



El sentir wao. La emocionalidad como demarcador étnico entre los waorani

Fernando Paniagua Blanc¹

Recibido: 13 de marzo de 2019 / Aceptado: 7 de octubre de 2019

Resumen. Entre los waorani, un pequeño pueblo del nordeste ecuatoriano, existe una doble comprensión de lo que implica serlo. Por un lado, la condición de waorani refiere una posición dinámica y hasta cierto punto flexible dentro del conjunto global de los seres reconocidos por ellos mismos. Sin embargo, algunos comportamientos emocionales que se desarrollan en situaciones que se podrían calificar de extremas actúan como una barrera ontológica en torno a la cual se establece una separación rígida y fija entre el ser humano (*waorani*) y el no ser humano (*cowori*). Esta frontera no se sostiene únicamente en un entendimiento emocional compartido, sino que se establece fundamentalmente en base a una implicación empática y participada únicamente por los waorani y, por ende, vedada a los no waorani.

Palabras clave: waorani; Amazonía ecuatoriana; emocionalidad; identidad; ontología; cambio cultural.

[en] The Wao Feeling: The Emotionality as an Identity Marker among the Waorani

Abstract. Among the Waorani, an indigenous group from the northeastern Ecuador, there is a double understanding of what it means to be it. On the one hand, the Waorani condition refers to a dynamic and to some extent flexible position within the global set of beings recognized by themselves. However, some emotional behaviors that develop in situations that could be described as extreme act as an ontological barrier around which a rigid and fixed separation is established between the human being (*waorani*) and the non-human being (*cowori*). This frontier is not only based on a shared emotional understanding, but it is established fundamentally based on an empathic involvement and participation only by the Waorani and, therefore, forbidden to the non-Waorani.

Keywords: Waorani; Ecuadorian Amazon; emotionality; identity; ontology; cultural change.

Sumario. 1. Introducción. 2. La doble comprensión de la “waoranicidad”. 3. La “posicionalidad” radical y el componente identitario subjetivo: la “waoranicidad” como alianza diacrónica. 4. La frontera emocional y el componente ontológico objetivo: la “waoranicidad” como un sentir natural, inamovible y restringido. 5. Conclusiones. 6. Referencias.

Cómo citar: Paniagua Blanc, Fernando. 2020. “El sentir wao. La emocionalidad como demarcador étnico entre los waorani”. *Revista Española de Antropología Americana* 50: 149-165.

¹ Investigador independiente. fernandopaniaguablanc@gmail.com.

1. Introducción

La gran aportación de lo que se ha denominado “giro ontológico” en el plano antropológico ha sido el intento por trasladar el foco en el análisis de culturas y sociedades no occidentales al pensamiento del “otro” (Kohn 2007, 2013; Holbraad y Pedersen 2017). El resultado de esta variación en la forma de aproximación al conocimiento de estas sociedades ha terminado por generar un corpus antropológico que, si bien no ha logrado dejar de ser una explicación en términos occidentales destinada a un público occidental, sí ha conseguido ahondar en la forma en que estas sociedades entienden y se relacionan con el (su) mundo y, por derivación y en último término, ha puesto también en cuestión y relativizado algunos de los conceptos y las nociones naturalistas occidentales, tradicionalmente observados como “verdades” hegemónicas y vara de medir única y exclusiva.

Germinado y desarrollado fundamentalmente a partir de observaciones entre pueblos amazónicos y después de que el “neanimismo” (Bartolomé 2006) sentase las primeras bases de esta transformación metodológica al constatar que el pensamiento de los grupos amazónicos se caracterizaba por observar la existencia de una interioridad compartida que variaba en su “fiscalidad” (Descola 2012: 29, 39), la propuesta que ha llevado este giro ontológico hasta sus máximas consecuencias ha sido el multinaturalismo que, apoyándose fundamentalmente en un análisis de las mitologías amazónicas, sostiene la existencia de una cultura única y múltiples naturalezas. Aunque no es mi intención refutar esta tesis, desde mi punto de vista, esta propuesta presenta un problema evidente al que no se ha terminado de dar una respuesta suficiente: ¿Cuál es la frontera entre estas diferentes naturalezas? ¿Qué elemento delimita cada una de estas naturalezas dinámicas, cambiantes y en movimiento?

Inicialmente, desde algunas partes de la disciplina, se hizo especial hincapié en el importante valor como elemento demarcador de la construcción corporal entendida en un sentido estricto, es decir, refiriendo todas las variaciones “artificiosas” sobre el cuerpo realizadas por estos pueblos, generalmente a través de rituales reglados (Viveiros de Castro 1979; Taylor 1985, 1996; Erikson 1999). Sin embargo, no parece difícil percibir que, a medida que se profundizaron los estudios ontológicos y de una manera un tanto difusa, esta idea de corporalidad construida ha ido ampliándose hasta abarcar no únicamente las modificaciones corporales evidentes y las relaciones sociales en torno a las mismas, sino también un espectro más amplio de aspectos de corte comportamental a los que se suele referir en su conjunto como “praxis corporal” (Viveiros de Castro 2009).

A partir del trabajo de campo que realicé entre los indígenas waorani de la Amazonía ecuatoriana (Paniagua 2019) sostengo que, entre estos, son los comportamientos emocionales los que dibujan una frontera ontológica que, en último término, permite establecer una separación meridiana entre lo que es ser waorani y no serlo. Precisamente esto es lo que trataré de demostrar en las siguientes páginas.

2. La doble comprensión de la “waoranicidad”

Los waorani habitan un territorio amplio entre los ríos Napo y Curaray, al norte de la Amazonía ecuatoriana. Según mis propias estimaciones, y siguiendo la nominación eufemística con la que el Gobierno ecuatoriano los define, la “nacionalidad” waorani

está compuesta por algo menos de 4.000 miembros que viven en aproximadamente 50 comunidades² ubicadas y dispersas en una zona propiamente interfluvial. Se trata de un pueblo eminentemente cazador-recolector y horticultor que, pese a su limitado tamaño cuantitativo, ha tenido una especial relevancia en la historia reciente de Ecuador, debido fundamentalmente a la resistencia activa y agresiva que durante mucho tiempo sus miembros opusieron a cualquier aproximación foránea (Rival 1994; Cabodevilla 2016). Esta posición “singular” ha permitido que, en comparación con el resto de pueblos amazónicos ecuatorianos, los waorani hayan preservado una mayor capacidad de decisión, resistencia y libre albedrío en su acercamiento a la, con frecuencia, intrusiva y restrictiva cultura occidental.

