las fiestas. Sin embargo, su actual disminución implicaría también un decrecimiento en las relaciones de reciprocidad.

3.1.3 Venta de Carne de monte

”Primero se comparte la carne con la familia. Es principal compartir con la familia, pero ahora también sacan para vender, también es trabajo ahora” (Kiwa, Gareno, 2009)

La venta de carne de monte, se ha convertido en los últimos años en una opción importante para comunidades que, como Gareno, no tienen opciones económicas asalariadas continuas, fuera del petróleo y para comunidades que, a pesar de tener canales más continuos, buscan opciones alternas. En Gareno, esto se ha facilitado por la presencia de vías carrozables cercanas que permiten a los residentes acceder con facilidad a los mercados de la región. En estos espacios, la carne de monte ha ido ganando popularidad como comida exótica en algunas ciudades del oriente (Coca⁵⁹, Lago Agrio), y también es muy valorada por otros grupos indígenas quienes tenían a estos animales como alimento tradicional, pero que en la actualidad carecen de la posibilidad de conseguirlos.

La mayoría de hombres de las dos comunidades manifestaron que alguna vez habían vendido carne de monte. Entre las carnes que más se habían comercializado se encontraban la guanta, sajino y en menor medida venados y armadillos. En Keweiriono, sin embargo, se registró la venta de monos chorongos, pavas y paujiles, animales que ya no se encuentran comúnmente en Gareno. Por otra parte, en Gareno se registró la venta de dantas y guanganas. En cuanto a la comercialización, las personas que dijeron haber vendido carne de monte el mes anterior en Keweiriono (33%) lo hicieron en el puente Shiripuno, la Feria de San Pedro (kichwa), el Coca o la Comuna los Ríos. En Gareno, esta carne se vendió en la Feria de San Pedro o en la comunidad. Para el tiempo del estudio de caso, la libra de carne de sajino o venado costaba entre 2 y 2,50 dólares, y la de guanta, que era la más apetecida, estaba a 3.50 dólares. A pesar de que la mayoría de la carne que sale de las dos comunidades se vende, a veces sirve para pagar por ciertos servicios, a modo de trueque, o se regala a compadres o personas conocidas (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009).

⁵⁹ En Coca es muy popular y apetecida platos como el encocado de guanta o de venado, en incluso existe un restaurante que se especializa en platos preparados con animales salvajes.

3.1.4 Uso de Armas de Fuego

El uso de armas de fuego, se comienza a generalizar a partir del contacto con los misioneros del ILV, y la presencia de personas de diferentes grupos indígenas en territorio waorani. Alonso Andi, hombre kichwa que participó de los primeros encuentros con los waorani, recuerda lo siguiente:

“Después de 4 días nos llevaron a la cacería...Yo salí con Quimo. Mi arma era un fusil. Sin ir lejos ya encontramos los monos. Quimo subía a los árboles para tirar con la bodoquera. Me hacía señal. Yo fui y disparé. Como un rayo bajó del árbol y fue a recoger al mono. Se quedó admirado del hueco de la bala del fusil. Maté también un paujil y un trompetero. Cuando regresábamos encontramos un sajino y lo maté. Todo quiso cargar él solo”. (en Dall’ Alba, 24)

Para la época del trabajo de campo, de las 20 repuestas en Keweiriono y 12 en Gareno, referentes a herramientas que se usaban para cazar, un 25% en Keweiriono y un 33% en Gareno se referían al uso de cerbatana. Un 45% en Keweiriono y un 67% en Gareno decían usar carabina. Finalmente, un 30% de respuestas en Keweiriono y ninguna en Gareno, dijeron utilizar perros para la cacería. Tanto los perros como las armas de fuego, son elementos recientes en la práctica de esta actividad, considerada tradicional dentro del grupo en mención (Cuestionario Ecológico, Keweiriono y Gareno, 2009).

Sin embargo, aunque la mayoría de los hombres de las dos comunidades son dueños o tienen acceso a un arma de fuego, también reconocen que hacen mucho ruido y que los animales huyen hacia puntos más apartados de la selva.

3.1.5 Cambios en el rango de carnes de monte consideradas como comestibles e intensificación de la pesca

Uno de los factores a tomar en cuenta en relación a la cacería, es el incremento de animales dentro de la dieta waorani. Tradicionalmente, si bien los hombres del grupo en mención eran grandes cazadores, tenían un estricto control de los animales que consumían. En el trabajo de campo, los animales que fueron identificados como consumidos tradicionalmente fueron el mono chorongó, ardilla, tucán, paujil, trompeteros, pava y guangana. Por otra parte, entre los animales se comía en raras ocasiones constaban el sajino y el mono araña, y entre aquellos animales que no eran considerados comestibles se encontraban el venado, bagre, capibara, danta, sapos, oso hormiguero, monos aviadores, caimán negro, loros, zarigüeyas, cangrejos,

caracoles; serpientes, felinos y aves rapaces de cualquier tipo, entre otros animales (Diarios de Campo, Cuestionario Ecológico, Cuestionario Económico; Kewiriono y Gareno, 2009).

Existen muchas historias que se refieren a estos animales como muy cercanos a los seres humanos, u otros que fueron alguna vez humanos, que tienen atributos que comparten con los seres humanos, o que pueden herir a los seres humanos; razones por las cuales no se las pueden comer. A continuación el siguiente relato al respecto:

“Mi abuelo Mengatowe era un meñempera, el podía llamar a los tigres. Cuando yo era niño, le fui acompañando a la selva y ahí nomás cayó como desmayado. Entonces dos jaguares se le acercaron y le lamieron la cara. Él podía ver como el tigre y así andaba en la selva” (Moisés Irumenga; Gareno, 2009).

Otros animales no se consumían por ser sucios o caníbales. Dentro de esta categoría entrarían los sajinos y osos hormigueros. Estos últimos tampoco son estimados por la textura de su carne.

Como se aprecia, los tabúes en relación a los animales que no se pueden comer parten de un conocimiento y relación profundamente cercanos con la selva. La gran mayoría de animales tienen historias que los vinculan con los seres humanos y les cargan de características basadas en la relación y en la observación, que determinan la posibilidad de su consumo o no. Muchos waorani, consideran a la posibilidad de comer especies que ellos consideran tradicionales, un símbolo de abundancia, en contraposición con los kichwas, que según los waorani “no tienen territorio, y por eso tienen que comer cualquier cosa”; que en el imaginario les hace ser pobres.

A pesar de lo anterior, en la actualidad la cantidad de animales considerados tabú ha disminuido. En varias ocasiones vimos familias comiendo venado, capibara u otras carnes, aunque muchas personas no las coman. Esto se debería a la sedentarización del pueblo waorani y a la cercana relación que este grupo ha tenido con otros grupos étnicos como los kichwas (Napó Runas). La sedentarización, desde la época del protectorado evangélico de Tiweno, implicó una disminución importante de la cacería, dado que implicaba muchísima gente buscando carne, en un espacio especialmente pequeño. En otras palabras, se rompió con la práctica de cuidado y aprovisionamiento a partir de territorios extensos, y se cambió esto por la cacería de nuevas especies.

Además, la relación con grupos como el kichwa, ha influido también en las prácticas de los waorani, y se ha articulado a su vida diaria a partir de alianzas de parentesco ritual como compadrazgos y matrimonios. En algunas casas waorani-kichwa, hemos visto como los niños comen ratones de monte o caracoles, los dos animales que los waorani tradicionalmente excluían de su dieta. De igual forma, animales como venados, capibaras, monos aviadores, nocturnos, lagartos, diferentes tipos de peces como la carachama y el bagre, lagartos, guantas, guatusas, entre otros animales, han pasado en los últimos años a formar parte de la dieta waorani.

Sin embargo, todavía se mantiene una selectividad importante en relación a los animales que son considerados como comestibles aunque varían entre las dos comunidades. Por ejemplo, en Keweiriono se registraron 18 respuestas referentes a animales no comestibles mientras que en Gareno solo se dieron 8. Mientras que en Gareno se nombra a la anaconda, oso hormiguero, raposa, buitres, gusanos y sapos; en Keweiriono además de los anteriores se nombro al tigre (genérico para felinos), caimán negro, capibara, loro, caracoles y cangrejos (Ver Anexo 10). Esto tendría que ver con una mayor presencia kichwa en Gareno que tiene un espectro más amplio de consumo de carnes de monte, la disminución de carne en el lugar, y la mayor facilidad de transportar los alimentos a mercados que acogen diferentes tipos de animales para el consumo alimenticio.

Por otra parte, la práctica de la pesca a raíz del contacto se intensificó, principalmente por el cambio de patrones de asentamiento que localizaban a los waorani más cerca de ríos, y la socialización en prácticas pesquera novedosas y a la promoción de la actividad por parte de algunos kichwas (Yost; 1985). La importancia que ha cobrado la pesca, se evidencia en las respuestas acerca de la preferencia del consumo de pescado sobre el de carne. En Keweiriono, de 9 entrevistados, 6 afirmaban preferir el pescado a la carne, mientras que 3 preferían el pescado y la carne. En Gareno, de los 11 entrevistados, todos preferían comer pescado. Entre las razones que los entrevistados mencionaron, se identificó la mayor facilidad para conseguir este alimento, y la variedad de sabores.

La intensificación de la pesca dentro de las dos comunidades ha generado un cambio en las preferencias sobre las actividades productivas masculinas. De los 9 hombres entrevistados en Keweiriono, un 44% manifiesta que prefiere cazar y pescar,

otro 44% dice que prefiere solamente pescar y solo un 11% señala que prefiere cazar. En Gareno, la situación es aun más explícita. De un total de 11 entrevistados, solo el 18% dice que prefiere cazar y pescar, mientras que el 82% prefiere pescar y nadie prefiere solamente cazar.

El pescado también se ha convertido en un producto para intercambiar dentro de las comunidades. Cuando se preguntó a los habitantes de las dos comunidades cuál era el alimento que recibían de otros hogares, el 29% de personas en Gareno y el 12% en Keweiriono mencionaron el pescado.

Por otra parte, a diferencia de la cacería, que en las comunidades se presenta mayormente como una actividad masculina, la pesca se reconoce como de toda la familia. De las 17 respuestas en Keweiriono, el 41% afirma que en sus hogares pescan los hombres, pero otro 41% dijo que pescan las mujeres y un 18% dijo que los niños pescan. En Gareno, de las 19 respuestas, 58% manifestó que las mujeres son las que pescan, mientras que un 32% dijo que eran los hombres y un 11% los niños.

Cuando se preguntó a que edad se comenzaba a pescar, se identificó una diferencia entre las dos comunidades. Mientras que en Gareno, un 40% de los 10 entrevistados manifestó que era entre los 5 y 6 años, 30% entre los 7 y 8 años, 20% entre 9 y 10 años y 10% entre los 11 y 12 años; en Keweiriono, de los 9 entrevistados, 44% señaló que se comenzaba entre los 9 y 10 años, 22% entre los 5 y 6 años, 22% entre los 7 y 8 años, y 11% entre los 13 y 14 años. Se puede ver entonces, que la práctica de la pesca se presenta como más tardía en Keweiriono en relación a Gareno, lo que se puede dar por la mayor presencia de carne de monte y la menor influencia de personas kichwas en la comunidad. Como ya se dijo, esta relación es inversa en el caso de la cacería.

3.2 Horticultura

Para 1979, 20 años después del contacto, Yost afirma que el mayor volumen de la dieta de los grupos waorani provenía de cultivos agrícolas, particularmente de yuca dulce, plátanos y chontaduro (Guilielma Gasipae), cuando era temporada; hecho que resalta la importancia de la actividad de la horticultura. Esta prevalencia se ha mantenido hasta la actualidad, donde la producción se direcciona hacia dos usos específicos: consumo interno y venta. En las comunidades de estudio, estas actividades varían debido a factores como la cercanía de compradores (sean estos directos,

intermediarios o centros comerciales), influencia de grupos externos (como el kichwa); demandas del mercado, y mantenimiento de las prácticas productivas tradicionales (donde cobra importancia el acceso a carne de monte). A continuación se revisará cómo operan estos diferentes factores en la práctica de la horticultura.

Tanto Gareno, como Keweiriono, son comunidades que practican la horticultura cotidianamente, y cuentan para ello, de un conocimiento práctico que ha sido heredado de sus padres y abuelos, que aparece en las distintas etapas de este proceso productivo. Además de lo anterior, en los últimos 50 años han ido aprendiendo otras formas de cultivo y nuevos productos.

Estas dos formas de conocimiento se interrelacionan e interactúan a lo largo de los diferentes momentos de la práctica hortícola, la cual comienza con la elección de los suelos más aptos. Citlali Doljanín, con quien realizamos el trabajo de campo en 2009, recoge algunas de las características de un suelo idóneo. La mejor tierra para la yuca, sería de color negro, sin muchas raíces y mezclada con un poco de arena. Los cultivos en la montaña, serían propicios para la yuca amarilla. La tierra roja no sería considerada muy apta, sin embargo, se podría sembrar cocos y guabas. El plátano se plantaría en zonas más altas. La tierra blanca y húmeda sería improductiva (Ibíd.; 2011, 109).

La actividad de reconocimiento la realizan los hombres en sus caminatas de cacería o las mujeres cuando se dirigen hacia sus chacras ya existentes o cuando van de pesca. Una vez elegido el sitio, se comienza la limpieza donde intervienen activamente los hombres, quienes se encargan de derribar los árboles de la zona. Una vez que se ha logrado un claro en la selva, las mujeres y algunos niños, comienzan la tarea de quitar la maleza y los arbustos. Algunas zonas se limpian más que otras, debido a que aunque todos los cultivos necesitan sol, algunos precisan también de sombra o resguardo de las lluvias fuertes (Diario de campo, Keweiriono, 2009).

Terminada esta labor, se procede a sembrar los alimentos. Participan mujeres principalmente, pero a veces también acompañan hombres. El cuidado de los cultivos es mayormente un trabajo femenino y consiste en limpiar periódicamente de maleza todo el terreno sembrado. La intensidad en este trabajo, según los testimonios recopilados, ha variado con el contacto, ya que los kichwas o las familias waorani con

lazos de matrimonio o parentesco, lo hacen más seguido, mientras que las familias netamente waorani dejan que se remonte un poco más (Ibíd.).

Debido a que los productos tienen diferentes ciclos y que son cultivados en sitios distintos, la cosecha varía y, dependiendo de la cantidad, es recogida por la familia más próxima o por un grupo de allegados. Doljanín (2011) menciona que la yuca produce durante un año o un año y medio, y después se deja a la tierra descansar. Los tiempos que la gente deja descansar a la tierra, varían entre 1 y 10 años. Durante el trabajo de campo, se reconocía que las personas jóvenes dejaban menos tiempo a la tierra en barbecho.

Con respecto a los productos que se cultivaban, las personas entrevistadas de las dos comunidades mencionaron mayoritariamente yuca, papaya, piña, caña, camote, naranjilla y plátano. Con menor frecuencia se mencionaron el cacao y las guabas. Una diferencia importante entre las dos comunidades, es que en Gareno, la piña y la naranjilla eran mucho más cultivadas que en Keweiriono. Estas frutas se vendían bien en los mercados aledaños, pero en Keweiriono debido a su lejanía de los centros de comercio, no pasaba lo mismo. Por otra parte, en Keweiriono se sembraba más plátano y camote que en Gareno (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009). Estos dos productos eran casi exclusivamente para el consumo interno. La caña se cultivaba en las dos comunidades con relativa intensidad.

La importancia de la horticultura dentro del consumo interno en las dos comunidades se hace evidente en los datos de los diarios de dieta⁶⁰, que se recogieron durante el trabajo de campo. En primer lugar resalta el consumo de chicha de yuca. En Keweiriono, el 82% de los días se tomó este producto, mientras que en Gareno se lo hizo el 83% de los días. La yuca cocinada, se presenta como el segundo alimento en importancia. En Keweiriono, el 63% de los días se consumió y en Gareno el 72%. Le sigue el plátano con un porcentaje de consumo de 61% en Keweiriono y un 71% en Gareno. En menores porcentajes se mencionaron las frutas, el camote y el maíz (Lu; 2011).

⁶⁰ Esta herramienta consistió en pedir a diferentes habitantes de las dos comunidades que realicen un registro diario de todo lo que comían en el día, durante todo el trabajo de campo.

Si bien con menor intensidad que con la carne de monte, los productos procedentes de la horticultura eran destinados en algunos casos al intercambio interno de las comunidades. De las 15 respuestas en Gareno y 29 en Keweiriono, referentes a qué tipo de productos se compartían en la comunidad, se registró un 30% en Keweiriono y un 23% en Gareno, relacionados al intercambio de productos hortícolas o sus derivados. Cuando se preguntó a los entrevistados qué se les daba a cambio, decían que cuando los beneficiados tienen, ellos también comparten (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009). Sin embargo, no se registró un margen de tiempo dentro del cual los beneficiarios debían devolver y tampoco los entrevistados hicieron hincapié en esta situación.

El segundo tipo de circulación de los productos hortícolas, es la venta. Para la época del trabajo de campo, se identificaron diferencias importantes en la consecución de esta práctica entre las dos comunidades. Por ejemplo, en Keweiriono, el 67% de entrevistados manifestó que no vendía productos agrícolas, mientras que en Gareno solo el 33% se manifestaba de la misma forma en Gareno. Por el contrario, un 58% decía que sí los vendía (Ibíd.).

En Keweiriono, los productos más vendidos eran el plátano, maíz y naranjilla. Se vendía, con menor frecuencia, yuca, papaya, piña y cacao. Los alimentos eran comercializados mayormente en el lodge o en el puente Shiripuno; con la excepción de la pepa del cacao que se llevaba a la feria de San Pedro, localizada a 7 horas (a buen paso) de la comunidad.

En Gareno, se vendía mayormente yuca y plátano. Le seguía el maíz, orito, papaya, guaba, naranjilla y limón. Se registró que existían dos espacios principales de venta: la feria de San Pedro y la misma comunidad. La Feria de la comunidad kichwa de San Pedro, se realiza todos los viernes. Temprano en la mañana, van llegando comerciantes de diferentes puntos del país para ofrecer alimentos (principalmente arroz, azúcar fideos, ají, cebolla, tomate, aceite), herramientas, enseres del hogar (ollas, platos, vasos), pequeños electrodomésticos (dvd's, licuadoras), medicinas, ropa, zapatos, comida preparada, armas y municiones y combustible. Las casas del pueblo, han sido adecuadas como bodegas, tiendas, establecimientos para jugar billar y cantinas. Además de la cercanía, que ya influye significativamente en que los waorani de Gareno se dirijan allí, la compañía proporciona una camioneta que sale en dos

horarios a la feria. De igual forma, algunos comerciantes que conocen a ciertas familias de la comunidad, se dirigen a comprarles productos para luego venderlos en ciudades más grandes. Por lo anterior, la comunidad de Gareno participa más activamente en la venta de productos agrícolas.

