

CAPÍTULO IV
**Perspectivismo y multinaturalismo
en el mundo Waorani**

Rommel Lara Ponce
Universidad Politécnica Salesiana
rlara@ups.edu.ec
<https://orcid.org/0009-0001-3033-6977>

Introducción

El propósito de este trabajo es interpretar las prácticas que los Waorani realizan en el bosque húmedo tropical bajo el enfoque del perspectivismo y multinaturalismo del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2018). La interacción con los seres no humanos en la cacería, la recolección, la horticultura y la relación con los no Waorani, también llamados *Cowudi* (caníbales), son los temas que se van a desarrollar en el presente capítulo. Este trabajo es el resultado de varias inquietudes que empezaron años atrás, cuando trabajé en varios proyectos de cooperación técnica con el pueblo Wao.²⁷ Estas reflexiones se complementaron con nueva información de campo levantada en diferentes momentos pero, sobre todo, en el año 2021 pospandemia. Se concluye que el animismo está presente en diversas

27 En el año 2001 la Fundación EcoCiencia apoyó la elaboración del primer Plan de Manejo del Territorio Huaorani. Ahí, junto con investigadores de diferentes especializaciones, se hizo un trabajo de cooperación técnica en temas sociales, ecológicos y legales.

prácticas Waorani, aunque hayan cambiado a lo largo de los años. El enfoque es intercultural ya que se pretende hacer un diálogo entre la cultura Wao y las teorías antropológicas para acercarse a la comprensión de una realidad cultural.

El perspectivismo y el multinaturalismo ofrecen una explicación de la cosmovisión amerindia. Los pueblos autóctonos de América ven a la Naturaleza como parte de su mundo social (animismo) y algunas especies —no todas— tienen una perspectiva ontológica del mundo (Viveiros de Castro, 2018). Esta propuesta ha tenido como uno de sus méritos incluir el pensamiento de varios pueblos amazónicos dentro de su explicación teórica y se ha enmarcado dentro del debate conocido como giro ontológico. En este debate se encuentran autores como Haraway (1991), Bird-David (1999), Descola (2001), Ingold (2002), Latour (2013), Kohn (2021), entre otros. Estos autores coinciden en que la modernidad deja de lado realidades que no alcanzan a ser comprendidas bajo la dicotomía Naturaleza-cultura.

Los Waorani son un pueblo indígena de la Amazonía ubicado en la región del Yasuní, nororiente del Ecuador. Aproximadamente 3000 personas se encuentran repartidas en pequeños y medianos asentamientos o comunidades a lo largo de un territorio de más 700 000 hectáreas.²⁸ Aunque existen asentamientos estables como Toñampari, el más grande, que puede tener unos 500 habitantes, también existen pequeñas comunidades formadas por una familia ampliada, es decir, unas 20 personas. Están continuamente movilizándose, creando y recreando comunidades. Por tal motivo, no se puede decir con certeza la cantidad de asentamientos que existen, pero podrían ser entre 20 y 30.

28 El territorio Waorani legalizado tiene una extensión de aproximadamente 700 000 hectáreas. Sin embargo, junto a este territorio, se encuentra el Parque Nacional Yasuní (PNY) de 800 000 hectáreas aproximadamente. La influencia de la cultura Wao cubre estas dos extensiones territoriales. Es importante decir que varias concesiones petroleras se encuentran traslapadas a lo largo de su territorio. Todo en su conjunto forma la Reserva de Biosfera Yasuní (Rivas y Lara, 2001).

Esta itinerancia recuerda la práctica de cacería y recolección, aunque no siempre se movilizan por recursos como animales, plantas o cultivos, sino por las posibilidades de negociación e interacción con diferentes actores sociales, como los trabajadores de las empresas petroleras que operan en su territorio, las personas interesadas en hacer turismo en las riberas de los ríos y en las comunidades o las que quieren explotar madera de forma ilegal en su territorio y en el Parque Nacional Yasuní.²⁹ Además, es frecuente que pasen temporadas en las ciudades del Puyo y Francisco de Orellana (Coca), atendiendo los compromisos políticos de la organización que los representa, la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE).

La movilidad Waorani también podría estar asociada a la interacción con otro tipo de seres no humanos que están presentes en el bosque amazónico y que son entendidos como parientes, enemigos o espíritus. Descola (2001) menciona que la relación entre humanos y no humanos se da en la cotidianidad y es lo que va a definir la cosmología de una sociedad. En este caso, la cotidianidad de una sociedad como los Waorani estaría relacionada con la itinerancia, y es ahí donde se puede comprender su cosmología.