Junto a ello, con el objetivo de observar la comprensión de lo que era ser o no ser waorani para ellos, hay otra particularidad más concreta de especial relevancia y que hace referencia a la existencia, en el mismo territorio que habitan, de una serie de grupos indígenas en situación de aislamiento y que presentan –por lo que se sabe– unas características muy similares a las de los waorani previamente a su contacto con el mundo occidental. Durante mi trabajo de campo pude recoger que ellos identificaban tres grupos: los tagaeiri, los dowakaeiri y los taromenani. Sobre los dos primeros, coincidían en reconocerlos como parte de su grupo: también eran waorani³. Sin embargo, en lo que refiere a los taromenani, no existía entre los waorani una opinión clara y unánime sobre su condición. Así, ante la pregunta de si los taromenani eran o no waorani, no sólo no había una respuesta única, sino que no era infrecuente que un mismo interlocutor advirtiese en un momento que sí y, poco después, que no; y viceversa. Es precisamente al amparo de esta cuestión y en este marco comparativo taromenani-waorani donde pude desarrollar una serie de reflexiones en torno a la comprensión ontológica de lo que para un waorani significa ser waorani.

El hecho de que la comprensión de la identidad/alteridad –tal vez sería más correcto hablar de “mismicidad”/otredad– entre los pueblos de cazadores-recolectores amazónicos es un hecho más posicional, relacional y dinámico-contextual que dogmático, no es una novedad en el contexto amazónico. Ésta es una observación que se repite con cierta insistencia entre los trabajos etnográficos que se vienen desarrollando entre los pueblos de la cuenca del Gran Río desde los años 70 del siglo pasado (Melatti 1971; Overing 1975; Viveiros de Castro 1978; Århem 1993) y que, a mi entender, ha sido fundamental en el desarrollo de los dos grandes paradigmas explicativos amazonistas y en el cuestionamiento global que ambos han contribuido a

² Es difícil establecer una cifra exacta debido a que, al amparo de su elevada movilidad, es frecuente que entre los waorani se creen y abandonen algunas comunidades. Durante mi estancia entre ellos, pude contabilizar un total de 48 comunidades, aunque tras mi salida del territorio tuve noticia de la conformación de, al menos, otros dos asentamientos estables. En cualquier caso, la cifra de 50, si probablemente no es exacta, si creo puede ser una aproximación bastante acertada y suficiente para dar una idea general al lector.

³ Los tagaeiri son el resultado de una escisión dentro de uno de los principales grupos familiares (los piyemoiri-nihuairi), que habría tenido lugar como consecuencia de luchas de poder dentro del grupo pocos años antes de que la mayor parte de la familia entrase en contacto continuado con el mundo occidental. Al amparo de este parentesco, la condición de waorani de los tagaeiri es unánimemente aceptada entre ellos. Algo más complejo es el caso de los dowakaeiri (familia de Dowaka), denominación con la que algunos waorani refirieron a un grupo de indígenas aislados que viven en la parte este del territorio, y con el que recordaban una convivencia conjunta y pacífica en los tiempos anteriores al contacto con el mundo occidental. Aunque esta denominación no es, ni mucho menos, general entre el conjunto de los waorani, si es cierto que en los contactos esporádicos que han tenido con éstos, siempre se ha advertido que estos sí serían waorani.

abrir sobre la noción occidental de humanidad. Así, tanto la jerarquía comunicativa, no necesariamente verbal, planteada por Descola (2005, 2012) en el marco del animismo, como la dicotomía presa-depredador, entendida en un sentido de “canibalismo cultural” –que sirve a Eduardo Viveiros de Castro para explicar la organización del mundo de los seres y sus relaciones en el marco del paradigma perspectivista y las tesis multinaturalistas (Viveiros de Castro 2002, 2009)–, no hacen sino ensalzar el carácter altamente relativo y posicional en la comprensión del ser entre los miembros de estos pueblos.

Un análisis de la taxonomía general a través de la cual los waorani ordenan su consideración de los seres evidencia el carácter hasta cierto punto relacional de su consideración de la “waoranicidad”. En una primera diferenciación general, los waorani parecen apreciar tres categorías diferentes de seres que habitan el mundo: *waoka*, *oinga* y *owonka* (“persona”, “animal” y “espíritu”)⁴. Pero, más allá de ésta, y dentro de la categoría de *waoka*, los waorani diferencian entre tres tipos diferentes de “personas”: *waorani*, *warani* y *cowori*. Éstos se podrían traducir por “nosotros”, “otros” y “más otros” o “extraños”.

Tradicionalmente, y a nivel interétnico, la palabra *waorani* servía para denominar únicamente a los miembros de una misma familia ampliada (*waomoni*)⁵, entre quienes existía, además de lazos de parentesco, una convivencia conjunta. Desde el punto de vista de los miembros de un mismo *waomoni*, los miembros de otros, con quienes se observaba similitudes en la práctica (entendida esta en un sentido amplio de apariencia y acción), pero con quienes no existían vínculos de parentesco recordados, pasaban a la consideración de *warani* (otros). Aunque cada *waomoni* era una estructura tendente a preservar la independencia (endogamia, aislamiento territorial, etc.) y las relaciones de diferentes grupos eran normalmente de conflicto, no era imposible que, por intereses puntuales (generalmente alianzas de guerra), distintas familias decidiesen vincularse, lo cual se realizaba siempre mediante el intercambio de mujeres y tenía como consecuencia necesaria una ampliación en la consideración de waorani.

Precisamente, uno de los resultados más llamativos del proceso de contacto con el mundo occidental y la paralela pacificación ha sido lo que se podría denominar como “unificación waorani”. Ésta estuvo ocasionada principalmente a partir de que los misioneros del ILV, durante la década de los 70 del siglo pasado, consiguieron reducir a la mayor parte de los grupos familiares en un mismo territorio (“Protectorado” de Tihueno), en donde, para evitar los conflictos, los mismos waorani fomentaron los intercambios de mujeres, generando vínculos de parentesco entre ellos.

Sin embargo, frente a esta consideración interétnica de waorani únicamente para referir a los miembros de un mismo grupo familiar, es interesante resaltar que cuan-

⁴ Esta clasificación es especialmente interesante por cuanto permite observar la existencia de una categoría diferenciada, la de *waoka*, aparentemente muy próxima a la noción occidental de ser humano o persona. Sin embargo, es preciso aclarar que, como es común entre los pueblos amazónicos, la cosmología (y mitología) waorani recoge la posibilidad tanto de transformación (metamorfosis por canibalismo) como de relación comunicativa entre los seres pertenecientes de las diferentes categorías.

⁵ Conjunto de malocas (*onka*) –en la actualidad ya prioritariamente casas de tablas de madera o cemento– habitadas por miembros de una misma familia ampliada y ubicadas próximas en un mismo territorio. El *waomoni* sigue siendo la estructura social básica entre los waorani, pero, con la pacificación y apertura a la exogamia devenidas tras aproximación al mundo occidental, las fronteras de esta estructura son considerablemente menos rígidas de lo que lo eran en los tiempos previos al contacto.

do la comparación se extrapola frente a los *cowori*⁶, la denominación *waorani* se convierte en un denominador mucho más amplio, propiamente étnico y con un carácter ontológico, que sirve para referir a todos los miembros del pueblo, unidos fundamentalmente por una práctica común devenida, a su vez, de una comprensión cosmológica compartida, pero que no implica necesariamente la existencia de vínculos de parentesco.