4. Waorani y Mercado

“Antiguamente teníamos libertad sin plata, pero ahora necesitamos para comprar los remedios, para los guaguas, pastillas. Para eso ahora usamos dinero” (Guieme, Keweiriono, 2009)

Anteriormente se ha hablado de la relación de circulación de los diferentes productos o mano de obra de los hombres de las dos comunidades. Ahora se hablará del consumo relacionado a los bienes que ofrecen los diferentes canales del sistema de mercado en la región. Así, en los 51 años de contacto con el mundo “de afuera”, los waorani han experimentado una intensificación progresiva en su relación con el articulado mencionado. La cantidad de artículos que provienen del intercambio monetario, son muchísimos y podrían dividirse en alimentos, materiales y herramientas de trabajo, artefactos tecnológicos, artículos del hogar, medicina, ropa, juguetes y utensilios de aseo personal.

Dentro de los principales productos alimenticios que se consumieron en las casas de las dos comunidades, durante el trabajo de campo, destacan los siguientes: arroz (58% de los días), fideos (39%), granos o avena (27%), pescado enlatado (26%), huevos (24%) y pan. Se mencionaron en menor medida carne comprada, lácteos, leguminosas, galletas, dulces, jugos en polvo, gaseosas y bebidas alcohólicas. Cuando se preguntó a los miembros de las dos comunidades, qué alimentos comían en la actualidad y no comían cuando niños, el 56% de respuestas se refirieron al consumo de alimentos foráneos. Los nuevos productos, se incorporan a la dieta tradicional de los habitantes, consistente en carne, yuca, plátano y recientemente pescado. Sin embargo, hay diferencia en este tipo de consumo entre las dos comunidades. Gareno, que ha experimentado una disminución importante de animales de cacería y que tiene un centro comercial cercano, consume mucha más comida de afuera que Keweiriono (Diarios de Dieta, Keweiriono y Gareno, 2009) (Ver Anexo 5).

De los 11 entrevistados en Gareno, el 73% dice que si tuviera suficiente dinero, dejaría de cazar o pescar, mientras que de los 13 entrevistados en Keweiriono, el 38% piensan de la misma forma. De igual manera, en Gareno existe una lista mucho mayor de alimentos tradicionales que ya no se consumen. Con respecto a los alimentos que se intercambian dentro de la comunidad, un 21% de las respuestas en Gareno, correspondía a comida comprada, mientras que en Keweiriono solo un 12% de las respuestas se referían a lo mismo (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009).

Con respecto a los materiales y herramientas de trabajo, los waorani de las dos comunidades son casi totalmente dependientes de los mismos, dado que desde la época de los primeros contactos, se los repartió y enseñó su uso. En la pregunta sobre las cosas que el entrevistado quisiera comprar, se identificaron machetes, clavos, limas para afilar machetes, motoguadañas y motosierras. Por otra parte, se identificaron los siguientes artículos para el hogar: que los waorani quisieran comprar: cobijas, colchones, camas, dvd, electrodomésticos, generador, refrigerador y televisión. Para el espacio de la cocina, algunos waorani quisieran comprar la cocina mismo y ollas (Ibíd.) (Ver Anexo 11).

Los espacios donde los waorani de las comunidades de estudio se pueden proveer de los productos y artículos mencionados, varían de acuerdo a la comunidad. Uno de los principales es la Feria comercial de la comunidad kichwa de San Pedro, que se ubica a 30 minutos del Tena en automóvil, en las orillas del bajo Napo. Esta se realiza todos los viernes y es el punto de llegada de varios comerciantes que venden alimentos, herramientas, repuestos, alcohol, entre otras cosas. Algunos vecinos de la comunidad han puesto locales de venta de comida, ferreterías, pequeñas farmacias, tiendas de abarrotes y cantinas.

La relación de distancia entre las dos comunidades y la feria, es proporcional a la intensidad de consumo en la misma. En Gareno, las familias acostumbran ir entre 2 y cuatro veces al mes. En Keweiriono, las personas salen como mucho 1 vez al mes y no son todas las familias. Existen familias que salen muy poco a la feria y que realizan casi todas sus actividades económicas en la comunidad.

Las personas de Keweiriono, por otra parte, tienen otros canales de comercialización y consumo que son el puente Shiripuno, donde existe un restaurante

y una tienda donde se consume principalmente alcohol; la actividad turística, donde se trabaja por un salario pero también se intercambian artefactos por medio del trueque; y finalmente la actividad científica que también es un canal de entrada de artefactos foráneos y de tecnología.

Otro lugar donde la gente se puede proveer de los bienes mencionados, son las propias comunidades. Los agentes proveedores son los encargados de relaciones comunitarias de las empresas petroleras (Repsol, Petroamazonas), comerciantes, turistas, misioneros evangélicos y en menor medida científicos. Sin embargo, de acuerdo a las comunidades, esta relación de aprovisionamiento varía. Si bien tanto Keweiriono como Gareno, reciben insumos para la educación y salud de la empresa Repsol⁶¹, en Gareno, la compañía Petroamazonas también se ve obligada a contribuir con la comunidad dado que opera dentro de su territorio. En la misma comunidad, debido a la presencia de una carretera que conecta con la capital de la provincia de Napo, algunos comerciantes se dirigen en camionetas y compran o intercambian artículos por productos agrícolas para venderlos en las ferias de ciudades más grandes.

En Keweiriono, por su parte, la presencia de turistas es mucho más intensa, razón por la cual también se han convertido en proveedores de artículos como ropa, ciertos equipos, gorras, gafas; todas las cuales se intercambian por artefactos y utensilios tradicionales waorani.

Las misiones evangélicas, por su parte, han venido proveyendo de ropa y juguetes principalmente a los niños de las dos comunidades, mediante un programa llamado “Compasión” que consiste en el apadrinamiento de niños de la comunidad por parte de personas pertenecientes a esta religión que viven en países considerados de primer mundo, especialmente de Estados Unidos. Los padrinos envían en determinadas fechas del año estos artículos que son repartidos a los niños, con la condición de que sus padres asistan a los oficios religiosos y ayuden en el mantenimiento de los espacios consagrados para estos fines. Las personas que reparten estas cosas son misioneros y en los últimos años también apoyan waoranis.

⁶¹ Debido a los acuerdos firmados entre la empresa Repsol y la Nawe, esta compañía debe atender en temas de educación y salud a todas las comunidades del territorio waorani, aun a las que no participan en la explotación petrolera.

Finalmente, las actividades científica y de investigación que se desarrollan en la zona, se han convertido también en agentes de aprovisionamiento, dada la periodicidad de sus visitas. Se entrega principalmente ropa, y en menor medida comida y medicinas, que son solicitadas por los waorani ya sea como un favor o como condición para que se los estudios se puedan ejecutar.

Los diferentes productos dentro de las comunidades han sido incorporados dentro de las prácticas de intercambio y reciprocidad de diferentes formas. En las respuestas de los grupos focales que se realizaron en Keweiriono durante el trabajo de campo, resalta que los miembros de la comunidad han incluido dentro de sus práctica de compartir, comida comprada, ropa, artículos de aseo, y en menor grado armas, herramientas y gasolina. En Gareno existe la misma tendencia, pero se comparte más comida comprada. Sin embargo, en las dos comunidades hay habitantes que prefieren no prestar armas o implementos de cacería (escopeta, cerbatana, cartuchos, veneno), herramientas (machetes, motosierras), electrodomésticos y aparatos tecnológicos.

La gasolina, en algunos casos se vende o intercambia. Para el momento del trabajo de campo, existía una pequeña tienda en Gareno, y una familia de Keweiriono quería poner otra⁶². En estos espacios, son waorani los que venden a sus vecinos.

5. Identidades en los hombres de Keweiriono y Gareno: Reciprocidad y Culturas de Contacto

En el siguiente apartado se aborda los procesos de construcción identitaria a partir de las formas de reciprocidad y de las reglas o situaciones de contacto que se presentan en las prácticas económicas actuales de las dos comunidades. El análisis de los procesos y formas de reciprocidad, entendiéndolas como cualquier situación de intercambio, son consideradas más que un hecho económico, ya que marcan en el momento de la transferencia material, las fronteras que separan valores, ideologías y cosmovisiones distintas; todas estas componentes de las construcciones identitarias. Siguiendo el planteamiento de Sahlins (1977), se considerará para este estudio, tres tipos de reciprocidad: generalizada, equilibrada y negativa; que ayudan a identificar diversos tipos de relaciones y que se iran desentrañando a lo largo del texto.

⁶² Para 2011, la tienda en Keweiriono ya estaba funcionando.

Se entiende entonces a las prácticas de transferencia, ya sea de mano de obra o de productos, como inscritas en situaciones de contacto particulares, es decir, que frente a distintos tipos de actores y escenarios, las estrategias y prácticas de reciprocidad variarían. Estas variaciones dejarían ver las negociaciones específicas de la identidad étnica de los hombres waorani que se configura en relación a otros sistemas de identidades, valorizados en formas diferentes, según los contextos específicos o las situaciones particulares (Cardoso de Oliveira; 2007, 60).

De esta forma, cuando los hombres waorani circulan diferentes tipos de bienes de determinadas formas, estarían tomando posiciones en sistemas de relaciones intergrupales culturalmente definidos (Ibíd.). Estas prácticas a su vez, mostrarían las reglas del juego que marcan la diferencia entre lo considerado propio y ajeno. El momento de la circulación estaría entonces marcado por situaciones generadoras de identidad, en otras palabras, se podría observar culturas de contacto. (poner cita)

5.1 La familia y allegados. Reciprocidad Generalizada y Equilibrada

La práctica de compartir dentro de los waorani ha tenido y sigue teniendo una importancia central en la reproducción del grupo y en el mantenimiento de buenas relaciones internas. En el trabajo de campo, cuando se preguntó a los entrevistados sobre la importancia de compartir, todos los participantes manifestaron que era de relevancia dentro de las comunidades debido a que era un mecanismo para fomentar la unión y los lazos de cariño entre los habitantes. De igual forma, se caracterizaba al hecho de compartir como una “costumbre” entre los waorani.

Acerca de las cosas que se pedían a cambio, los entrevistados no establecían devoluciones estructuradas, ni una “tarifa” en especial. La respuesta principal fue que las personas devuelven cuando ellos tienen. Sin embargo, ni siquiera se utiliza la palabra devolver, sino la expresión: “cuando tiene, da”. Si no existe una noción estructurada de lo que hay que devolver, menos aún habrá una idea de cuándo hay que hacerlo. En ninguna de las entrevistas se registró una noción de tiempo, más allá del “cuando tiene”.

Este tipo de prácticas, se explicarían desde el concepto de reciprocidad generalizada desarrollado por Marshal Sahlins (1977) que se refiere a situaciones donde el aspecto material de las transacciones está reprimido por lo social. Desde esta mirada, lo que prima en la transacción material es el fortalecimiento de los lazos

sociales, más allá del beneficio económico que se pueda sacar de la misma. De ahí que, aunque pueda existir una contraobligación de lo que se da, esta no se encuentre normada por tiempo, calidad o cantidad. El hecho de devolver no dependería solamente de lo que el dador entregó, sino también de lo que este puede necesitar y del momento en que lo necesite, y también de la capacidad que el receptor tenga para devolver, tanto en el tiempo como en relación a las cosas que pueda ofrecer. Puede ocurrir también ocasiones donde no existe una devolución.

“A veces tenemos comida, entonces a regalar. A veces no tenemos porque nos ha dado pereza de salir a trabajar y solito llega”. (Guieme, Keweiriono, 2011).

A partir de los productos y escenarios donde se comparte, se puede observar las lógicas que norman estos intercambios. Uno de los productos alimenticios de especial importancia en las prácticas de reciprocidad generalizada, que se ha registrado desde los primeros estudios sobre los waorani y que los ancianos catalogan como un aspecto de su tradición, es la carne. De hecho, la presencia de carne propicia fiestas, y las fiestas necesitan carne para realizarse:

“Todos salimos a buscar carne porque pensamos que la gente de la NAWE iba a venir a la reunión. Como no vinieron ahora vamos a hacer los que los waorani hacemos cuando hay mucha carne. Vamos a hacer fiesta” (Moi, Keweiriono, 2009).

Por otra parte, la cacería es una actividad altamente valorada entre los hombres waorani. Su conocimiento se logra a partir de un continuo entrenamiento que comienza en los primeros años de la infancia. Como ya se mencionó en líneas anteriores, implica el aprendizaje de varios factores tales como conocer los olores, pisadas, tipos de guarida, cantos de los animales, costumbres de anidación (Rival; 1996). En Keweiriono, el mejor cazador era muy reconocido por los vecinos y ocupa un lugar importante en la resolución de conflictos, debido entre otras cosas, a la destreza de sus habilidades. Por otra parte, el hecho de que las personas se hayan alejado de la actividad, muchas veces por emplearse fuera, no siempre es bien visto por otros miembros de la comunidad:

“Él trabaja bastante en las cabañas. Entonces la gente anda diciendo que es vago por no cazar, que ya no parece waorani, solo comida de blanco come. Por eso es que ha salido ahora, porque él si sabe cazar” (Obe, Keweiriono, 2009)

La cacería y la consecución de carne, serían aspectos que la familia y allegados exigen de los hombres, ya que este producto es altamente valorado dentro de los habitantes, principalmente de Keweiriono. En Gareno este énfasis ha declinado por la escasez de carne y muchos hombres buscan opciones asalariadas que les permitan comprar comida de afuera. A esto se suma también la presencia de personas no waorani, que en su infancia vivieron en lugares que ya habían sufrido de escasez de este producto.

Se observa entonces una diferencia importante entre las reglas que se establecen en cada una de las comunidades, en relación a la continuidad en el tiempo de la práctica de la cacería. Mientras que en Keweiriono sigue siendo una práctica que marca el aporte del hombre al hogar, en Gareno esto ha variado por la capacidad de proveer bienes comprados. Mientras que en Keweiriono prima la idea de tener bastante carne para poder compartir, en Gareno, se comparte menos y se comparte mayormente cosas compradas, además de los productos agrícolas y pescado. Esto repercute también en los espacios que son considerados como importantes. Mientras que en Keweiriono resalta la selva, en Gareno tiene prioridad el mercado y la carne se articula en función al mismo, por medio de su comercialización.

Por ejemplo, en Keweiriono la carne de monte, ocupaba el primer lugar en relación a alimentos intercambiados, mientras que en Gareno se ubicaba después de la pesca. La lógica de intercambio se refleja en el siguiente testimonio:

“Cuando se caza poco, entonces se brinda a la familia nomás. Cuando se ha cazado bastante entonces se invita y se brinda a los vecinos también” (Kiwa, Gareno, 2009).

El valor que caracterizaría este tipo de intercambio sería la prioridad que tiene la familia cercana y posteriormente de los más allegados en la acción de compartir. Hasta antes del contacto, esta era la regla fundamental que determinaba todos los intercambios, ya que la relación con grupos waorani lejanamente allegados (warani) y agentes externos, era nula⁶³. Por otra parte, la figura de vecinos, a quienes en la actualidad también se hace partícipes de esta forma de intercambio, es relativamente nueva. Este grupo de personas corresponde a individuos de distintos *nanicabos*

⁶³ Los nanicabos y grupos waomoni, se encontraban en franca hostilidad con otros waorani y con los foráneos que eran considerados peligrosos e incluso caníbales.

waorani o indígenas mayormente kichwas y en menor grado shuaras, que están unidos a la comunidad por lazos de parentesco (matrimonios con waorani, principalmente).

La ingesta de carne de monte viene acompañada de valores como la reciprocidad, y de hechos culturales, como el matrimonio y por tanto la reproducción del grupo.

A pesar de la relevancia de la carne de monte en la práctica de reciprocidad generalizada dentro de la comunidad, el intercambio actual ha disminuido mucho, principalmente en la comunidad de Gareno, sobre la cual se han registrado testimonios de cacerías masivas durante los primeros años de asentamiento:

“Cuando llegamos acá había bastante monos chorongó, sajinos, pavas. Pero viendo eso, mucha gente comenzó a cazar todos los días y los animales se comenzaron a acabar. Ahora hay muy poco y la gente se tiene que ir muy lejos para encontrar” (Tipa, Gareno, 2009)

Los datos recogidos durante el trabajo de campo también refuerzan el conocimiento sobre esta situación. Mientras que en el pasado, un 22% de los entrevistados afirma haber salido de cacería todos los días y un 44% una vez por semana; en la actualidad, nadie lo hace todos los días y un 22% lo hace una vez por semana. Esto refleja que la frecuencia de cacería ha disminuido considerablemente, generando impactos sociales de los que se hablará más adelante.

Además de lo anterior, las actividades petroleras han generado que los animales mueran o se internen más a la selva, por lo cual se hacen muy escasos y la gente prefiere salir a pescar o comprar comida para intercambiar. Muchas personas incluso, prefieren vender la poca carne que encuentran en la Feria de San Pedro para satisfacer las necesidades de productos externos, que son mucho más numerosas que en Keweiriono. El hecho de dejar de compartir carne implicaría en cierta medida, que las prácticas de reciprocidad generalizada alrededor de la misma queden severamente alteradas. El siguiente testimonio explica bastante bien la situación planteada:

“Antes se compartía más, porque en ese tiempo, hace 30 años había más carne y pesca...Uno llegaba a las casas y cualquier carne nos brindaban. Ahora es menos porque hay menos carne, los animales se van y ya no se puede compartir” (David Andi, Gareno, 2009).

Además de la carne, el tipo generalizado de reciprocidad se presenta a partir de los diferentes momentos de la actividad hortícola. Algunos waorani de las dos

comunidades destacan que tradicionalmente eran las familias más próximas o miembros del “*nanicabo*” quienes compartían el trabajo de la chacra, donde los hombres eran los que tumbaban los árboles y las mujeres se encargaban de la siembra, cuidado y lideraban las labores de cosecha. Sin embargo, en la actualidad, algunas familias acogen a otras personas para que ayuden en los diferentes momentos de la producción, aunque en la mayoría de las ocasiones sigue siendo la familia más cercana. En Gareno, observamos que se realizaban mingas para tumban los árboles de la chacra, donde iban varios hombres de la comunidad. A cambio se les ofrecía chicha y alcohol. En Keweiriono, también los vecinos ayudaban algunas ocasiones en las tareas de la horticultura, pero además registramos que se invitaba participar a visitantes (investigadores, turistas) externos a la comunidad.

Participar en actividades relacionadas a la horticultura, muchas veces es parte del paquete turístico o es de interés científico. Mientras que la regla que prima entre familias es asegurar una mayor rapidez en la actividad, en el segundo caso, es exponer una forma de vida particular. Las reglas que se dan entorno a estas dos formas, responden al tipo de relación que se quiere generar con los agentes involucrados. En el caso de Gareno, la ayuda de otras personas en las chacras pretende lograr cultivos mayores y más rápidos que permitan el autoconsumo y la venta, mientras que en Keweiriono, además de la ayuda en la producción, se pretende mostrar una forma de vida es especial, que es apreciada por los agentes externos. Si bien en los dos casos existe un interés económico, este responde a necesidades marcadamente diferentes y genera que mientras en Gareno, se produzca más para poder vender en el mercado, en Keweiriono, haya gente dispuesta a pagar por ver una forma “tradicional” de vida:

“A los turistas les gusta ver cómo son nuestras chacras, por eso les invitamos a que nos ayuden a cosechar, para que vean cómo vivimos natural” (Moi, Keweiriono, 2009).

