

CAPÍTULO V

La carretera petrolera y el bosque: nociones de bienestar y espacio entre los Waorani

Andrea Bravo Díaz

PUCE

andrebare@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5076-1586>

Introducción

Ese día nos levantamos temprano, tomamos uno de los buses que recorren la vía Auca desde Tiwino hacia el norte, en dirección hacia la ciudad de El Coca. Viajamos alrededor de una hora y media, hasta llegar al lugar donde comenzaríamos nuestra caminata hacia la nueva comunidad de la familia de Daniel Gaba Ehuengei, uno de los colaboradores de la investigación que realicé entre 2017 y 2018 en Tiwino. Hicimos una parada en la tienda y, luego de hidratarnos, empezamos una caminata de cinco horas y media bajo el sol amazónico. Una vez que dejamos la carretera pavimentada, seguimos un camino lastrado, por el cual podían pasar carros, ese día no pasó más de uno. Después de unas tres horas de caminar hacia el este, es decir, hacia el Yasuní, Daniel reconoció el sonido de abundantes monos chorongos. Estábamos todavía en territorio colono, aunque eso era territorio ancestral Waorani. Frente a la cantidad notoria de monos, Daniel explicó: “Los colonos no comen monos”; él sabía que, después de haber

vivido años con los Waorani, no era necesario explicarme que el mono es un plato muy apreciado; por ello, la presencia de tantos monos era algo poco común en las zonas cercanas a sus comunidades. Continuamos el camino. Cuando ya llevábamos alrededor de cuatro horas y media de caminata, Daniel reconoció algunos puntos de referencia: una casa quemada, una casa colona, las huellas de potreros. Todos estos elementos fueron integrados en la narrativa de Daniel, mientras compartía los detalles de la historia reciente de confrontaciones entre su familia y los colonos de la zona. En 2018, cuando realizamos esta caminata, las confrontaciones habían cesado, sin embargo, Daniel sintió la necesidad de subrayar que la apertura de esta comunidad, y su defensa, fue alcanzada a partir de años de enfrentamientos con colonos ganaderos, aunque el territorio que los Waorani reclamaban había sido reconocido como territorio ancestral de esta familia. A las cinco horas de caminata entramos en la selva más espesa, todavía se notaban huellas de ganado. Media hora después llegamos ya a Emeñepare, la comunidad de la familia de Daniel.

Este capítulo explora etnográficamente las formas de vida de los Waorani de la provincia de Orellana, quienes mantienen residencias principales cerca de las carreteras petroleras y residencias secundarias a lo largo de un extenso territorio. Aquí se discuten las estrategias de movilidad entre estas residencias como formas de resistencia frente al avance de la frontera petrolera en su territorio. Al tiempo que el capítulo da cuenta de cómo una etnografía de largo alcance permite entender los matices del manejo territorial Waorani, también describe cómo los Waorani están desarrollando estrategias para navegar entre lo Waorani y los *Kowori* (no Waorani), entre la economía de subsistencia de la selva y la economía del mercado.

Los Waorani de Orellana

A lo largo de este capítulo, uso la expresión “los Waorani” para referirme a la nacionalidad Waorani, sin embargo, reconozco que existen varios pueblos Waorani (Rival, 2022) que comparten una misma

lengua, el Wao terero; con tradiciones éticas y estéticas similares, así como una historia de aislamiento relativo y contacto reciente compartidos. En las últimas décadas, estos pueblos han desarrollado un proyecto político que les permite tener una representación como nacionalidad, sin embargo, las diferencias interétnicas persisten (High, 2015, pp. 7-8). La carretera, especialmente la petrolera, constituye un marcador contemporáneo de diferenciación. Es decir, cuando un Waorani que vive cerca de las carreteras petroleras visita a una comunidad ubicada lejos de las vías, la familia que lo recibe desarrolla una serie de prácticas corporales, como alimentarle con comida de la selva, para hacer de ese Waorani de la carretera un Wao menos distinto. Esto recuerda la literatura de la región en la cual se ha discutido la construcción de identidad entre los amazónicos a través de la alimentación y otras prácticas corporales (Seeger *et al.*, 1979; Vilaça, 2002).