Este capítulo está dividido en cuatro partes. En la primera se hace una breve reseña histórica del pueblo Wao para dar cuenta de los procesos de equilibrio y desequilibrio de su sociedad y de la práctica de la itinerancia que, aunque ha cambiado con el transcurrir de los años, todavía se mantiene. La segunda parte trata sobre el animismo como una discusión que se ha tratado en la antropología desde el siglo XIX y que ha sido retomada las últimas décadas para entender las realidades culturales de aquellas sociedades que no tienen como referencia la dicotomía Naturaleza-cultura. La tercera parte trata sobre las prácticas de cacería, recolección y horticultura del pueblo-mundo Wao. Finalmente, en la última parte se hace una reflexión sobre el chamanismo en el mundo Wao.

29 En la consulta del año 2023 el pueblo ecuatoriano votó para que se deje de explotar petróleo y cualquier otra actividad minera en la región del Yasuní.

El pueblo Wao

Antes de iniciar con la historia Wao es importante tener claro algunos de los términos para referirse a los parientes consanguíneos y afines. *Waorani* quiere decir verdaderamente humanos; *Warani* quiere decir humanos, pero que no son parientes consanguíneos, por lo tanto, son enemigos potenciales, mientras que los que no son Waorani se los llama *Cowudi*, que quiere decir caníbal y también es usada para designar a los de afuera, que no son Waorani (verdaderamente humanos). Como se verá más adelante estos términos Wao están cargados de significados relacionados con la percepción de los seres humanos y no humanos.

En 1958 empezó el contacto pacífico de los Waorani con la modernidad;³⁰ antes de ello eran conocidos como *aucas*, que quiere decir salvajes en kichwa. La información histórica sobre la región amazónica ecuatoriana es muy escueta. Los primeros registros de los Waorani se remontan a la época del caucho, a finales del siglo XIX. El negocio del caucho funcionaba con esclavos indígenas, por lo que se hacían correrías por toda la Amazonía en busca de esa fuerza de trabajo. En ese entonces se conocía la existencia de un pueblo guerrero que se perforaba las orejas y que vivía en la ribera sur del río Napo.³¹ Hasta allá llegaron los cazadores de esclavos en busca de hombres y mujeres que pudieran mantener la industria del caucho. Con el fin del negocio del caucho, también se terminó el asedio a los Waorani. Sin embargo, en la década de los 30, nuevamente se dieron incursiones al territorio Wao, esta vez por el negocio del petróleo. Se hicieron famosos los “aucas” por sus ataques a los campos petroleros y a los pequeños poblados que se empezaban a levantar en la selva. Hay va-

30 Existe un debate muy amplio en las ciencias sociales sobre cómo la modernidad creó sujetos de estudio. Said (2008), Mudimbe (1988), Escobar (2007), pero este tema no es parte del presente capítulo.

31 Los Waorani son conocidos porque, tanto hombres como mujeres, se perforan las orejas y se las van agrandando con madera de balsa conforme pasan los años.

rias historias de guerras y muertes en esta región, tanto de Waorani como de otros pueblos vecinos (Cabodevilla, 1999).

En el mundo Wao las guerras internas marcan el tiempo de destrucción, mientras que las alianzas vienen a ser el tiempo de construcción. En términos de la antropóloga Laura Rival (1996), vendrían a ser los tiempos de guerra y los tiempos de paz. Algunos de los ejemplos de guerra pueden ser la muerte de cinco misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1956; la muerte del vicario apostólico de Aguarico, monseñor Alejandro Labaka, en 1987, y varias masacres protagonizadas por las familias Waorani y los llamados pueblos indígenas aislados (Cabodevilla, Smith y Rivas, 2004). En todas ellas ha estado presente el tema de la venganza y la percepción que se tiene del otro como un enemigo o un espíritu (alguien que podría hacer daño).

El ILV hizo el primer contacto pacífico con los Waorani en 1958, desde entonces los Waorani han dialogado y negociado con distintos actores: misioneros religiosos, empresas petroleras, madereros, organizaciones no gubernamentales, funcionarios estatales y científicos. El Estado ecuatoriano ha tenido varios momentos en los que ha reconocido al sujeto político Wao y a su territorio, primero como una reserva indígena y luego como un territorio comunitario (Rivas y Lara, 2001).