Con respecto a los productos agrícolas que se intercambian dentro de las comunidades, si bien se comparte la mayoría de ellos (plátano, camote, maíz), resalta la chicha de yuca. Esta, a diferencia de la carne de monte, se comparte con una frecuencia diaria, a las personas que van a visitar las casas de los habitantes. El proceso de siembra es compartido por hombres y mujeres, pero su preparación en chicha es

exclusivamente de las mujeres, es decir que los hombres son consumidores de este producto.

La chicha acompaña los siguientes momentos de la vida de los habitantes de las dos comunidades:

- Las actividades productivas al interior de las comunidades.
- Los espacios de comunicación.
- Las fiestas.

El primer espacio donde está presente la yuca se relaciona con las actividades de trabajo. Así, cuando las personas van a cazar, pescar o a la chacra llevan algunas veces envueltos de yuca que mezclan con agua haciendo chicha, o buscan atados anteriores que han dejado otras personas. Por lo general, antes y después de realizar actividades económicas internas en la comunidad, la gente toma chicha

En segundo lugar, se utiliza como un mecanismo para sostener una buena relación y conversar con propios y en algunos casos personas extrañas a las comunidades. Es usual que desde que se comienzan a generar lazos de conocimiento con otras personas, hasta cuando se lleva una relación de amistad o parentesco, los anfitriones ofrezcan chicha a sus invitados.

Los momentos de la chicha promueven un ambiente de compartir ya sea pensamientos, sentimientos, críticas, alegrías, problemas, ideas sobre la organización interna y externa, historias, cuentos, bromas y situaciones familiares. Es un momento por excelencia de comunicación. A diferencia de la carne, el espacio de la chicha no se ha comercializado y es un lugar donde hombres y mujeres se encuentran en un escenario no monetario, aunque se hable mucho de este último factor.

Por otra parte, al igual que con la carne, las fiestas no pueden ser pensadas sin la presencia de chicha. En varias ocasiones, vimos principalmente en Keweiriono, que ante el conocimiento de la llegada de varios invitados, muchas mujeres iban a cosechar yuca y preparar esta bebida, de tal manera que haya durante todos los días de la visita.

El siguiente testimonio explica esta situación:

“Cuando va a ser fiesta, todas las mujeres colaboran haciendo chicha. La chicha se brinda durante toda la fiesta. La fiesta puede durar algunos días y hasta que no se termine la chicha, no se acaba la fiesta. El primer día la chicha está dulce, pero conforme pasa el tiempo se va fermentando. Si la gente no se termina en la noche, se pasa por todas las casas tomando, hasta que se acabe. De ahí si puede ir a dormir. Así hacemos los waorani” (Amu, Keweiriono, 2009).

Además de los productos que tradicionalmente han formado parte de la reciprocidad generalizada, desde la época del contacto se han incorporado a estas prácticas, bienes manufacturados o alimentos que proceden del exterior, los cuales, muchas veces circulan dentro de la comunidad como objetos cuya misión es ser compartidos, más que bajo el concepto de propiedad privada. La diferencia de valores sería, que mientras la sociedad de mercado plantea poseer para acumular principalmente, la pertenencia de estos bienes en las dos comunidades se entiende bajo la idea de poseer para dar. Durante el trabajo de campo, vimos esta situación principalmente en la circulación de ropa, útiles de aseo personal, licor y algunos alimentos. Aunque estos objetos pueden ser también intercambiados en forma de trueque o vendidos, en menos ocasiones; se usan también como artículos que se comparte dentro de la familia o con otras familias amigas. A continuación el siguiente testimonio de un joven de Keweiriono:

“A veces cualquiera de los turistas da gafas, mochila y otras cosas... Yo puedo tener una temporada, pero también puedo regalar a mi hermano. Él también me regala cuando le dan algo y puede regalar todo lo que él tiene” (Remigio, Keweiriono, 2009)

Entonces, frente a una lógica de mercado, donde se ha privilegiado como valor e ideología la idea del acumular, muchos waorani siguen sosteniendo una estrategia basada en el valor de dar. Esto marca una fricción interétnica en las relaciones de los hombres waorani con otros externos, dado que estos valores se encuentran muchas veces en oposición. Es decir, que el sistema de mercado dentro de las comunidades, es manejado bajo premisas totalmente opuestas, pero irónicamente complementarias.

Por ejemplo, una buena parte del dinero ganado en las compañías petroleras, se utiliza en compartir ya sea objetos o mensajes, muchas veces del mundo de afuera. Es muy común que las familias una vez que han cobrado, inviertan en un generador, que servirá principalmente para poder usar la radio o la televisión, que serán los siguientes gastos. Cuando estos dos artefactos y principalmente la televisión se encienden, existe una audiencia procedente de diferentes familias. Este espacio se ha convertido en un momento social, donde los vecinos se encuentran, conversan y comparten teniendo

muchas veces, a la televisión como fondo. También la televisión ha impuesto formas de vestir, nuevas necesidades y formas de relacionarse, principalmente en los jóvenes.

Por otra parte, el consumo de alcohol también se ha popularizado mucho, principalmente en la comunidad de Gareno, y en menor grado en Keweiriono. Después del cobro de cualquier trabajo, muchos hombres acostumbran a reunirse y tomar alcohol. Gareno y Keweiriono tienen diferentes formas de consumo. Mientras que en Gareno esta actividad se realiza de una a 3 veces por semana, en Keweiriono, el consumo disminuye entre 1 y 4 veces al mes. Una situación que si resalta en las dos comunidades, es que es muy común que esta práctica termine con episodios de violencia ya sea entre miembros de la familia o vecinos. El alcohol genera que muchos de los conflictos latentes en la comunidad, se desencadenen, ocasionando en varias ocasiones peleas y malestar interno.

“Nosotros vivimos tristes, no estamos bien. Antes los waorani no han pegado a la mujer. Ahora los hombres llegan borrachos de la feria y pegan sin motivo. ¿por qué harán así? A veces van a la casa del papá y se ponen a dar machetazos, otros quieren quemar casa, otros gritan duro reclamando a sus papás. Y luego les da vergüenza y no se acuerdan lo que han hecho, pero mal han hecho” (Gareno; 2009).

“Son primos, pero él es loco cuando toma. Ha ido a verle diciendo que le va a quemar la casa, y encamándole cosas a la esposa. Entonces, el otro se ha cabreado y ha cogido el machete y le ha dado en todo el brazo. Casi le saca el brazo” (Keweiriono, 2009).

El espacio del alcohol, con toda su conflictividad, se ha convertido en un momento social principalmente para los hombres de la comunidad. Situaciones como el trabajo colectivo y el compadrazgo, ambas intensificadas a partir del contacto, son lugares donde se da fuertemente su consumo. Las actuales fiestas también van acompañadas del mismo. Sin embargo, a pesar de utilizarse en espacios sociales, las consecuencias que genera también se presentan como factores de ruptura del grupo. En Gareno, según los testimonios presentados, impide una organización estable dentro de la comunidad:

“Es difícil aquí en la comunidad. Los hombres toman en viernes y a veces se pelean o gritan insultando. Amanece sábado y no se asoman porque están con chuchaqui. Domingo casi no salen de la casa. Lunes se ven enojados y así andan hasta el miércoles, jueves ya son amigos, pero viernes otra vez toman. Entonces, cuándo se van a organizar” (Gareno, 2009).

A más de la reciprocidad generalizada, existen otras formas de intercambio tanto de productos como de trabajo, que marcan también otros tipos de relaciones y que podrían enmarcarse en el concepto de “reciprocidad equilibrada” desarrollado por Sahlins (1977). Este concepto se refiere a los intercambios directos, donde se da una entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras o con un lapso de tiempo determinado. Entonces, la reciprocidad equilibrada se aplicaría a la transacciones que estipulan una retribución de valor o utilidad conmensurados dentro de un período finito y no muy largo (Ibíd; 212). En este tipo de transacción que sería menos “personal”, el aspecto material sería, por lo menos, tan importante como el social.

Las actividades de trueque o de compra venta pueden entrar en esta categoría. Esta forma de intercambio comienza a ponerse en práctica a partir de la situación de contacto con agentes externos. En la actualidad, se puede reconocer dos momentos donde se expresan con mayor claridad: las mingas comunales y la venta de productos alimenticios dentro de la comunidad.

Las mingas comunales se han ido popularizando desde la época del protectorado de Tiweno. Han servido, en su mayoría para llevar a cabo y dar mantenimiento a la infraestructura creada por diversas instituciones que han tenido influencia en las dos comunidades. Tanto en Keweiriono como en Gareno, la mayor cantidad de mingas que se realizaron durante el trabajo de campo fueron para dar mantenimiento a la escuela y sus alrededores.

También se ha utilizado esta forma de trabajo dentro de las actividades económicas monetarias que funcionan dentro de las comunidades. En Keweiriono, los habitantes hicieron algunas actividades relacionadas al mantenimiento de la pista de aterrizaje y el arreglo de las cabañas. Por otra parte, en Gareno, se organizaban mingas para el mantenimiento de la iglesia evangélica. Aunque la afluencia de personas no era grande, esta actividad era continuada debido a que el presidente de la comunidad pertenece a esta religión y tener la iglesia en buen estado es un requerimiento para que las donaciones sigan llegando a la comunidad.

El trabajo en mingas es una forma de trocar diferentes bienes y servicios. Los maestros piden a los padres de familia que mantengan en buen estado la escuela, construyan y se hagan cargo de los comedores para poder dar clases. La compañía de

turismo exige mingas de mantenimiento para mantener sus operaciones. La iglesia evangélica pide que su espacio se encuentre en buen estado para mantener la entrega de bienes. Es por todo esto que la práctica de las mingas se puede enmarcar como una forma de reciprocidad equilibrada, donde la premisa es recibir en un equivalente, lo que se está entregando.

Para los waorani de las dos comunidades, esta es una regla del juego que se mantiene con los agentes de afuera. Dentro de sus formas internas de prestación de mano de obra, las mingas no son una práctica generalizada. Las actividades de horticultura se realizan, en su mayoría, entre la familia más cercana o los allegados. De igual forma, el acto de la cacería se hace por lo general en solitario, y en solo en contadas ocasiones, como las fiestas o las actuales reuniones.

La práctica de las mingas comunales, se tomaría como una regla de juego, que norma la cultura de contacto en la prestación de mano de obra entre los waorani y agentes externos, dentro de las comunidades. A partir de esto, se generarían una serie de prácticas que regulan la forma de trabajo de los waorani en espacios no-waorani, necesarios ante las nuevas exigencias que han sido incorporadas en los 51 años de contacto, y configura una identidad étnica, donde los waorani aceptan prácticas laborales, pero las posicionan en momentos específicos de interrelación con instituciones y actores ajenos. Esto no quiere decir que el trabajo en minga no se pueda dar dentro de la comunidad para fines como la agricultura, pero esto es relativamente nuevo.

Por otra parte, las actividades de venta de productos dentro de las dos comunidades, eran bastante incipientes e irregulares para el tiempo del trabajo de campo. En la comunidad de Keweiriono una familia deseaba poner una tienda⁶⁴ y en Gareno existía otra familia que de vez cuando vendía productos alimenticios y licor. El valor de las cosas que se vendían, por lo general era bastante alto, en relación a la capital provincial, que quedaba a 2 horas de viaje en automóvil. Sin embargo, los propietarios, cambiaban también productos agrícolas o carne de monte, por productos de afuera. Al ser Gareno una comunidad que se encuentra en los límites del territorio waorani y que está cerca de centros comerciales mestizos o kichwas, mucha gente de

⁶⁴ Para el 2011, la tienda se encontraba funcionando.

otras comunidades del interior llegan hasta Gareno y a veces dejan sus productos allí. Esta familia hace en algunas ocasiones, las veces de intermediario. Este intercambio o venta, implica una retribución en un tiempo determinado, lo cual la enmarca como una forma de reciprocidad equilibrada. En esta dirección, la corriente comercial debe ser en los dos sentidos (Diarios de Campo, Keweiriono y Gareno, 2009).

5.2 Prácticas económicas monetarias e identidad en los hombres waorani de Keweiriono y Gareno.

En los últimos 50 años, las actividades asalariadas (petróleo, turismo, principalmente) han influido profundamente en las características territoriales, sociales, económicas y ambientales del pueblo waorani. Estas actividades han contado con capitales importantes para su aplicación y muchas veces han sido respaldadas por el Estado Nacional. Han incorporado al panorama regional, una nueva visión económica donde el factor monetario y la idea de mayor rentabilidad son el fin último de todas las acciones. Sin embargo, este objetivo transversal no se ha podido lograr sin conflictos, que se presentan con énfasis en las formas de intercambio.

Como señala Cardoso de Oliveira (2007), el conflicto o fricción interétnica (cuando se está hablando de identidad étnica), permite observar la consistencia de la cultura de contacto y las reglas del juego que norman esta relación. Algunos de los espacios donde esto se expresa son: creación de nuevas formas de organización y apareamiento de mediadores waorani que faciliten la comunicación con empresas o actores externos; trabajo asalariado y compra-venta de productos agrícolas, alimentos y otros productos.

Para entender cómo el aspecto económico se relaciona directamente con la creación de nuevos modelos de organización entre los waorani y sus poblados, es necesario revisar brevemente algunos antecedentes que se presentan desde la entrada de las compañías petroleras a su territorio. Como se ha mencionado, los primeros trabajos de exploración petrolera, iniciados a finales de la década de 1920, interrumpieron sus operaciones en parte por la hostilidad de grupos waorani que para esa época, no habían sido contactados por el mundo de occidente. La explotación del petróleo, iniciada durante los 60's, solo se pudo dar cuando estos grupos fueron "pacificados" en la reducción evangélica de Tiweno. A partir de este momento, el aprovisionamiento de bienes externos se daría por medio de las compañías, mediadas

muchas veces por misioneros de distintas adscripciones religiosas, quienes entre otras cosas, colaboraron en el conocimiento sobre el “mundo de afuera” y propiciaron una mayor dependencia de bienes exógenos.

Estos factores impulsaron que, a la salida del ILV, el nexo entre las petroleras y los waorani se torne más cercano. Sin embargo, hasta principios de los 90’s esta relación carecía de canales de negociación o vías de comunicación claras y estables, que permitieran, principalmente a las compañías petroleras, establecer negociaciones para un proceso de explotación “pacífico” y continuado. Esta situación cambia con la firma del “Convenio de Amistad, Cooperación y Respeto Mutuo” entre la empresa Maxus y la naciente ONAHE, firmado en 1993. Este hecho es muy importante en la construcción de identidades de los hombres waorani, principalmente por los siguientes puntos:

- Creación de una organización centralizada y jerárquica del pueblo Waorani (ONHAE), donde un número reducido de personas participa en las negociaciones y toma decisiones en “representación” de todo el conjunto.
- Intensificación de formas de reciprocidad equilibrada y negativa que podrían enmarcarse bajo la idea de asistencialismo, donde la dotación de servicios básicos está a cargo de las petroleras.
- Aparecimiento y profundización en las relaciones con diversos agentes externos.

Quizás uno de los factores donde se puede reconocer un mayor nivel de impacto en relación a la construcción identitaria de los hombres waorani son las nuevas formas de organización que se comienzan a concretar a principios de la década de los 90’s. La expresión de esta nueva forma organizativa fue la creación de la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE), la cual contó con representación a nivel nacional y con una directiva integrada por un presidente, vicepresidente y otros cargos administrativos.

Hasta ese momento, el grupo waorani no había experimentado una forma parecida de organización y su implementación generó no pocos conflictos, principalmente porque las formas de entender la convivencia y los valores que giran en torno a ella, han sido muy diferentes. En primer lugar, la nueva forma de organización implicaba una idea de jerarquía de un grupo de personas que se encargarían de la representación de todo el grupo.

Si se mira con atención, estas nuevas prácticas vienen cargadas de valores, como la presencia de personas que puedan hablar por los demás y que tengan un manejo de diverso bienes “en beneficio” de todo el conglomerado. Si se está hablando de valores, siguiendo el planteamiento de Cardoso de Oliveira (2007), se estaría hablando de pautas de una conciencia de grupo o identidad étnica, que se asumiría como una determinada ideología. En este contexto vale preguntarse cuáles son los valores, plasmados en ideologías, que se ponen en juego a partir de esta nueva forma de organización.

En primer lugar, se daría la incorporación de una idea de jerarquía diferente a la que existía en los grupos waorani. Las formas de organización tradicional waorani se enmarcaban en un contexto de gran horizontalidad, predominio de la libertad individual e intenso cuidado de los *nanicabos* y grupos waomoni. Como Rival menciona, los grupos waomoni se unían entorno a una figura llamada Ahuene, que sin tener una jerarquía vertical, “mantenía la paz entre los hermanos, sus hijos y sobrinos...Gracias a estos grandes hombres y mujeres, los tiempos de paz eran también tiempos de prosperidad y crecimiento. En su calidad de pacificadores, encontraron otros canales fuera de la venganza para resolver los conflictos sociales. Lograron casar a todos los hombres de la nueva generación dentro de la localidad. Hacían que la gente trabaje en grandes plantaciones de yuca y plátano y ofrecían numerosas fiestas. La gente tenía muchos hijos y vivían bien mientras las casas comunales crecían en armonía” (Ibíd.; 1996, 81-82). Los diferentes grupos waomoni tomaban el nombre de esta persona. Sin embargo, podía ocurrir que dicho personaje se debilitase o muera y el grupo se dividiera reiniciando luchas que podían desencadenar en muertes.

No era común que los grupos waomoni tuvieran relaciones sociales o económicas con otros, ni que generaran algún tipo de acercamiento con gente no waorani la cual, como ya se ha dicho, era considerada muy peligrosa para la vida del grupo. Sin embargo, a raíz de la reducción en el protectorado de Tiweno, esta situación cambió dramáticamente. Desde el principio del contacto “pacífico”, las misioneras evangélicas contaron con la participación activa de mujeres waorani que habían vivido en una hacienda con predominante población kichwa. Allí habían aprendido valores culturales extraños a los waorani y los habían socializado con los residentes del protectorado. Por

otra parte, en el protectorado de Tiweno, vivían personas de diferentes grupos waomoni (que muchas veces habían pugnado entre sí) y la figura de los ahuene se había debilitado, en parte porque cuando se dio el contacto, los waorani se hallaban en un momento de guerra y no en los momentos de florecimiento que eran acompañados y promovidos por estos personajes.

En este contexto, las formas de organización tradicionales a la llegada de los misioneros evangélicos, eran extremadamente frágiles y se debilitaron aún más durante la vigencia del Protectorado. Por otra parte, estas formas organizativas no eran pertinentes para la negociación que necesitaban las industrias extractivas con los grupos waorani. Por ejemplo, a pesar de que tradicionalmente no había una instancia que una a los diferentes grupos waomoni, los cuales eran hostiles entre sí, las compañías petroleras necesitaban un organismo interlocutor que hable en representación de todos los Waorani.