Decir “los Wao de Orellana”, en contraste con los Wao de Pastaza o los Wao de Napo, ayuda a ubicar geográficamente la discusión; sin embargo, es una generalización imprecisa. Los Wao de Orellana son varios y distintos, así como sus territorios, por un lado están los pueblos Waorani que mantienen contacto con la sociedad nacional; por otro, están los pueblos Waorani que mantienen un aislamiento voluntario.³⁴ Entre los primeros, yo he trabajado por varios años con los Wao de Tiwino y Miwaguno, es decir con los Wao de la vía Auca, sin embargo, en la pandemia trabajé con los Wao de la vía Maxus.³⁵ En Orellana se reconocen varias diferencias intraétnicas, las familias que viven cerca de la vía Auca son distintas de las familias de la vía Maxus, las primeras más hacia el sur de Orellana; las segundas, en el

34 Son familias Waorani que han decidido evadir cualquier intento de relaciones sostenidas con los no Waorani o con los Waorani que viven en comunidades, aunque se han registrado algunas visitas esporádicas a comunidades Waorani para el acceso a utensilios o información, de ahí que su aislamiento es relativo, pero su intención de evadir cualquier proceso de contacto sostenido es clara. Para un detalle de estas relaciones ver Wasserstrom *et al.* (2018).

35 Con el Instituto de Salud Pública de la PUCE.

extremo norte del territorio Waorani extendiéndose hacia el este, en el Parque Nacional Yasuní.

La madre de Daniel, Nantoqui, recuerda que sus senderos previos al contacto se extendían desde lo que ahora es la vía Auca hasta el territorio de Guiyero, que es la comunidad más cercana de la vía Maxus. Luego, las familias que viven a lo largo del río Shiripuno, atravesado por la vía Auca, comparten antepasados en común, pero se reconocen como distintas; así los Baihuairi (Baihua y Kimerling, 2018), ubicados hacia el este y lejos de las vías petroleras, tienen un proyecto político y territorial distinto de sus vecinos de Tiwino. Esta última es una comunidad “petrolera” cuyo centro poblado está atravesado por la vía Auca y varios pozos petroleros; sin embargo, el territorio de Tiwino se extiende hacia el este hasta colindar con el territorio de los Baihuiri y los pueblos Waorani en aislamiento. En tanto que los Baihuiri mantienen un activismo antipetrolero, las familias de Tiwino viven ya tres décadas con el petróleo, y tienen prácticas de resistencia distintas. Por una parte, en el centro poblado organizan frecuentemente paros, que consisten en bloqueos de la vía para exigir, a los petroleros y al Estado ecuatoriano, lo que ellos consideran como derechos ganados. Así, en 2014 los Waorani de Tiwino consiguieron, luego de un paro, el desarrollo de un programa de vivienda pública; aunque, como he discutido en otro lugar (Bravo, 2023), el Estado terminó imponiendo un modelo de “modernidad” con un diseño de casas de cemento para familias nucleares, sin espacios adecuados para el desarrollo de las prácticas culinarias Waorani y con materiales de baja calidad —desde grifería y manijas hasta pasamanos de madera— que sufrieron daños severos en menos de un año. En respuesta los Waorani han construido casas de palma al lado de las casas de cemento y las familias desarrollan movimientos cotidianos entre sus casas de cemento y sus casas de palma. Los Waorani critican el diseño de las casas más que el uso de cemento, que es un material descrito en la literatura como la quintaesencia de lo “moderno” (Forty, 2012). En días calurosos muchas familias buscan refugio en las casas de palma, las cuales son referidas por los Waorani como “más frescas”, en ellas mantienen sus hamacas, cuelgan sus plá-

tanos para que continúen el proceso de maduración, y comparten la abundancia del bosque con las familias extendidas. Al mismo tiempo, las casas de cemento también son bienvenidas especialmente por los Wao más jóvenes, quienes se retiran a estos espacios mientras comparten con un grupo familiar reducido. En las casas de cemento se guardan las posesiones más valiosas, en términos económicos, dado que las casas de cemento tienen candados. Aunque incluso para las familias jóvenes las casas de cemento no alcanzan a satisfacer completamente sus necesidades y muchas deciden construir casas de palma al lado de las de cemento.

La movilidad cotidiana entre distintas casas está acompañada por una movilidad más extendida dentro de la comunidad, algunas familias cambian su residencia entre distintos “barrios” para evadir tensiones, pero también mientras se recuperan emocionalmente de algún infortunio, como la muerte de un ser querido (Taylor, 1993). Las comunidades Waorani cercanas a la carretera se organizan en “barrios”, cada barrio consiste en unas cuatro o seis casas pertenecientes a los grupos familiares extendidos. Así, distintas familias viven en el mismo centro poblado pero en diferentes espacios, aunque la residencia es compartida entre los barrios, las relaciones cotidianas que constituyen identidad a través de la construcción de cuerpos similares, como el compartir de substancias (Conklin y Morgan, 1996; Rival, 2002; Seeger *et al.*, 1979), se mantienen, de manera constante, únicamente entre las familias que viven en un mismo barrio, y solo cuando existe un excedente de recursos de la selva, como una cosecha abundante, se comparte de manera más extendida a lo largo de distintos “barrios”.