Por otra parte, es importante mencionar que, desde su intercambio pacífico, las actividades de cacería, recolección y horticultura han cambiado rápidamente en un proceso de sincretismo, aculturación y etnogénesis. En la cultura Wao se mezclan diferentes cosmovisiones, principalmente la cultura Kichwa amazónica³² y un pensamiento moderno auspiciado por el Estado ecuatoriano y los

32 Cuando los Waorani fueron contactados por el ILV, una de las estrategias de pacificación fue el matrimonio de hombres Wao con mujeres Kichwa (Cabodevilla M. A., 1999), (Rival, 1996).

actores sociales ligados a él (Rival, 1996). A pesar de ello, la itinerancia de los Waorani en el bosque y las ciudades se mantiene.

Animismo

El animismo entiende que los individuos tienen cuerpo y alma pero, adicionalmente, los seres humanos no son los únicos portadores de alma, sino que hay otros seres no humanos como animales, plantas e, inclusive, objetos que pueden tener un alma. Las sociedades animistas extienden su mundo social a las relaciones con los portadores de almas, sean estos humanos o no humanos. Estas relaciones son claras en el parentesco donde hay humanos y no humanos que son parientes consanguíneos o afines (Descola, 2001).

Esta idea del animismo que empezó a discutirse a finales del siglo XIX por los primeros antropólogos y sociólogos va a ser retomada por Claude Lévi-Strauss (1988) en las sociedades amazónicas de la segunda mitad del siglo XX. Lévi-Strauss usó la dicotomía Naturaleza-cultura para entender los datos etnográficos bajo su teoría estructuralista. Él entendía que la Naturaleza solo podía ser representada a través de la cultura; en tal sentido, la humanización de la Naturaleza era el resultado de una “interpretación cultural” del entorno físico. La Naturaleza era una extensión de la sociedad, pero sin Naturaleza no podía existir sociedad.

La relación entre Naturaleza y cultura, expuesta por Lévi-Strauss (1988), abrió un campo de investigación para comprender las respuestas culturales frente a las constricciones de la Naturaleza. Esta dicotomía acentuaba un enfoque evolucionista en el que la cultura era la respuesta de un proceso evolutivo. Sin embargo, la evidencia etnográfica mostraba que muchas culturas no tenían clara esta diferencia entre Naturaleza y cultura, al contrario, establecer dónde empezaba y terminaba el mundo social era una tarea compleja.

Philippe Descola (2001), partiendo del dualismo estructuralista de Lévi-Strauss, propuso que en los pueblos amazónicos se pue-

den encontrar tres tipos de relación con la Naturaleza: *naturalismo*, *animismo* y *totemismo*. El animismo se va a sustentar en la misma explicación de Lévi-Strauss, es decir, la Naturaleza es una extensión del mundo social, por tal motivo los pueblos consideran a ciertos animales como parte de su sistema social. El totemismo, en cambio, es un apoyo de la Naturaleza para categorizar el mundo social; es decir, la sociedad se explica a través de la Naturaleza. Finalmente, el naturalismo reconoce la existencia de una conciencia forjada por la cultura y una realidad que está fuera de esa conciencia, algo totalmente congruente con la teoría de Lévi-Strauss.

Por su parte, la propuesta del perspectivismo y multinaturalismo de Viveiros de Castro (2018) toma como referencia el pensamiento de varios pueblos amazónicos que creen que la humanidad trasciende la materialidad del cuerpo. Existen varias historias de los pueblos amerindios en las que se considera que, hace mucho tiempo atrás, todos los seres eran humanos y que, por diferentes circunstancias, cambiaron y se transformaron en aves, mamíferos o reptiles; es decir, sobre la base de una humanidad se construyeron múltiples Naturalezas, de ahí, precisamente, el término multinaturalismo. Esta idea es como tomar a Lévi-Strauss (1988) y ponerlo de cabeza porque él entiende al ser humano como Naturaleza y cultura, pero la Naturaleza es universal y la cultura es particular, mientras que, en el multinaturalismo, la humanidad es universal y la Naturaleza particular.

De igual manera, en los pueblos amazónicos, es recurrente la idea de que existieron grandes catástrofes. Ya sea una inundación o un incendio, que destruyeron el bosque, pero que, luego de esa destrucción, vino un período de reconstrucción, en muchas ocasiones gracias a espíritus poderosos (Rodríguez y Van der Hammen, 2014). Estas historias tienen dos elementos importantes. En primer lugar, la idea de una sola humanidad y múltiples Naturalezas. Y, en segundo lugar, la idea de tiempos de destrucción y tiempos de construcción. Descola (2001) explica que en las relaciones entre humanos y no humanos existe la interacción por rapacidad y por reciprocidad, mien-

tras la primera causa desbalance en el cosmos, la segunda lo equilibra. La cacería es una actividad de rapacidad porque se toma algo de los no humanos, pero no se repone. Los cultivos, en cambio, están más relacionados con el equilibrio ya que es un proceso de creación.