Uno de los factores que dificultaba la consecución de esta necesidad, era la inexistencia de la idea de representación dentro del grupo. Muchos waorani nos dijeron durante el trabajo de campo, que una de las características del pueblo waorani era su libertad para obrar desde su propio juicio. La idea de que alguien más pueda influir en las decisiones de una persona, no era común. De ahí que para los misioneros haya sido tan difícil explicar ciertas normas de jerarquía durante los primeros años de la misión:

“...cualquier organización religiosa o de gobierno, cualquier concepto de aldea o ciudad; cualquier idea de ley, juicio o autoridad... mercados y fronteras políticas son desconocidos para ellos [waorani]. No conocen ninguna relación amo-siervo, ni rico-pobre. No se reconoce situaciones de enseñar-aprender” (Peeke en Stoll; 1985).

Sin embargo, con el profundo cambio cultural gestado en los años del protectorado de Tiweno, para fines de la década de los '80s, varios hombres habían tenido relaciones con agentes de fuera y dominaban algunas destrezas necesarias para esto, como el conocimiento del idioma castellano y la forma de acercamiento a dichos sectores. Estos personajes se convertirían, desde esta época en actores estratégicos para la conformación de una contraparte waorani en las negociaciones con las petroleras y los planes territoriales para el grupo, principalmente. Muchos de ellos,

llegarían a formar parte de las nuevas instancias de organización tanto general del pueblo waorani, como de cada comunidad.

Por otra parte, la idea de creación de una organización formal waorani, fue apoyada por las compañías petroleras, especialmente por Conoco, que comenzó sus operaciones en el bloque 16, desde 1986 hasta 1991 y luego por Maxus, que se hizo cargo de las operaciones de la anterior compañía (Narváez; 2008). Como resultado de este proceso, se creó en 1990 la “Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador” (ONHAE).

Esta forma organizativa significó que por primera vez en su historia, los waorani tuvieran una estructura centralizada y aglutinante, con una directiva jerarquizada. Además de lo anterior, impulsó a que las comunidades formaran sus respectivas directivas para exponer sus necesidades, aceptar o negar propuestas de diversos sectores y establecer beneficios en las negociaciones. Las directivas comunales, se centralizarían a su vez en la ONHAE y posterior NAWE.

Una de las críticas a este tipo de organización y que es mencionada por Narváez (2008) tiene que ver con la generación de procesos acelerados de cambio que “pusieron en riesgo la sobrevivencia del grupo, debido a que las acciones realizadas no tendían a satisfacer las reales necesidades socio-culturales huaorani, sino que eran instrumentos para viabilizar los objetivos estratégicos empresariales: reforzando las estructuras de dominación para la apropiación de recursos naturales, para la ejecución de planes de bio-prospección, estableciendo instancias de mediación controladas por las empresas en función de subordinar social, cultural, política y económicamente a los huaorani y viabilizar sin obstáculos el proceso extractivo en el Yasuní, en el bloque 16 en particular, posteriormente en otros bloques que el Estado iba adjudicando” (2008; 274-275).

Por otra parte, no se habla en este texto de la sustitución de un modelo tradicional por uno nuevo, sino de la convivencia, con mayor o menor tensión de dos formas de entender la organización. Entonces mientras que la nueva organización pasó a la negociación con actores externos, la tradicional se ha direccionado a la solución de temas internos dentro de las comunidades.

En las comunidades de Keweiriono y Gareno, el desempeño de las nuevas instancias en el momento del trabajo de campo, se hallaba marcado por el conflicto.

En el interior de las comunidades, se identificaron actores que decían representar a toda la comunidad y que actuaban principalmente en el ámbito externo de negociación con compañías o empresas que operan en sus jurisdicciones o en la región waorani. Sin embargo, en las dinámicas que tienen dentro de las dos comunidades el factor representación es cuestionado. Se presentará algunos ejemplos que permitan ver las consecuencias en la construcción de identidades de los hombres.

En Keweiriono, existe una persona, que ha sido nombrada como presidente de la comunidad, que desde hace más de diez años, ha tenido relación con ONG's, viajeros, periodistas, fotógrafos y agentes turísticos. Su lugar en la comunidad, ha sido caracterizado como el nexo con los contactos del mundo de afuera que traen recursos monetarios y vituallas a la comunidad. Sin embargo, se han registrado comentarios, no siempre positivos, por la atención prioritaria que da a su familia más cercana, y por pedir recursos a nombre de la comunidad, sin que está se beneficie en realidad. El problema radicaría en que mientras algunos habitantes piensan que si él les está representando, todos se deberían beneficiar de sus negociaciones, la persona aludida, resalta su derecho de territorio en ese lugar, como lugar ancestral, y defiende su aporte dentro de la comunidad y con su familia. La colaboración que hace a su familia, que hemos visto es mayor, también está inscrita en la regla y valor tradicional de beneficiar primero a las familias más cercanas.

Se observa de esta manera un conflicto que está presente en la construcción de identidades. A pesar de ser elegidos en su cargo para representar a todo el grupo, muchos dirigentes siguen manteniendo la idea de cuidado prioritario del *nanicabo*, que en algunas ocasiones, se opone a la idea de representación incorporado a partir de la creación de directivas formales. Sin embargo, aunque se presentan ciertas críticas por esto, la comunidad también reconocía, que el dirigente brindaba beneficios a misma, ya que gracias a su mediación, entraban recursos, principalmente de la actividad turística. Existe de esta forma un nivel de conflicto latente, pero no crítico en la comunidad.

En Gareno, por otra parte se advierte el nivel de conflicto más agudo y que se origina desde la creación de la comunidad. Como ya se ha dicho, muchas personas llegaron debido a la cercanía con las petroleras y la presencia de una carretera. Dado que la compañía Perenco y posteriormente Petroamazonas, tienen dos pozos en la

comunidad, la negociación es muy directa y cercana. Sin embargo, los mecanismos para la misma han sido muy controversiales. De las entrevistas que se realizaron se identificó que dos miembros de una familia de la comunidad habían ejercido por años, el cargo de mediadores con las compañías petroleras. La forma de negociación de las petroleras se ha orientado a otorgar dádivas a estas personas y lograr a partir de ellas la consecución de sus actividades. Como señala Rivas (2001) estos hombres, a través de su cercanía con la industria, han distribuido y redistribuido los beneficios entregados por las petroleras, y han creado redes de poder a su alrededor. Este nuevo espacio, se convirtió en el mecanismo para obtener mayores beneficios de la industria, ya que a mayor cercanía mayor ganancia.

“Cuando fue presidente, le daban bastante dinero, pero de eso no vio nada la comunidad. Solito viajaba y hasta se engordó. Fundó una organización, la ONWAN a donde llegaban fondos, pero nunca se usaron en la comunidad” (Gareno, 2009).

Durante las negociaciones, el miembro aludido, destacaba su característica de waorani y exigía que las petroleras debían cumplir con sus requerimientos. El valor de procurar el beneficio de la familia más cercana, en esta comunidad, se contrapone de una forma conflictiva al valor del bienestar de la misma, que como ya se ha anotado, es nuevo. Frente a esta situación, la nueva directiva ha hecho intentos de normar la relación con la petrolera, a través de negociaciones más convenientes para todos los habitantes. Sin embargo, la nueva forma de relacionarse con la compañía, pone en confrontación a dos familias bastantes influyentes del poblado, es decir, que genera una fricción interétnica que gira en torno a la obtención y redistribución de bienes.

“En Dicaro⁶⁵ todos tienen carros buenos del año. No se porque aquí están haciendo así las cosas. Los encargados de relaciones comunitarias de la compañía no están de acuerdo en que la comunidad saque personería jurídica y quieren seguir haciendo los acuerdos de la forma anterior. A nosotros nos han abierto cuentas de ahorro y nos han depositado dinero. A cambio operan en el territorio. Yo he vivido así y por eso hablan hasta ahora conmigo, aunque hay nueva directiva” (Gareno, 2009).

Este testimonio evidencia una práctica de reciprocidad negativa, es decir, donde los participantes se enfrentan como intereses opuestos, tratando cada uno de obtener el máximo de utilidad a expensas del otro (Sahlins; 1977, 213-214). Queda clara la

⁶⁵ Zona ubicada en territorio waorani, donde existe una extensiva explotación petrolera, conducida por la empresa Repsol

estrategia que han ejecutado muchas compañías petroleras repartiendo beneficios entre pocos, sin escuchar ni propiciar formas e iniciativas internas para la resolución de conflictos en relación a la actividad extractiva. A pesar de que muchos científicos sociales han actuado en los planes de relacionamiento con los waorani, su enfoque ha sido el de la petrolera, es decir, cómo propiciar una explotación sin conflictos, inversiones “innecesarias”, con la mayor ganancia y si es posible con un incremento no ganado (Ibíd.). Solo formalmente se ha tomado en cuenta la posibilidad de la construcción de una organización que fortalezca a los waorani, y que les permita dialogar en diferentes condiciones.

En Keweiriono, la actividad turística, si bien se ha querido enmarcar en una propuesta de turismo comunitario, también ha apelado a líderes puntuales para sus negociaciones. Las decisiones que se han tomado con esta persona, son comunicadas a los comuneros, pero no siempre parten de las necesidades de la comunidad, sino que son requerimientos de la industria. Por ejemplo, durante nuestra estadía en el poblado mencionado, se determinó la colocación de cámaras de fotos sensibles al movimiento, para mirar fauna silvestre, pero también para controlar las personas que cazaban en esa zona. Se dispuso que se cobraría una multa a quien se encontrará realizando esa actividad.

Aunque los habitantes no se pronunciaron formalmente, luego de la reunión, muchos manifestaron que esa decisión era arbitraria y que ellos tenían derecho de cacería en su territorio. A esto se suma que en la administración del lodge, no han existido personas waorani a cargo y aunque la capacitación de los habitantes para desempeñar cargos afines, ha sido uno de los objetivos de la iniciativa, todavía la compañía no ve viable la designación de un administrador waorani:

“La gente acá no es organizada. No tienen nada por escrito y ya ha habido muchos casos en que se llevan la plata. La última semana incluso entraron a robar al lodge. Con eso no podemos ni pensar en tener un administrador waorani en el lodge. Se iría a pique” (Administrador del Huaorani Lodge, Keweiriono, 2009)

Una vez más, se presenta una relación tensa entre agentes externos y grupos waorani. Esto también genera que haya una estrategia de ocultamiento, donde los hombres waorani, durante sus negociaciones, se muestran de acuerdo con los puntos dialogados, pero en la práctica, obran de diferente forma, lo cual molesta a plas

contrapartes que se amparan algunas veces en papeles o acuerdos, sin tener resultados favorables. Por otra parte, las operaciones de estas industrias, en especial la petrolera, se han logrado mediante la asunción de responsabilidades en ámbitos como salud, vivienda y educación, competencias que, siendo responsabilidad del Estado, les han sido delegadas.

Esta situación, que se formalizó con la firma del Convenio de “Cooperación, Amistad y Respeto Mutuo”, si bien ha contado con líneas de acción y planes de relacionamiento, en último fin ha buscado la consecución de la actividad, más allá de una preocupación sostenida por el devenir de los grupos waorani. Es por esta razón, que las empresas, al hacerse cargo de las competencias mencionadas, no se dirijan a prestar servicios que estén dirigidos a las necesidades de los poblados, sino a cumplir compromisos que permitan la continuidad de sus operaciones.

Por otra parte, como señala Coraggio (2007), esta forma de acción, que podría llamarse asistencialista, ha marcado la ausencia o el débil desarrollo de un proyecto de construcción de estructuras económicas autónomas que permitan un manejo independiente o canales de mediación a mediano y largo plazo, para la consecución de necesidades básicas en las comunidades. Esta forma de operar, ha incidido en que todas las directivas, cuando tienen alguna necesidad en los aspectos antes mencionados, se dirijan a las compañías o empresas que operan en el territorio. De hecho, durante el trabajo de campo, no pudimos detectar un canal de comunicación con agentes estatales.

En Keweiriono, a pesar de no ser una comunidad petrolera, todas las medicinas y útiles escolares eran entregados por la empresa de relaciones comunitarias de la empresa Repsol⁶⁶. Sin embargo, también se habían entregado algunos tanques de agua por parte de una universidad norteamericana y otras obras de infraestructura por parte de la empresa turística que opera en la comunidad. en Gareno, la mayoría de obras de salud, educación y dotación de infraestructura vienen de la mano de la empresa Repsol o Petroamazonas. En esta última comunidad, durante nuestra estadía, llegó por primera vez en 6 años, brigadas del Ministerio de Salud para atender a los pobladores.

⁶⁶ La empresa Repsol tiene convenios de dotación de materiales en todo el territorio waorani, aunque en muchas zonas no se explote crudo.

Las consecuencias de estas prácticas, han sido que las directivas y los pobladores waorani de las dos comunidades, vean en los diferentes agentes externos no estatales, la posibilidad de satisfacer sus necesidades inmediatas, y que cualquier tipo de trabajo que se quiera realizar, tenga que pasar por la consecución de obras o entrega de bienes. Tal vez la actividad turística ha intentado llevar a cabo otro tipo de estrategias, como crear opciones donde se beneficien todos los miembros de las comunidades, pero al existir canales de comunicación conflictivos, que direccionan las negociaciones hacia personas puntuales, en la realidad, estos actores son vistos como extraños y muchas veces hostiles. A esto se suma, que ya en la puesta en práctica del turismo, principalmente en Keweiriono, los administradores poco conocen de las dinámicas del pueblo waorani y de su forma de organización, situación que trae conflictos entre los emisarios de la empresa y los habitantes de la comunidad. Mientras que los representantes de Traffic señalan la falta de responsabilidad por parte de sus empleados waorani, algunos habitantes de Keweiriono manifiestan que los administradores no cumplen los compromisos, no los conocen y no se dan cuenta que están en tierra ajena.

Entonces, desde la época del contacto los waorani han utilizado una estrategia que se basa en la entrega de dádivas por parte de cualquier agente externo. Esta práctica, que la introdujeron las misioneras evangélicas y la profundizaron las compañías petroleras, ha sido el mecanismo con el cual se han movido los diferentes actores posteriores y es la manera que han validado los grupos waorani. El nivel de permeabilidad de estas reglas de juego, mediante las cuales se posibilitan otras formas de relación con actores particulares, depende de la profundización de los lazos sociales que se puedan gestar.

Por ejemplo, algunos actores externos, desde la época del petróleo, han llegado a ser nombrados menkis, que en waoterero significa cuñado. Esta relación marca otros grados de horizontalidad, donde las personas involucradas tienen prácticas de reciprocidad que se pueden enmarcar como generalizadas. Estos actores permiten ampliar lazos fuera de la comunidad, que les permita a los waorani proveerse de bienes o visitar lugares distintos en ciertos momentos.

Sin embargo, esta relación se alimenta de la amistad y la preocupación por las otras personas. En un sentido parecido, se encuentran también los compadres, que a

pesar de ser una forma social relativamente reciente⁶⁷, ha permitido ampliar lazos y tener conocimiento de cosas del mundo de afuera. En estos casos, la cultura de contacto tiene menos conflictividad y se nutre cultivando la relación. Los waorani la han adoptado como forma de contacto y lo articulan a su identidad étnica, que si bien, es imaginada como diferente al mundo de afuera, en la actualidad se encuentra profundamente interrelacionada con él.

La adecuación del término *menki* dentro del contexto actual, se comenzó a desarrollar desde la entrada de algunos hombres en el sistema de trabajo asalariado, principalmente en actividades relacionadas al petróleo y desde ahí a otro tipo de empleos. Así es relativamente común que en diferentes tipos de trabajo (actividades de asesoramiento científico, turismo) se identifique a personas foráneas con las que existe una relación cordial y se las llame *menkis*. Este es un tipo de relación que se establece por lo general entre hombres y es ampliamente valorada:

“Yo bromeé con él y le hago chistes porque es mi *menki* y no tiene por qué enojarse. Asimismo, cuando yo he ido de cacería y he traído animal, tengo que dar porque la esposa de él es como mi hermana y así como hermana tengo que compartir” (Guieme, Keweiriono, 2009)

Estas formas serían mucho más personales y en cierto modo, menos conflictivas. El lazo de familiaridad se extiende de esta forma. Este hecho se presenta como una pero no la única consecuencia del trabajo asalariado en la construcción de identidades de los hombres waorani. Resalta que desde la firma del convenio con la compañía Maxus, se estableció como prioridad, la mayor integración de los waorani en el proceso petrolero. Así, desde comienzos de la década de los 90's, principalmente hombres waorani, han participado en labores de poca especialización y esporádicas. El espacio laboral en las petroleras representó un acercamiento a personas procedentes de distintos lugares del país y significó el conocimiento de una estructura llamada nación, que en el protectorado de Tiweno no se había dado.

Por otra parte, el trabajo ha contribuido a que se comience a ejercer una forma económico-social donde se privilegia la obtención de dinero como consecuencia de la prestación de mano de obra. Sin embargo, las personas que son contratadas pocas veces han recibido capacitación para los empleos, dado que estos son de poca

⁶⁷ El grupo kichwa ha tenido especial relevancia en esta forma de parentesco ritual.

especialización, temporales y de fácil reemplazo. A esto se suma que en algunas ocasiones, las compañías han dado trabajos (guardaparques entre otros) a ciertas personas influyentes de las comunidades, que se presentan en el plano formal como plazas de empleo, pero que en lo real, funcionan como un mecanismo para agilizar sus operaciones y se enmarcan en la lógica de entrega de dádivas.

Siguiendo el tema laboral, la empresa turística que opera en Keweiriono, ha tenido desde su inicio como uno de sus objetivos, crear opciones de empleo dentro del territorio waorani. Se plantearon entonces dos tipos de trabajo: especializados y poco especializados o no especializados. La guianza, house keeping y el trabajo en cocina son tipos de trabajo especializado, mientras que el trabajo de palanquero o motorista son trabajos de poca especialización. Varios miembros de la comunidad de Keweiriono y otras asociadas con la actividad turística han recibido capacitaciones organizadas por la empresa Traffic y dictadas por algunas universidades especializadas en el tema turístico. Muchos waorani, en especial hombres, se han especializado como cocineros, camareros o guías. Las mujeres no han sido tan capacitadas como los hombres, porque los administradores han considerado que no tienen las suficientes aptitudes para el trabajo en turismo (Diario de campo, Keweiriono, 2009).

“Las mujeres son muy tímidas y se ríen todo el tiempo. A veces no cumplen con el perfil que nosotros necesitamos” (Administrador del lodge, Keweiriono, 2009).

Sin embargo, el acceso al trabajo no pasa solamente por la preparación para las competencias específicas, sino también por la relación que se tenga con los administradores. Estos agentes son decisivos a la hora de decidir con quién trabajan y este es un gran factor de conflicto dentro de la comunidad. En este punto se evidencia y una situación de fricción interétnica importante. En varias ocasiones pudimos observar o escuchar de casos, en los cuales el administrador había decidido prescindir de la colaboración de alguna familia aludiendo situaciones de irresponsabilidad. Frente a esto, la reacción de los habitantes era por lo general de molestia y algunos salían a buscar trabajo fuera de la comunidad. El conflicto se daría entre el criterio empresarial de eficiencia de los empleados y la idea waorani de libertad individual. Estos dos valores se contraponen permanentemente y generan una situación de permanente tensión. Otros habitantes, han buscado establecer formas de acercamiento hacia los

administradores que permita tener un acceso permanente a las plazas laborales dentro del lodge.