Esto resume de manera general las relaciones de compartir entre familias distintas, sin embargo, cada comunidad tiene sus matices y desarrolla sistemas de subsistencia que responden a lo siguiente: el respeto mayor o menor de los valores igualitarios por parte de las familias que han fundado una comunidad, estos valores incluyen autonomía, libertad de acceso a recursos, libre movilidad (Woodburn, 1982); un acceso más o menos igualitario a recursos externos, en particular di-

nero; y formas de liderazgo contemporáneo más o menos extendido y compartido con distintas familias. He vivido en comunidades donde líderes tradicionales comparten liderazgo con jóvenes de otras familias y mantienen un compromiso con los valores igualitarios, de modo que distintas familias residen en términos de iguales, lo cual genera altos niveles de cohesión o unión entre los residentes de la comunidad. Este no es el caso de Tiwino, donde el liderazgo se concentra alrededor de la familia que fundó la comunidad, el barrio de esta familia está ubicado en su centro, en tanto que las familias ubicadas más hacia la periferia expresan resentimientos e insatisfacción relacionados con el irrespeto de los valores igualitarios por parte de los líderes contemporáneos. En esta comunidad, la práctica de “compartir por demanda” (*demand sharing*),³⁶ especialmente de recursos externos, va acompañada de reclamos *piinte* (coléricos).

En una escala más amplia, es decir, más allá del centro poblado, los Waorani de Tiwino mantienen estrategias de movilidad que recuerdan por qué Laura Rival los describió como pueblos senderistas (2002, 2016). Distintas familias mantienen lo que ellos describen como fincas en lugares ubicados hasta cuatro horas río abajo, hacia el límite con el territorio Baihuiri, así como lugares ubicados a varias horas de camino hacia el sur, casi al límite con el río Mencaro; es decir, muy cerca de los pueblos Waorani en asilamiento voluntario. Además, como en el caso de la familia de Daniel, los Waorani de Tiwino han reclamado territorios al norte y al oeste en los límites entre el territorio Waorani y el colono.

Daniel Gaba Ehuengei creció en Pastaza pero, después de una alianza matrimonial entre su familia y la del líder de Tiwino, la familia extendida de Daniel cambió de residencia a Tiwino, pues esta comunidad ha funcionado, por varias décadas, como un vórtice para atraer recursos externos y personas. Sin embargo, Daniel reconoce

36 Rival (2002, p. 104) toma esta noción de Peterson (1993) para sugerir que los Waorani comparten por “demanda más que por donación no solicitada” (Rival, 2002, p. 105).

que sus ancestros transitaron en el territorio cercano a la vía Auca, en los tramos que los Wao conocen ahora como 40 o Dayuma; es decir, entre el kilómetro 40 de esta vía y el 60, de ahí que Daniel y su familia estén reclamando el territorio de esta zona, en una de las fronteras entre el territorio Waorani y el territorio colono.

Bienestar y la noción de finca

Regresando a la visita a la familia de Daniel, después de cinco horas de caminata en las pequeñas carreteras que conducen a su comunidad, el ingreso al bosque amazónico fue bienvenido por todos los caminantes. Como Daniel sabía que yo estaba investigando el significado de la noción Waorani de *waponi kewemonipa* o *waaw kewingui* (vivir bien), me dijo: “Esto es vivir bien, acá solo hay el sonido del bosque, como una música, no escuchas el ruido de la carretera”. Lo cual nos llevó a una conversación sobre cómo el modo de vida Waorani cerca de la carretera es distinto de las formas de vida en el bosque y, sin embargo, las mismas familias navegan entre estos dos espacios. En los días que permanecemos en la comunidad de la familia de Daniel, aprendí que aunque los adultos, niños y ancianos parecían disfrutar del tiempo en el bosque, su permanencia ahí no estaba libre de peligros: Daniel tenía varias lanzas escondidas en distintos lugares del bosque alrededor de la casa de madera; en tanto que su hijo pequeño, además de enseñarme a recolectar alimento en el bosque cercano, consideró conveniente enseñarme la vía de escape por la parte trasera de la casa, en caso de un ataque; y uno de los cazadores notó que tenía temor de encontrarse con las familias Waorani en aislamiento, reconociendo que estaban cerca de sus territorios de senderismo. Sin embargo, en términos de la experiencia de bienestar que Daniel relaciona con el bosque, y que es compartida por los otros adultos con quienes conversé, los aspectos que destacan se pueden resumir en: aire fresco, abundante comida del bosque, abundantes animales y árboles grandes, y la ausencia del ruido o la contaminación de la carretera.