El perspectivismo, de igual manera, está relacionado con la relación presa y depredador. La perspectiva de cada uno de ellos muestra un mundo diferente, pero solamente para el que tiene la perspectiva. Un depredador no va a poder entender la humanidad de su presa y lo va a mirar como comida, mientras que la presa va a mirar al depredador como un espíritu que busca su muerte. Solamente los chamanes pueden ver el trasfondo humano de los seres no humanos. El resto de las personas solamente podemos ver la “ropa” de los seres no humanos, es decir, su forma de jaguar, su forma de boa, su forma de tapir, pero no podemos ver su humanidad (Viveiros de Castro, 2018).

Miguel Ángel Cabodevilla (1999) ya advierte de estas particularidades de los pueblos amazónicos en general y de los Waorani en particular. Por ejemplo, existe una explicación mítica del origen de la yuca que cuenta que antes los Waorani y los tapires eran parientes. Los tapires eran los abuelos de los Waorani y tenían cultivos de yuca, pero los tenían ocultos de sus hijos y nietos. Un día los nietos siguieron a sus abuelos. En el camino, los niños se durmieron. Mientras dormían, un gusano atravesó el corazón a uno de los niños. Los abuelos fueron acusados de la muerte del niño y, para vengar la muerte de su hijo, la madre robó la yuca. Desde ese día el tapir deambula por el bosque llorando porque perdió todas sus plantas cultivadas, así como las relaciones de parentesco con los Waorani (Zurita, 2017).

En el mito se puede ver que existe una relación parental entre seres humanos y no humanos. Los tapires y los humanos, a pesar de ser diferentes, están emparentados, no hay una transformación, más bien lo que se dice es que los tapires eran los abuelos, una idea que está mucho más ligada a lo que es el totemismo, es decir, tener un pariente no humano o con una “ropa” diferente. También es impor-

tante mencionar que en el mito es la madre la que roba la yuca y no el padre, lo que señala esta división sexual del trabajo generalizada en la Amazonía.

Los primeros informes de James Yost³³ (1981) señalan que los Waorani tenían tótems, es decir, figuras de la Naturaleza con las que compartían linajes. Laura Rival tiene dos propuestas sobre la relación entre seres humanos y no humanos. Por una parte, habla de la interacción con el bosque como una dinámica en la que la estética y el crecimiento hacen parte de la categorización de la vida social (2004). Por otra, habla de los tiempos de paz y tiempos de guerra en el mundo Waorani (Rival, 1996), ideas que están relacionadas con las de construcción y destrucción, pero también con las de rapacidad y equilibrio de Descola (2001).

Los Waorani comparten sus espacios con seres no humanos, como animales silvestres y cultivos, en palabras de Viveiros de Castro (2018), los objetivizan, es decir, les otorgan un grado de humanidad, aunque tengan “ropas” diferentes. Solamente en las relaciones se puede definir la humanidad de un ser no humano, si me relaciono con algo tiene el carácter de humano, si no lo hago pertenece a otra categoría. Quizá a una categoría a la que la modernidad llama Naturaleza.

Itinerancia, cultivos y cacería

La sedentarización de los Waorani es un proceso que ha sido explicado por autores como Yost (1981), Rival (1996) y Cabodevilla (1999); ellos coinciden en que la cercanía con la cultura Kichwa ha influido en diferentes aspectos de la sociedad Waorani, entre ellos, los cultivos, la recolección y la cacería. Sin embargo, si bien hay asentamientos estables, los Waorani se movilizan constantemente por su territorio por motivos estacionales, económicos, políticos y sociales.

33 James Yost fue un antropólogo que trabajó con el ILV y escribió los primeros informes y documentos sobre los Waorani luego del contacto pacífico.