Fuera del trabajo en el petróleo y en el turismo, cuando se preguntó a los habitantes de las dos comunidades cuáles eran los empleos que les gustaría que sus hijos hombres tuviesen, se mencionaron las siguientes respuestas: profesor, ingeniero, agricultor y albañil. Diecinueve de las veinte personas entrevistadas en las dos comunidades manifestaron que querían que sus hijos hombres tengan un trabajo asalariado. Esta tendencia se mantiene entre las mujeres.

El trabajo asalariado se ha convertido en un factor prioritario de la vida del pueblo waorani. Los entrevistados contestaron que era importante para que sus hijos puedan ganar dinero, aprendan y ayuden a sus padres. El dinero, a su vez, ayudaría a la consecución de alimentos, vituallas, medicinas y educación externa. Los hombres waorani, si bien ven en la actualidad al trabajo asalariado como una necesidad, reconocen también que esta situación es un quiebre importante con su forma tradicional de vida y que les impide lograr la libertad que sus abuelos y padres tenían.

A lo largo del tiempo del contacto, la preferencia por los tipos de empleo también ha ido cambiando. Como ya se dijo, la mayoría de padres entrevistados prefiere que sus hijos accedan a trabajos como profesores o ingenieros, los cuales generarían una mayor rentabilidad y relación con el mundo de afuera. Este tipo de empleo implica la asistencia continua al sistema de educación formal nacional, aunque en las comunidades de estudio este tenga una baja calidad y sea bastante irregular. Durante el trabajo de campo, se preguntó a las madres si era importante que sus hijos e hijas asistan a la escuela. Todas respondieron que era importante. El 33% en Gareno y 45% en Keweiriono dijeron que la educación era necesaria para que sus hijos encuentren un mejor trabajo. Con respecto al nivel de educación que esperaban que sus hijos alcancen, el 100% en Keweiriono y el 67% en Gareno, esperaba que sus hijos terminen al menos el colegio. Un 22% en Gareno quería que sus hijos entren a la universidad. La tendencia con respecto a las hijas se mantiene (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009).

Aunque no es objetivo de este estudio profundizar en el tema de la educación formal, si es necesario revisarlo brevemente en relación a la construcción de identidades. En primer lugar, para el tiempo del trabajo de campo, la asistencia de los

niños y niñas a la escuela, era una práctica generalizada. Es decir, que en la mañana, cuando había clases⁶⁸, los niños se encontraban por lo general asistiendo. Esto ha roto en ciertos eslabones, la cadena de socialización tradicional que se caracterizaba por el aprender haciendo, es decir, que las distintas destrezas para la vida de un waorani se aprendían acompañando a sus padres en sus diversas actividades y luego ejercitándolas. Como señala Rival (2000), este acompañamiento y conocimiento era practicado y ejercido desde tempranas edades por lo cual, también los niños eran parte activa de la producción del hogar.

“Mi hijo caza pajaritos y cuando hay carne ellos mismo se comen de desayuno... Ahora ha salido con su tío al monte, ya van ahí como 3 semanas. Yo le he encargado al tío para que le pase su conocimiento y el niño regrese más fuerte” (Verónica, Keweiriono, 2009)

Sin embargo, esta práctica se ha limitado, dado que los niños poseen un horario escolar que deben cumplir. De igual forma, el sistema de educación formal, ha inscrito nuevos valores y paradigmas que, desde la época del ILV, menosprecian la forma tradicional de vivir. A esto se suma la importancia que tiene como mecanismo de mejor negociación y posicionamiento en la sociedad nacional y en el mercado laboral. Sin embargo, en la comunidad de Keweiriono, todavía se sostiene el sistema tradicional de socialización. En Gareno, este ha decaído por la falta de carne de monte y la intensificación de relaciones comerciales monetarias. La situación planteada, expone que los actuales niños waorani crecen en medio de dos valores y paradigmas contrapuestos, que intervienen en la configuración de su identidad: la escuela que en teoría les posibilita un mejor acceso al mundo de afuera, y la forma tradicional que les permite seguirse llamando waorani y apelar a un pasado guerrero y de libertad.

Sin embargo, la educación en las comunidades del estudio, con muy pocas excepciones, era de baja calidad y no tenía una continuidad clara, ya que algunos profesores continuamente faltaban. Estos últimos tampoco tenían un control por ningún organismo e incluso había denuncias de los moradores de Gareno que uno de ellos se había llevado computadoras donadas a la comunidad. El idioma que se usaba en clase era el castellano, situación que contribuía, principalmente en Keweiriono, a

⁶⁸ Tanto en Gareno, como en Keweiriono las clases se interrumpían con cierta frecuencia. En Keweiriono, el profesor de primaria se iba a veces por semanas y en Gareno los profesores salían también por períodos extensos de tiempo.

que no se logre un entendimiento de los contenidos. En este contexto, si bien la educación se ha promocionado como una forma de lograr mejores oportunidades, en la práctica, el nivel que alcanza, les permite a los habitantes situarse en los empleos de poca especialización.

Por otra parte, el alto nivel de interés que ponen los habitantes de las dos comunidades en el trabajo asalariado y la consiguiente consecución de mejores oportunidades económicas, se puede entender desde sus hábitos de consumo. En este contexto, existen importantes diferencias entre Keweiriono y Gareno, que implican una construcción diferente de sus identidades. Los factores que determinan esta diferencia son: la relación con el espacio y el medio ambiente circundante, el tipo de agentes externos con los que se relacionan y las consiguientes formas económicas que han desarrollado. Estos tres factores se presentan permanentemente relacionados.

Gareno, por un lado, desde su creación a mediados de los 90's, se pensó como una comunidad en relación permanente con el mundo externo. Algunos testimonios de los fundadores, mencionan que el objetivo de vivir en aquella comunidad era cuidar las fronteras del territorio waorani de kichwas y colonos que las estaban invadiendo. Otros, en cambio, querían vivir cerca de los campos petroleros para poder acceder a los beneficios económicos que la empresa podría ofrecer. En la actualidad, muchas personas permanecen en la comunidad por la presencia de una carretera y por encontrarse cerca de centros comerciales que les permite proveerse de bienes y alimentos foráneos, además de vender sus productos agrícolas y silvestres.

En este contexto, el territorio y su medio ambiente, han sido utilizados por los habitantes para lograr obtener dinero que les permita participar de las actividades comerciales o que les genere algún tipo de ganancia. Algunas personas de la comunidad, dijeron que los primeros años de residencia en la comunidad muchos hombres cazaban todos los días y vendían esa carne. De igual forma, las prácticas agrícolas están mucho más enfocadas para la venta que en comunidades como Keweiriono. Se siembra productos (arroz, cacao) específicos y existen espacios más claros para la comercialización.

La mayor cercanía e interrelación con el mundo de afuera ha generado también más necesidades y un mayor consumo. De las expectativas de consumo que se recogieron en las dos comunidades, un 49% de las respuestas mencionaban que los

habitantes de Gareno querían consumir alimentos de afuera, mientras que solo un 20% mencionaba lo mismo en Keweiriono. Entre los productos que mencionaba la última comunidad se encontraban arroz, azúcar, enlatados y sal. En Gareno, a más de estos productos se mencionaron: avena, café, cebollas, fréjol, harina, huevos, lentejas y manteca; 8 productos más. En Keweiriono, por su parte un 25% de respuestas se referían a comida de la chacra y un 10% a carne de monte o pescado. En Gareno, nadie mencionó comida de la chacra y solo un 4% se refirió a carne de monte o pescado. En relación a electrodomésticos y otros productos para el hogar, en Gareno también se evidencia un mayor consumo (Cuestionario Económico, Keweiriono y Gareno, 2009).

Además de productos alimenticios y de hogar, un gasto recurrente de los hombres de las dos comunidades es el alcohol. Sin embargo, en Gareno, por tener un canal de aprovisionamiento más regular, el consumo también es mayor. El alcohol se ha convertido en un producto de consumo colectivo. Es decir, por lo general no se toma solo y se acompaña con licor momentos como las mingas, reuniones y fiestas de todo tipo. Este es uno de los primeros gastos que se hace después de que un hombre ha regresado de las compañías petroleras o de otro trabajo y su consumo es mayoritariamente masculino, aunque las mujeres también lo hacen esporádicamente.

El dinero en la comunidad de Gareno, ha cobrado una importancia tan grande que se ha convertido en un factor trascendente mediante el cual los habitantes satisfacen sus necesidades. De ahí que las fuentes laborales sean mucho más apreciadas que en Keweiriono y que haya un movimiento constante de los hombres en busca de plazas de trabajo. A diferencia de Keweiriono, donde a nivel social es más valorado que el hombre sea un buen cazador, en Gareno, los hombres se identifican más con el rol de proveedores mediante el trabajo asalariado. En esta dirección, una de las quejas constantes de los hombres de la comunidad está relacionada a la falta de oportunidades laborales y al mal manejo de la compañía que opera en su territorio. Se genera igualmente una situación de angustia cuando los hombres no tienen dinero y no pueden abastecerse de productos de fuera, aunque tengan productos agrícolas. Esta situación, genera un malestar latente en la comunidad, que se expresa violentamente cuando los hombres han bebido mucho alcohol.

“Nosotros no estamos bien acá. La gente vive triste y así no han sabido vivir los waorani. Andamos pensando todo el tiempo, cómo conseguiremos dinero, cómo criarán nuestros hijos” (Tipa, Gareno, 2009)

En síntesis, la comunidad de Gareno ha direccionado su consumo hacia afuera. Para esto, ha utilizado sus recursos internos hasta agotarlos en algunas ocasiones. La actividad petrolera ha colaborado en este sentido con la contaminación de los ríos y el ruido. Una vez disminuidos los animales de cacería, se ha puesto el énfasis en la agricultura y el trabajo asalariado, el cual como ya se ha mencionado, no viene acompañado de seguridad o derechos laborales, sin embargo, es necesario para lograr satisfacer las nuevas necesidades y dependencias en el consumo. La gente de Gareno, ha puesto también especial importancia en la educación, por lo cual envía a sus hijos a colegios fuera de la comunidad, que tampoco cuentan con un nivel académico bajo. El hecho que los jóvenes salgan de la comunidad para estudiar, genera una ruptura fuerte en el proceso de socialización tradicional, y presenta un nuevo panorama nacional y regional, del cual muchos jóvenes toman elementos para su construcción identitaria. En lo laboral, sin embargo, los jóvenes al acabar el colegio, tienen en su mayoría opciones parecidas a las de sus padres, es decir, ir a trabajar en las petroleras, lo cual también implica una situación de malestar.

Por otra parte, Keweiriono ha tomado una dirección distinta. Para el tiempo del trabajo de campo, la mayoría de sus habitantes se encontraba trabajando cerca de la comunidad en actividades relacionadas al turismo. Si bien han existido problemas laborales y organizacionales, de los cuales ya se ha hablado, la comunidad ha ido construyendo un enfoque que se orienta hacia el mantenimiento de su territorio. La forma tradicional de vida, con el paso del tiempo y la influencia del turismo, también ha sufrido cambios. Por una parte, es promocionada por los planes turísticos, razón por la cual, mientras se encuentran pasajeros, es muy común ver personas con lanzas, bodoqueras, collares o coronas de plumas. Sin embargo, también se mantienen formas tradicionales de producción como la cacería y la horticultura, que trascienden el espacio anterior y son parte de la cotidianidad de esta comunidad. La alimentación también es en su mayoría producto de las actividades que se podrían considerar como tradicionales, aunque la gente cuando sale al puente Shiripuno o a la feria de San Pedro, traen productos foráneos.

Existe también un consumo cultural que llega a través de la televisión, radio, la escuela y actores como turistas y científicos. Fuera de la televisión y la radio, la

presencia de actores foráneos en esta comunidad, es muy diferente a la relación que en Gareno agentes como los personeros de las petroleras tienen con los habitantes. Mientras que en Gareno, los waorani, son vistos en ciertos aspectos como obstáculos para el desarrollo de la actividad, las personas que llegan a Keweiriono, quieren en su mayoría, aprender del medio ambiente o de su gente. Esto marca una diferencia importante en las formas de relación. Por ejemplo, en Gareno, era muy común escuchar el uso despectivo de la palabra kowore para referirse a los foráneos. En Keweiriono, el uso de esta palabra disminuía y a los extranjeros se les había comenzado a diferenciar y llamar de diferentes formas, de acuerdo a sus características fenotípicas, usos y costumbres. De esta forma, la relación con los visitantes en Keweiriono es mucho más amigable, aunque muchas veces sea también un factor construido en relación a las necesidades de los paquetes turísticos.

CONCLUSIONES

Las identidades étnicas entendidas como procesos que se van construyendo en la interacción de diferentes actores, se pueden vislumbrar a partir de los escenarios donde estas interacciones se dan. En este estudio, se ha puesto la mirada en los escenarios económicos, tomando especialmente en cuenta las situaciones de producción, circulación y consumo; y las prácticas de reciprocidad. Para poder reconocer las identidades, sus cambios y permanencias, ha sido necesario analizar los procesos económicos descritos desde un enfoque histórico y etnográfico, que dé cuenta de las dinámicas y factores influyentes que intervienen en ellas.

Por otra parte, el acercamiento a las identidades desde el estudio y profundización de las formas de interacción entre dos o más actores; debe tomar en cuenta la ética y valores que ponen en juego cada uno de los actores que intervienen en los escenarios donde se encuentran, y que marcan la negociación y características de una situación particular de contacto. Se entiende entonces que las identidades se construyen a partir de valores que arman la idea de similitud o alteridad. Estos corpus articulados también por la praxis cotidiana, serían los que se ponen en juego a la hora del contacto, y de su negociación derivarían las reglas con las que se va configurando una “cultura de contacto”.

Durante todo el estudio, se ha puesto énfasis en los valores y prácticas en juego durante situaciones económicas particulares, con el fin de reconocer cuáles han sido las negociaciones y reglas específicas, que demarcan la similitud o diferencia sobre el telón de las prácticas económicas. Es por esto que la identificación de los hombres waorani, debe ser entendida en relación a la situación donde se experimenta, y no se puede hablar de una sola identidad, común para todos los waorani, sino de formas identitarias articuladas a partir de situaciones concretas que pueden surgir de “matrices” culturales, pero que van adquiriendo personalidad de acuerdo a la situación de contacto. He aquí la característica profundamente dinámica de la identidad.

a. Producción

La relación entre la situación económica de producción y la construcción de identidades en los hombres waorani, se analizó, en un primer momento desde los valores y ética que han manejado los grupos waorani y los diferentes actores con quienes, desde la época del contacto, han tenido relación. Desde un principio, se

identifica, dos formas diferentes de entender las dinámicas de producción. La primera, relacionada más a la ética waorani, tiene que ver con un bajo gasto energético, que consiste en tomar del entorno las cosas y alimentos necesarios para satisfacer las necesidades inmediatas del grupo. Las formas “tradicionales” de producción (cacería, recolección y en menor medida horticultura), se han ubicado en un espacio secundario, en relación a otros momentos como el ocio y los eventos sociales. De hecho, los eventos productivos y el resultado de los mismos, han cobrado relevancia en función a los momentos sociales que acompañan. Productos como la yuca y la carne, se enfatizan cuando acompañan momentos como las fiestas. Estas fiestas también eran resultado de un momento de paz, que habría permitido la consecución de momentos productivos más prolongados y estables. En estos tiempos también existía una presencia más abundante de carne.

A diferencia de lo anterior, los momentos de guerra, venían acompañados de una escasez de productos hortícolas y un consumo mayor de productos no domesticados de la selva que se lograban mediante cacería o recolección. Esto evidencia la profunda interrelación que existiría entre formas productivas y procesos sociales, donde la situación particular que estaban viviendo los grupos, direccionaba en un sentido específico, los tipos de producción.

Estos diferentes momentos también influían en la construcción de identidades. Mientras que en los momentos de paz, las familias se veían como una colectividad más amplia; los tiempos de guerra, marcaban un momento de repliegue, hacia la familia más íntima. Los tiempos de paz implicaban una relación de cercanía con los grupos waomoni y un mayor fortalecimiento de dichos conglomerados. Los tiempos hostiles, estaban marcados por procesos de permanente huida donde las relaciones entre grupos emparentados se tornaban más esporádicas.

Con los primeros contactos no hostiles con las misiones evangélicas, las actividades productivas fueron cambiando, no sin resistencia. Las misioneras evangélicas alentaron la horticultura y grupos como el kichwa, promovieron la pesca entre otras actividades. La presión demográfica que significó el protectorado de Tiweno y la influencia kichwa, llevaron a los grupos waorani a ampliar su universo de consumo de carnes e influyeron de igual forma a valorar la agricultura. Además, este tipo de producción se vio alentado por una nueva gama de relaciones, todas ellas

nutridas por la chicha de yuca. Todos estos cambios, inciden en los valores que construían a los hombres waorani como tales.

Las reubicaciones que fueron promovidas por las misioneras evangélicas del ILV y formaron la población de Tiweno, influyeron en que el valor del cuidado del territorio vaya cambiando. Principios como el mantenerse lejos de los ríos como forma de protección, fueron desapareciendo con la práctica de la pesca y el nuevo patrón de asentamiento en las riberas. De igual forma, las estrategias de ataque y huida, fueron decreciendo conforme el contacto avanzaba. Sin embargo, veinte años después del contacto, a principios de los 80's, todavía algunos grupos waorani continuaban haciendo incursiones en campamentos petroleros para proveerse de ciertos bienes necesarios.

En los 30 años que han seguido, las incursiones de grupos waorani han cesado casi completamente, debido en gran parte a los nuevos mecanismos de acuerdos y negociación con las petroleras. Las formas productivas han cambiado también y se ha introducido la forma de trabajo asalariado en diversas ocupaciones. En muchos casos, la imagen del guerrero ha quedado como una valoración de los hombres de tiempos antiguos o es utilizada como una forma de reafirmación cultural, pero casi no se la práctica.

Al esfuerzo que hizo la misión de Tiweno por formar una comunidad agrícola entre los waorani, se sumó el trabajo asalariado, primero dentro de las petroleras y luego en la actividad turística, principalmente. El trabajo asalariado, es entendido como resultado de una práctica sistemática de introducción de nuevas necesidades en las comunidades, proceso que se ha dado de una forma extraordinariamente rápida y violenta. Sin embargo, las circunstancias en las que se plantea este tipo de trabajo, marcan también las repuestas y consecuencias en la vida de los hombres waorani.