Las afectaciones de las carreteras en el territorio Waorani han sido documentadas por varios autores previamente (por ejemplo, Almeida y Proaño, 2008; Rivas y Lara, 2001), asimismo, en otras partes de la Amazonía ecuatoriana se ha sugerido que los cambios relacionados con actividades extractivas y plantaciones generan espacios “vacíos” donde los pueblos no pueden mantener relaciones, acorde con las ontologías amazónicas, con otros seres del bosque (Krøijer, 2019). Mi argumento coincide con estos estudios previos, sin embargo, expande el análisis considerando las respuestas Waorani frente a los cambios que experimentan; un ejemplo de lo cual es la movilidad entre distintos espacios dentro de grandes extensiones de su territorio, como una estrategia que permite el mantenimiento de prácticas tradicionales y relaciones con el bosque que no son posibles a lo largo de la carretera.

El *waponi kewomonipa* Waorani se expresa frecuentemente en términos de una aspiración o de una experiencia no permanente, y tiene matices intergeneracionales distintos. Sugiero que la noción de bienestar Waorani tiene al menos tres dimensiones: una de convivencia cotidiana, otra relacionada con el mantenimiento de la salud y otra ecológica interconectada con las dos anteriores (Bravo Díaz, 2023). La primera, donde vivir bien implica una buena convivencia entre la familia extendida, recuerda la ética y la estética de lo que en la antropología amazónica se ha descrito como la “economía moral de la intimidad” (Londoño, 2012; Overing y Passes, 2000; Viveiros de Castro, 1996).³⁷ Rival (2016) ofrece una descripción detallada del bienestar Waorani en la convivencia diaria, la cual incluye relaciones de cuidado como compartir comida o caricias, así como la experiencia de un bienestar hedónico o subjetivo. El epítome del bienestar hedónico es el *anka totamonipa* (alegría o risa colectiva); al mismo tiempo, la buena convivencia Waorani se cuida evitando conflictos entre aquellos que viven juntos, es decir, con un apego a valores familiares. Una de las razones por las cuales las familias de Tiwino

37 Esta noción señala la importancia de las prácticas de cuidado y convivencia en la reproducción social de los amazónicos.

mantiene varias casas, una principal y varias casas secundarias, tiene que ver con la necesidad de aliviar tensiones entre distintas familias; es decir, las tensiones de la residencia ampliada tienden a disiparse con distanciamientos temporales en los hogares secundarios. Durante 2017 y 2018, cuando las familias de Tiwino lidiaban con tensiones relacionadas con la distribución desigual de las compensaciones petroleras, la familia de Daniel se trasladó a su residencia secundaria por períodos tan amplios como un mes. Parecería ser que el apego a los valores familiares y la buena convivencia se mantiene principalmente entre los parientes cercanos.

La segunda dimensión relacionada con el mantenimiento de la salud está ligada a la noción de *pienguimamo* o *teem piyengue* que los Waorani traducen como fuerza, energía, y que recuerda la literatura amazónica sobre la noción de vitalidad (Conklin, 2015; Fisher, 2001; Santos, 2015) y lo que Santos Granero ha llamado la “economía política de la vida” (2009, pp. 196-217).³⁸ La particularidad Waorani en relación con la región radica en que, a diferencia de otros pueblos amazónicos (Conklin, 2015), la reproducción social y el mantenimiento de la energía vital no depende de prácticas predatorias hacia “otros”, lo cual llevó a Laura Rival a sugerir que la economía Waorani es una economía de “abundancia natural” (2002, pp. 90 y 91), donde la abundancia de la cual gozan las nuevas generaciones está relacionada con las prácticas de manejo del bosque por parte de sus ancestros. Yo sugiero que la vitalidad Waorani también está ligada a prácticas intergeneracionales de circulación de la fuerza, como el ritual que realizan los adultos con los niños después de una buena cacería o un trabajo demandante en sus huertos, el ritual implica el compartir de la fuerza a través de ligeros golpes en las extremidades de los niños, en el caso de los hombres con una liana y en el caso de las mujeres con ortiga, lo cual prepara la piel para compartir el sudor y, con ello, la fuerza y habilidades de los adultos. Cuando una perso-