A pesar de la existencia de épocas estacionales, por ejemplo, más lluvia o menos lluvia, cosecha de frutos y cacería, no siempre es claro el momento de hacer un viaje. Las decisiones se las toma por el significado de los sueños. Al igual que otros pueblos amazónicos, los sueños organizan las actividades cotidianas. La cacería, la pesca, las actividades agrícolas, los viajes son actividades que pueden suspenderse en caso de haber tenido un mal sueño, como soñar con una serpiente o con una tormenta. En los Kichwas amazónicos se habla del sueño como la primera vida y hay un momento especial para la interpretación de los sueños, que es en la madrugada luego de tomar agua de guayusa (Whitten, 1987). Con los Waorani no existe esta práctica de la toma de guayusa o por lo menos no es generalizada, sin embargo, los sueños siguen siendo un indicador para llevar adelante actividades cotidianas.

La época de chonta es la misma época de la cacería de monos chorongo. En esos espacios hay casas que tienen que ser reconstruidas para la estancia de la familia, se retoman antiguos cultivos de yuca, así que también es un tiempo de construcción. Si bien los Waorani pueden permanecer largas temporadas en ciudades como el Puyo o El Coca, siempre hay la posibilidad de regresar a alguno de los asentamientos tradicionales y pasar ahí semanas o meses. Los hombres y mujeres adultos mayores, también llamados *piquenani*, son los que visitan estas casas con mayor frecuencia.

El principal cultivo es la yuca. Una familia puede tener varios *kewenkore* (cultivos) de yuca en diferentes estados de maduración, otra parte de la movilidad está en función del estado de estos cultivos, es decir, se van moviendo conforme se tiene una cosecha (Zurita, 2017). A la par de la creación y crecimiento de los asentamientos, los cultivos son diversos, más cercanos y grandes. En ellos se pueden encontrar variedades de plátano, papaya, maíz, maní, entre otros. El sistema que se usa es el de roza-tumba-pudre (2017).

No existen rituales Wao en torno a la siembra y la cosecha, pero existen ciertas prácticas en los huertos donde se puede ver esta

percepción de las plantas con un cierto grado de humanidad. Rival (1996) menciona que a los niños se les golpea las piernas con una especie de ortiga para que se críen grandes y fuertes; lo mismo se hace con las plantas pequeñas de yuca para que crezcan bien. De igual manera otras especies como la balsa, el chontaduro y el ceibo están relacionados con las distintas etapas de la vida humana: la niñez, la adolescencia y la adultez (Rival, 2004).

Por la influencia de los Kichwas, existen prácticas, sobre todo de las niñas y las mujeres, cuando van por primera vez a los huertos. En estos rituales se agradece al espíritu femenino de los cultivos, Nunkui o Nunguli, en el mundo Kichwa. El huerto está asociado a las mujeres, mientras que el bosque está asociado a los hombres, incluso con prohibiciones de que hombres o mujeres ocupen un espacio que no les corresponde. En el caso de los Waorani, se mantiene esta distinción, si bien tanto hombres como mujeres salen al bosque y a los huertos, la cacería de grandes animales es una actividad masculina, mientras que el cultivo de los huertos es una actividad femenina.

Descola (2001) menciona que la cacería es una actividad de quiebre porque se quitan animales, mientras que los cultivos están ligados a las relaciones de equilibrio, se repone lo que se quitó al bosque. La cacería y los cultivos son extensiones del mundo social porque las presas son consideradas parientes afines, es decir, enemigos potenciales, mientras que las plantas y los animales domésticos son parientes consanguíneos. Los elementos del bosque tienen un cierto grado de humanidad y por eso no se los consume o se los consume con cierta discreción, lo que está definido por el grado de parentesco. En el caso de los Achuar, por ejemplo, a los monos se los llama con el mismo término que se usa para designar a los cuñados, es decir, a los parientes afines, de ahí que, al consumirlos, se hace la guerra a un pariente afín y, en cierto sentido, se está cometiendo canibalismo.

Esta interacción por rapacidad también está presente en el mundo Wao, aunque no sea muy frecuente ni tradicional. Esto se debe a dos motivos. Por una parte, por la presión en el entorno, sobre

todo en los asentamientos grandes, que hace que los animales se alejen de esos poblados. Por otra parte, porque esta actividad cada vez está menos presente en las nuevas generaciones. Como se mencionó, son los hombres y las mujeres adultas mayores *piquenani* las que van a los cultivos y a la cacería. Los jóvenes tienen poco interés en estas actividades y cuando las realizan lo hacen con armas de fuego.

El consumo de ciertos animales es visto como una forma de apropiación de las características de ese animal. A los niños pequeños se les hace tocar el pelaje de ciertas presas para que adquieran su fuerza y fortaleza: es el caso de los monos chorongo, por ejemplo. En la actualidad, casi cualquier animal puede ser cazado, antes existían restricciones sobre ciertos animales, precisamente, porque tenían parentesco con el mundo Wao y comerlos hubiera sido un acto de canibalismo o de guerra.