Por ejemplo, en Gareno, el tipo de relación laboral con las petroleras ha estado marcado por formas de trabajo temporales y poco especializadas. Se ha presentado también una carencia de lazos cercanos, fuera de la esfera económica entre estos dos grupos, lo que ha generado que los agentes petroleros sean vistos como extraños que buscan su mayor rentabilidad a costa de la comunidad y su territorio. Esto se hace más crítico debido a que las compañías han utilizado mucho la práctica de repartir beneficios entre pocos. En términos de identidad étnica, estas prácticas se pueden

enmarcar en el contexto de conflicto interétnico, es decir aunque los dos grupos interactúan en un territorio, pugnan permanentemente por los recursos y beneficios, pero son interdependientes entre sí. A esto Cardoso de Oliveira ha llamado fricción interétnica. De igual forma genera situaciones problemáticas dentro de las comunidades, ya que por un lado existen personas que no quieren renunciar beneficios, y por otro, hay habitantes que reconocen que debe haber una distribución más horizontal de la actividad. A esto se suma que tradicionalmente la idea de un beneficio más allá del nancabo o grupo huaomoni, solo se comienza a desarrollar con el contacto.

Fuera del petróleo, en Gareno no se ven otras opciones laborales de relevancia que representen una opción alternativa y sostenida, por lo cual el espacio laboral se presenta como un espacio en conflicto. La realidad que lleva a los hombres de esta comunidad a trabajar en los espacios mencionados, dentro y fuera de la localidad, es la creciente demanda de artículos de fuera y la mayor relevancia de la educación formal, como mecanismo para lograr un mejor posicionamiento en un espacio social que se mira como muy cercanamente relacionado al “mundo de afuera”.

En función a estas situaciones, los hombres también van construyendo su identidad. Frente a la cercanía de las petroleras, muchos hombres buscan lograr un espacio preferencial en la negociación con las compañías mencionadas, pero otros se anclan en sus costumbres y forma de vida ancestral, para reclamar tipos de negociación más equitativos. Estas dos formas de pensar al otro, generan también conflictos intraétnicos regidos por conjuntos de valores muchas veces opuestos. Mientras que algunos habitantes reclaman el derecho sobre su territorio y sobre el usufructo que se realiza sobre él, otros proponen participación en la toma de decisiones y acceso más plural a los beneficios.

En Keweiriono, el petróleo también ha representado un espacio importante en la consecución de trabajos asalariados. Sin embargo, en los últimos 10 años, no ha sido ni el principal, ni el más cercano ya que, a diferencia de Gareno, la actividad turística se ha posicionado como un espacio prioritario. La imagen del otro, en esta forma económica, es diferente ya que por lo general, las personas que visitan la comunidad están interesadas en conocer otras formas de vida y pagan para verlas. Si bien la manera de presentarse a los turistas, muchas veces se encuentra rediseñada por la

industria del turismo, genera también que el extranjero sea visto en diferentes términos.

Por una parte, se hace una distinción más clara entre los tipos de extranjeros que visitan la comunidad. Se encuentran los turistas, a quienes los waorani organizan espectáculos que contienen elementos de su tradición, les venden artesanía y les sirven en los espacios destinados a la actividad turística. De igual forma, pueden llegar a recibir de ellos pagos monetarios, regalos o pueden trocar con ellos diferentes artículos. Otros agentes serían los trabajadores de la empresa turística. La relación con estos personajes es más continua y algunos habitantes de la comunidad tienen lazos de parentesco ritual con ellos, como el padrinzago y compadrazgo. Sin embargo, también es conflictiva ya que en varios casos el beneficio que pueden proveer estos agentes no es general para los integrantes de la comunidad.

Por otra parte, los empleos que los hombres de la comunidad pueden conseguir en el turismo, en su mayoría son actividades de baja especialización. Esta situación ha comenzado a ser criticada por algunos habitantes de la comunidad, quienes consideran que ellos deberían participar más activamente de la toma de decisiones en relación a la actividad. La respuesta de la empresa turística es que los waorani de Keweiriono no están aún listos para la administración del emprendimiento. Si bien esta situación crea un nivel de conflicto entre los actores mencionados y promueve estrategias que permiten a los waorani decidir en su comunidad, a pesar de que a veces las decisiones waorani pugnen con las de la empresa; el contacto interétnico que se presenta en esta situación, es más aceptado por las personas de la comunidad y tiene un nivel de conflicto mucho menor al de Gareno.

Esto responde quizás a la forma en que ha sido planteado el emprendimiento, donde el interés o recurso con el que trabaja, es el recurso cultural y medioambiental de la zona. Esto ha implicado que comercialmente se ponga atención en la comunidad y sus habitantes, aunque muchas veces se lo hace en la medida que propicia o impide la continuidad de la actividad. Ya en el trabajo asalariado, los hombres waorani cobran importancia como el contingente local de una actividad que se vende como cultural y ambientalmente responsable.

Viendo lo anterior, se pueden entender las diferentes consecuencias que el trabajo asalariado ha tenido en la construcción de identidades en las dos

comunidades. Por una parte, la actividad petrolera podría prescindir del trabajo de los waorani, ya que existe una demanda de trabajo muy amplia y que viene de todo el país. A más de esto, los waorani han sido vistos en varias ocasiones como un impedimento para la actividad. En este contexto, la idea configuradora de la identidad, es decir, la idea del otro y las negociaciones que se arman en torno a la misma, es una idea de exclusión y de conflicto, donde lazos de parentesco ritual como los anteriormente señalados, son muy escasos. A pesar de lo anterior, se debe hacer énfasis en que la actividad petrolera, ha abierto un espacio muy grande para que los waorani se pongan en contacto con personas de todo el país, donde sí se han establecido relaciones de parentesco ritual que trascienden el momento de la actividad productiva. La empresa petrolera tendría dos rostros: uno difuso e institucional, donde no hay formas claras de establecer relaciones sociales más cercanas, y que tendría que ver con la institucionalidad de la empresa. La otra cara, estaría conformada por los obreros y en algunos casos relacionadores comunitarios, con quienes se han establecido lazos sociales cercanos. El término *menki*, que es la palabra *wao* para designar cuñado, ha sido usado como una forma de procurar mayor cercanía con estos actores.

La actividad turística, en cambio, ha sostenido mucho sus operaciones a partir de la promoción de características culturales consideradas como atractivas para los visitantes. Aunque muchas veces estas manifestaciones han pasado, de ser efectivas dentro de las comunidades, a ser parte del atractivo turístico; los hombres waorani, no son solamente contingente de mano de obra, sino que forman parte integrante de la práctica económica. Por otra parte, el contacto se da con agentes muy diversos, que se acercan con el propósito de conocer otras formas de vivir y hacer, lo que implica un tipo de contacto más del encuentro y menos de la confrontación. Este tipo de actividad, ha generado una mayor cercanía con los otros e implica reglas de juego más flexibles. Se entendería que los mayores niveles de cercanía y lazos de afinidad, sean estos consanguíneos o rituales, generarían menores niveles de conflicto.

2. Circulación

Este patrón se puede analizar también desde las situaciones de circulación. Por ejemplo, la circulación de la producción interna se ha enmarcado en un contexto de reciprocidad generalizada, es decir, como una forma de intercambio donde lo que

prima es la relación social sobre la situación “económica” que se experimenta. Hasta el momento del contacto, la reciprocidad generalizada era la única forma de intercambio, ya que estaba negado el intercambio con grupos waorani lejanamente emparentados y con no-waorani. Este elemento es de especial importancia en el estudio de las identidades ya que si se entiende a las mismas como una construcción en torno a la diferencia, el hecho de la reciprocidad generalizada marcaría el límite que divide a los propios de los ajenos. Entonces, estas prácticas configurarían una de las características de los hombres waorani como aquellos que comparten primero entre *nanicabos* y luego entre grupos waomoni. Un waorani, por otra parte, no compartiría más allá de su grupo y se proveería de bienes manufacturados externos, mediante estrategias de incursión hostiles.

Desde el contacto, esta forma de reciprocidad ha tenido que cambiar debido a las nuevas relaciones que se han ido articulando, con grupos waorani considerados extraños y con agentes no-waorani, sin embargo, las formas de reciprocidad podrían marcar cabalmente los niveles de cercanía. Los diferentes tipos de reciprocidad que desde esta época han ido normando los intercambios entre los waorani, tanto interna como externamente; marcan también los grados de negociación con los otros, y la reciprocidad equilibrada y negativa, son formas de intercambio que se han ido incorporando con el contacto y que ayudarían a entender la situación planteada.

La etapa de transición de franca hostilidad a negociación e intercambio con agentes externos, fue un proceso que tuvo sus bases y pilares en el protectorado de Tiweno, y se fraguó a lo largo de la época petrolera. Este cambio implicó una modificación estructural en las formas sociales y políticas de los hombres waorani.

La prohibición y el desánimo a las incursiones hostiles por parte de ILV y el patrón de asentamiento en el centro poblado que promocionó, llevaron a un cambio profundo en la forma de vida y construcción de identidades en los hombres waorani. Se patrocinó una forma económica más agrícola que cazadora, más sedentaria que móvil y por lo tanto más comunitaria que dispersa. Como ya se ha mencionado en repetidas ocasiones durante la tesis, estas prácticas pueden ser reconocidas como intentos etnocidas, donde si bien el objetivo no era eliminar físicamente al grupo en mención, tenía como propósito eliminar ciertas prácticas que eran consideradas como peligrosas, en un primer momento dentro de un contexto religioso y luego dentro de

diferentes iniciativas económicas. En varios momentos durante el texto, se sugiere los procesos de aculturación de los hombres waorani, producto de las prácticas mencionadas.

Este proceso tuvo diversos conflictos que tienen resonancia en la construcción identitaria. En primer lugar, muchos hombres y mujeres rechazaron la incorporación en el protectorado de Tiweno, aludiendo que era un espacio de carencia y muerte. Otros hombres, aun siendo pobladores del protectorado, seguían realizando incursiones. Otros, comenzaron a crear redes de relaciones con personas no waorani, que les permitiera tener lugares privilegiados en la negociación. Casi todos, comenzaron a tener algún tipo de comunicación con agentes externos. Cada una de estas respuestas, han generado situaciones de contacto distintas y por lo tanto formas particulares de presentación ante los semejantes y los otros.

Los hombres han jugado un papel importante en la interrelación con agentes externos, ya que en el plano laboral y de negociación han sido quienes más han participado. Si bien, al comienzo del contacto muchos grupos estaban en contra de tener una relación directa con los no waorani, 50 años después todas las comunidades tienen algún tipo de contacto con agentes externos. Solo los grupos tagaeri, se han alejado de forma hostil de los foráneos, convirtiéndose también en un referente de memoria para los waorani que recuerdan los valores y experiencia de vida de otro tiempo. Vistos con admiración y con miedo, los hombres waorani, al relatar alguna de las historias de un tagaeri, recuerdan su propia historia y la vida de sus abuelos.

Esta memoria se mantiene a pesar de que durante todo el protectorado, se fue enseñando diferentes formas del mundo de afuera y se dieron alianzas más cercanas, en especial, con los kichwas del Napo. Los niños y jóvenes de esa época, fueron quienes más influencia recibieron de esta práctica. Veinte años después del primer contacto, ya existían personas que habían tenido un contacto más cercano con las misioneras y que comenzaban a relacionarse con agente externos. Algunos de estos hombres se convertirían en intermediarios y negociadores con las compañías petroleras y con otros actores que llegarían posteriormente.

Fueron claves, de igual forma, en los planes de comunicación de las compañías, debido a que estos últimos necesitaban una figura institucional waorani, con la cual negociar. La ONHAE y posterior NAWA, organizaciones de legitimidad nacional como

las portavoces de los waorani, estuvieron integradas por estos personajes, que se presentaron inéditos en las formas de organización social y relación fuera de la comunidad. A diferencia del sistema profundamente horizontal que mediaba las relaciones entre los diferentes miembros de las familias y grupos afines waorani, la nueva forma de organización propiciaba una directiva que hable en representación del conglomerado. Este elemento, ha sido uno de los más conflictivos tanto en las comunidades, como en el espacio externo y se relaciona directamente con la práctica de intercambio, tanto en el petróleo, como en otros espacios económicos, como el turismo.

Por ejemplo, aunque el discurso petrolero desde la aparición de la empresa MAXUS, fue el de beneficiar a las comunidades waorani con la explotación petrolera y mejor las condiciones de salud, educación, entre otras en el área; en la práctica utilizó una estrategia consistente en beneficiar a pocas personas que ayuden a la entrada y validación de las compañías en las comunidades. Esta práctica se puede enmarcar en una situación de reciprocidad negativa, donde la compañía, a través de sus departamentos de relaciones comunitarias, pretendían lograr la posibilidad de explotación con un bajísimo costo de inversión social. A su vez, estos “líderes”, se convertían en intermediarios y gestionaban acuerdos con la petrolera donde, aunque existieran beneficios para las comunidades, no respondían a un reparto equitativo.

Sin embargo, se propone que históricamente no existió nada parecido a la idea occidental de representación, ni fue frecuente la forma de asentamiento en poblados. Entonces se sugiere que los valores que occidente atribuye a un buen ejercicio de liderazgo, como puede ser la distribución equitativa de bienes conseguidos en las negociaciones, han sido también valores ajenos, es decir, la ética que “debería normar” la práctica de liderazgo para diferentes agentes externos, entre ellos el Estado Nacional, no es la ética con la cual los “líderes waorani” han actuado, porque esta práctica es producto de condiciones bien específicas, en un período de tiempo corto y con antecedentes culturales muy distintos. A nivel comunitario también se evidencia que el “liderazgo” de estos hombres muchas veces queda relegado en la esfera de las comunicaciones con el mundo de afuera, pero la resolución de problemas internos, sigue siendo tarea de ciertos hombres que por su experiencia de vida o por características relacionadas con su valor, son considerados como ejemplo.

Entonces, la característica de beneficiar a la familia más cercana o al grupo ampliado, cuando se pone en la esfera de los nuevos “liderazgos”, causa conflicto en los miembros de la comunidad que no pertenecen a los conglomerados mencionados. Estos conflictos se manifiestan en las comunidades pero adquieren su punto crítico cuando el grado de beneficio se hace casi exclusivo. Como ya se ha mencionado, la forma de negociación con las petroleras, en cierto punto, se limitó a la entrega de dádivas a pocos actores. Las personas que se han quedado al margen de estas prácticas, se han sentido excluidas de cualquier beneficio de la actividad y han procurado obtenerlos de otras maneras, muchas de ellas promocionadas por formas externas como son las de la ley ordinaria. En Gareno, se ha intentado obtener una personería jurídica, proceso que genera resistencia en las personas que han recibido dádivas. Esta situación correspondería a una confrontación intraétnica, donde confluyen dos posturas distintas de relación y comprensión del otro. Por lo tanto, en relación a este punto, se construirían dos identidades étnicas, en permanente confrontación.

En Keweiriono, aunque todavía se mantiene una estrategia de negociación con un representante de la comunidad, la actividad turística se ha pensado más como comunal, y la mayoría de personas participan de alguna forma. La relación entonces se ha construido más como un encuentro donde los waorani han sido inscritos como parte constitutiva de la actividad económica. Este hecho también ha llevado a que muchas personas reinventen aspectos de su tradición que son atractivos a la industria. Es una identidad étnica que si bien mantiene formas tradicionales de producción, como la cacería y recolección, ha reconstituido otros elementos, como la vestimenta, para lograr mejores resultados económicos.

Por otra parte, la circulación de bienes por medios monetarios, es otro factor que se ha ido popularizando a raíz de la relación con agentes externos, pero tiene sus particularidades de acuerdo a las comunidades de estudio. En Gareno, la frecuencia de las transacciones monetarias es mucho más frecuente que en Keweiriono, debido en gran medida a la presencia más cercana de centros de comercio. Los hombres, en sentido, han orientado sus actividades hacia la dirección de la venta. Esto de alguna forma afecta las dinámicas de reciprocidad generalizada, donde productos que antes eran utilizados para el intercambio interno y el fortalecimiento de relaciones, en la

actualidad son destinados para la venta. En Keweiriono, si bien se saca carne para la venta, la mayoría de ella se consume dentro de la comunidad, alimentando en diversos sentidos la reproducción del grupo.

Mientras que en Keweiriono, sobresale la dieta basada en alimentos provenientes de la horticultura, cacería y recolección; en Gareno, los hombres se ven a sí mismos en la obligación de conseguir dinero para comprar alimentos y así poder abastecer a sus familias. Entonces, mientras que en Keweiriono los hombres se siguen viendo como cazadores, en Gareno han pasado mirarse como agricultores o empleados. La dependencia en el dinero ha generado, especialmente en Gareno, situaciones de malestar entre sus pobladores. Otro cambio ha sido la resignificación de algunos artículos externos en la práctica de reciprocidad generalizada, pero también en la reciprocidad equilibrada, es decir, cuando se espera un equivalente a cambio de lo que se da. Esta última práctica también sería introducida.

c. Consumo

Finalmente las identidades y el consumo no solo de elementos productivos o vituallas, sino también de manifestaciones culturales, es de gran importancia para entender las configuraciones de la identidad étnica actual de los hombres waorani. El tipo de consumo dependería en gran medida de la relación que los habitantes de cada una de las comunidades, han establecido con factores externos.

Por ejemplo, el consumo de alimentos de afuera en la comunidad de Gareno, tiene que ver con la cercanía de mercados y con la mayor cercanía a los tipos de trabajos asalariados. En Keweiriono, en cambio, aunque existe un consumo de alimentos de afuera, el abandono de prácticas tradicionales como la cacería, es mal visto dentro de la comunidad. Se mantiene entonces como un elemento de importancia en la constitución de un hombre como tal.

El consumo de bienes externos ha generado un mayor nivel de dependencia en Gareno en relación a los trabajos asalariados, y su falta comienza a ser motivo de angustia para los pobladores. En Keweiriono, ocupa todavía un espacio secundario en las actividades productivas y sociales de la comunidad donde el grueso de la alimentación sigue siendo interna.

Este tipo de práctica, alimenta también relaciones sociales que descansan, de alguna forma, en el ejercicio de compartir entre familiares y personas conocidas. En las

dos comunidades, la posibilidad de compartir chicha y alimento, suscita espacios en los cuales las personas tienen la posibilidad de conversar, aprender destrezas y organizarse. En ocasiones, las personas de Gareno manifestaron que debido a la poca presencia de carne de monte, los lazos de cercanía con la gente de la comunidad se han debilitado.

Por otra parte, algunos de los mensajes que se consumen a través de la televisión y la radio, principalmente, influyen principalmente en la vestimenta y preferencias de consumo de los jóvenes. Sin embargo, han llegado mensajes por medio de viajeros o científicos, que han impulsado la investigación y reconocimiento de derechos por parte de algunos hombres waorani, principalmente en la comunidad de Keweiriono.

En síntesis, el panorama identitario en los hombres de Keweiriono y Gareno, se presenta como un proceso multidimensional, que se va articulando alrededor de los escenarios y los actores con los que se interactúa. Tanto los hombres waorani, como los agentes con los que se relacionan, han desplegado una serie de estrategias, en función a sus categorizaciones de valores, que devienen en sus intereses tanto sociales como económicos. Estas estrategias, muchas veces se han visto en conflicto, pero en la práctica, la mayoría de veces se ven como interdependientes, es decir, en fricción.