Si bien, en mi opinión, este hecho confirma el carácter posicional de la “waoranidad”, al observar las transformaciones en muchas de las prácticas y formas de pensar sufridas por la mayor parte de los waorani tras su contacto con el mundo occidental, surge casi inevitablemente el planteamiento de qué aspectos siguen ejerciendo como elemento unificador: vestidos como blancos, con casas como las de los kichwas, viviendo algunos de ellos en ciudades y trabajando en oficinas, con profesores shuar en sus escuelas, siendo la mayoría de ellos bilingües⁷, habiendo perdido muchas de sus costumbres y rituales tradicionales y con una mitología que paulatinamente va cayendo en el olvido y el desinterés. ... ¿qué es lo que hace que los waorani continúen atesorando tal condición? ¿Qué elemento continúa demarcando la separación entre ellos y el cada vez más próximo mundo de los *cowori*?

Desde mi punto de vista, existe una multiplicidad de aspectos a tener en cuenta para dar respuesta a estas cuestiones. Sin embargo, creo que se puede hablar de dos líneas de entendimiento que actúan todavía en la actualidad como verdaderos demarcadores entre los waorani. La primera de ellas es de naturaleza parcialmente subjetiva y hace referencia a un ánimo de supervivencia común que, como tal, refuerza la idea que venimos señalando de “posicionalidad”, que actúa incluso más allá de las transformaciones culturales, y que da lugar a lo que entiendo que es una construcción étnica de la “waoranidad”, diferenciada del resto de tipos de personas (*warani* y *cowori*). La segunda, por el contrario, presenta un carácter objetivo, centrado en la pervivencia de unos comportamientos emocionales particulares e inalterables propios y exclusivos que, a su vez y desde mi punto de vista, establecen una verdadera barrera ontológica que se evidencia en la separación entre *waorani* y *cowori*.

A partir de lo expuesto hasta ahora, y antes de continuar, creo que es imprescindible resaltar la diferencia fundamental entre la clasificación taxonómica que reconoce la separación de animales, espíritus y “personas” (*waoka*) y, a su vez, la subdivisión de estas últimas en *waorani*, *warani* y *cowori*, del segundo modo clasificatorio que separaba *waorani* de *cowori*. Así, las dos primeras parecen reflejar unas fronteras que se establecen en torno a la observación de una jerarquía de proximidad y convivencia fundamentada en las posibilidades de comunicación y similitudes en la práctica que, en el caso de concreto los *waoka*, se establecen partiendo de una idea de variación posicional en un mismo plano de existencia (“personas”)⁸. Por el contrario, la separación dicotómica de *waorani-cowori* parece reflejar, de forma simultánea, el reconocimiento de dos planos de existencia esencialmente diferenciados y que, si-

⁶ Con esta denominación los waorani refieren indiferenciadamente a todos aquellos con los que no observan ni lazos de parentesco ni similitudes en la práctica, incluyendo dentro de la misma tanto a los miembros de otros grupos indígenas que habitan la zona (kichwa y shuar), trabajadores petroleros y gubernamentales, misioneros católicos y evangélicos, investigadores, médicos, turistas, etc.

⁷ Los waorani siguen teniendo como primera lengua el wao-tededo (“lengua wao”), pero la mayor parte de los nacidos tras el contacto también hablan español con fluidez.

⁸ En este punto es necesario subrayar que recojo la traducción literal que hacen los waorani de la noción de *waoka* como “persona” y no, nunca, como “humano”.

guiendo la traducción wao, responde a una diferenciación entre “humano” (*waorani*) y “no humano” (*cowori*, no *waorani*).

De esta manera, la primera forma de entendimiento evidencia una comprensión dinámica de tipos de personas, en la que la noción de *waorani* se correspondería fundamentalmente con la de un “nosotros” contextual, posicional y hasta variable. Mientras que la segunda reconoce la existencia rígida de una humanidad propia, diferenciada y exclusiva. Es por ello que, en este segundo caso, pienso que se puede hablar de una separación ontológica entre *waorani* (humanos o “verdaderos seres humanos”)⁹ y *cowori* (no humanos). A demostrar y explicar estas dos formas diferenciadas de comprensión de la “waoranicidad” es a lo que dedico los siguientes epígrafes.

3. La “posicionalidad” radical y el componente identitario subjetivo: la “waoranicidad” como alianza diacrónica

A principios de 2016, Yolanda Omaca regentaba un puesto de artesanías waorani ubicado en una pequeña cabaña de madera en el malecón de la ciudad de Coca¹⁰. Además de vender artesanías waorani, Yolanda hablaba *wao tededo* (lengua wao) con fluidez, pasaba la mayor parte de su tiempo acompañada de otros waorani, caminaba, gesticulaba y se reía del mismo modo que el resto de mujeres wao, participaba de las particulares y exclusivas bromas¹¹, presentaba los rasgos físicos característicos (un tono de piel oscuro cobrizo, diferente del resto de indígenas del norte amazónico ecuatoriano; el pelo largo, grueso y brillante propio y exclusivo de las mujeres waorani¹², los ojos rasgados hacia abajo y el cuerpo venoso y musculado, sin apenas grasa). Además, Yolanda participaba con frecuencia en las actividades culturales organizadas por el Municipio en representación de los waorani, vestida de forma tradicional—tal vez sería más correcto decir desnuda—, únicamente con un *gomi*¹³ y unas hojas cubriendo sus partes íntimas o con la falda de corteza de ceibo¹⁴, maquillada con achiote formando una franja horizontal en torno a los ojos, y hablando en representación de ellos. Su apellido, Omaca, era el de una conocida familia liderada por Cabuya, respetado wao de la comunidad de Omacaweno, su hermano.

⁹ Rival (2015: 218).

¹⁰ Coca es el nombre con el que comúnmente se conoce a la ciudad de Puerto Francisco de Orellana, capital de la provincia de Orellana, ubicada en la margen izquierda del río Napo y relativamente próxima a las comunidades waorani ubicadas en la parte norte de su territorio.

¹¹ Éste es un hecho reseñable porque, centrado fundamentalmente en comparaciones de índole sexual y en juegos de palabras con nombres de animales, el humor waorani es difícilmente accesible y comprensible para los extraños.

¹² Las mujeres waorani explican que la brillantez y calidad de su pelo se debe a que se lo tratan con aceite de ungurahua (*Oenocarpus bataua*).

¹³ Cordón de algodón con el que los varones waorani se sujetan el pene. Las mujeres también lo usan, ocasionalmente, para sujetar unas hojas con las que cubren su sexo.

¹⁴ Antes del contacto, las mujeres waorani no utilizaban este tipo de faldas hechas con la corteza seca de algunos árboles, sino que se trata de un atuendo de algunos grupos kichwas amazónicos. Sin embargo, es frecuente que esta prenda se haya incorporado a la vestimenta tradicional waorani durante las presentaciones en actos públicos para evitar que las mujeres wao aparezcan con menos ropa de lo que los ecuatorianos probablemente podrían tolerar o considerar “decente”.

