

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

CATALINA CAMPO IMBAQUINGO, TANIA GONZÁLEZ R.

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.

(EDITORES)

TOMO III

ESTUDIOS HISTÓRICOS Y SOCIALES



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Catalina Campo Imbaquingo, Tania González R., Fernando García S., José E. Juncosa B. (editores)

Antropologías bechas en Ecuador. Estudios históricos y sociales-Tomo III / Catalina Campo Imbaquingo, Tania González R., Fernando García S., José E. Juncosa B. (editores)

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

278p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-685-3 Volumen III

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-687-7 Volumen III

ISBN FLACSO:

978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA

978-9978-67-615-8 Volumen III

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© J (editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Pase del niño en Isinche, Cotopaxi*, Marcela García

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

Parte I **ESTUDIOS HISTÓRICOS Y SOCIALES DE LA ANTROPOLOGÍA**

Breve balance de la antropología ecuatoriana en sus cincuenta años de vida
SUSANA M. ANDRADE

Miradas, líneas temáticas y genealogía conceptual de la antropología
de la Amazonía ecuatoriana: hacia un estado de la cuestión
IVETTE VALLEJO Y KATI ÁLVAREZ

Antropología amazónica ecuatoriana del siglo XXI
ANDREA BRAVO DÍAZ

Una aproximación a la antropología ecológica ecuatoriana
TANIA GONZÁLEZ RIVADENEIRA Y RADAMÉS VILLAGÓMEZ RESÉNDIZ

Interrelación, intercambio y guerra en un territorio de interdependencia
e intervención: antropología de los pueblos indígenas de reciente contacto
y en aislamiento del Yasuní
ROBERTO NARVÁEZ COLLAGUAZO, PATRICIO TRUJILLO MONTALVO Y ALEXIS RIVAS TOLEDO

Tierras altas y tierras bajas: la articulación transversal
del espacio ecuatoriano continental a través de la etnohistoria
JUAN CARLOS BRITO ROMÁN

Los aportes de la antropología ecuatoriana
a la educación intercultural bilingüe
MARTA RODRÍGUEZ CRUZ

Genealogías de la ciudad andina: conversaciones entre antropología e historia

ALFREDO SANTILLÁN, EDUARDO KINGMAN Y MIREYA SALGADO

De las estructuras formales a la relacionalidad: la antropología del parentesco y de las familias en los Andes ecuatorianos

JAVIER GONZÁLEZ DÍEZ

Un sistema de salud para un Estado plurinacional

JUAN CUVI Y ERIKA ARTEAGA CRUZ

La interculturalidad desde un proceso de antropología de lo contemporáneo en la Universidad de Cuenca

LUIS ALBERTO HERRERA MONTERO, ISRAEL SEBASTIÁN IDROVO LANDY
Y JUAN FERNANDO VERA CABRERA

Las ruralidades en la antropología económica ecuatoriana

MARÍA AMPARO EGUIGUREN

Desarrollo y antropología: a propósito del Instituto de Recuperación Económica

JUAN FERNANDO REGALADO

La incesante búsqueda de la identidad nacional: 25 años de trabajo antropológico

CATALINA RIBADENEIRA SUÁREZ Y ANTONIO TRUJILLO RIBADENEIRA

Sobre las instituciones

Interrelación, intercambio y guerra en un territorio de interdependencia e intervención: antropología de los pueblos indígenas de reciente contacto y en aislamiento del Yasuní

ROBERTO NARVÁEZ COLLAGUAZO⁴⁴, PATRICIO TRUJILLO MONTALVO⁴⁵ Y ALEXIS RIVAS TOLEDO⁴⁶

Introducción

Los waorani son un grupo étnico de reciente contacto, que conservan características de cultura de selva tropical, poseen una baja densidad poblacional con una alta movilidad y un ordenamiento social básico en grupos clánicos familiares o *nanikabo*, los cuales manejan asentamientos semipermanentes cíclicos donde tienen cultivos rotativos de yuca, su principal producto hortícola. Su cosmovisión y memoria oral gira alrededor de eventos de guerra intra y extra grupal, construyendo relaciones sociales sobre complejas redes de parentesco y liderazgo situacional (Clastres 1981; Yost 1979; Rival 1996; Cabodevilla 1994). Referencias etnohistóricas tempranas, de fines del siglo XIX e inicios del XX, relatadas tanto por sus vecinos étnicos, como por diversos actores de instituciones del Estado, los denominaron *aucas*, vocablo que en lengua kichwa significa salvaje, violento, no civilizado (Cabodevilla 1994; Trujillo Montalvo 2006; Rivas y Lara 2001) y que recoge la visión de la otredad amazónica, enmarcada dentro de un escenario de violencia tribal intra y extra grupal.

Estos grupos clánicos de familias ampliadas habitaron en una extensa región de la selva amazónica ecuatoriana de más de dos millones de hectáreas llamada Yasuní,⁴⁷

44 Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Maestría en Derecho Penal.

45 Pontificia Universidad Católica del Ecuador, sede Quito. Facultad de Medicina.

46 Pontificia Universidad Católica del Ecuador, sede Quito. Facultad de Medicina.

47 El Yasuní es un territorio con una riqueza diversa, tanto bióticos como recursos naturales no renovables, y sobre los cuales se ciernen intereses extractivos, que imponen el ritmo

en el imaginario mundial son reconocidos por su fascinante historia de contacto y en la tradición etnográfica académica por ser considerados como el grupo humano con mayor tasa de homicidios en el mundo (Robarchek y Robarchek 1992; Beckerman *et al.* 2009; Chagnon 1968; Yost 1974, 1978). La palabra *wao* en su lengua tededo significa “ser”, “hombre”, “humano” y *waorani* quiere decir “los hombres” o “los verdaderos seres humanos”. Así es como este grupo se autoidentifica y crea sus fronteras étnicas frente a otros grupos, a quien denomina *cuwuri* o los no waorani. Estas fronteras simbólicas que los waorani construyeron sobre el significado de humanos y no humanos, marcaron por mucho tiempo sus relaciones bélicas y de contacto con sus vecinos étnicos, sean estos otros grupos indígenas (kichwa, shuar), colonos mestizos o trabajadores de empresas extractivas (caucheros, mineras o petroleras).

El territorio de movilidad de los waorani se localizaba entre dos grandes ríos: el Napo, que era el límite norte, en la lengua wao conocido como Doroboro, y el río Curaray, límite sur, llamado Ehuengono, una extensa región controlada por cuatro grupos familiares clánicos trashumantes conocidos como: guikitairi, nihuairi-piyemoiri, wepeiri y baihuairi, quienes mantenían un uso territorial basado en dinámicas de movilidad relacionados con el curso o cabeceras de los ríos. Así, los *iromenaniri* identificados como las familias que en un determinado periodo histórico ocuparon las cabeceras de los ríos “de abajo”, y *enomenaniri* o las familias identificadas a una dinámica de movilidad que se desarrolló en los “ríos arriba”.

Con un número aproximado de 500 individuos, a la época del contacto que ocurrió en la década del 60 del siglo XX, vivían aislados en estas cabeceras geográficas y los cursos medios entre el río Curaray y sus tributarios, como también en los ríos Coca y Payamino, y entre las cabeceras y cursos medios de los ríos Tivacuno y Yasuní (Yost 1977; Trujillo Montalvo 2011; Rivas 2007).

El contacto violento con sus vecinos étnicos y los relatos sobre sus ataques datan de principios del siglo XX, cuando indígenas kichwa que trabajaban como peones, recolectores, canoeros o guardianes en varias haciendas caucheras ubicadas a orillas de los ríos Napo, Arajuno, Curaray y Shiripuno fueron muertos con lanzas. Históricamente, los waorani fueron perseguidos y capturados durante la época del comercio del caucho, desde 1875 hasta 1925, y vendidos a los mercados de esclavos en Iquitos y Manaos (Tirdmarsh 1945; Blomberg 2015). El odio y temor a los *cuwuri* está presente en su memoria oral y pasó de generación en generación (Blomberg 2015; Narváez 2018b; Trujillo 2019; Trujillo Montalvo 2011; Viteri 2019; Vargas y Gálvez 2004). Esta etapa violenta también reconfiguró su territorialidad, pues para evitar ser capturados buscaron refugio en las zonas colinadas interfluviales, lejos de los ríos principales que fueran sus zonas de movilidad. Posterior al caucho y en un segundo período, aunque igual de agresivo y violento, se vinculan a la etapa petrolera, donde varios ataques se dieron contra trabajadores de la empresa Shell,

en las relaciones waorani-cowuri (Rivas 2020: 115-135).

que iniciaban la exploración de vastos recursos en la región del Yasuní (Blomberg 2015; Cabodevilla 1999; Narváez 2018b; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Trujillo Montalvo 2011, 2018; Viteri 2019; Rivas y Lara 2001). Sin embargo, es en el año 1955 donde se inicia la historia reciente de este pueblo y su contacto formal con la cultura occidental, puesto el Estado ecuatoriano, firmó un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para la pacificación de grupos indígenas violentos que habitaban la región amazónica, entre ellos los waorani. Los misioneros cristianos bautistas, apoyados por la denominada Fuerza Aérea Misionera (FAM), con base en el poblado Shell, que sería el antiguo campamento de la compañía petrolera, los contactaron en la famosa Operación Auca, pacificando a varias familias y convirtiéndoles a la cristiandad. La Operación Auca fue un plan ideado por el ILV para contactar a familias waorani cerca de un asentamiento en el río Curaray, avistadas en vuelos de reconocimiento y al que llamaron Terminal City (actual zona de Toñampari). Durante meses, arrojaron regalos desde aviones al asentamiento con la esperanza de ganar su confianza. El 8 de enero de 1956, un grupo de cinco misioneros aterrizó en un banco de arena angosto llamado Palm Beach, cerca de Terminal City. Días después del contacto, los misioneros fueron asesinados con lanzas, se conoce que al ser atacados uno de los misioneros disparó su arma y asesino a un guerrero waorani (Trujillo Montalvo 2011; Cabodevilla 1994).