No hay que olvidar que en ciertas situaciones y relaciones, los conflictos mencionados se ubican al margen. Cuando estos hechos se dan, puede suceder que personas externas pasen a tener relaciones de parentesco y que, por lo tanto, tengan más cercanía con los grupos. Esto da un giro a las situaciones de reciprocidad y permite una mejor comunicación.

Ahora bien, el ejercicio histórico y etnográfico que se ha dado en la presente tesis, demuestra que una situación particular, despliega una serie de respuestas bastante inéditas, las cuales pueden ser leídas de diferentes formas de acuerdo a la óptica del que investiga, y que más allá de esa mirada se pueden generar múltiples respuestas de identidad. Es por esto que este estudio pretende ser visto como inconcluso, en la medida de que muchas otras miradas lo pueden enriquecer.

David Hidrobo, 22 de marzo de 2012

LISTA DE PERSONAS CUYOS RELATOS SE INCLUYEN EN EL TEXTO (2009)

Keweiriono

- Marco Toca.
- Nene Toca.
- Guieme Nenkimo.
- Eweme Yeti.
- Moi Enomenga
- Bolívar Amu Enomenga.
- Dabo Yeti y Beba.
- Remigio Nenkimo.
- Kenwanto Yeti.
- Beatriz Nenkimo.

Gareno

- Tipa Irumenga.
- Raúl Enomenga.
- Monka Irumenga.
- David Andi.
- Kiwa Irumenga.
- Moises Irumenga

RESEÑA CRONOLÓGICA DEL PUEBLO WAORANI (1952-2009)

1921: Leonard Exploration Company comienza sus actividades de exploración en la Amazonía Ecuatoriana.

1937: Royal Dutch Shell realiza las primeras exploraciones en busca de petróleo, en la zona de Arajuno.

1944: Apertura de la primera carretera entre la sierra y la región amazónica desde Baños (Tungurahua) hacia la población nombrada Shell Mera, por parte de la compañía Shell.

1949: La compañía Shell sale del país, diciendo que no había condiciones para la explotación petrolera.

1952: Firma de la entrada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) al Ecuador en la administración del presidente Galo Plaza. Entrada del ILV en la reciente administración de José María Velasco Ibarra.

1956: Primer contacto entre misioneros evangélicos del ILV y el grupo waorani de Minkaye en una playa del Oglán en el río Curaray. Matanza de los cinco misioneros por el grupo mencionado.

1958: Contacto “pacífico” entre las misioneras evangélicas norteamericanas Raquel Saint y Elizabeth Elliot, con el grupo waorani de Minkaye. Las misioneras contaban con la ayuda de dos mujeres waorani que habían huido de su grupo y vivían en la hacienda cauchera de Ila, de propiedad de Carlos Sevilla.

1958: Fundación de la población de Tiweno, e inicio de las operaciones del ILV en dicho lugar, a cargo de Raquel Saint.

1963: Texaco-Gulf, comienza conversaciones con el Gobierno Ecuatoriano, en la administración de Carlos Julio Arosemena.

1964: La compañía petrolera Texaco- Gulf, reinicia las actividades abandonadas por la Shell.

1968: Llegada del grupo Piyemoiri a la misión de Tiweno.

1968: Creación de la Corporación Estatal de Petróleo Ecuatoriano (CEPE).

1968: Se desata la epidemia de poliomeilitis en el protectorado de Tiweno. Murieron 16 waorani y muchos otros quedaron incapacitados para caminar de por vida.

1969: Establecimiento de una zona de protección de 1600 kilómetros cuadrados por parte del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización).

1969: Llegada del grupo bahiuarí al protectorado de Tiweno, procedentes del bajo Tiwino. La población de Tiweno asciende a 300 personas.

1970: Contacto de las misioneras evangélica del ILV con el grupo Huepeiri.

1971: Texaco Gulf intensifica sus operaciones petroleras en el nororiente del Ecuador.

1971: Movilización de una facción desde la población de Tiweno, liderado por Zoila (Wiñame), hacia el oeste y posterior fundación de la comunidad de Dayuno.

1971: Comienzo de la actividad turística en la comunidad de Dayuno.

1972: Se termina la construcción del oleoducto que permitía la explotación del crudo amazónico.

1972: El Ecuador comienza a explotar crudo. La actividad petrolera cobra mayor importancia económico-social en el Ecuador.

1976: La población de Tiweno supera las 500 personas procedentes de los grupos: Guikitairi, Bahiuarí, Piyemoiri y Huepeiri.

1976: la Compagnie Générale de Géophysique (CGG) se establece en Pañacocha a 150 km del Coca, y comienza sus exploraciones en busca de hidrocarburos. Se intensifica la exploración petrolera

1976: Se comienza a desarrollar el sistema escolar corriente.

1978: Decreto de la Ley de Colonización en la región Amazónica con carácter de especial, donde se daba el carácter de prioridad nacional a la colonización del oriente

1979: Se crea el Parque Nacional Yasuní, ubicado entre el río Napo y Curaray, que abarca 679.000 hectáreas.

1980: La población waorani asciende a 658 personas

1982: Salida de los misioneros del ILV del Ecuador, en la administración del presidente Jaime Roldós Aguilera.

1982: Ingreso al Ecuador de la empresa Occidental a cargo del bloque 15 hasta 2006.

1982: La población waorani asciende a 715 personas

1983: Establecimiento de un protectorado Huaorani que contaba con un territorio de 66.570 hectáreas.

1986: Firma del contrato de prestación de servicios con la empresa estadounidense Conoco para la exploración y explotación de petróleo en el bloque 16, perteneciente a territorio waorani.

1987: Muerte por alcanceamiento de Monseñor Alejandro Labaka y la hermana Inés Arango, a manos del grupo tagaeri.

1990: Se funda la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana (ONHAE).

1990: El Gobierno Nacional del Ecuador, bajo la administración de Rodrigo Borja, otorga 612.650 hectáreas de tierra al grupo waorani. El territorio definitivo waorani llega a tener un total de 678.220 hectáreas.

1991: El Ministerio de Energía y Minas autoriza la transferencia de derechos y obligaciones de la compañía Conoco hacia Maxus.

1992: Petroecuador, encargado de la prospección de los campos Ishpingo, Tiputini y Tabococha (ITT) encuentra reservas de alrededor de 700 millones de barriles de crudo pesado

1993: Firma del “Acuerdo de Amistad, Respeto y Apoyo Mutuo” firmado entre la compañía petrolera Maxus y la ONHAE en la comunidad de Kiwaro

1993: Randy Smith realiza un censo en el territorio waorani, registrando a 1282 personas, 647 hombres y 635 mujeres.

1993: La población de Keweiriono se comienza a poblar.

1994: Un grupo de dirigentes waorani se separan de la ONHAE, formando el Consejo Bille Huaorani Durani Baie, como consecuencia de una serie de denuncias de “compra” de la empresa petrolera Maxus a dirigentes waorani y que estos últimos no representan al pueblo waorani.

1995. Abril. Grupos waorani organizan un levantamiento contra la compañía petrolera Maxus obstaculizando las vías de acceso a las instalaciones petroleras. La medida de se tomó por un supuesto incumplimiento del acuerdo de “Amistad y Apoyo” que fue firmado con la empresa en 1993.

1995: Un grupo waorani mató a una familia kichwa de 5 personas aparentemente por situaciones de brujería, en Curaray.

1996: Maxus sale del país y queda la empresa argentina YPF a cargo de las operaciones.

1999: YPF conforma un consorcio con la empresa española Repsol para la explotación del bloque 16.

1999: Disminución de la actividad turística en el Ecuador a causa de la inestabilidad económica y social.

1999: Se comienza a poblar la comunidad de Gareno.

1999: Creación de la Zona Intangible por Decreto Presidencial N. 552. Se tomó esta medida como forma de protección a la alta concentración de biodiversidad y de pobladores de etnias en situación de ocultamiento. La zona se encuentra en la parte sur del Parque Nacional Yasuní.

1999: 250 waorani infectados de Hepatitis tipo B y D.

2000: Ricardo Nenkiwi es presidente de la ONHAE.

2000: Waorani son acusados por muerte de dos ancianos kichwas en la zona de Curaray. Waorani alegan que los responsables de la muerte fueron grupos no contactados.

2000: Comienzan a gestarse propuestas para desarrollar el turismo cultural y ecoturismo en las comunidades de Keweiriono y Wentaro.

2002: Luis Awa es presidente de la ONHAE.

2002: Conflictos y muerte de una mujer waorani, a raíz de la explotación maderera en la zona de Tiwino.

2003: Se lleva a cabo la matanza de posibles grupos tagaeri-taromenani (en ocultamiento), por parte de miembros babeiri, residentes en Tiwino.

2004: Se da una nueva posesión de la dirigencia de la ONHAE. Juan Enomenga pasó a ser el presidente, al reemplazar en el cargo a Armando Boya.

2004: Existen 7 bloques petroleros en actividad dentro del territorio waorani.

2005: Alrededor de 150 waoranis marchan por la ciudad de Quito en rechazo a las operaciones de Petrobras y pidiendo que ya no haya más actividad petrolera en su territorio. Se pide que se quite la licencia ambiental a Petrobras. La marcha dio también porque Petrobras no canceló los 200000 dólares anuales destinados a obras en salud, agua potable e infraestructura.

2005: Alrededor de 19 empresas, más sus filiales y subcontratadas habían operado en territorio wao desde el comienzo de operaciones en la década de los 70's.

2006: Se inicia un paro de actividades en los pozos petroleros localizados en territorio waorani y operados por la compañía petrolera petrolera YPF. Demandaban el freno de la contaminación en el Parque Nacional Yasuní y la renegociación de los convenios de

compensación social en las poblaciones de Dicaro, Yarentaro, Peneno, Timpoca y Guiyero.

2006: Se declara la caducidad del contrato con la empresa Occidental que operaba en el bloque 15, dentro del Parque Nacional Yasuní.

2006: Julio. Representantes Waorani de la ONAHE presentan a la Agencia para el desarrollo de EEUU un proyecto para la tecnificación del ecoturismo en las provincias de Pastaza, Napo y Orellana. Este hecho se realizó en Washington.

2006: 94500 dólares, de los 250000 dólares que habían sido destinados a proyectos de vivienda para los grupos waorani, desaparecieron extrañamente. Líderes de la ONHAE constan entre los sospechosos.

2006: Manuel Cawuiya, presidente de la comunidad de Noneno, defendió su derecho de comercializar los recursos en su comunidad, frente a los conflictos madereros en la zona.

2009: La población waorani suma alrededor de 3000 personas.

2011: Moi Enomenga, líder de la comunidad waorani de Keweiriono, gana el premio “National Geographic Society/Buffett” de 2011, debido a su trabajo en conservación y la generación de opciones económicas sostenibles.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, J. (1996). *Identidad y Ciudadanía*, Quito: Colección Utópicas.
- Almeida, José, (2003) *Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico*. En Pachano, S (Ed). "Ciudadanía e Identidad", Quito: FLACSO.
- Álvarez, G. (2010). *La Antropología de Roberto Cardoso de Oliveira*. *Desacatos*, 33.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica,.
- Augé, M. (1994). *El Sentido de los otros*. España : Paidós.
- Barbeito, Roberto. (2002). *La familia y los procesos de socialización y reproducción sociopolíticas de la juventud*. *Estudios de la Juventud*, 58. España.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F: FEC.
- Bello, A. (2004), *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Benedict, R. (1989). *El Hombre y la Cultura*, España: Editorial Edhasa.
- Biffi, V. (2006). *Los Dilemas de la Representación y la Etnicidad desde el Turismo Cultural. Experiencias Turísticas en una Comunidad Ese Eja de Madre de Dios*. *Revista de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 4.
- Braman, S. y Fundación Acción Amazónica. (2001). *Estrategias Prácticas para el turismo pro-pobre: Tropic Ecological Adventures*. Documento de Trabajo, 6.
- Cabodevilla, M. (1999). *Los Huaorani en la Historia de los Pueblos del Oriente*. Quito : Cicame.
- Cabrera, G, s/a. *Gente con cerbatanas, canasto y sin canoa*. *Revista Nómadas*, Colombia.
- Calderón, M, 1998. *Oil Transnationals and the Huaorani community of the Amazon basin: Redefining Development in the Ecuadorian Rainforest*. Baltimore County: Universidad de Maryland.
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). "Etnicidad y Estructura Social", *Clásicos y Contemporáneos en Antropología*. México.
- Cardoso de Oliveira, R. (1998). *Etnicidad, Etnicidad y Globalización*". En Bartolomé A., Barabas, M, Barabas, A. (Ed). *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. (1998).

- Cardoso de Oliveira, R. (1963) Aculturación y 'fricción' Interétnica. América Latina, 3.
- Clastres, P. (2001). Investigaciones en Antropología Política. España: Gedisa. España.
- Cisneros, P. (2007). Los Conflictos Territoriales y los Límites de la Congestión Ambiental. En Fountaine, G y Narváez, I. (coordinadores). Yasuní en el Siglo XXI. El Estado Ecuatoriano y la conservación de la Amazonía, Quito: FLACSO, IFEA, ABYA YALA, PETROBRAS, CEDA, WCS.
- Coraggio, J. (2007). Crítica de la Política Social Neoliberal: Las Nuevas Tendencias. Ponencia FLACSO, Quito, octubre de 2007.
- Dall' Alba, L. (1997). Pioneros, Nativos y Colonos: El Dorado del Siglo Veinte. Quito: Abya Yala.
- Díaz, R, Alonso, G. (1998), Integración e Interculturalidad en épocas de globalización. 1er. Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, www.naya.org.ar.
- Escobar, A. (1999). El Final del Salvaje. Bogotá: Cultura Libre.
- Escobar, A. (2005). Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Fontaine, G. (2003). El precio del petróleo. Conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la Región Amazónica. Quito: FLACSO, IFEA.
- Fontaine, G. (2006). La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina. En: Iconos. Revista de Ciencias Sociales. 25.
- Fuentes, B. (1997). *Huaomoni*, Huarani, Cowodi. Una aproximación a los Huaorani en la práctica política multi-étnica ecuatoriana. Quito: Abya Yala.
- García Canclini, N. 2004. Diferentes, Desiguales y Desconectados: Mapas de la Interculturalidad. Buenos Aires: Gedisa.
- García Canclini, N. (1990). Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Alianza Editorial.
- García Canclini, N. (1995). Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización. México D.F: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2000). Noticias Recientes sobre Hibridación, VI Congreso de la Sibe, Faro, www.globalizacion.org.

- García Hierro, P. (2001). Territorios Indígenas: tocando a las puertas del derecho. *Revista de Indias*, 223, 619-647.
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación Simbólica, Identidad y Poder*. Quito: Abya-Yala.
- Geertz, C. 1986, "La Interpretación de las Culturas", Gedisa, Barcelona.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Piados Básica, Barcelona.
- Hall, S. (1991). The local and the Global: Globalization and Ethnicity. en King, Anthony D. (ed.). *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton: Macmillan-State University of New York at Binghamton.
- High, C. (2010). Warriors, hunters, and Bruce Lee. *American Ethnologist*, 37, 753-770.
- Hobsbawn, E. (2002). Inventando Tradiciones. En *Historias*, 19, 3-15. México.
- Giddens, A. (2000), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Ibarra, H. (2003). La Identidad Devaluada de los Modern Indians. En Pachano, S. (Comp). *Ciudadanía e Identidad*. Quito: FLACSO.
- Kane, J. (1993). Letter from the Amazon. With the spears from all sides. *The New Yorker*, September 27, Nueva York.
- Kroeber, F. (1944). *Configurations of Culture Growth*. www.perso.wanadoo.es
- Labaka, A. (2003). *Crónica Huaorani*. Quito: Cicame.
- Lu, F. (2005). La Paradoja de la Conservación: Pueblos Indígenas, Biólogos y Cambio Cultural. *Human Ecology*, 33.
- Lu, F. (2006). The Commons' in Amazonian Context. *Social Analysis*, 50, 187-194.
- Lu, F. (2007). *Integration into the Market among Indigenous Peoples*. The Weren-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Lu, F, Sorensen, M. (2011). *Reporte a la Nacionalidad Waorani de los resultados preliminares del Estudio Intercultural de Participación en el Mercado y Salud Indígena en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito.
- Mantecón, Ana Rosas. (1993). Globalización cultural y antropología. En *Alteridades*, 79-91.

Martínez, E. (2006). Petróleo, pueblos indígenas y biodiversidad. En Fontaine, G, (ed). Petróleo y Desarrollo Sostenible en el Ecuador. Quito: FLACSO.

Mondragón, M, Smith, R. (comp). (1997). BETEQUIWIMAMO. Salvando al Bosque para Vivir Sano. Quito: Abya-Yala.

Moya, R, Moya, A. (2004), "Derivas de la Interculturalidad", Quito: CAFOLIS-FUNADES.

Muratorio, B. (1987). Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo. Quito: Abya- Yala.

Muratorio, B. (2003). Discursos y Silencios sobre el indio en la conciencia nacional. En: Pachano, S. Ciudadanía e Identidad. Quito: FLACSO.

Naranjo, M. (director). (1994). Etnografía del Pueblo Waorani. Quito: Fundación Presley Norton, MAXUS.

Narváez, Iván. (1996). Waorani vs. Maxus. Poder Étnico vs Poder Transnacional. FESO, CECS, Quito.

Narváez, I (2008). Huaorani: mundos paralelos, mundos superpuestos y submundos. En Fontaine, G y Puyana, A. (ed). La guerra del Fuego. Políticas petroleras y crisis energética en América Latina. Quito: Colección 50 años, FLACSO. 257-282.

Ortiz De Villalba, J. (1996). Los último Huaorani. Quito: Cicame.

Polanyi, Karl, (2007). La Gran Transformación. www.quipueditorial.com.ar.

Pujadas, Juan José. (1993). Etnicidad, Identidad Cultural de los Pueblos. Madrid: Eudema.

Rival, L. (2000). La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana. En Guerrero, A. (comp.). Etnicidades. Flacso-Ecuador, Quito: ILDIS. Serie Antología.

Rival, L. (2004). El Derecho a la Vida o el Derecho a una Forma de Vida. Revista Pannatura, Ecuador : Fundación Sangay.

Rival, L. (1996). Hijos del Sol, Padres del Jaguar. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Rival, L. (1996). Blowpipes and Spears: the social significance of Waorani technological choices. En Descola, P y Pálsson, G. Nature and Society, New York : Routledge.

Rival, L, Salter, D, Miller, D. (1998). Sex and Sociality: Comparative Ethnographies of Sexual Objectification. *Theory, culture and society*, 15, 295-321. Sage Publications.

Rivas, A; Lara, R. (2001). "Conservación y Petróleo en la Amazonía Ecuatoriana", Quito: Ecociencia/Abya-Yala,.

Rivas, A. (2003). Sistema Mundial y Pueblos Indígenas de la Amazonía. *Revista Iconos*, FLACSO, Quito.