Hay cantos sobre la cacería, así como cantos sobre la guerra, ya que estas dos actividades están relacionadas, se canta cuando hay fiesta o cuando se recuerda la ira. En la fiesta los cantos están relacionados con la cacería o con las caminatas por el bosque, mientras que, en la ira, los cantos recuerdan las muertes y las guerras. En los dos momentos se hace referencia a seres humanos y no humanos, ya sean sus parientes consanguíneos en las fiestas o sus parientes afines en las guerras. En los dos casos es una relación de rapacidad, se quita algo del bosque y no se devuelve.

Los espíritus y los chamanes

Eduardo Viveiros de Castro (2018) señala que la ontología se construye por el lugar que ocupa un individuo en la cadena trófica y por la relación que establece, ya sea como depredador o como presa. Así como los humanos ven a ciertos animales y plantas como comida, los no humanos pueden ver a ciertos humanos como sus presas, por este motivo se considera que estos cazadores de humanos son espíritus.

La historia Waorani tiene algunos ejemplos de espíritus-depredadores. Los más evidentes son los jaguares y las boas, pero, además, hay otros dos personajes que en su momento fueron considerados espíritus, estos son los *Cowudi* (caníbales), es decir, los que no son Waorani, y los grupos indígenas aislados, también llamados Tagaeri y Taromenane.

Desde el contacto con la sociedad nacional ecuatoriana, a principios del siglo XX, los Waorani no tenían claridad de quiénes eran las personas que empezaban a llegar a su territorio. Los *Cowudi* eran temidos y posiblemente se les daba ese calificativo porque comían animales con cierto grado de humanidad, pero también porque podrían haber sido considerados espíritus que, en lugar de ver a los Waorani como humanos, los veían como sus presas.

Cuando se dio el contacto con los Waorani en la década de los 50, los misioneros evangélicos del ILV fueron atacados con lanzas y se dejó que sus cuerpos se pudrieran, precisamente porque se quería verificar si eran espíritus o humanos. No se sabía con certeza si los *Cowudi* podían cambiar de “ropa”; esa fue la forma de comprobar. Esta situación incluso pudo haber sido importante para el contacto pacífico ya que para los Waorani no era lo mismo relacionarse con espíritus-depredadores que con otros humanos comunes y corrientes. Incluso estos *Cowudi* podían entrar en el rango de parientes afines (enemigos potenciales) ya que luego del contacto a algunos *Cowudi* se los empezó a llamar *menqui*, que quiere decir cuñado.

Otros ejemplos de espíritus pueden ser los Tagaeri o Taromenane, grupos indígenas aislados. En la década del 60 el ILV creó una reserva indígena a la que se denominó el Protectorado, la mayor parte de las familias Waorani fueron reubicadas en ese lugar; sin embargo, Taga, el jefe de una familia Wao, huyó de esta reserva. En los 80 el sacerdote capuchino Alejandro Labaka trató de contactarse con los Tagaeri, pero él, junto con tres monjas, fueron atacados con lanzas y, al igual que los misioneros del ILV, se dejó que sus cuerpos se pudrieran, comprobando que tampoco se trataba de espíritus. La

muerte de Alejandro Labaka desató una serie de venganzas durante varias décadas entre los Tagaeri y los Waorani contactados, en estas disputas aparecieron otras familias aisladas de las que no se tenía conocimiento y los Wao los llamaron Taromenane.

Los Waorani creen que estas familias que viven aisladas tienen extraordinarias habilidades en la selva, como caminar sin hacer ruido y moverse rápidamente, de igual manera, se piensa que son muy altos y que tienen mucha fuerza, cualidades de los espíritus de la selva. En el año 2005 las familias de la comunidad Waorani de Dicaro atacaron a una familia de los pueblos indígenas aislados. En esta incursión mataron a casi toda la familia y se llevaron a dos niñas. Los relatos de los protagonistas cuentan con mucho detalle cómo fue la masacre. Llama la atención que en este caso los Wao dejaron que los cuerpos de los hombres de estos grupos se pudrieran, precisamente para verificar que se trataba de seres humanos y no de espíritus.