Es en este confuso episodio cuando aparece uno de los principales personajes en la historia moderna de los aucas. Rachel Saint, hermana de uno de los asesinados, una misionera bautista que inició una intensa campaña para continuar con la Operación Auca, logrando por un lapso de varios años la reubicación de varias familias, en su mayoría, los grupos *enomenani* o del curso alto del Curaray, de la región del Alto Napo, en lo que denominaron el Protectorado inicial. Rachel Saint aprendió el idioma waó teledo por intermedio de Dayuma, una mujer de las familias Guikitairi que en la década de los 50 había huido de las incesantes matanzas clánicas internas y quien se convertiría en el personaje más importante para la pacificación de los guerreros waorani (Cabodevilla 1999; Trujillo Montalvo 2011). Finalmente, en los 70 empezó un rápido proceso de reconfiguración de sus espacios tradicionales. Tanto los waorani pacificados y de reciente contacto como los denominados no amigables o aislados,⁴⁸ sufrieron profundos cambios.

Exploraron el río Tihueno, donde localizaron a un grupo de 50 personas pertenecientes al grupo piyemoiri que se unieron al grupo Guequetairi; el grupo piyemoiri comprendía alrededor de 104 individuos, quienes se localizaban en las cabeceras del Tiputini y Tivacunao. Para 1968 los Guequetairi hicieron contacto con el resto del grupo piyemoiri, quienes

48 En la actualidad, la denominación que se da a estos grupos es de pueblos indígenas en aislamiento (PIA), de acuerdo con las Directrices de Naciones Unidas, o pueblos indígenas en aislamiento voluntario (PIAV), forma oficial como se los conoce en Ecuador y la que tomamos en el presente artículo.

se unieron a los Guikitairi. Para el año de 1959 los baihuairi, quienes vivían en el bajo Tigüino, fueron localizados por aire, propiciándose la mudanza de estos al Protectorado. En 1970 el ILV hizo contactos con los Huepeiri, grupo remoto que había sido separado del grupo de Tihueno (cuatro décadas atrás), estos se habían refugiado en el río Gabaro (tributario del Nashiño), ampliando lazos familiares no aceptados tradicionalmente (Yost 1981: 3).

Entre 1968 y 1973, el Protectorado, de una extensión de 16 mil hectáreas, creció de 50 a 425 individuos. Fue una época difícil de choque y resignificación cultural, puesto que durante los traslados y reubicaciones forzadas fueron presionados a abandonar sus territorios clánicos y no les permitieron llevar sus armas y artefactos de guerra. Al llegar al Protectorado y debido al hacinamiento y nucleamiento, aparecieron nuevas enfermedades, la cacería, que era su principal forma de sustento, se tornó escasa, muchos de los grupos familiares no tuvieron los medios para obtener su comida. Tradicionalmente, los guerreros wao comparten su comida únicamente con miembros cercanos de sus familias ampliadas o *nanikabo*. En el Protectorado, muchos *nanikabo* fueron unidos entre clanes rivales, por lo que las familias enemigas ya establecidas no ayudaron a los recién llegados. Rachel Saint y los misioneros del ILV usaron esta escasez para inaugurar un cercano tutelaje que produjo una relación de dependencia total de los waorani contactados hacia los misioneros y que, hasta el momento, es celebrado por investigadores e instituciones con afinidad religiosa que justifican esta actuación. Este modelo de tutela, dependencia y clientelismo fue reproducido y perfeccionado décadas después por empresas de hidrocarburos con operación en los nueve bloques petroleros que el Estado ecuatoriano ha concesionado en la región del Yasuní (Rivas 2020: 122).

Este artículo presenta resultados sobre las relaciones de contacto, movilidad y parentesco de clanes waorani con familias de PIAV, sobre la base de una amplia información etnográfica, recolectada y sistematizada por los autores en dos décadas de trabajo de campo (2000 a 2020), por una parte, dentro del Proyecto Amazonía, coordinado por la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM), y por otra, en investigaciones enmarcadas en procesos de conservación y desarrollo sostenible, planificación territorial étnica y en investigaciones periciales forenses dentro de procesos judiciales. Durante el tiempo mencionado se analizaron testimonios de 26 jefes clánicos, entre líderes tradicionales waorani conocidos como *abuenes*, y guerreros waorani, llamados en su lengua *pikenanis*, quienes tienen su zona de movilidad cíclica o de residencia en la región del Yasuní, compuesta tanto por el Parque Nacional Yasuní (PNY) y la Zona Intangible Tagaeiri-Taromenane (ZITT) (Rivas 2020: 218-226). Los *pikenani* fueron quienes participaron en los principales eventos de contacto con el ILV y en las masacres a las familias PIAV realizadas en 2003 y 2013: Ocata, Minkaye, Babe, Davo, Pego Enomenga, Araba, Ompure, Iniwa, Pego Wane, Kemperly, Karayulle, Enqueri, Wane, Kaiga, Kawena, Meñewa, Awa, Menga, Tare, Nenkimo, Bay, Tiwe, Kay, Tementa, Orengo, Mingui.



Las entrevistas fueron realizadas en diferentes años, logrando la posibilidad de repreguntarlas y comparar las respuestas para observar los cambios en los discursos sobre los eventos. Las preguntas se concentraron en:

- Su relación con los PIAV.
- La historia de los dos pueblos (waorani-PIAV).
- El significado de conceptos como código guerrero, guerra, alianzas, *nanikabo* y contacto.
- Lugares de nacimiento, ríos, territorios y espacios de movilidad.
- Las relaciones de parentesco, alianzas, matrimonios entre los diferentes grupos.

Se exploró también las formas identitarias en que los PIAV designan a sus vecinos y grupos amigos: aliados (*waranis*) y enemigos (*cuwuris*). Dentro del proceso de investigación, varios de los eventos incorporaron el apoyo de investigadores waorani, quienes colaboraron como intérpretes, y en otros casos como informantes.

El *nanikabo*: espacio de contacto y alianzas parentales

Los waorani se caracteriza por permitir un alto grado de independencia de sus miembros, con roles prácticamente iguales para hombres y mujeres, enmarcados en una autarquía, cuya caracterización se remite, en términos generales, a la planteada por Clastres (1981, 2004) y que señala una forma organizativa adecuada a la realidad amazónica, a sus procesos históricos particulares y a las condiciones sociales propias, con las que se garantiza la subsistencia y la reproducción cultural en un territorio bajo un sistema de gobierno propio. El *nanikabo*, en la cultura waorani, es una estructura parental que constituye el sentido social de este pueblo, configurando las formas de contacto, intercambio y de relaciones de poder. Existe una tendencia a la igual división de trabajo entre personas de diferentes edades y sexos; tanto los hombres, como las mujeres, cazan y recolectan frutos, pescan, cocinan y alimentan a sus hijos pequeños; siendo la expresión de una sociedad con roles integrados, a través de los cuales se garantiza la subsistencia del grupo en su conjunto.