Así, era evidente que, desde cualquier perspectiva clasificatoria occidental, Yolanda Omaca no sólo era waorani, sino que se podría decir que era “muy waorani”. Pese a esto, ella no dudaba en negar tranquilamente su condición cuando alguien le preguntaba o cuando alguien se refería a ella como waorani. Ella siempre advertía que se había criado en Quito y que, por ello, su forma de actuar y pensar era diferente a la de las mujeres waorani: “yo no soy waorani”, insistía. Lo mismo afirmaban el resto de waorani:

“Ella [Yolanda Omaca] no es waorani porque a veces no habla wao cuando está con otros. Habla español con las otras mujeres waorani. Ella no vive en ninguna comunidad, pasa en Quito y en Coca, lejos de aquí [Miwaguno]” (Pego Nihua).

Contestaciones referentes a la lengua y al territorio eran las que servían también a otros miembros del grupo para negar la “waoranicidad” de Yolanda. No obstante, frente a lo que señalaba ella respecto a haberse criado en Quito, había un buen número de waorani que también habían pasado su infancia o juventud en ciudades lejos de sus comunidades¹⁵. Por otro lado, eran un número considerable los waorani que, como por ejemplo los responsables de la NAWÉ¹⁶ o los que trabajaban para algunos ministerios o gobiernos provinciales, residían fuera de su territorio durante periodos prolongados de tiempo. Asimismo, si no es común que los waorani utilicen el español para comunicarse entre ellos, tampoco es un hecho absolutamente extraordinario y, por ejemplo, durante mi estancia observé que esto sucedió en un número suficiente de ocasiones como para no considerarlo un acontecimiento en extremo excepcional. Todo esto sin que, en ningún caso, ni los que hablaban español ni los que vivían fuera del territorio perdiesen o viesan menoscabada de alguna manera su condición de waorani a los ojos del resto.

Esta debilidad comparativa y aparente contradicción argumentativa a través de los cuales se explicaba la no “waoranicidad” de Yolanda, empujaba inevitablemente a la observación de otros aspectos que pudiesen dar una explicación cabal a su consideración como no waorani. En esta dirección, merece la pena remarcar la existencia de una diferencia en su trayectoria vital que sí la separaba del resto de los waorani: Yolanda tenía dos hijos pequeños viviendo con el padre, un *cowori* de quien se había separado años antes, en la provincia costera de Manabí, alejados del territorio waorani.

Llegados a este punto, se hace preciso aclarar que, si bien los waorani no han opuesto una especial –al menos no absoluta– resistencia a que la exogamia traspase las fronteras de su etnia tras su pacificación y contacto con la sociedad mayor, en lo que se refiere a la elección de la residencia y criado de los hijos, en la práctica totalidad de estas ocasiones, la parte waorani de la pareja ha hecho prevalecer su interés por permanecer ligados a su mundo (cultura). Es decir, si los waorani no se han mostrado absolutamente cerrados a mezclarse “físicamente” con otros, sí que han demostrado una especial preocupación por asegurar la prevalencia cultural a través

¹⁵ En especial durante la presidencia de Jaime Roldós (1979-1981), cuando se establecieron programas y ayudas económicas para incentivar que miembros de los diferentes grupos étnicos minoritarios de Ecuador, entre ellos los waorani, pudiesen trasladarse a Quito para estudiar.

¹⁶ Siglas de “Nacionalidad Waorani de Ecuador”, principal órgano de representación política de los waorani a nivel nacional.

tanto de la residencia de los cónyuges como de la formación de su descendencia. En mi opinión, además de dar cuenta del carácter eminentemente constructivo-cultural de la “waoranicidad”, es precisamente este hecho de que Yolanda Omaca se hubiese alejado de esta “preocupación” generalizada de mantener la descendencia dentro del grupo el que había generado un sentimiento de separación por parte tanto de ella como del grupo y que, a su vez, era el que explicaba por qué Yolanda “no era waorani”.

Así, son factores objetivos como las relaciones de parentesco y observaciones de las prácticas más evidentes (alimentación, vestimenta, apariencia corporal, vinculación al territorio, residencia, lengua, comportamientos sexuales, crianza de los hijos, forma de los instrumentos y herramientas, etc.) los que articulan sin excepción la aprehensión inicial del otro y el discurso sobre la consideración del ser o no ser waorani. Sin embargo, y como creo que se evidencia en el caso recién referido, la consideración de estos factores depende del paso por el filtro de una valoración subjetiva ligada al interés y ánimo de supervivencia conjunta.

En este sentido, es interesante recalcar que, si bien observaciones en torno a estos datos objetivos son las que sirven a los waorani para justificar sus argumentaciones en torno a la pertenencia o no pertenencia étnica, éstas, lejos de actuar como determinantes independientes y absolutos, parecen estar supeditadas a una forma de comprensión general que engloba no sólo una comprensión racional sino también emocional (Surrallés 2009), y que se gesta también a partir de una sensación general del ánimo de pertenencia. De este modo, la identidad/alteridad depende, en último término, además de a un reconocimiento objetivo básico de parentesco y práctica corporal (por ejemplo, sería imposible que se reconociese la “waoranicidad” de un *cowori*), también de una decisión intersubjetiva que, con frecuencia, se solapa y es tan importante como las razones de orden puramente objetivo. Es decir, la consideración de *waorani* está afectada por sensaciones subjetivas que dan forma a una noción de pertenencia conjunta sustentada, en último término, en un sentimiento motivado¹⁷.

Esto se pone de manifiesto también al analizar las cambiantes consideraciones sobre la “waoranicidad” de los taromenani. Al preguntar sobre esta cuestión a los waorani, y como apuntaba anteriormente, las respuestas variaban de una forma aparentemente inconsistente, pero que, en realidad y como trataré de demostrar, respondían a este componente de subjetividad que vengo señalando que afecta a las consideraciones ontológicas e identitarias waorani. Así, entre quienes –o cuando– negaban la “waoranicidad” de los taromenani, era frecuente que se ensalzase la no existencia de vínculos de parentesco y las diferencias comportamentales y de apariencia:

“Ellos [los taromenani] no son waorani, ellos son otros. Esos *manes*¹⁸ no respetan nada. Si te encuentran te matan. Son altos y gordos. Son blancos, como tú. Pueden

¹⁷ Es imprescindible destacar que este planteamiento no hace sino trasladar al campo de la demarcación étnica (entre los waorani) el cuestionamiento de la dualidad cognición-emoción, ensalzada por el pensamiento occidental como forma de conocimiento. Uno de los trabajos etnográficos que con más profundidad ha argumentado contra la validez de esta dualidad en el pensamiento de los pueblos de la Alta Amazonia es el de Alexandre Surrallés, quien advierte que “un requisito previo para tratar de entender la visión del mundo de los candoshi es concebir un enfoque teórico que evite esta dualidad, es decir, que acerque el sentir al conocer” (Surrallés 2009: 51).