Rivas, A. (2007). Los pueblos indígenas en aislamiento: Emergencia, vulnerabilidad y necesidad de protección (Ecuador). *Revista Identidades Étnicas*, 2.

Robarchek, Clayton y Robarchek, Carole. (1992). Cultures of War and Peace: A comparative Study of Waorani and Semai. En Silverberg, J y Gray, P. *Aggression and Peacefulness in Humans and Other*. (189-213), Oxford University Press.

Rubiano, E. (2007). Misioneros protestantes, ILV y petroleras.

Sahlins, M. (1977). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid:, Akal Editores.

Sánchez- Parga, J. (2005). *El Oficio del Antropólogo*. Quito: CAAP.

Sánchez- Parga, J. (1992). *Identidades y sociedad*. Quito: Centro de publicaciones CELA.

Smith, R, 1996, *Drama Bajo el Manto Amazónico*. Quito: Abya Yala.

Stoll, D. (1985). *Pescadores de Hombres o Fundadores de Imperio*. El Instituto Lingüístico de Verano. Quito: Abya Yala.

Stronza, A, 2001, *Anthropology o Tourism: Forging New Ground For Ecotourism and Other Alternatives*. En: *Annual Review of Anthropology*, 30, 261-283.

VARios. (1987). *Ecuador Indígena: Simbolismo y Cotidianidad*. Quito: Abya- Yala.

Yost, J. (1979). *El Desarrollo Comunitario y La Supervivencia Étnica*. Cuadernos Etnolingüísticos N 6, Quito.

Yost, J. (1981). *Veinte Años de Contacto: Los Mecanismos de Contacto en la Cultura Huao (Auca)*. Cuadernos Etnolingüísticos No.9, Quito.

Yost, J; Iromenga, M; Beckerman, S; Erickson, P; Regalado, J; Jaramillo, L; Sparks, C; Lon, K; (2008). Life histories, blood revenge, and reproductive. Success among the Waorani of Ecuador. *PNAS*.

Yost, J, Kelley, P. (1983). Shotguns, Blowguns, and Spears: The Analysis of Technological Efficiency. En Hames, R, Vickers, W, (ed), 1983, *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York: Academic Press.

Wesche, R, s/a, Ecotourism and Indigenous Peoples in the Resource Frontier of Ecuadorian Amazon, Canada : University of Ottawa.

Weil, S. (1954). Raíces del Existir, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

ANEXOS

NOTA: Los datos que se presentan a continuación no necesariamente corresponden a personas, sino que muchas veces se refieren a respuestas. En algunas preguntas los entrevistados podían dar más de una respuesta, por lo cual entre una tabla y otra se pueden presentar diferentes números. De igual forma, es necesario recalcar que la única técnica metodológica que se aplicó a todos los pobladores de las dos comunidades fue el censo. Por otra parte, la información que se presenta a continuación, en su mayoría corresponde a la población masculina de las dos comunidades. Es así que los datos referentes a los cuestionarios representan cifras relativas que deben ser usadas para dar una visión de las situaciones que se plantean, pero no tienen un rigor estadístico.

1. Población de las dos comunidades por edad (Número total de pobladores de las dos comunidades) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

COMUNIDAD	Gareno	Keweiriono
0-13 años	43	27
14-20 años	18	13
21-30 años	19	7
31-40 años	3	6
41-50 años	9	5
51-60 años		4
61 en adelante	1	5
Total general	93	67

2. Población de las dos comunidades por edad. (Porcentajes de la población total) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

COMUNIDAD	Gareno	Keweiriono
0-13 años	46	40
14-20 años	19	19
21-30 años	20	10
31-40 años	3	9
41-50 años	10	7
51-60 años	0	6
61 en adelante	1	7

3. Nivel de educación alcanzado por los miembros de las dos comunidades (Número total de pobladores de las dos comunidades) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

COMUNIDAD	Gareno	Keweiriono
Escuela técnica	3	3
Ninguna	3	8
Primaria completa	18	14
Primaria incompleta	32	17
Secundaria completa	6	2
Secundaria incompleta	12	8
Total general	74	54

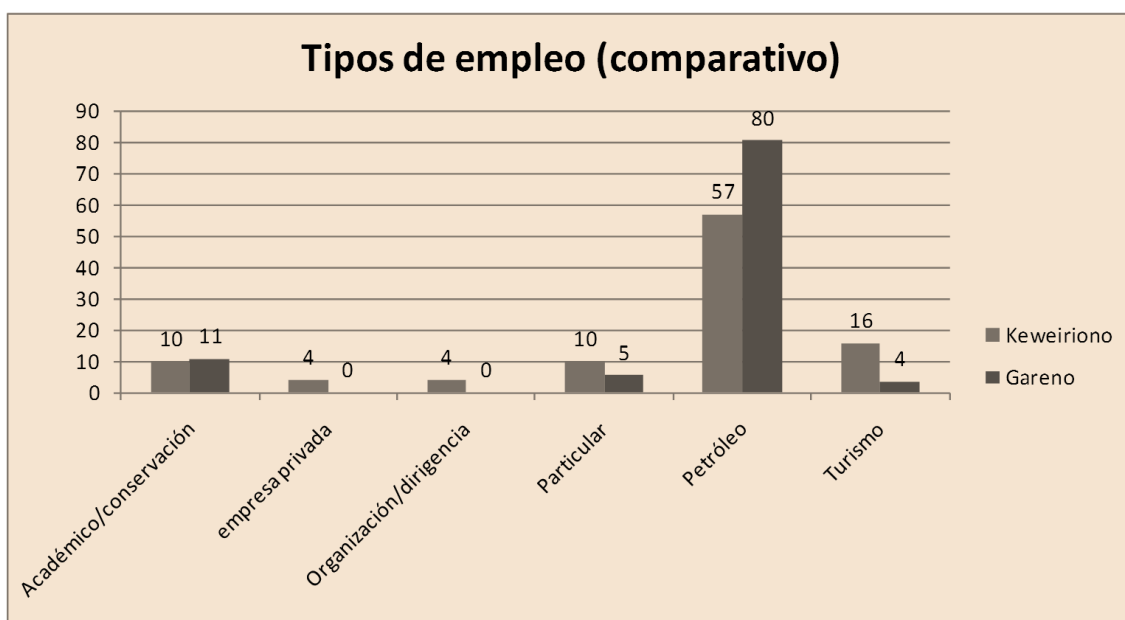
4. Nivel de Educación por edades (Número total de pobladores de las dos comunidades) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

	COMUNIDAD	Gareno	Keweiriono
0-13 años	Menores de 5 años	18	13
	Ninguna	0	1
	Primaria incompleta	25	13
14-20 años	Escuela técnica	2	1
	Primaria completa	7	7
	Primaria incompleta	3	1
	Secundaria completa	3	
	Secundaria incompleta	3	4
21-30 años	Escuela técnica	1	2
	Primaria completa	5	1
	Primaria incompleta	1	
	Secundaria completa	3	1
	Secundaria incompleta	9	3
31-40 años	Ninguna		1
	Primaria completa	2	3
	Primaria incompleta	1	1
	Secundaria completa, capacitación		1
41-50 años	99	1	
	Ninguna	2	1
	Primaria completa	4	1
	Primaria incompleta	2	1
	Secundaria completa, capacitación		1
	Secundaria incompleta		1
Total 41-50 años		9	5
51-60 años	Ninguna		1
	Primaria completa		1
	Primaria incompleta		1
	Secundaria completa		1
61 en adelante	Ninguna	1	4
	Primaria completa		1

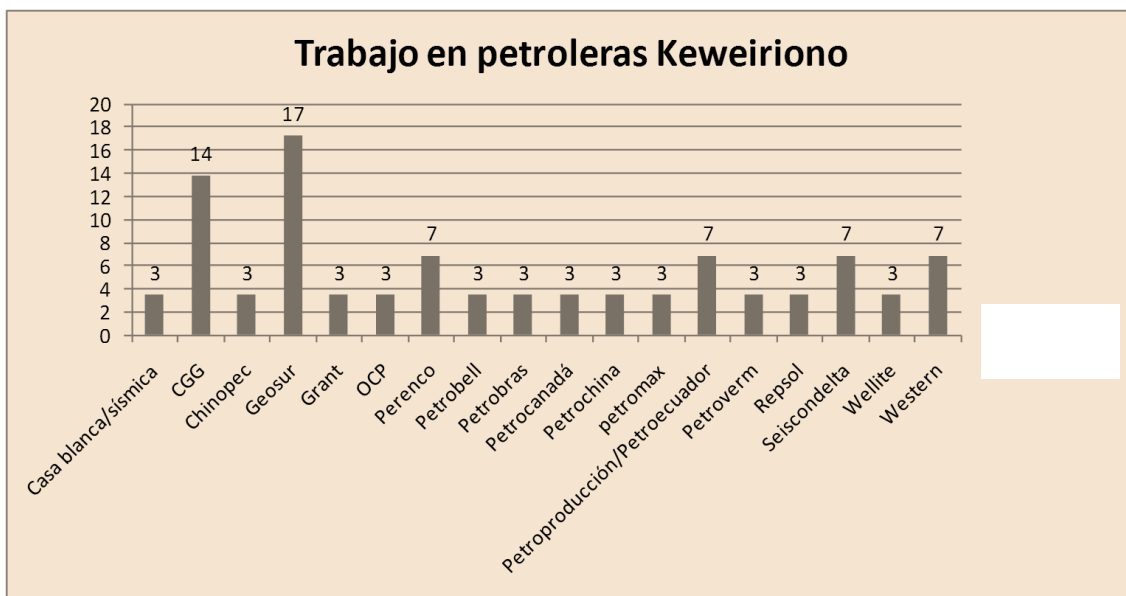
5. Alimentos foráneos que se consumen regularmente en las dos comunidades (Total de respuestas de los entrevistados de las dos comunidades) (Elaboración: David Hidrobo, 2009).

	Keweiriono	Gareno
arroz	10	10
aceite	9	8
avena	6	7
cebolla	7	5
atún	4	7
azúcar	5	4
fideos	4	2
café	3	1
canguil	1	0
pescados	1	0
Total respuestas	50	44

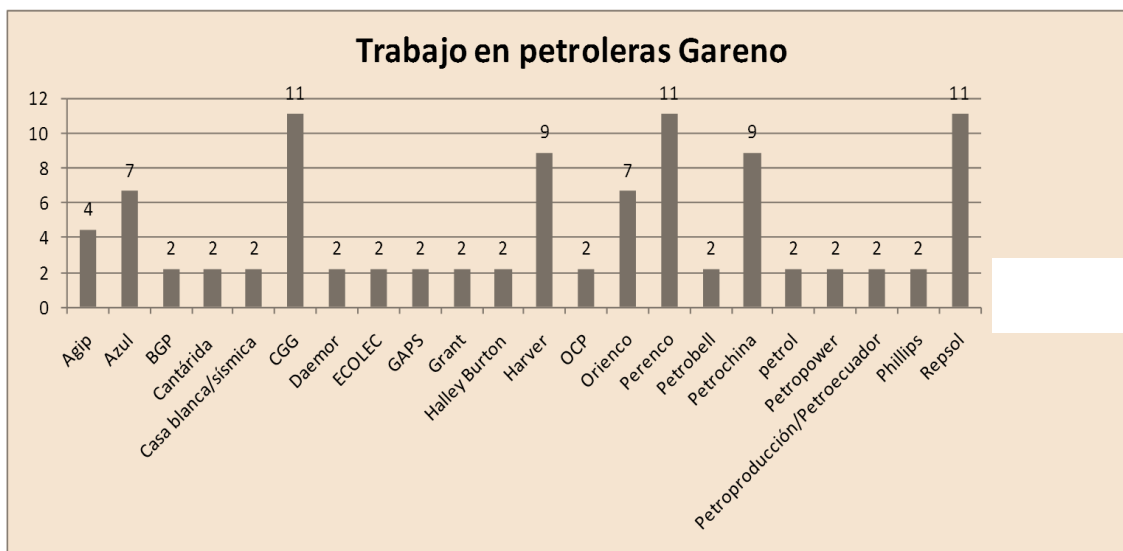
6. Tipos de empleo en las dos comunidades (Porcentajes del total de respuestas de los entrevistados en los cuestionarios económicos) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)



7. Trabajo en petroleras Keweiriono (Número total de respuestas en los cuestionarios económicos) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)



8. Trabajos en petroleras Garenó (Número total de respuestas en los cuestionarios económicos) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)



9. Trabajo en petroleras por oficios de las dos comunidades (Número total de respuestas de los entrevistados en los cuestionarios económicos) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

Comunidad	Gareno				Keweiriono				Total Keweiriono	
	Empleo/Cómo era el trabajo	Total empleos	Bien	Mal	Más o menos	Total Gareno	Bien	Mal		Más o menos
anotador		3	2	1	0	3	0	0	0	0
aserrando		2	2	0	0	2	0	0	0	0
carpintero		1	0	0	0	0	1	0	0	1
cocinero		2	1	1	0	2	0	0	0	0
Construcción/albañil		4	0	1	3	4	0	0	0	0
forestación/medio ambiente		2	1	0	0	1	0	0	1	1
guardia		1	1	0	0	1	0	0	0	0
jornalero/obrero		32	3	4	2	9	6	10	7	23
motorista		1	0	0	0	0	1	0	0	1
palanquero		1	0	0	0	0	0	1	0	1
relaciones comunitarias		2	2	0	0	2	0	0	0	0
sísmica		4	2	0	0	2	1	1	0	2
supervisor (campamento, vías, guardaparque)		6	4	2	0	6	0	0	0	0
tratamiento de petróleo/purificación tierra		5	2	3	0	5	0	0	0	0
vías		8	2	5	1	8	0	0	0	0

10. Animales que no comerían los habitantes de las dos comunidades (Número total de respuestas de los entrevistados en el cuestionario ecológico) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

	Keweiriono	Gareno
tigre	2	0
anaconda/boa	3	1
caimán	1	0
oso hormiguero	4	2
capibara	1	0
loro	1	0
raposa	1	2
buitres	1	1
gusanos	1	1
caracol	1	0
sapo	1	1
cangrejo	1	0
Total respuestas	18	8

11. Tabla Uso del Tiempo (Porcentajes en relación a los 4085 registros) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

En el trabajo de campo se realizaron 4085 registros diarios de asignación de tiempo en las dos comunidades.

Tipo de actividades	Detalle	Gareno	Keweiriono
Comunal	minga	3	2
	prestamos	0	0
	reunión de la comunidad sobre asuntos comunales, políticos, rituales	0	1
	Total comunal	3	3
desconocido	desconocido	2	3
	Total desconocido	2	3
Doméstico	cocinando	4	4
	Comiendo	4	3
	cuidando niños	5	3
	Dando de lactar	1	0
	lavando ropa	1	0
	limpieza	3	2
	procesando comida para guardar	0	0
	recogiendo agua	0	0
	recogiendo leña	0	1
	sirviendo, transportando comida	1	1
	Total doméstico	19	16
Educación	asistiendo escuela, dando clase	3	5
	estudiando	1	1
	Fuera para educación, asistir escuela	4	1
	Total educación	7	6
Ocio	durmiendo	1	0
	escuchando música	0	0
	fiesta	0	1
	Fuera para social, visitar, festival, asunto de federación	9	17
	jugando deportes	4	3
	mirando tv	1	1
	ocio	6	8
	tocando música, haciendo arte	0	0
	visitando, conversando	6	9
Total ocio	26	38	
otros	asistiendo iglesia	1	0
	enfermedad	1	3
	hablando por teléfono	0	0
	otros	7	7
	vistiendo, lavándose	2	3
	Total otros	11	14
Productivo	Cacería	1	4
	comprando, vendiendo cosas	0	0
	Crianza de animales para consumo propio	0	0
	fabricación de cosas para vender	4	3
	fabricando o reparando cosas para uso propio	2	2
	Fuera para trabajar	8	1
	Fuera para vender, comprar	1	1
	Pesca	5	2
	producción agrícola para vender	0	0
	Producción de cultivos para consumo propio o intercambio	6	2
	Producción de perennes para consumo propio o intercambio	0	0
	Recogiendo cosas del bosque para comer, construcción, medicinas	1	1
	recogiendo productos del bosque para vender	0	0
	trabajo pagado como jornalero, obrero, asalariado	1	5
Total productivo	30	22	

12. Cosas que los habitantes de las comunidades quisieran comprar más (Porcentajes del total de respuestas de los entrevistados en el cuestionarios económicos) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

Tipo de producto	Comunidad	Gareno	Keweiriono
Armas	Escopeta	0	5
	Total armas	0	5
Artefactos tecnológicos	Celular	0	5
	Radio	0	5
	Total artefactos tecnológicos	0	10
Artículos del hogar	ollas, platos	4	0
	Total artículos de hogar	4	0
Comida de afuera	Arroz	4	5
	Avena	4	0
	Azúcar	4	5
	Café	4	0
	Cebolla	4	0
	Enlatados	0	5
	Frejol	4	0
	Harina	4	0
	Huevos	4	0
	Lenteja	4	0
	Manteca	4	0
	Sal	0	5
	Total comida de afuera	43	20
	Comida de la chacra	Chicha	0
Naranjilla		0	5
Piña		0	5
Plátano		0	5
Yuca		0	5
Total comida de la chacra		0	25
Comida de la selva o el río	carne de monte	0	5
	Pescado	4	5
	Total comida selva o río	4	10
Materiales de trabajo	material de trabajo (esmeril, hacha, machete)	13	0
	Total material de trabajo	13	0
Medicinas	Medicinas	0	5
	Total medicinas	0	5
Otros	Comida	26	5

13. Cosas que se comparten en las dos comunidades (Número total de respuestas de los entrevistados en los cuestionarios económicos) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

Comunidad	Gareno	keweiriono
chicha	0	3
comida comprada (azúcar, arroz)	2	4
comida de la chacra (yuca, plátano)	4	4
comida de la selva (carne de monte, frutas silvestres)	7	7
de todo	0	1
Pescado	3	1
Total respuestas	16	20

14. Cosas que les gustaría consumir más a los habitantes de las dos comunidades (Porcentajes del total de respuestas de los entrevistados en cuestionarios económicos) (Elaboración: David Hidrobo, 2009)

Tipo de producto	Comunidad	Gareno	keweiriono
Armas	escopeta	0	5
Artefactos tecnológicos	celular	0	5
	radio	0	5
Artículos del hogar	ollas, platos	4	0
Comida de afuera	Arroz	4	5
	avena	4	0
	azúcar	4	5
	café	4	0
	cebolla	4	0
	enlatados	0	5
	frejol	4	0
	harina	4	0
	huevos	4	0
	lenteja	4	0
	manteca	4	0
Comida de la chacra	sal	0	5
	chicha	0	5
	naranjilla	0	5
	piña	0	5
	plátano	0	5
Comida de la selva o el río	yuca	0	5
	carne de monte	0	5
	pescado	4	5
Materiales de trabajo	material de trabajo (esmeril, hacha, machete)	13	0
Medicinas	medicinas	0	5
otros	comida	25	5
	lo necesario	0	5
Ropa	Ropa	8	10
utensilios de aseo personal	jabón	4	0
	jabón	0	5
Total general		100	100