El poder del *nanikabo* reside en el fundador generacional del grupo (Guikita, Piyemo, Nihua, Wepe, Baihua) que proviene de una descendencia patrilineal y en una jefatura de guerra, un jefe de un *nanikabo* se mantenía como elemento referencial constitutivo o identitario del grupo o del *ethos* tribal. Es sobre la lógica de pertenencia grupal o clánica que se establecían o definían las alianzas matrimoniales exógamas, características del grupo clánico waorani, que consideraba, tanto una alianza en épocas de paz —con una visión de consolidar fuerzas entre los *nanikabo*— como una de carácter preventivo —buscando alianzas con grupos con los cuales existiera espacios de no confianza latentes y buscando establecer la misma—. La referencia al jefe del *nanikabo* es la que permite asignar roles positivos

o de exclusión para otros grupos; tanto así, que en las relaciones de alianza se establecían esos compromisos por parte de los hombres que se integraban al grupo. La jefatura tiene, además, funciones en relación con las decisiones sobre el uso del espacio en una situación de itinerancia o de alta movilidad. Este usa los *kewenkode/ kewena* (chacras o huertas de los antiguos asentamientos) para abastecimiento de productos y la disposición de estas permite diseñar una estrategia de movilización en caso de guerras o de acceso a recursos en épocas de movilidad estacionaria o cacería (Narváez 2018b; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Rivas 2021). Corresponde, además, a esta unidad y a su jefe, asumir las decisiones referidas a la utilización de los cotos de caza y a la utilización de los recursos boscosos, así como el traslado hacia los territorios de línea materna.

De esta manera, los *nanikabo* waorani buscaron siempre mantener una condición independiente para lo cual la defensa territorial era fundamental y las fronteras con sus enemigos, constrúan la alteridad, es decir la relación incluso de lo humano y lo no humano, que, dentro de estas fronteras interétnicas narradas anteriormente, se expresan bajo el término *cuwuri*. En este sentido, el concepto de autarquía desarrollado por Pierre Clastres (1981) se apega a las formas waorani en donde la guerra, el manejo autónomo de los *nanikabo* limita la posibilidad de crecimiento organizativo y paso a sociedades con otros órdenes o formas organizativas más complejas. La búsqueda de recursos para la subsistencia individual y familiar del *nanikabo*, se cumple por cada individuo, quien cumple un rol dentro del orden social, y en esa forma particular de relación con la selva proveedora de recursos. En este sentido, el poder en los waorani no se concentra en un grupo dirigencial, sino que se encuentra disperso entre los diferentes *nanikabo* y en sus líderes clánicos y *pikenani*, ancianos con un reconocimiento social al ser los cultores de la memoria social.

Entre los waorani, la figura del líder se mantiene como reconocimiento al proveedor y protector del *nanikabo*, puesto el liderazgo es ocupado no solo por quien tiene mayor edad, sino por quien ha demostrado sus habilidades en la guerra, en la cacería o en la recolección, guiando y tomando las decisiones de supervivencia del grupo familiar. El líder es quien garantiza la subsistencia del grupo, como proveedor de recursos, de un entorno marcado por la abundancia, en donde la selva es un espacio doméstico de recolección (Rival 2015; Trujillo Montalvo 2018), por el que se da una itinerancia constante, con una movilidad estacional o cíclica en un continuum entre épocas de paz y de guerra. Además, un *pikenani* tiene un reconocimiento por su historia de vida acumulada, como guerrero o cazador, antes y después del contacto, y por los recuerdos de eventos violentos y de guerras clánicas de las que participó.

El orden social waorani es, en la práctica, una estructura tendiente a mantener la independencia y autonomía de cada *nanikabo* en un territorio determinado, en

donde ejercen su orden social vinculado a los antepasados y al *duranibai* o el tiempo de los ancestros.

Es en esta medida que, en los waorani, las relaciones de parentesco articulan los lazos sociales con mucha fuerza y las alianzas que se establecen llevan consigo los compromisos que antes del contacto eran fundamentales; esto es, la participación del actor principal de la alianza con su grupo familiar, quienes se integraban en las acciones de guerra y que se reproducen en la actualidad como compromisos claros con el *nanikabo*, siendo así un compromiso con el grupo social. Si bien en el pasado esta estructura de alianzas estaba fuertemente marcada alrededor de las acciones de guerra, en la actualidad podemos ver su persistencia en espacios sociales de conflicto, en donde la guerra en correrías de venganza se evidenciaron en las masacres de 2003 y 2013 (Narváez 2016b; Rivas 2020), y en otros hechos que han llegado a ser judicializados en el ámbito ordinario, relacionados con ataques y muertes en contextos sociales determinados, como la muerte de niños del *nanikabo* o la ruptura del orden social por parte de actores externos.

En cuanto los grupos familiares PIAV, las formas tradicionales de ocupación y dinámicas de movilidad responden a los sistemas tradicionales waorani, en donde se mantienen patrones de asentamiento con: una “movilidad periódica”, la cual está marcada por varios aspectos, entre ellos una movilidad estacionaria que busca el acceso a recursos específicos como la chonta, los animales vinculados a las épocas de su fructificación o el algodón (Narváez 2018b, 2021); una “movilidad relacionada con la garantía en torno a recursos”, como es el acceder a sitios de abundancia de fauna para cacería; y una “movilidad cíclica”, relacionada con derechos ancestrales sobre determinados espacios territoriales, lo que les hace moverse para establecer asentamientos que tendrán una periodicidad de varios años, al menos periodos entre guerra y guerra. El uso del territorio y movilidad de la cultura tradicional waorani (tanto de PIAV como de los waorani como pueblo de reciente contacto) tiene como característica la utilización de grandes extensiones de selva en las unidades regionales antes descritas, donde se construyen las casas tradicionales u *onkos*, principalmente en pequeñas colinas, que les permiten una mayor protección.

En los alrededores de los *onkos* se ubican los *kewenkode/kewena* con productos hortícolas que se encuentran remontados, porque en el pasado estos lugares fueron de ocupación activa, pero que han sido dejados por la movilidad cíclica, manteniéndose una producción silvestre que, en ciertos momentos, es utilizada, como cuando salen en jornadas largas de cacería, en épocas de guerra como refugio-despensa de alimentos o como referente de ocupaciones previas y de derechos sobre dicho territorio.

Es importante señalar que los waorani son un pueblo cuyos mayores conocimientos existen en la diversidad de productos alimenticios que recolectan del bosque (Arevalo *et al.* 1976; Ima Omene 2012; Yost 1974) más que en las *kewenkode/*

kewena. Cada grupo familiar reconoce a los hombres y mujeres que vivieron en el lugar hasta dos generaciones atrás y los recursos que utilizan los identifican como heredados de los abuelos, a los que denominan “plantados por los abuelos”.⁴⁹

El uso y movilidad por el territorio está marcado por el acceso a recursos: cacería y recolección (fibras, frutos, barro, algodón, entre otros productos del bosque) la cual es estacionaria (depende de las épocas de fructificación y florecimiento de diversos productos). Además, la movilidad también es cíclica, pudiendo pasar, como se mencionó, hasta dos generaciones posteriores para retornar al lugar de los abuelos. Las zonas comprendidas por los ríos Tiputini, Tivacuno, Yasuní, Shiripuno, Cononaco y Curaray, en su espacio interfluvial, son territorios donde se manifiestan vínculos de interrelación e interdependencia, y donde se han dado múltiples ataques de PIAV y waorani, a lo largo de la historia reciente (la presencia de actores externos ha incidido en muchos de estos hechos de muerte). El espacio de interacción entre PIAV y waorani es la selva, son los cotos de cacería, las zonas de recolección, las zonas de tránsito y movilidad, por lo que se han reportado encuentros y registros sin ser necesariamente intensivos.

Los ríos son un referente espacial para la cultura waorani, pues marcan el espacio de relaciones culturales de intercambio entre los *nanikabo iromenane-enomenane*, a través de relaciones de matrimonios, alianzas o guerras (relacionadas con el territorio y las garantías sobre este); esto sucede río arriba y río abajo, que son referentes de sus sitios de origen y nacimiento. En eventos de guerra, el repliegue y movilidad será hacia el lugar de nacimiento de los parientes de línea materna, en alguno de los sentidos de los cursos de los ríos. Los *iromenane*, que nacieron río abajo, deberán realizar su movilidad cíclica río abajo, y en sentido inverso quienes nacieron *enomenane*.

Por su parte, la movilidad estacionaria va a ser entre los espacios intrariberaños, en amplios sectores de cacería, pero principalmente de recolección. Estas zonas antes descritas tienen como característica ambiental, ser entornos ribereños de inundación, donde existe una abundancia de palmas, cuyos frutos son de consumo de diferentes especies de animales. Los principales animales que frecuentan estas zonas son manadas de cerdos silvestres amazónicos como la huangana (*Tayassu pecari*) y el saíno (*Pecari tajacu*), además un producto estacional muy apreciado son los huevos de tortuga charapa (Rivas 2020: 189-193).

49 Esta afirmación es recurrente entre los waorani, para quienes los recursos utilizados de la selva les han sido heredados de sus antepasados, reafirmando así sus derechos sobre ese territorio, su vínculo con el mismo y el referente al *duranibai*.