¹⁸ Expresión utilizada frecuentemente en Ecuador que proviene de la palabra inglesa *man* (hombre). Se puede traducir por hombres.

caminar muchas horas sin cansarse y sin parar para beber agua. Sus lanzas son más grandes y gruesas. Casi ni caben en la mano. Hablan otra lengua. Se parece, pero no es igual. Hablan como los viejos. Sólo mi abuelo puede hablar con ellos. Hasta aquí han llegado varias veces. Mi hermana se cambió de casa porque una mañana se los encontró por el camino que sale cerca de donde vivía. Ahora ya no vive más ahí porque tiene miedo que le hagan algo. Ellos vienen para vigilar el territorio. Wane fue a ver sus huellas y dice que eran muchos y que sus pies son más grandes que los de nosotros” (Pego Nihua).

Sin embargo, entre quienes señalaban los vínculos, todas estas diferencias no se señalaban o, incluso, se negaban:

“Los taromenani son waorani. Son nuestros hermanos, sólo que ellos no quieren civilizar. Quieren seguir estando en la selva como antes vivíamos nosotros. Hay que dejar que ellos puedan vivir así y no dejar que entren a su territorio porque ellos no quieren vivir como nosotros vivimos ahora. Tienen que dejarles en paz” (Penti Baihua, líder waorani de la comunidad de Bamenó).

Es interesante resaltar que, al analizar estas contradicciones y buscarles explicación, se puede comprobar que lo que señalaban los waorani dependía de factores “externos” como quién era el interlocutor, el estado de las relaciones de la familia a la que pertenecían con los grupos aislados, o intereses puntuales para la supervivencia. Así, por ejemplo, era frecuente que los waorani pertenecientes a familias que habían tenido conflictos con los taromenani negasen su condición de *waorani*, ensalzando las diferencias corporales y de práctica, y rechazando cualquier vínculo de parentesco con estos; mientras que, por el contrario, entre los waorani pertenecientes a familias que se oponían a la presencia petrolera en su territorio, como el citado Pentí Baihua, se adujese la “waoranicidad” de los taromenani para actuar como intermediarios de los mismos y, así, apoyar su posición de rechazo al avance extractivista¹⁹.

Esto, evidentemente, no quiere decir que las observaciones de las diferencias o proximidades a través de las cuales se justifica la condición o no de *waorani* se gesten en un libre albedrío absoluto, pero en mi opinión sí da idea de que la consideración del parentesco y la observación de la práctica a través de la cual se decide la “waoranicidad” son dependientes de factores externos muy vinculados a intereses de supervivencia y cuestiones personales y, por ende, parcialmente subjetivos y altamente variables en el tiempo.

El ejemplo más claro de lo que vengo señalando, no obstante, se muestra al analizar los encuentros fortuitos entre taromenani y waorani en la selva. Huanbi Agua, líder de la comunidad waorani de Guiyero, me relató en una ocasión uno de estos encuentros que había tenido lugar hacía algunos años –no recordaba cuántos con exactitud–, mientras estaba empleado en un grupo de prospección de una compañía petrolera:

¹⁹ La vigente Constitución de Ecuador de 2008, en su artículo 57, señala que “los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas y hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio que será tipificado por la ley”.

“Estábamos abriendo camino con los machetes. Los otros se quedaron haciendo eso y yo fui delante para mirar. Estaba subiendo por el monte y cuando estaba casi arriba apareció un taromenani. No lo pude ver antes. Tenía miedo, pero estaba muy cerca y no podía ir a esconderme. El taromenani se quedó parado en lo alto y esperó a que subiese. Me acerqué y hablamos. Para que no me clavase las lanzas le dije que era waorani y que no me hiciese nada. Él dijo tú no eres waorani y me agarró la camisa: si eres waorani ¿por qué esto? Después yo le hable de algunos familiares hasta que él me dijo que conocía. Entonces ya estuve tranquilo. Yo le di unas frutas que llevaba y le dije que otro día llevaría más cosas. Él pidió que llevase machetes. Después él preguntó si tenía hijas. Yo dije que sí, pero expliqué que todavía eran niñas. Él dijo que esperaríamos y que, cuando una fuese mayor, él daría una de sus hijas y yo daría una de las mías. Yo dije que estaba bien. Después él dijo que llevase los machetes mañana a ese mismo lugar”.

Si la observación objetiva de la vestimenta fue suficiente inicialmente para que el taromenani negase la condición de *waorani* de Huanbi, una vez que éste pudo constatar que hablaba *wao tededo* y que, además y sobre todo, estaba abierto a participar en el juego de relaciones propio (intercambio de regalos y mujeres), ésta dejó de cuestionarse.

Es interesante recalcar que este tipo de conversaciones es habitual²⁰. Así, y por lo que pude recoger en éste y otros relatos de situaciones parecidas, no es frecuente que los encuentros se inicien de una forma violenta, sino que normalmente parten de un diálogo en el que valoraciones objetivas en torno a parentesco y práctica se ven afectadas y entremezclan con una serie de intereses dinámicos, cambiantes y dependientes del contexto, que, en último término, serán los que permitan dilucidar la condición o no de *waorani* del interlocutor. De este modo, si se llega a la conclusión de que el otro no es *waorani*, es seguro que el encuentro desembocará en un conflicto violento; mientras que sólo si se logra establecer pactos de supervivencia conjuntos se acepta la condición de *waorani* del otro.

En este sentido, y como señalaba anteriormente, la “waoranicidad” debe entenderse como un hecho hasta cierto punto subjetivo, en el que, a partir de unas prácticas culturales objetivas observables y de los vínculos de parentesco, la condición de *waorani* se establecerá ligada a uno o más pactos de supervivencia. En este plano, la consideración de *waorani* se liga íntima y necesariamente no sólo a unas características evidentes, sino inicialmente a una alianza tácita de supervivencia frente a otros, delimitada a su vez por unas condiciones contextuales y temporales particulares y que, finalmente, se estabilizada temporalmente como relación a través del intercambio de mujeres y la generación de parentesco. Es precisamente al amparo de este pacto de supervivencia donde considero que se erige principalmente lo que se podría llamar la identidad waorani, entendiendo ésta fundamentalmente como un “nosotros contextual”.

²⁰ Esto, según los waorani, no dista de cómo se desarrollaban los encuentros entre miembros de distintas familias antes de que el contacto propiciase la unificación de muchas ellas.

4. La frontera emocional y el componente ontológico objetivo: la “waoranicidad” como un sentir natural, inamovible y restringido

Existe una emoción entre los waorani especialmente llamativa: el *pīi*. Ellos traducen *pīi* simplemente como enojo o ira. Sin embargo, y en términos occidentales, creo que es más apropiado hablar de una ira extrema, que aparece en situaciones y circunstancias muy concretas, fundamentalmente después de la muerte/asesinato de un familiar²¹. Este sentimiento en sí mismo es considerado por los waorani como un acontecimiento interno y puntual que puede padecer cualquier miembro del grupo, tanto hombres como mujeres (también animales y espíritus). Vinculado a éste aparece su manifestación externa, el *pīi inte*, una explosión extrema e incontrolable, exclusiva entre los varones, en la que el afectado se deja llevar por la emoción del *pīi*.