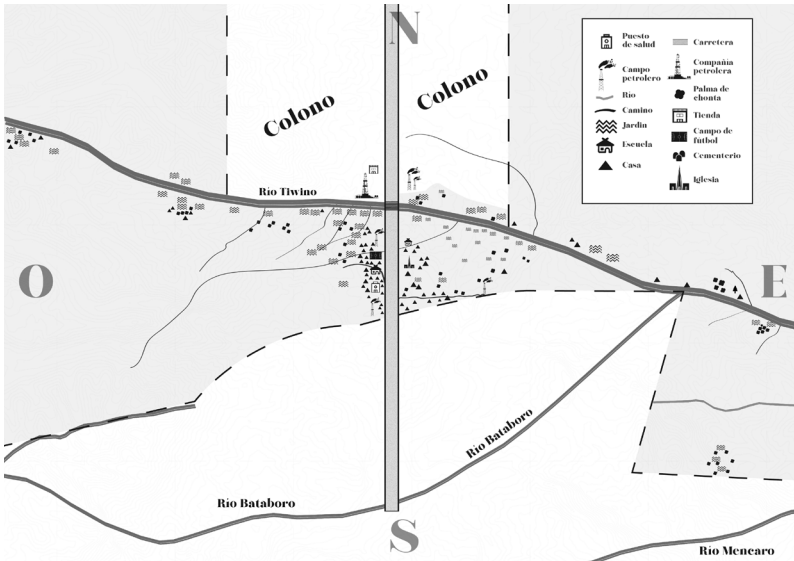
38 Esta noción señala la relación entre la reproducción social y las prácticas que permiten la circulación o el acceso a la energía vital.

na experimenta una enfermedad, los Waorani notan que su vitalidad disminuye, y es precisamente esta energía vital el elemento corporal afectado por los ataques chamánicos; es decir, si una persona sufre un ataque chamánico, los Waorani notan que su vitalidad es lo primero que disminuye, las personas se debilitan y poco tiempo después la falta de vitalidad se expresa en el adelgazamiento del cuerpo y otras afectaciones corporales.

Cuando los Waorani, como Daniel, señalan que ellos se sienten de “mejor ánimo” o con “más energía” en una caminata por el bosque, comiendo frutos como el *petomo* (*ungurahua*) o apreciando ciertas fragancias, ellos apuntan a un bienestar facilitado por relaciones ecológicas. Los Waorani que viven cerca de las vías petroleras, como Daniel, tienden a notar la diferencia entre las experiencias sensoriales del bosque y las experiencias percibidas cerca de la carretera, la segunda relacionada con elementos patógenos. De ahí que, frente a la pandemia del covid-19, especialmente durante los primeros meses, los Waorani procuraron alejarse de las carreteras, aunque el período de aislamiento no fue sostenible por más de dos semanas seguidas, especialmente entre familias jóvenes que han incorporado productos del mercado a su vida diaria. En suma, en tanto que Wao de distintas edades reconocen una relación entre su experiencia de bienestar y el bosque —este último no es un organismo homogéneo y presenta también ciertos peligros—, ellos han encontrado soluciones espaciales que les permiten mantener el acceso a los recursos externos que ofrece la carretera, al tiempo que construyen casas secundarias y *chacras* en lugares del bosque apartados de la carretera, estos espacios son llamados fincas o reservas.

Figura 1

Chacras y casas de Tiwino a lo largo del río Tiwino



Nota. Ilustración realizada por Andrea Bravo y Gandhy Ponce, 2023.

El mapa de la figura 1 muestra la distribución de las chacras y casas de Tiwino; se puede ver el centro poblado a lo largo de la carretera, muy cerca del límite con el territorio colono. Esta ilustración está basada en un dibujo realizado con Daniel y varios colaboradores Wao-rani, y la escala que representa el centro poblado es mayor que la escala utilizada para representar el territorio a lo largo del río. Sin embargo, alcanzar la finca más lejana río abajo, hacia el este, puede tomar entre tres y cuatro horas en canoa, en tanto que la finca más lejana hacia el oeste requiere de un viaje de alrededor de dos y tres horas en canoa. Como se puede ver en el mapa, existen varias fincas en zonas alejadas del centro poblado. Las fincas más alejadas de la carretera³⁹ son lugares en “donde los niños aprenden el nombre de los animales”, como

³⁹ Entendiendo finca como una *chacra* tradicional acompañada de una casa de palma.

lo notó Kengowento, cuya familia mantiene varias fincas en distintos lugares del territorio de Tiwino. Es decir, estas casas secundarias son espacios donde los Wao de Tiwino mantienen prácticas y comparten conocimientos que ellos reconocen como *durani bai* (los ancestros). El tiempo que las familias Waorani dedican a estas residencias secundarias depende de varios factores, entre los cuales se cuentan: la calidad de las relaciones en el centro poblado; es decir, tanto mayores sean las tensiones mayor será el tiempo de distanciamiento con la comunidad: la necesidad de realizar actividades como acudir a la escuela en la comunidad —Rival (1996) ya notó cómo las actividades de senderismo se intensificaban en las vacaciones de los niños—, el interés por participar en lo que los Waorani llaman la “vida política” (Bravo, 2021), que implica participar en reuniones y negociaciones con personas no Waorani, en particular representantes estatales y de la petrolera, para acceder a recursos externos.