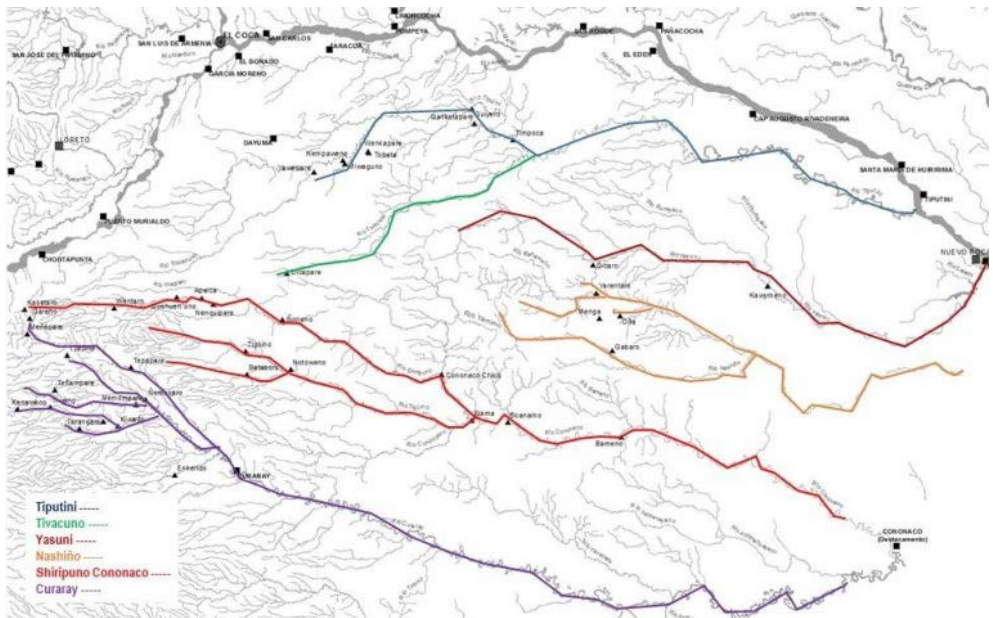


Figura 1. Uso de ríos y relación espacial entre waorani y PIAV.

El acceso a la fauna silvestre de cacería es una de las motivaciones para la movilidad y forma parte de la consolidación de espacios territoriales de los pueblos en aislamiento, esto es, zonas de habitación, acceso a recursos y desplazamiento (ya sea estacional —épocas de fructificación de la chonta o épocas de algodón— o relacionadas con movilidad a zonas de ocupación ancestral —lugar donde nacieron o murieron los abuelos, sitio donde los antepasados dejaron sembrando chonta y otros aspectos de importancia y valor familiar—).

Yasuní: el espacio de contacto, interdependencia, intercambio, guerra y venganza

En el espacio de interdependencia e interrelación que constituye la región del Yasuní, los waorani reconocen a los grupos familiares PIAV ciertos derechos culturales que se asientan en la relación de reconocimiento como parientes por línea materna (uxorilocalidad), pero a la vez enemigos (puesto han asesinado a parientes) o rivales y compiten por recursos (caza, pesca, recolección) en el mismo territorio. Para lo waorani-*iromenani*, los PIAV son conocidos como tagaeiri; los reconocen también como “los bravos”, “patas coloradas”, “patas pojas” o “pies rojos” debido al hecho de que estos se pintan sus pies con achiote cuando están en guerra (Cabodevilla 1999);

Labaka 1988; Santos Ortiz 2004). Los tagaeiri se separaron luego de una espiral de muertes y venganzas clánicas, a partir del asesinato de Kimontare, y se aislaron, refugiándose entre los ríos Shiripuno, conocido en lengua wao como Kewerion o río de los caníbales y el río Menkaro. El resto de sus parientes optaron por el contacto y la incorporación al Protectorado del ILV. La historia de los tagaeiri está llena de fantásticos relatos que empiezan en 1986, en el río Shiripuno, cuando Tagae, el jefe clánico es asesinado desde una lancha de la compañía petrolera francesa CGG, la misma que estaba encargada de realizar la campaña de sismica en el denominado “bloque 17”, concesionado por el Estado ecuatoriano a la empresa brasilera Petrobras. El segundo episodio de importancia es el relacionado con la muerte del sacerdote Alejandro Labaka, obispo capuchino de Aguarico, y de la religiosa Inés Arango, con lanzas de guerreros tagaeiri (Cabodevilla 1999). Luego de estos eventos violentos, la empresa petrolera CGG sale del lugar y la zona se convierte en un “área peligrosa”, para posteriormente ser declarada zona intangible, vedada a todo tipo de extracción de recursos que pueda afectar a los PIAV.

La relación de contacto entre los waorani y los PIAV se basa en las dinámicas que se dan alrededor de su movilidad en la amplia región del Yasuní, esto es, la interrelación al coincidir en espacios territoriales para realizar actividades de cacería o recolección y que determina que el territorio se convierta en un espacio mutuo de interdependencia. Adicionalmente, existen los eventos de guerra y venganza que se dan sobre la base de una movilidad cíclica y estacionaria. La relación río abajo y río arriba o *iromenane-enomenane*, así como las dinámicas de movilidad ligadas a lo estacional y cíclico (Narváez 2018b; Narváez 2020), convierte a la región del Yasuní en un espacio dinámico y activo de relaciones entre estos dos grupos, frágiles y sostenidas en dudas mutuas, que son las que generan momentos de conflicto, que deben reconocerse particularizando hechos y circunstancias y, por tanto, rechazando posiciones que afirman un conflicto persistente entre los waorani y los PIAV.

Los conflictos que llegan a existir entre PIAV y waorani no son extendidos, pues cada grupo familiar o *nanikabo* maneja su orden propio, en donde las acciones se sostienen en decisiones oportunas e independientes o autárquicas. Sin embargo, existen tres eventos contemporáneos de guerra que involucran a los cuatro grupos clánicos waorani básicos (guikitairi, nihuairi-piyemoiri, wepeiri y baihuairi) y a los PIAV: los ataques de 2003, 2013 y 2016 (este último de parte de los PIAV). Los ataques han sido generalmente con lanzas y armas de fuego, en confrontaciones o amenazas directas de los *nanikabo* afectados y de otras familias en aislamiento, a los cuales no se podría arrogar una responsabilidad directa con el desencadenante del ciclo de guerras y venganza (Narváez 2020).



Contacto territorial y de guerra entre baihuairi y PIAV

Los baihuairi se asientan entre los ríos Keweriono (Shiripuno) y Menkaro (Cuchiyacu), y entre los ríos Dayuno y Cononaco en su curso bajo. Tienen como referente clánico a Baihua, padre de Ima, quien a su vez fue padre de los dos líderes recientes Babe y Bai, fallecidos en la última década. En la actualidad ocupan el territorio que se sobrepone a los bloques petroleros 22 y 66, y los poblados donde se desenvuelven son Tihuino, Bataboro, Cononaco Chico, Omere, Boanamo, Omacaweno y Baameno, todos en los cursos altos y bajo del río Cononaco. Este territorio mantiene espacios de interrelación e interdependencia con grupos familiares en aislamiento, que tienen entre el río Curaray, Menkaro y Bataboro un espacio de uso, ocupación y movilidad tradicional, en periodos estacionales y cíclicos.

En 2003, un grupo familiar PIAV fue atacado por guerreros baihuairi, como parte de un hecho de venganza por la muerte con lanza de uno de sus miembros, en un evento previo de guerra con los PIAV. El ataque tuvo como antecedente una incursión waorani baihuairi en 1993, encabezada por el jefe clánico Babe, quien en ejercicio de territorialidad realizó una arremetida de guerra, buscando imponer su control sobre el territorio del *nanikabo* atacado. Al no lograr generar muertes capturó a una mujer, Omatuki, que tras negociaciones realizadas por el Vicariato de Aguarico para que sea devuelta, lo hizo, y en ese nuevo ingreso fueron atacados repetidas veces, en su repliegue, por guerreros PIAV, siendo lanceado Carlos Omene, sobrino de Babe, quien fallecería días después en el hospital de El Coca.

Mi hermano Babe hizo varias visitas de guerra a donde los tagaeiri, todos conocemos sus taromes o caminos de caza, robamos sus artesanías para venderlas en el mercado de cuwuri, en sus casas cogíamos la cacería, tenían mucha carne de monte, en una ocasión robó a una chica, decía que se llamaba Omatuki, nombre también de mi mujer que se llama Omatuki Enqueri, decía que era tagaeiri, familia, le tuvimos seis días en su poblado de Tigüino, en la casa de Babe, hasta que los curas capuchinos dijeron que la devolviéramos que evitemos más muertes; pero al regreso les atacaron con lanzas, les persiguieron por toda la selva y mataron a mi sobrino Carlos Omene.⁵⁰

Diez años más tarde y en una acción de venganza que recayó en los parientes cercanos, el hermano menor de Carlos Omene y el hijo del difunto, liderarían una incursión que tenía como objetivo vengar la muerte de su padre. Además, participaron los cuñados del líder de la expedición, en alianza con el líder clánico Babe, acompañado de otro líder clánico, Davo, quienes habían participado ya en varias matanzas. A la partida se sumaron otros waorani más jóvenes que tenían

50 Bai, entrevista, enero de 2013.

conflictos pendientes con los tagaeiri y que se tenían la oportunidad de iniciarse en sus prácticas de guerra tribal.