Ésta, según la comprensión cosmológica tradicional de los waorani, provoca que los invadidos incontrolablemente se conviertan en “tigres”, viéndose impelidos a coger sus lanzas para matar²²: “Los waorani no matan waorani, sólo los tigres matan waorani” (Awankai). No obstante, es imprescindible recalcar que, tras más de medio siglo después de la aproximación al mundo occidental, muchos waorani manifestaban su escepticismo en este tipo de transformaciones, lo que, por otro lado, no había ocasionado una variación del “ansia asesina” en las situaciones en las que aparecía el *pīi inte*.

Es extremadamente difícil determinar si lo que los waorani sienten a nivel interno es exactamente lo mismo que sienten los occidentales o los miembros de otros grupos amazónicos cuando afirman estar en un estado de ira. Sin embargo, de lo que no hay ninguna duda es que el proceso emocional desarrollado a partir de este sentimiento, el *pīi inte*, se presenta como un hecho particularmente cultural y propio. Es precisamente al amparo de observaciones en torno a éste –y gracias a la posibilidad del análisis comparativo con los taromenani– donde se puede extraer la conclusión de la existencia de una frontera emocional que demarcaba rígidamente la “waoranicidad”²³.

La tarde del 25 de enero de 2016, Caiga Baihua y su esposa, Tweñeme Ñama, fueron lanceados en el río Shiripuno, supuestamente por miembros de un grupo aislado a los que los mismos waorani identificaron como taromenani. Como era previsible a tenor de la tradición waorani, el asesinato de Caiga desencadenó una tentativa de venganza por parte de sus familiares. Pocos días después de la muerte, el padre,

²¹ Según los waorani y mis propias observaciones, éste también puede suscitarse en otras circunstancias, como ligado a los celos al encontrar a la pareja intimando con otra persona, en desacuerdos a la hora de intentar pactar un matrimonio o por envidias por bienes materiales.

²² Laura Rival define el *pīi* y el consecuente *pīi inte*, como “una mezcla de valentía, ausencia de miedo, ira y fuerza –tanto moral como física–”, que impulsa a los hombres a fabricar lanzas y usarlas para matar a “personas de verdad, es decir, huaorani”. Según la antropóloga, mientras que el *pīi* es la “energía cruda”, el *pīi inte* es la conversión en “la propia ira” (Rival 2015: 218).

²³ Cabe aclarar que durante el tiempo que estuve entre ellos, este tipo de manifestaciones violentas fueron muy infrecuentes y, por regla general, poco duraderas. Sin embargo, como me explicó Gloria Nenquimo en repetidas ocasiones, esto era así ahora porque los waorani habían elegido “vivir en paz”, lo que no ocurría en el pasado, cuando las guerras continuas entre familias o los intentos fracasados por arreglar matrimonios ocasionaban muertes constantes –y sus consecuentes venganzas–, haciendo de esta particular forma de ira y su manifestación violenta un hecho cotidiano que, además, se retroalimentaba constante e indefinidamente.

Omayuhe Baihua, y dos de los hermanos del difunto, Otowo y Bartolo, fueron detenidos por miembros de la Policía Nacional de Ecuador en Coca mientras intentaban adquirir armas de fuego para ejecutar la vendetta.

Algunas semanas después de la muerte de Caiga, ocurrió otro hecho que, por comparación con el anterior, es especialmente clarificador. Otro joven waorani fue asesinado durante una noche de fiesta a manos de un mestizo de la ciudad del Coca. Algunos días más tarde, cuando se puso en libertad al supuesto asesino, un grupo numeroso de waorani, entre los que se encontraban algunos familiares del difunto, se reunieron en la plaza del centro de la ciudad en la que se ubicaba la peluquería que éste regentaba. Sin embargo, y para sorpresa de algunos de quienes trabajaban o investigaban a los waorani (entre quienes me incluyo), los waorani permanecieron en todo momento tranquilos. Lo que los había reunido no era una ira incontrolable (*pīi inte*), sino, simplemente, la curiosidad.

La observación comparada de ambos casos arrojaba abundantes dudas y cuestionamientos. El principal, evidentemente, era por qué en un caso los waorani preservaban fielmente su costumbre de la venganza, mientras que en el otro ésta parecía haber perdido cualquier tipo de influencia cultural; por qué, si en un caso el *pīi* los arrebatava de una forma incontrolable, empujándolos a una venganza a cualquier precio, en el otro, de consecuencias aparentemente similares, parecía no despertar en los familiares de la víctima la más mínima intención por llevar a cabo una retaliación. En este sentido, es necesario explicar que la tradición de la venganza entre los waorani, previamente al contacto con la sociedad mayor, no estaba excluida a los *cowori*. Es decir, no se puede hablar de una diferenciación inter-intratribal en lo que se refiere a la ejecución de las muertes por venganza²⁴ (ver Kemperi en Cabodevilla 2004: 194-203).

Sin embargo, a tenor de los casos expuestos parece claro que el *pīi* y el *pīi inte* señalaban la existencia de una frontera entre *waorani* y *cowori*. Al preguntar a algunos waorani sobre la diferencia entre las reacciones de los familiares del joven muerto en el Coca y las de los parientes de Caiga, la respuesta era siempre la misma: al primero lo habían matado en el mundo de los *cowori* por meterse en asuntos de *cowori*; al segundo lo mataron en el mundo *waorani* y, por ende, era un “asunto waorani” (Tepeña Baihua). En el primero de los casos, los waorani entendían, de una forma absolutamente objetiva y desapasionada, que la responsabilidad era del mismo joven asesinado, que se adentró fuera de su mundo; por el contrario, en el segundo, el asesinato de Caiga, las explicaciones eran de corte absolutamente emocional: los familiares habían sentido el dolor de la muerte, tras lo que habían sentido cólera (*pīi*). Este sentimiento había llevado a los hombres, incentivados por las mujeres, al estado de *pīi inte*, lo que les conduciría inevitablemente a tratar de matar a los taromenani para vengar la muerte de Caiga y, así, calmar su sufrimiento (*kaa wete*).

Esta diferente forma de vivir emocionalmente situaciones de consecuencias aparentemente similares demarcaba y demostraba, en mi opinión, la existencia de dos mundos diferentes a ojos de los waorani: el suyo y el que no era el suyo. En el primero existía una implicación absoluta y apasionada; en el segundo, por el contrario, parecían comportarse como unos visitantes desentendidos y, hasta cierto punto, fríos e impasibles. La responsabilidad e implicación emocional que

²⁴ Esto contradice lo que apunta Laura Rival, quien asegura que *pīi* y *pīi inte* se producen únicamente entre waorani (Rival 2015: 218).

demostraban en lo que consideraban su ambiente, simplemente desaparecía casi absolutamente fuera de él.