Tanto la permanencia cerca de las carreteras petroleras como la apertura de fincas en lugares distantes de estas son formas de lo que Omenquiri de Tiwino describe como “*Mono ome gompoke, oinginairi gompoke*” (“Nosotros defendemos nuestro bosque, defendemos nuestros animales”). La defensa del territorio y los animales que señala Omenquiri deben ser entendidas desde distintos ángulos, donde nociones de abundancia y escasez, esta última más reciente, coexisten en sus reflexiones y prácticas contemporáneas de manejo territorial. Por una parte, las narrativas del pasado entre los Waorani reconocen que cuando ellos notaban la disminución de la cantidad de animales de cacería en un territorio, sus ancestros tomaban la decisión de cambiar de residencia por unos meses, permitiendo que los animales se sigan reproduciendo. Por otra parte, la noción de “abundancia natural” implica que los Waorani consideran que el bosque siempre se regenera; es decir, cuando en lugares como la vía Maxus algunos cazadores han optado por realizar cacería para la venta, ellos no consideran que eso vaya a incidir en la desaparición definitiva de los animales. Al mismo tiempo, los Waorani, especialmente los que viven cerca de la vía Auca como Omenquiri, reconocen que cerca de las carreteras la cantidad de

animales es reducida, además notan que intentos por reclamar potreros para reforestarlos, como en el caso de la familia de Daniel, significa que algunos animales regresarán a esas áreas. En mi trabajo de campo he registrado, en varias ocasiones, cómo los Waorani que viven cerca de las carreteras han incorporado las nociones de “escasez” y “pobreza” a su vocabulario, lo cual contradice la percepción ancestral de abundancia natural; sin embargo, cuando los wao resaltan la percepción de escasez, esta está vinculada al territorio cercano a las carreteras y las necesidades contemporáneas de acceso a recursos externos. Como señala Gabriela Zurita (2014) la economía basada en recursos del bosque también se ha modificado entre los Waorani, ahora que mantienen residencias más permanentes y que su movilidad es menor que la de sus ancestros, los Waorani mantienen sistemas agroecológicos que incluyen el cultivo de chacras de manera más frecuente, no solo para el consumo en festividades. Asimismo, los Wao han diversificado los cultivos, varias familias Waorani cultivan cacao y café para la venta.

En suma, el manejo territorial de los Waorani que viven cerca de las carreteras sugiere una resistencia menos evidente a la hegemonía de los modos de vida petroleros, mientras en Pastaza las comunidades Waorani se han organizado en un frente antiextractivo (High, 2020, Scazza y Nenquimo, 2021), los Waorani que viven cerca de las carreteras petroleras han desarrollado prácticas que Nenquimo (2014) describe como “pragmatismo” Waorani (ver también Rival, 2016, p. 251 y 252), y se puede entender como un pragmatismo de la frontera petrolera, por el cual los Waorani, mientras critican las afectaciones ambientales y sociales de la frontera petrolera, también reconocen la importancia de estos espacios para el acceso a recursos externos, donde las familias Wao integran al “otro” a través de prácticas y recursos en su vida diaria; sin embargo, la importancia y el cuidado que dedican a sus fincas y asentamientos alejados de la carretera muestra una estrategia de resistencia cultural frente a la hegemonía petrolera. Lo cual se traduce en la coexistencia de dos economías, la economía del bosque y la economía de la carretera.

Notas finales: “Los animales tienen derechos”, reflexiones a lo largo de la carretera

A lo largo del trabajo de campo con los Waorani he desarrollado varios métodos participativos, entre estos, un método de investigación basado en el arte (Wang *et al.*, 2017), que consistió en la elaboración de pinturas sobre camisetas que representan distintos aspectos del bienestar Waorani. Los detalles de este trabajo colaborativo los he discutido en otras publicaciones (Bravo, 2023), sin embargo, quiero concluir este capítulo explorando cómo los Waorani reflexionan sobre la situación de los animales y otros seres de la selva, que también son afectados por el avance de la carretera. Durante la pintura de camisetas les pedí a los artistas Waorani que compartieran los detalles de sus pinturas, lo cual generó un espacio de reflexión entre los distintos participantes. En una de estas exposiciones Manuel Ima, un joven Waorani de Miwaguno, presentó la siguiente pintura:

Figura 2

Pintura en camiseta, Miwaguno, 2017



Nota. Tomado de exposición de Manuel Ima, 2017.