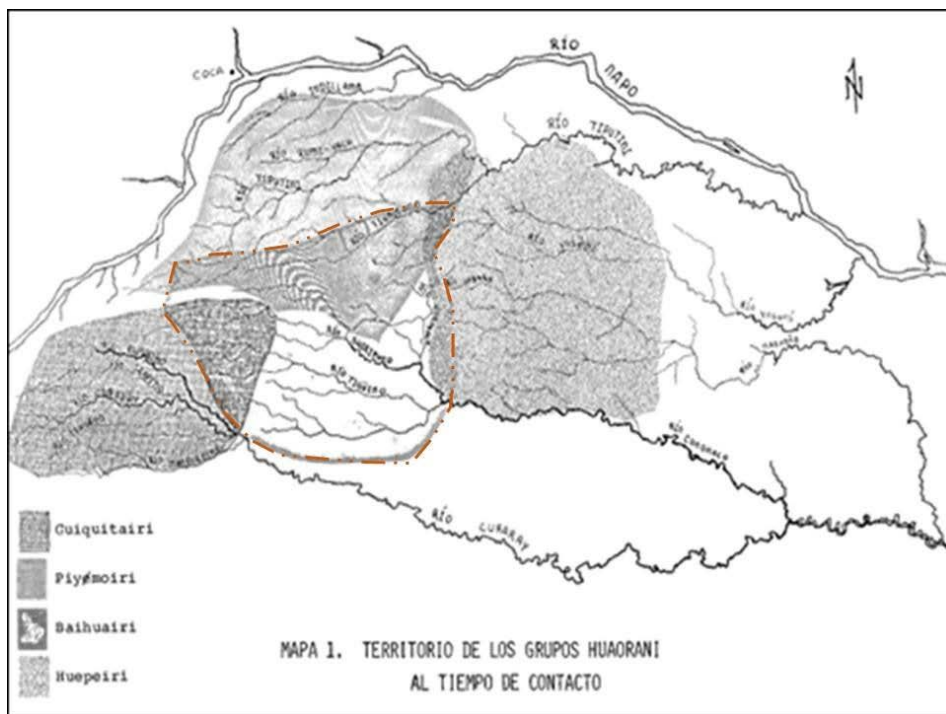


Figura 2. Territorio tradicional baihuairi (Yost 1981).

Si bien en este conflicto participaron familiares de la víctima en un ejercicio de venganza pendiente, esta incorporó armas de fuego y armas tradicionales de guerra, entre ellas lanzas que fueron tomadas de la casa de las mismas víctimas. Como resultado hubo al menos doce muertos en el *nanikabo* atacado, entre ellos seis niños. Los asaltantes tomaron varios elementos de las víctimas como: lanzas, bodoqueras, hamacas y algunas mascotas (loras) (Cabodevilla 2004; Rivas 2003).

Contacto territorial y de guerra entre wepeiri y PIAV

Los wepeiri habitan el territorio nororiental del Yasuní, son un grupo que se ha sedentarizado rápidamente en los últimos veinte años, utilizando toda la infraestructura del petróleo, y que formaron poblados que se concentraron a lo largo de la denominada “vía Maxus” (la carretera que conduce a las facilidades petroleras del bloque 16 operado por la empresa Repsol-YPF). Estos poblados

son: Guiyero, Ganketapare, Timpoca, Dicaro y Yarentaro, y fuera de la vía Maxus: Kawymeno, Menga, Oña y Gabaro.

Varios *nanikabo* wepeiri y poblados waorani mantienen un territorio de interrelación e interdependencia con los PIAV. Existen ciertos poblados en donde la relación es más activa como Timpoca y Ganketapare, donde varias familias han reportado una presencia intermitente de PIAV en sus chacras o en sus *kewenkode/kewena*. En algunos casos, las familias han dejado chacras para uso de los PIAV que circundan de cacería y recolección por sus zonas de vivienda, manteniendo así abiertas relaciones en donde se establece un intercambio básico, ya que en varios casos los aislados han dejado a cambio carne de monte en canastas. Según narraciones tempranas en miembros del grupo wepeiri, este mantenía un conflicto con el *nanikabo* tagaeiri, pues en los años 70-80 un ataque de guerreros de este grupo habría dejado herido a un waorani del clan wepeiri, Ompure Omahuay, y a su hijo Tehuane. Ambos sobrevivieron y mantenían una venganza pendiente, bajo los parámetros tradicionales del código guerrero waorani, la cual habría existido en algunas arremetidas, de las cuales existe escasa información y de las que se ha logrado saber en espacios de investigación etnográfica (Narváez 2020).

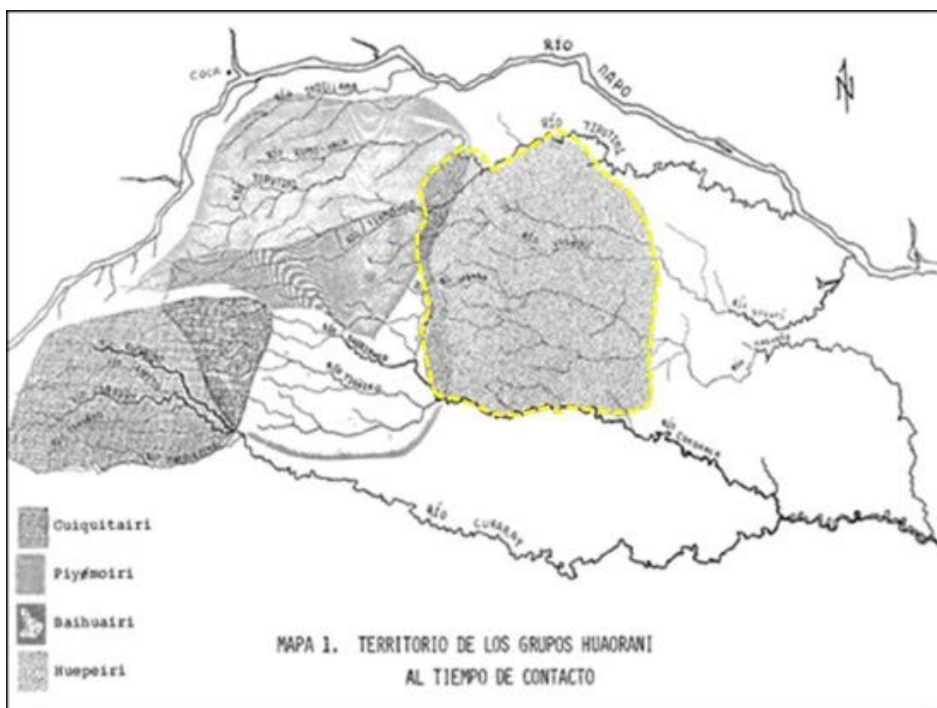


Figura 4. Territorio tradicional wepeiri (Yost 1981).

En 2013, Ompure Omehuay y su esposa Buganey Caiga fueron muertos en un ataque con lanzas por un grupo de guerreros PIAV. La muerte de los ancianos abrió un ciclo de venganza, que tuvo como resultado una masacre al interior de la selva, provocando la muerte de un grupo familiar de los PIAV, pero que no habría estado vinculado con la muerte de los ancianos, como mostraremos etnográficamente más adelante. A pesar de que los atacantes habrían identificado que el *nanikabo* no tenía relación con la muerte de los ancianos, el objetivo de venganza, en la cultura waorani, se justifica con una “economía de muerte”, esto es, la existencia de víctimas con las cuales se salde la venganza. En el caso en mención, la venganza fue organizada por los hijos de Ompure, Cahuime, Tehuane, Boca y Boyotai, y sus cuñados (el hermano, sobrino y cuñados de Ompure, y otros con quienes existían relaciones de parentesco). En total fueron 17 atacantes de distintos poblados de la vía Maxus: Dicaro, Yarentaro y Guiyero, y del poblado de Kawimeno. Además, participó una persona sin relación de parentesco con los atacantes ni del territorio wepeiri, pero con cuya participación ganaba un reconocimiento en el *ethos* waorani. En la siguiente figura se expone el parentesco de los atacantes y el poblado al que pertenecían con relación a los ancianos muertos:

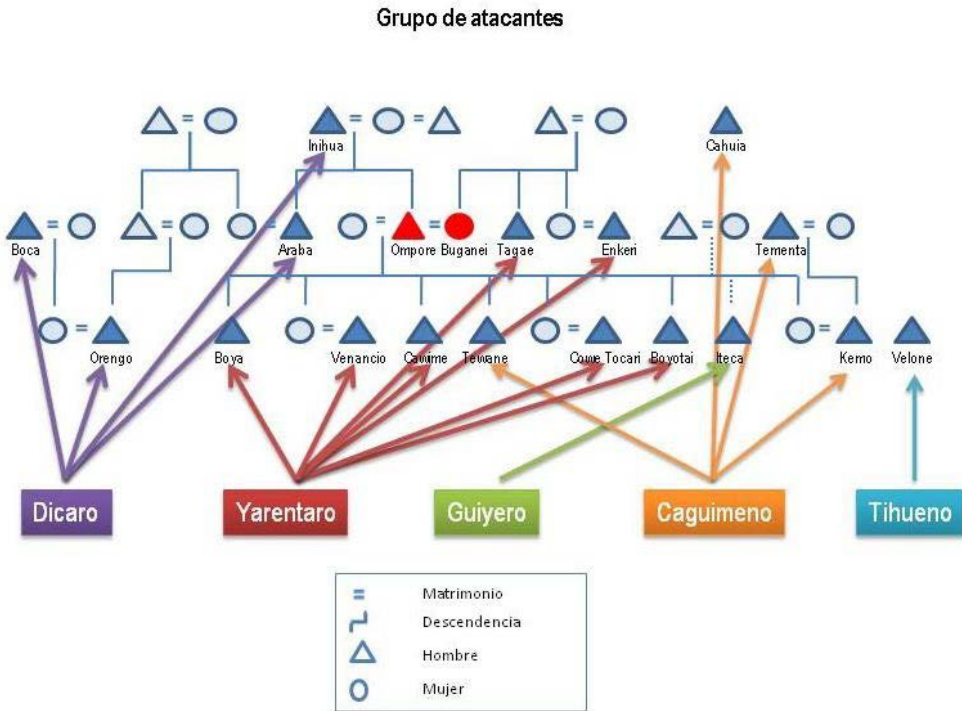


Figura 5. Participantes del ataque de 2013 (Narváez 2013).

Como se ve en la figura 5, en el ataque participaron varios individuos de varios *nanikabo* y de varios poblados, todos con diferente grado de parentesco; sin embargo, esto no establece una guerra abierta entre wepeiri y PIAV, sino de varios *nanikabo* con alianzas matrimoniales con Ompore, quienes bajo requerimiento de los hijos del fallecido participaron en el ataque, revitalizando las alianzas de matrimonio, reafirmandolas y generando nuevos compromisos entre los *nanikabo*. Los atacantes en el evento utilizaron armas de fuego como principal elemento, con el cual produjeron un impacto significativo, ocasionando un mayor número de muertos. Lo anterior demuestra que el conflicto no corresponde a una guerra abierta waorani-PIAV, sino que fue un ataque de varias familias que reclamaban venganza y que tuvieron como víctima un *nanikabo* en aislamiento que, como dijimos, era una familia que no tuvo participación en el ataque a Ompore y Buganey (Narváez 2020): “La familia atacada no era la que lanceo a Ompore... nos gritaban diciendo que ellos no fueron los que mataron... decían que quienes ocasionaron la muerte de los ancianos vivían en otra casa, con la cual no mantenían relaciones de parentesco ni de alianza”.⁵¹

Como resultado del ataque hubo alrededor 25 víctimas mortales, entre hombres y mujeres y varios niños. Los asaltantes capturaron a dos niñas, de 3 años y 10 años, aproximadamente, además de varias lanzas y bodoqueras. La familia inmediata de los ancianos asesinados (en un ejercicio de *ethos* tribal waorani en donde se entrelazan la venganza, la reafirmación de las alianzas de parentesco, la territorialidad y el código guerrero) ingresaron al territorio de interrelación con los PIAV y generaron un ataque violento con el uso de armas de fuego, sin tener certeza de que este grupo haya sido el que generó el ataque contra los ancianos waorani del grupo wepeiri. Al respecto, la información etnográfica recopilada, establece que cuando se practicaba la venganza se buscaba exterminar a los atacantes o realizarla para ejercer la venganza; sin embargo, información reciente señala que se buscaba una eliminación del número similar de víctimas que se habían provocado:

Hay dos formas de venganza, la primera es cuando van directamente a matar a quien provocó, y la segunda venganza es que tiene que matar cualquiera, entonces cuando iban a buscar huellas muchas veces los que mataban buscaban confundir, llevado las huellas hacia otro grupo, de manera que contra estos se produzca el ataque, y así eliminando el riesgo posterior de que les ataquen por venganza. [...] waorani [de Dicaro] es muy complejo en estos temas, porque no tiene sentido de que murieron muchos taromenanes, sino ellos tienen conciencia de que murió Ompore y Buganei. No es aceptable que muera más gente, como para igualar. La intención de los Dicaro fue exterminar. No era una venganza cultural. No

51 Araba, entrevista, agosto de 2013.

es una venganza, porque si fuera venganza cultural, tenía que morir 4 o 5 máximo, la intención fue exterminar.⁵²

Un aspecto que rompió con las prácticas tradicionales de orden social, de guerra y de aplicación del código guerrero, fue el uso de armas de fuego, situación que generó varias víctimas, al existir una ventaja tecnológica importante que permitió que en el ataque se elimine a un mayor número de individuos. Si bien en la cultura waorani tradicional, una acción de venganza buscaba el exterminio del grupo atacado, esto se vio acrecentado con la incorporación de armas de fuego (Narváez 2016b, 2018a; Rivas 2021: 236-239). El análisis de Nenkimó expone una ruptura de la tradición y del código guerrero tradicional de su pueblo:

Murieron más de cincuenta personas... los atacantes... rodeamos la casa... dijeron, que ahí comenzaron a disparar. Yo les dije: Ustedes rodearon y dispararon es una gran ventaja, si ustedes iban y enfrentaban era diferente, pero rodearon y sacaron gran ventaja. Ellos dijeron que sí, vamos a seguir haciendo. Les dije que arma no es nuestra cultura [...]. Cultural es entrar a la casa, mirar a quién provocó y moría una o dos personas. No era rodear y disparar, eso ya es un crimen organizado, algo que quiero matar directamente.⁵³

Con lo anterior, también se identifica no solo la persistencia del código guerrero, sino de la guerra como hecho social, con los aspectos que son particulares para los waorani y que se enmarca en el *ethos* guerrero; es decir, la significación social que tiene el acto y que se integra al orden social, al ámbito simbólico y a la revitalización de la identidad waorani, en donde esta se convierte en un conector con el tiempo de los antepasados o *durani bai*.

Contacto territorial y guerra entre los nihuairi y los PIAV

Los *nanikabo* nihuairi y tagaeiri provienen del mismo tronco parental, siendo uno de sus ancestros comunes Kimontare, a partir de cuya muerte se escindieron varios clanes, que en la época de contacto evangélico del ILV decidieron mantenerse en aislamiento y se refugiaron en el territorio intraribereño de los ríos Shiripuno, Tihuino, Bataboro y Menkaro. De acuerdo a información historiográfica, los *nanikabo* escindidos fueron los de tagae, nampa, nancamo, huiahua, huiñari (Cabodevilla 1999).

52 Nenkimó, entrevista, agosto de 2020.

53 Nenkimó, entrevista, agosto de 2020.

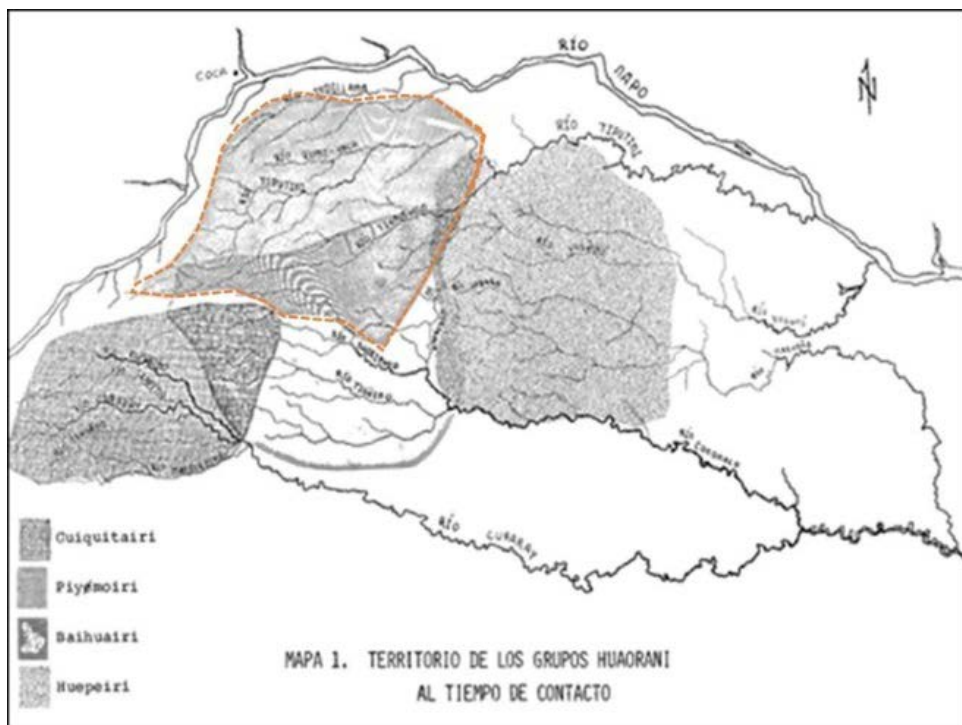


Figura 6. Territorio tradicional nihuairi-piyemoiri (Yost 1981).