Alancearon a Caiga Baihua durante mi primera estancia entre los waorani. La mañana siguiente al suceso, Wilmer Enkeri interrumpió la clase en una de las aulas de la escuela comunitaria de Guiyero para comunicarnos, a mí y a las cinco pequeñas estudiantes que me acompañaban, que otros waorani habían llamado a la estación petrolera próxima para contar lo ocurrido. Inmediatamente, las estudiantes dejaron su quehacer y, en un tono jubiloso, empezaron a comentar lo ocurrido. “Están buscando a las niñas”, repetían una y otra vez, en referencia a las dos pequeñas taromenani secuestradas por un grupo de waorani durante una “matanza” llevada a cabo por un grupo waorani contra una familia de taromenani acontecida en 2013 (Cabodevilla y Aguirre 2013). Este comentario era especialmente llamativo, puesto que Wilmer no había hecho mención de este hecho al transmitirnos la noticia. Tras suspender la clase forzado por las circunstancias, pude observar que la noticia se había expandido como la pólvora por toda la comunidad, y que el comentario más repetido entre todos era el mismo: “están buscando a las niñas”.

Los intentos por aclarar si los waorani que habían llamado a la estación petrolera habían dicho exactamente eso fueron absolutamente infructuosos, y la duda permaneció: ¿realmente los taromenani habían manifestado estar buscando a las niñas o se trataba de una deducción de los waorani? Cuando, finalmente, mi insistencia consiguió arrancar una explicación por parte de algunas mujeres, me encontré con un hecho doblemente sorprendente. Éstas restaron cualquier tipo de relevancia a lo dicho por los informantes por cuanto lo ocurrido, para ellas, era fácilmente explicable desde el conocimiento de la cultura wao. A partir del hecho conocido de que la mayor de las niñas secuestradas en 2013 había contado a sus captores que uno de sus tíos y su familia vivía en una vivienda próxima y que, justo el día que había tenido lugar el ataque de los waorani, éstos habían salido a cazar, los waorani daban por sentado que la venganza y el intento por recuperar a las niñas era un suceso inevitable. En este sentido, para ellos no era necesario tener una confirmación verbal por parte de los taromenani de sus intenciones, porque éstas se presuponían. Esto se hace todavía más evidente al advertir que los otros avistamientos de taromenani que se habían producido después de la venganza de 2013, en los que no había habido ningún tipo de comunicación verbal, también eran explicados por los waorani como intentos por localizar y recuperar a las niñas, además de para vengar las muertes de sus familiares.

Al relatar los motivos que impulsaban a los taromenani a ejecutar su retaliación, las mujeres waorani en ningún caso hacían referencia directa a leyes o reglas culturales, sino que relataban lo que suponían —con absoluta seguridad— que había ocurrido sirviéndose de un discurso plenamente emocional, muy similar al que habían empleado otros waorani para explicarme los intentos de venganza de Omayuhe y el resto de familiares de Caiga:

“Ellos han ido a ver qué ha pasado. Al ver los muertos han visto que faltan las niñas. Eso los ha hecho ponerse muy bravos [*pīi*] y se han convertido en tigres [*pīi inte*]. Hasta hoy están hechos tigres porque no las encuentran. No van a dejar de estar bravos hasta que las recuperen y maten a los que mataron a su familia. Sólo así se calmarán. Antes no se van a olvidar” (Wiña).

Al preguntar a Wiña por qué los taromenani sabían que las niñas estaban con los waorani, ella me respondió:

“Ellos no saben. Ellos están buscando. Es posible que saben que fueron waorani porque han visto las lanzas clavadas en los cuerpos. También puede que vieron cuando les atacaron y no fueron porque como los waorani llevaban armas tuvieron miedo. Puede que lo hayan visto después. Ellos vigilan el territorio y puede que ya sepan dónde están [las niñas], pero no pienso porque ya hubiesen querido recuperar. También alguno de ellos pudo escapar cuando atacaron y contar a los otros. Ellos están muy bravos por lo que pasó” (Wiña).

Que los waorani refiriesen el supuesto comportamiento de los taromenani no como un catálogo de leyes culturales objetivas a seguir, sino como una reacción emocional “natural” fue especialmente aclarador en cuanto al reconocimiento de estos: la venganza no era simple y únicamente una premisa no escrita a la que era necesario dar forzado cumplimiento, sino fundamentalmente una reacción emocional intrínseca del todo inexorable fundamentada en la emoción del *pïi inte*. Para los waorani, la venganza no es una defensa plenamente consciente y calculada de su tradición, ni tan siquiera de un análisis de necesidades adaptativas, de coste y beneficio o de premio y castigo, sino un imperativo emocional. En este sentido, para recalcar el carácter exclusivo y restringido de este tipo de emoción, es interesante señalar el hecho de que, pese a que tras su pacificación y “contacto” los waorani se han mostrado bastante abiertos a la aproximación al mundo occidental, cuando se han producido acontecimientos que han desembocado en venganzas, estos se han cerrado absolutamente en banda a permitir cualquier injerencia exterior, aduciendo siempre que se trata de “asuntos waorani” y siendo, además, incapaces de comprender las puniciones posteriores de la justicia ecuatoriana o las críticas externas.

En mi opinión, esta observación despunta el importante papel que las emociones juegan en lo que se refiere a delimitar su identidad étnica. Señalaba anteriormente que la consideración de *waorani*, entre ellos mismos, además de una cuestión vinculada a la práctica corporal y al parentesco, era un hecho fundamentalmente de proximidad e interés en la supervivencia y, por ende, hasta cierto punto, relativo, flexible y subjetivo. Sin embargo, la demostración de que existe un mundo emocional restringido y exclusivo, regido no únicamente por una comprensión cultural-cosmológica compartida, sino fundamentalmente por una empatía emocional que hace que cada waorani pueda ponerse en el lugar del otro para saber lo que siente en situaciones extremas y cómo actuará en consecuencia, como tras el asesinato o secuestro de un familiar, establece un vínculo que engloba y excede elementos como el parentesco, la práctica y el interés contextual para adentrarse en el campo del sentir colectivo, el cual, además y desde una perspectiva ontológica, establece una frontera absolutamente rígida, objetiva y estable que es la que, en último término, parece servir para diferenciar entre quiénes son *waorani* y quiénes no son *waorani* (*cowori*) o, dicho de otro modo, marcan una separación general y absoluta, que excede la simple diferenciación étnica, entre el “nosotros wao” y “los otros”.

5. Conclusiones

Desde una perspectiva general, entre los waorani la consideración de la identidad opera a dos niveles. Por un lado, uno al que se puede referir como “puramente identitario”, en el que la condición de *waorani* depende directamente de elementos objetivos como el parentesco y la observación de la práctica, pero que, además, la observación de estos elementos se lleva a cabo desde una subjetividad vinculada a intereses puntuales de supervivencia que, en último lugar, es la que explica el carácter altamente posicional y cambiante de la condición de *waorani*. Junto a este nivel –y por encima de él–, la existencia de lo que se podría denominar una comprensión ontológica que supera la diferenciación étnica, en la que comportamientos emocionales extremos erigen una frontera rígida, estable y objetiva que actúa de demarcador absoluto de la “waoranicidad”, entendida, en este caso sí, como una forma de humanidad exclusiva.