Después de describir varios detalles de su pintura (figura 2), que, en el extremo inferior derecho, incluye una palma de chonta al costado de una casa tradicional y varios animales cerca de la casa, Manuel elaboró una reflexión sobre la importancia de mantener un bosque libre de extracción petrolera para el bienestar Wao, sugiriendo que gozar de un bosque con aire limpio y abundancia de recursos es un derecho de los Wao; sin embargo, añadió que “los animales también tienen derechos”. Este último comentario estuvo inspirado por una conversación previa que Manuel mantuvo con otros jóvenes, incluyendo al presidente de la comunidad, donde, mientras hablaban de su vinculación a una campaña de activismo por la protección del Yasuní que desarrollaron en alianza con una organización no gubernamental, los jóvenes wao encontraron que mantenían posturas distintas respecto a los derechos de los animales. Aunque, resonando con lo que ha sido notado a lo largo de la región amazónica (Descola, 2013; Viveiros de Castro, 1998), los Wao reconocen que ciertos animales y plantas gozan de subjetividad y conciencia como personas, al mismo tiempo, muchos Waorani consideran que los humanos y animales tienen subjetividades distintas (Londoño, 2005). Y es por ello que al hablar de los “derechos”, una noción que los Waorani jóvenes han incorporado en su vocabulario al tiempo que se arman de herramientas para luchar por su bienestar, algunos Waorani consideran que estos son una prerrogativa humana; en tanto otros, como Manuel, sugieren que el bienestar Waorani no es posible sin considerar las necesidades de otros seres del bosque, pues el bienestar de los unos y los otros está interconectado (Sarmiento, 2016). De ahí que Manuel defiende la noción de que los animales también tienen derechos.

Un estudio de la noción de derechos está más allá del objetivo de este capítulo, sin embargo, esta reflexión de Manuel resuena en lo que, en la práctica, la mayoría de Wao con los que he trabajado mencionan cuando reflexionan sobre los efectos de la carretera y el petrolero; ellos apuntan a afectaciones más allá de lo humano. Por ejemplo, como Daniel notó en relación al sonido del bosque en contraste con el ruido de la carretera, la mayoría de Waorani que viven cerca de la carretera sugieren que el ruido, el cual afecta negativamente a los hu-

manos, también afecta a los animales; algo similar señalan de las altas temperaturas que se registran a lo largo de las carreteras, o de las sequías alargadas de los últimos años. En otras palabras, en tanto las ontologías indígenas que reconocen subjetividades no humanas han inspirado innovaciones legislativas como la Constitución de 2008, que establece derechos para la Naturaleza, los pueblos indígenas de contacto reciente, como los Waorani, están explorando la noción de derechos y discutiendo si esta se extiende o no más allá de lo humano. Al tiempo que no encuentran un acuerdo en esta discusión, los términos en los cuales su reflexión se desarrolla dicen mucho de las distintas formas de agencia —entendida como una capacidad de respuesta e intencionalidad— frente a las afectaciones de las carreteras petroleras. Los humanos deciden permanecer cerca de las carreteras, mientras defienden sus derechos, y retirarse a sus casas secundarias para aliviar tensiones y acceder a la economía del bosque, navegando entre dos espacios distintos y dos formas de manejo territorial, con lo cual expresan formas novedosas de resistencia a la hegemonía petrolera. Por otro lado, los animales no tienen otra alternativa que abandonar ese territorio cercano a las carreteras. Esta reflexión se podría extender considerando la agencia que pueden tener o no los pueblos Waorani en aislamiento, pero eso sería motivo de otro artículo.

Referencias bibliográficas

- Almeida, A. y Proaño, J. (2008). *Tigre, águila y Waorani, una sola selva, una sola lucha: deuda ecológica de las transnacionales petroleras con el pueblo Waorani y el Parque Nacional Yasuní*. Acción Ecológica.
- Baihua, P. y Kimerling, J. (2018). Voces de la selva: una propuesta para Yasuní del pueblo Huaorani Baihuaeri de Bameno. En Wassestorm, Álvarez, Baihua, Kimerling, D. Marchi, Pappalardo, Codato, Diantini, Ferrarese, Ponce y Potes (Eds.), *Zona Intangible del Yasuní: entre el manejo territorial y la geografía imaginada* (pp. 63-94). Abya-Yala.
- Bravo Díaz, A. (2021). Nangui tereka, hablando duro en la vida política de las mujeres Waorani. *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)*, 30(2), 1-15.
- Bravo Díaz, A. (2023). *Between the Forest and the Road: The Waorani Struggle for Living Well in the Ecuadorian Oil Circuit*. Berghahn Books.