Con el fin de la hegemonía evangélica en el Protectorado waorani,⁵⁴ para inicios de los años 80 varios *nanikabo* nihuairi abandonaron el Protectorado y se trasladaron nuevamente a sus zonas de origen, en un ejercicio de movilidad cíclica, que los llevó a reocupar el territorio tradicional, formando los poblados de Tobeta, Miwagono, Yawepare, Ñoneno, Nampaweno, Wenkapare, Dikapare, entre otros. En general, se reconocen lazos de parentesco y ancestros comunes entre los descendientes nihuairi y los *nanikabo* de los PIAV, que se da por el hecho de ocupar el mismo espacio territorial y mantener zonas de interrelación e interdependencia.

De estos poblados, una relación tensa la mantiene el *nanikabo* de Manuel Cahua, jefe clánico del asentamiento de Ñoneno, con grupos familiares de los PIAV, específicamente tagaeiri, ya que en el año 1981 fue víctima de un ataque donde fue alcanzado por una lanza en su pierna, aunque logró escapar con vida. A partir de este evento han existido varios encuentros violentos, manteniéndose tensión y una condición de desconfianza mutua en los territorios compartidos. Si bien Cahua no

54 El ILV, acusado de violaciones a los derechos humanos, fue expulsado del Ecuador en 1980 por el Gobierno del presidente Jaime Roldós Aguilera.

pertenece al grupo nihuairi, su asentamiento en la zona se remite a su esposa, quien sí guarda derechos de ocupación sobre el territorio de sus antepasados (Narváez 2020).

Contacto territorial y guerra entre guikitairi y PIAV

Los guikitairi fueron los primeros *nanikabo* waorani en ser contactados por el ILV y a partir de ello empezó su sedentarización y concentración de los distintos grupos familiares del Protectorado. Los guikitairi, al mantener su zona con derechos territoriales maternos distanciada de aquella reconocida para los PIAV, no ha generado una condición de mayor riesgo a un conflicto con estos *nanikabo* en aislamiento. A pesar de ello, en épocas recientes, se ha evidenciado una movilidad de al menos un *nanikabo* de PIAV a la cabecera del río Shiripuno, en un espacio territorial ubicado entre los poblados waorani de Quehueri-Ono, Wentaro y Tepapare. Los waorani de estos poblados tienen antepasados tanto nihuairi como guikitairi, y son antepasados comunes, los que han sido identificados por los *nanikabo* de PIAV que tienen incidencia en este territorio (Narváez 2021).

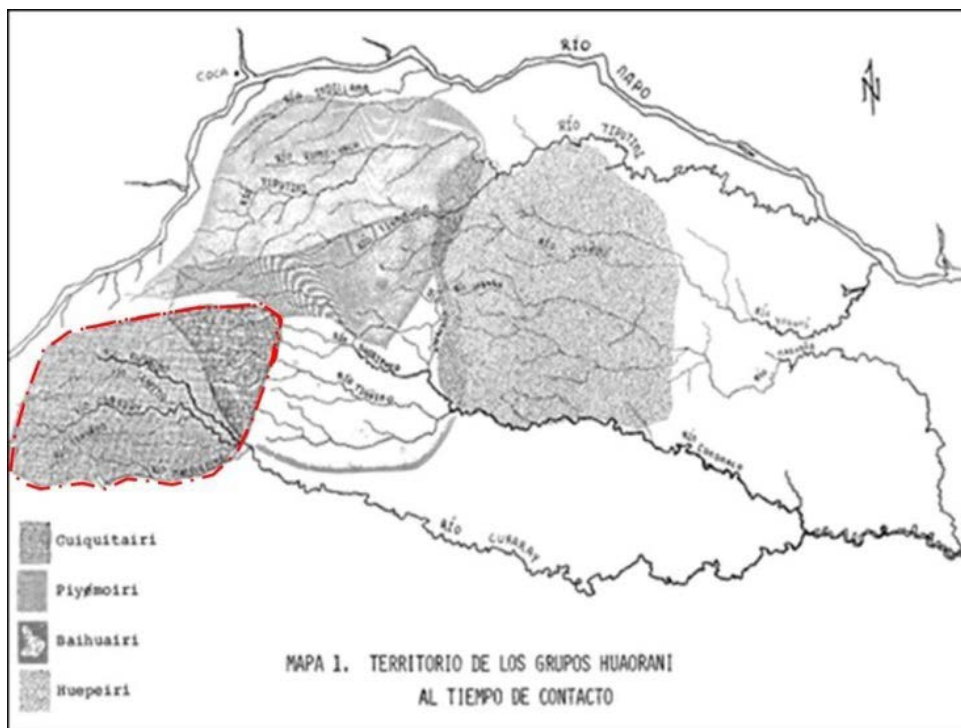


Figura 7. Territorio tradicional guikitairi (Yost 1981).

En la época actual y a raíz de alianzas matrimoniales y matrimonios entre hombres y mujeres de distintos clanes —producto de la sedentarización, la educación formal, las compulsiones de cambio cultural impuestas desde fuera (Rivas 2020: 197-208) y la movilidad al interior de los poblados, ya no prevalece el matrimonio entre primos cruzados, por lo que hombres o mujeres guikitairi tiene matrimonios con nihuairi o baihuairi— hace que en caso de activación de una época de guerra, puedan integrarse en arremetidas contra grupos familiares de los PIAV.

Conclusiones: formas de contacto, bajas, medias y alta intensidad

Las guerras intra- y extragrups, para los waorani y los PIAV, han sido las formas de contacto y reproducción cultural de su *ethos*, al igual que muchas sociedades amazónicas (Chagnon 1968; Clastres 1981, 2004; Narváez 2018a; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Trujillo Montalvo 2016; Rivas 2007). La muerte con lanzas y sobre todo el derecho a la venganza construyen un orden social tradicional dentro de un *ethos* tribal. Así, debido a que esta forma cultural de contacto entrelaza complejos sistemas de alianzas y lealtades grupales, donde se intercambian formas culturales tanto materiales como simbólicas, que en su momento fueron una respuesta o catalizador para resolver sus conflictos clánicos entre *nanikaboiri* (mismos clanes⁵⁵), *warani* (otros clanes waorani⁵⁶) y *cowuri* (extraños, no waorani); en la actualidad persiste como parte del orden social para consolidar las alianzas producto del matrimonio o por acuerdos entre *nanikabo*, y que se encuentran dentro del marco en donde el complejo orden social autárquico persiste y configura los poblados waorani y las relaciones que se establecen al interior de estos (MacFarlan *et al.* 2018; Narváez 2016a, 2018a, 2018b; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Trujillo Montalvo 2011; Rivas 2021). En su momento, las guerras o en eventos en los que la muerte con lanzas o *tapaca wente*, fue el principal mecanismo social que reguló la demografía y las relaciones simbólicas entre grupos clánicos, que relacionó el significado simbólico del código guerrero, es decir, lo convirtió en un derecho cultural.

En la región del Yasuní, los espacios de residencia de los grupos familiares PIAV son dinámicos y están sujetos a una movilidad estacional o cíclica, dependiente del contexto de relaciones o de conflicto que puedan existir entre los grupos (Rivas 2020). Así, en tiempos de paz, se establecerán épocas de uso del territorio amplias,

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

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

para acciones recolección en un territorio hasta el agotamiento de sus recursos, con lo cual se reactivaría la movilidad con miras a la subsistencia. Por su parte, en tiempos de guerra, la movilidad sería más activa, con una dependencia de la recolección de los productos de la selva y ejerciendo una movilidad cíclica que los llevaría a buscar los territorios de los antepasados, para alejarse de los actores de conflicto, a fin de garantizar su supervivencia. La persistencia de las actividades petroleras, de colonización, turísticas y de algunas ONG interfieren con el modelo de movilidad de los PIAV (Rivas 2020: 189-192).