Los humanos son humanos para sí mismos, pero pueden ser espíritus para otros seres. Lo que distingue a un humano de ser una presa o no es el vínculo consanguíneo con el espíritu. Este vínculo solamente es claro para el espíritu, por eso siempre se huye de un depredador. No es normal relacionarse con un jaguar o una boa, estas relaciones solamente se dan en los sueños o a través de los chamanes que pueden reconocer la humanidad cobijada por la “ropa” del depredador. Los espíritus pueden ponerse la “ropa” de un animal para cazar-matar o pueden mostrar su forma humana. La capacidad de los espíritus de ocultar su humanidad les da un grado superior de humanidad, en cierto sentido, son más humanos que los humanos.

En varias culturas amazónicas existen chamanes que pueden ser curanderos o brujos, curan o provocan enfermedades. Cuando una persona se enferma se debe buscar a un chamán más fuerte para que combata al chamán que está causando la enfermedad. Esto puede desencadenar una guerra chamánica. También es importante el estatus social y político de los chamanes, ya que tienen el reconocimiento no solo de los pueblos indígenas de los que son originarios

sino también de otros pueblos vecinos (Taussig, 1987). Adicionalmente, los chamanes están dentro de sistemas chamánicos, es decir, en sociedades donde se cree en el chamán y sus capacidades; pueden existir sociedades chamanísticas sin chamanes, pero no chamanes sin sociedades que crean en ellos (Fericgla, 1998).

Los Waorani creen en los brujos y curanderos; cuando alguien enferma y no se recupera pronto, se presume que es por el ataque de un brujo. Los enfermos son tratados con medicinas tradicionales o se los lleva a los chamanes de otros pueblos. Cuando un pariente muere, hay que buscar al responsable y vengar su muerte. En el mundo Wao, un chamán podría causar la muerte; en ese sentido, no existe un reconocimiento público de los chamanes Wao porque podría desatar una cadena de venganzas.

Comunicarse o transformarse en animales, sobre todo en jaguares y boas, es una de las características de los chamanes amazónicos. Algunos Waorani son llamados *meñera*, esto quiere decir que tienen un vínculo con un jaguar. Los *meñera* se comunicarán con su jaguar el resto de sus vidas, solamente cuando sean muy viejos o cuando vayan a morir el jaguar les abandonará. El jaguar llega a un hombre o una mujer Wao cuando esta persona ha experimentado un reto importante en el que ha estado en juego su vida; por ejemplo, cuando una persona se recupera de una grave enfermedad es porque tuvo la visita de un jaguar y, de esta manera, se convierte en *meñera*. La historia Wao dice que al principio de los tiempos algunos Waorani se transformaron en jaguares, por lo que tienen un alto grado de humanidad, e incluso podrían ser considerados espíritus; en ese sentido, los jaguares son realmente Waorani y existe un vínculo de parentesco con ellos, cuando el jaguar visita al *meñera* es porque le está visitando un pariente que le viene a dar fuerza para seguir viviendo.

Para Viveiros de Castro (2018) los chamanes son “diplomáticos cósmicos”, tienen la capacidad de cambiarse de “ropa” e ingresar a otros mundos para obtener conocimientos. La ayahuasca, el *huan-duj* y el *yajé* son algunas de las plantas alucinógenas que les permiten

hacer estos viajes a otros mundos. En la sociedad Wao no es común el uso de estas plantas alucinógenas, pero existen personas que pueden ver la humanidad de los animales del bosque y que pueden interactuar con ellos.

Los *piquenani* son ancianos y ancianas que mantienen las prácticas tradicionales de la cacería, la recolección y la horticultura; además, cuando eran jóvenes fueron guerreros que cumplieron con la tarea de defender su mundo social y su *nanicabo* (familia), ya sea por la venganza en contra de los *Waorani* (los parientes afines) o por la guerra en contra de los *Cowudi* (los no Waorani). Estos ancianos viven el *duraniabay*, que se refiere a las prácticas del pasado. En los mitos de origen se dice que al principio de los tiempos se vivía el *duraniabay*, todos los seres eran humanos, pero luego se fueron transformando en los distintos animales.

Hay una humanidad que está debajo de las múltiples Naturalidades y que mientras más se alcanza el *duraniabay* hay mayores posibilidades de entender esa realidad. Sin embargo, esta condición no se alcanza tomando alguna bebida alucinógena, sino que se alcanza en la práctica cotidiana de las tradiciones Wao y siendo un guerrero. En ese sentido, mientras más tiempo se viva en el bosque y se sigan las prácticas tradicionales se puede interactuar con los seres no humanos.