- Conklin, B. (2015). Biopolitics of Health as Wealth in the Original Risk Society. En F. Santos Granero (Ed.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia* (pp. 60-88). The University of Arizona Press.
- Conklin, B. y Morgan, L. (1996). Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society. *Ethos*, 24(4), 657-694. [bit.ly/3xQgB2U](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. The University of Chicago Press.
- Fisher, W. (2001). Age-Based Genders among the Kayapo. En T. Gregor y D. Tuzin (Eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method* (pp. 115-140). University of California.
- Forty, A. (2012). *Concrete and culture: a material history*. Reaktion.
- High, C. (2015). *Victims and Warriors: Violence, History, and Memory in Amazonia*. University of Illinois Press. [bit.ly/4dcctdJ](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- High, C. (2020). "Our Land Is Not for Sale!" Contesting Oil and Translating Environmental Politics in Amazonian Ecuador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 25(2), 301-323. [bit.ly/4b8cA8p](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- Krøijer, S. (2019). In the Spirit of Oil: Unintended Flows and Leaky Lives in Northeastern Ecuador. En Ødegaard, C. V. y Rivera, J. J. (Eds.), *Indigenous Life Projects and Extractivism Ethnographies from South America. Approaches to Social Inequality and Difference* (pp. 95-118). Palgrave Macmillan.
- Londoño, C. (2005). Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon). *Ethnos*, 70(1), 7-30. [bit.ly/3xRvjqx](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- Londoño, C. (2012). *People of substance: an ethnography of morality in the Colombian Amazon*. University of Toronto Press.
- Nenquimo, I. F. (2014). *Tagaeri Taromenani. Guerreros de la selva*. Fundación Apaika Pee.
- Overing, J. y Passes, A. (2000). Introduction. En J. Overing y A. Passes (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp. 1-30). Routledge.
- Peterson, N. (1993). Demand sharing - reciprocity and the pressure for generosity among foragers. *American Anthropologist*, 95(4), 860-874.
- Rival, L. (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar*. Abya-Yala.
- Rival, L. (2002). *Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador*. Columbia University Press.

- Rival, L. (2016). *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador: Treks into the Future of Time*. University of Arizona Press.
- Rival, L. (2022). *Caso pueblos indígenas Tagaeri y Taromenani vs. Ecuador*. Public Hearing.
- Rivas, A. y Lara, R. (2001). Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana. *Un acercamiento al caso huaorani*. EcoCiencia y Abya-Yala.
- Santos Granero, F. (2009). *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. University of Texas Press.
- Santos Granero, F. (2015). Public Wealth and the Yanesha Struggle for Vitality. En F. Santos Granero (Ed.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*. University of Arizona Press.
- Sarmiento Barletti, J. P. (2016). The Angry Earth: Wellbeing, Place and Extractivism in the Amazon. *Anthropology in Action*, 23(3), 43-53. bit.ly/3W8vNCJ
- Scazza, M. y Nenquimo, O. (2021). *From spears to maps: the case of Waorani resistance in Ecuador for the defence of their right to prior consultation*. IIED.
- Seeger, A., DaMatta, R. y Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim Do Museu Nacional*, 32(1-2), 2-19.
- Taylor, A. C. (1993). Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man*, 28(4), 653-678. bit.ly/3WcPDg1
- Vilaça, A. (2002). Making Kin Out of Others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365. bit.ly/4b7PLBF
- Viveiros de Castro, E. (1996). Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25(1), 179-200. bit.ly/4aOVnKx
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Wang, Q., Coemans, S., Siegesmund, R. y Hannes, K. (2017). Arts-based Methods in Socially Engaged Research Practice: A Classification Framework. *Art/Research International*, 2(2), 5-39. bit.ly/4b3sAs4
- Wasserstrom, R. et al. (2018). *Zona Intangible del Yasuní: entre el manejo territorial y la geografía imaginada*. Abya-Yala.
- Woodburn, J. (1982). Egalitarian Societies. *Man*, 17(3), 431-451. bit.ly/4aIynUi
- Zurita, M. (2014). *De la Gestion de la Forêt à la Gestion de l'Abattis: La Construction du Système Agricole Waorani, Amazonie Équatorienne*. [Tesis doctoral, National Museum of Natural History].