La constatación de la existencia de esta segunda forma de comprensión es especialmente relevante, por cuanto creo que pone en cuestión algunas de las principales tesis antropológicas amazonistas. Entre éstas, además de relativizar el carácter posicional y relacional identitario, la idea de que los comportamientos emocionales extremos actúan como un elemento diferenciador estable y altamente reticente a la variación parece despuntar la existencia de una rigidez y constancia comportamental, que sería la que, como apuntaba anteriormente, actúa como esencia fundamental dentro del conjunto general de las prácticas de los waorani.

Asimismo, la constatación de que la mayor parte de los waorani contactados habían variado muchas de sus prácticas y formas tradicionales, mientras que este tipo de comportamientos emocionales, aunque alterados también en su frecuencia de aparición por las variaciones histórico-contextuales, parecían haber permanecido invariables, parece acotar la tesis –desde mi punto vista excesivamente generalizadora– de la práctica corporal en su conjunto como elemento de identificación y marcador identitario. En mi opinión, si hay un elemento absolutamente vinculante dentro de la condición de *waorani*, éste es el emocional y, ligadas a él, las prácticas en situaciones extremas como las venganzas.

Es a través de la ira extrema ligada a estas situaciones donde el peso como demarcador ontológico de las emociones se ve con mayor claridad, fundamentalmente porque pueden analizarse al amparo del marco comparativo taromenani-waorani. Sin embargo, en otros aspectos de su tradición cultural que se han presentado especialmente resistentes a variar o desaparecer tras el contacto, como el chamanismo o el apego por la cacería, también muy vinculados a reacciones emocionales particulares (en estos casos miedo-preocupación y placer-felicidad) también se observa el carácter limitante de las emociones en cuanto elementos especialmente arraigados.

Aunque, como se ha señalado, eran muchos los waorani que afirmaban su no creencia en la cosmología tradicional que ligaba este tipo de catarsis emocionales a una transformación metamórfica, es imprescindible puntualizar que eso no impedía que esta explosión emocional siguiese aconteciendo de forma indefectible ante eventos similares que las inducían. En este sentido, se plantea la duda de si este tipo situaciones producían una reactivación de un fondo cultural-cosmológico que permanecía latente y al que únicamente se regresaba en estos momentos extremos (siendo, como digo, incluso negable en la cotidianidad); o por el contrario, si existía una configuración emocional entre los waorani en la que las explicaciones cosmológicas propias

no eran sino una herramienta configurada histórica y contextualmente para explicar y dar salida a estos sentimientos extremos.

Lo que se plantea es si, como se ha defendido desde el giro ontológico, es una comprensión particular del mundo la que explica los comportamientos emocionales o, por el contrario, estas emociones son el origen de un entendimiento cosmológico particular, entendida esta no como germen sino como instrumento cultural particular para gestionarlas. En este sentido, la constatación de que entre muchos waorani la pérdida de estas creencias no menoscababa sus reacciones emocionales particulares, permite pensar que éstas se presentaban para ellos como hechos “naturales”, que se nutrían, pero también excedían, la creencia y comprensión cosmológica en su vertiente consciente. Sin embargo, la demostración de que existía una frontera que marcaba los límites de aparición y aplicación de esta emocionalidad permite señalar que, más allá de su percepción *émica* connatural, sí presentaba una dependencia marcada de una comprensión particularizada ligada al entendimiento taxonómico y comprensión posicional que separaba a los nosotros-*waorani* de los extraños-*cowori*, es decir, a una ordenación propia y todavía vigente de “lo humano” y lo “no humano”. Así, en cuanto que constantes culturales y limitantes transformacionales, esta comprensión y comportamientos emocionales se erigen entre los waorani como una de las más sólidas barreras de su mundo cultural y filtro de la “waoranicidad”.

Es imprescindible aclarar que esto no quiere decir que, desde mi punto de vista, entre los waorani la identidad se configure únicamente como una cuestión emocional, pero sí pretende ensalzar la idea de que existe una comprensión emocional-racional compartida empáticamente y participada conjuntamente que actúa de elemento clave para entender la intersubjetividad que articula su unidad identitaria y ontológica. En este sentido, y más allá de ningún rasgo tangible y/o visible, ser waorani es una forma particular de entender y comportarse, pero sobre todo de sentir, que, a su vez, es la que establece las fronteras de un espacio cultural compartido y la que, además, configura una forma de establecer las relaciones y los vínculos sociales tanto a nivel interétnico como con los de afuera de su mundo.

Finalmente, creo que este intento por demostrar la existencia de un mundo emocional propio entre los waorani, que en gran medida es el que marca las reglas del juego, los límites y las fronteras de su mundo identitario, puede servir como acicate para profundizar en el estudio del valor de las emociones en cuanto elemento ontológico-identitario entre los pueblos cazadores-recolectores de la cuenca amazónica.

6. Referencias

- Århem, Kaj. 1993. «Ecosofía Makuna», en *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, François Correa, ed., pp. 105-122. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC.
- Bartolomé, Miguel Ángel. 2006. «Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas». *Ava* 9: 28-48.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 2004. *El exterminio de los pueblos ocultos*. Quito: Centro de Investigación Cultural de la Amazonía Ecuatoriana (CICAME).
- . 2016. *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. Quito: Centro de Investigación Cultural de la Amazonía Ecuatoriana (CICAME).

- Cabodevilla, Miguel Ángel y Milagros Aguirre. 2013. *Una tragedia ocultada*. Quito: Centro de Investigación Cultural de la Amazonía Ecuatoriana (CICAME), Fundación Alejandro Labaka.
- Descola, Philippe. 2005. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jibaros. Alta Amazonía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Erikson, Philippe. 1999. *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Holbraad, Martin y Morten A. Pedersen. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohn, Eduardo. 2007. «How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement». *American Ethnologist* 34 (1): 3-24.
- . 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Melatti, Julio C. 1971. «Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Kraho». *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Bd. III*, pp. 347-353. Munich: Klaus Renner Verlag.
- Overing, Joanna. 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.
- Paniagua, Fernando. 2019. *La frontera de la ira. La emocionalidad como marcador identitario entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana*. Tesis Doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/51731/1/T40999.pdf>
- Rival, Laura M. 1994. «Los indígenas Huaorani en la Conciencia Nacional: alteridad representada y significada», en *Imágenes e imagineros*, Blanca Muratorio, ed., pp. 253-292. Quito: Abya-Yala.
- . 2015. *Transformaciones huaoranis: frontera, cultura y tensión*. Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Latin American Centre-University of Oxford
- Surrallés, Alexandre. 2009. *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor, Anne C. 1985. «L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro». *Journal de la Société des Américanistes* 71: 159-173.
- . 1996. «The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2): 201-215.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. 1978. «Alguns Aspectos do Pensamiento Yawalapiti (Alto Xingu): Classificações e Transformações». *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia* 26: 1-41.
- . 1979. «A fabricação do corpo na sociedade xinguaná». *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia* 32: 40-49.
- . 2002. «O marmore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem», en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Eduardo B. Viveiros de Castro, ed., pp. 181-264. São Paulo: Cosac & Naify.
- . 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Puf.