Conclusiones

En este capítulo se ha visto cómo el pensamiento amerindio del multinaturalismo y perspectivismo está presente en la sociedad Wao, en su historia, en sus actividades tradicionales relacionadas con el bosque, como los cultivos y la cacería.

Los contactos realizados en las épocas de guerra señalan un claro pensamiento animista, al considerar a los no Waorani como espíritus. En su momento los misioneros del ILV y de la orden capuchina fueron considerados espíritus, ya que sus cuerpos se dejaron llenos de lanzas, precisamente, para dejar que se pudran y corroboren

rar su humanidad. Las familias indígenas aisladas que fueron masacradas años más tarde recibieron un trato similar. En estos casos las ontologías son relacionales porque se establecen sobre la base de la relación entre depredador y presa. Los Waorani serían las presas, mientras que los espíritus serían los depredadores; cuando se pudo establecer que los *Cowuri* no eran espíritus fue cuando se pudo instaurar el contacto pacífico, ya que era menos peligroso relacionarse con iguales que con depredadores.

Las actividades de cacería y horticultura también tienen presente el animismo. Los árboles y las plantas de los huertos son visitados en las épocas estacionales no solo para cosecharlas, sino para establecer un vínculo con ellas. Mientras se hace el camino hacia los huertos lejanos, se va haciendo cacería. Mientras la horticultura es vista como una actividad creadora, la cacería es vista como una actividad depredadora, la primera da y la segunda quita, pero lo importante es mantener un equilibrio. Estas visitas al bosque la realizan principalmente los *piquenani*. Mientras más tiempo están viviendo en el bosque e interactuando con los seres no humanos, más Waorani son. Son estos espacios los que permiten vivir el *duraniabay*, es decir, la vida de los primeros Waorani, esa vida donde todos los seres eran humanos.

Los Waorani no beben ayahuasca o alguna otra bebida alucinógena, por lo menos no es un consumo generalizado. La sociedad Waorani es una sociedad chamánica, aunque no tenga el reconocimiento público de los chamanes. Esto se debe a que las enfermedades y las muertes pueden ser causadas por guerras chamánicas y, si se identifica a la persona que está haciendo daño, se podría desatar una cadena de venganzas. En tal sentido, es mejor no tener contactos directos con chamanes y menos aún ser considerado uno. Lo que sí existe son vínculos familiares, sobre todo con los jaguares y las boas; la persona que ha experimentado una relación con un jaguar se denomina *meñera*. El jaguar le visitará en momentos difíciles y le ayudará a superarlos.

Referencias bibliográficas

- Bird-David, N. (1999). 'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40(1), 67-91.
- Cabodevilla, M. A. (1999). *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME.
- Cabodevilla, M. Á., Smith, R. y Rivas, A. (2004). *Tiempos de guerra. Waorani contra Taronenane*. Abya-Yala.
- Descola, P. (2001). Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola y G. Palsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). Siglo XXI.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Fericgla, J. M. (1998). *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Abya-Yala.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*. Cátedra, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer.
- Ingold, T. (2002). *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Hekht y Abya-Yala.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Las estructuras elementales de parentesco*. Paidós.
- Mudimbe, V. I. (1988). *The Invention of Africa*. Indiana University Press.
- Rival, L. (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*. Abya-Yala.
- Rival, L. (2004). El crecimiento de las familias y los árboles. La percepción del bosque de los huaorani. En A. y Zúrrales, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 97-120). IWGIA.
- Rivas Toledo, A. y Lara Ponce, R. (2001). *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana. Un acercamiento al Caso Huaorani*. EcoCiencia y Abya-Yala.
- Rodríguez, C. y Van der Hammen, M. C. (2014). Cuando el tiempo no hace caso: la memoria profunda de los eventos climáticos extremos y adaptación al cambio climático en comunidades indígenas de la Amazonía colombiana. En R. Lara y R. Vides-Almonacid, *Sabiduría y adaptación. El valor del conocimiento tradicional para la adaptación al cambio climático en América del Sur* (pp. 83-101). UICN.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Liverduplex.

- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (2018). *La inconstancia del alma salvaje*. UNGS.
- Whitten, N. (1987). *Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los Kichwa hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Abya-Yala.
- Yost, J. (1981). Los mecanismos de cambio en la cultura Huao (auca). *Cuadernos Etnolingüísticos* 9. Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador.
- Zurita Benavides, M. G. (2017). Cultivando las plantas y la sociedad huorani. *Boletim don Museu Paranaense Emilio Goeldi. Ciências Humanas*, 12(2), 495-516.