Los grupos familiares en aislamiento se encuentran separados entre sí en unidades regionales, donde habitan varios *nanikabo* en *onkos*, agrupados alrededor de un líder, cuyo reconocimiento estaba dado por ser el mejor cazador, el mejor guerrero o el pacificador, esto último implicaba la habilidad de interrelación o el contacto con extraños ya sea por guerra, alianzas u otro tipo de contacto. El *nanikabo* como forma de organización social permitía que cada grupo mantenga independencia y sea autosuficiente, sin requerir de ningún tipo de relación de intercambio inmediata, como alimentos, herramientas de guerra u otros productos, pero sí para el establecimiento de alianzas a través del matrimonio.

El territorio de un *nanikabo* es el espacio vital, tanto para waorani como para los PIAV, proveedor de los recursos necesarios para la subsistencia, para la supervivencia, y por tanto la relación existente hacia la selva es activa y de interrelación. Es fundamental esto último, ya que los conflictos recientes se han dado por ese retorno cíclico a los lugares de los abuelos, que, en este caso han sido ocupados por otros actores (colonos, actividades petroleras, madereros), lo cual genera procesos de violencia que se manifiestan con ataques y lanceamientos, y que implican una ruptura en la interrelación entre PIAV y waorani, generando conflictos, que han terminado en masacres (Rivas 2020).

La territorialidad de los PIAV que habitan la Amazonía del Ecuador es compleja, es necesario remitirnos a las formas tradicionales waorani, en las cuales se da un uso extensivo del territorio por parte de unidades regionales *buaomoni* que mantienen una relación de uso de los recursos de la selva. La base de subsistencia la componen recursos de la selva por el alto conocimiento que tienen de los mismos. Las *kewenkode/kewena* se ubican en las inmediaciones de los *onkos* e incluso en periodos de movilidad se avanza en el desarrollo de estos en el nuevo sector al que se movilizarán.

Los patrones de movilidad estacionaria dependen del acceso a recursos del bosque en épocas de fructificación y floración. Mientras la ciclicidad es volver al territorio tradicional de los abuelos de línea materna (uxorilocalidad), lo que significa abrir el territorio de uso y movilidad tradicional a grandes extensiones del bosque de la Amazonía del Ecuador. La identidad clánica del waorani se construye sobre un *ethos* de la guerra, un líder se constituye en un referente social si cumple con el

código del guerrero, es decir cumplir con el derecho de la venganza sobre sus enemigos cuando algún familiar ha sido asesinado con lanzas.

Aunque los Huaorani siempre mencionan el hecho de que tal o cual pariente murió alanceado, se resisten a decir quiénes fueron los asesinos. Si la muerte con lanzas es un hecho social crucial, el reconocimiento explícito de los asesinos es peligroso: es una declaración pública de que su muerte no se ha vengado todavía (Rival 1996: 81).

En el *ethos* tribal waorani, el hecho social de establecer relaciones tiene fines tanto individuales como familiares, al ser sociedades clánicas, en donde el comportamiento responde a la primacía de un orden social autárquico (Narváez 2018a; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Rivas 2021) que mantiene una forma de subsistencia basada en la recolección de recursos en un territorio amplio donde existe una capacidad de movilidad que asegura la autonomía. Al respecto, el orden social autárquico está marcado por una capacidad autónoma de subsistencia aunque impactada discontinuamente por factores externos.

El devenir contemporáneo de los waorani y de los PIAV depende, tanto de las condiciones internas marcadas por la estabilidad biológica y la etnicidad de ambos pueblos como de la intervención y las políticas públicas del Estado ecuatoriano, que navegan entre facilitación de las actividades petroleras, un cierto discurso ecologista sin acciones efectivas, la desatención y el olvido.

Referencias citadas

- Beckerman, Stephen, Pamela Erickson, James Yost, Jhanira Regalado, Lilia Jaramillo, Corey Sparks., Moises Iromenga y Kathryn Long. 2009. Life Histories, Blood Revenge, and Reproductive Success among the Waorani of Ecuador. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 106(20): 8134-8139.
- Blomberg, Rolf. 2015. *Los aucas desnudos: una reseña de los indios del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 1999. *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. El Coca: CICAME.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 2004. *El exterminio de los pueblos ocultos*. El Coca: CICAME.
- Chagnon, Napoleón. 1968. *Yanomamo: The Fierce People*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Clastres, Pierre. 1981. "La cuestión del poder en las sociedades primitivas". En: Autor, *Investigaciones en antropología política*, pp. 109-116. Barcelona: Gedisa.
- Clastres, Pierre. 2004. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: FCE.

- Ima Omene, Manuela. 2012. *Saberes waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Quito: Iniciativa Yasuní ITT; Ministerio Coordinador de Patrimonio; Ministerio del Ambiente; PNUD; FMAM.
- Labaka, Alejandro. 1988. *Crónica buaorani*. El Coca: CICAME.
- MacFarlan, Shane, Pamela Erickson, James Yost, Stephen Beckerman, Jhanira Regalado y Lilia Jaramillo. 2018. Bands of Brothers and In-Laws: Waorani Warfare, Marriage and Alliance Formation. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. 285(1890): s. n.
- Narváez Collaguazo, Roberto y Patricio Trujillo Montalvo. 2020. Tiempos de guerra y tiempos de paz, continuum simbólico de un pueblo de reciente contacto: el caso etnográfico de los waorani en la Amazonía ecuatoriana. *Cuadernos de Campo*. (29): 38-52.
- Narváez, Roberto. 2016a. Intercambio, guerra y venganza: el lanzamiento de Ompure Omehuai y su esposa Buganei Caiga. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (16): 99-110.
- Narváez, Roberto. 2016b. ¿Un ejercicio de aplicación de la justicia intercultural? El caso waorani en la Amazonía ecuatoriana. *Revista Antropologías del Sur*. 3(6): 163-179.
- Narváez, Roberto. 2018a. La etnografía: instrumento de investigación en antropología jurídica, el caso de un pueblo amazónico. *Revista Temas Sociológicos*. (23): 307-341.
- Narváez, Roberto. 2018b. Territorialidad de los grupos familiares de pueblos indígenas en aislamiento (PIA) en la Región del Yasuní, Amazonía Ecuatoriana. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 16(1): 103-119.
- Narváez, Roberto. 2020. "Peritaje de antropología cultural para la sustanciación de la causa en revisión nro. 112-14-JH". Informe final para la Corte Constitucional del Ecuador. Quito.
- Narváez, Roberto. 2021. Fronteras irreales, abuelos y territorios comunes: interdependencia e interrelación de waorani y grupos familiares en aislamiento en el Yasuní. *Revista de Antropología*. (62): 1-25.
- Rival, Laura. 1996. *Hijos del Sol, padres del Jaguar: los buaorani de ayer y de hoy*. Quito: Abya-Yala.
- Rival, Laura. 2015. *Transformaciones buaoranis: frontera, cultura y tensión*. Quito: UASB; Abya-Yala; Latin American Centre-University of Oxford.
- Rivas, Alexis y Rommel Lara. 2001. *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana: un acercamiento al caso buaorani*. Quito: EcoCiencia; Abya-Yala.
- Rivas, Alexis. 2003. Sistema mundial y pueblos indígenas aislados en la Amazonía: a propósito del ataque a los tagaeri. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (17): 21-30.
- Rivas, Alexis. 2007. Los pueblos indígenas en aislamiento: emergencia, vulnerabilidad y necesidad de protección. *Cultura y Representaciones Sociales*. 1(2): 73-90.



- Rivas, Alexis. 2020. *Antropología, ecología y derechos humanos: los pueblos indígenas aislados del Amazonas, los últimos grupos de Yasuní*. Madrid: Círculo Rojo.
- Rivas, Alexis. 2021. "Peritaje jurídico antropológico para la sustanciación de la causa en revisión Nro. 112-14-JH". Informe final para la Corte Constitucional del Ecuador. Quito.
- Robarchek, Carole y Clayton Robarchek. 1992. "Cultures of War and Peace: A Comparative Study of Waorani and Semai". En: James Silverberg y Patrick Gray (eds.), *Aggression and Peacefulness in Humans and Other Primates*, pp. 189-213. Oxford University Press.
- Santos Ortiz, Juan. 1996. *Los últimos buaorani*. Quito: CICAME.
- Tirdmarsh, Wilfred. 1945. "Unarranged Notes on the Aucas of the Nushiño Basin". Mimeo.
- Trujillo Montalvo, Patricio. 2006. The fascinating story of the Huaorani or 'the true humans, Acta Americana. *The Swedish Journal of Anthropology*. 14(1): 69-74.
- Trujillo Montalvo, Patricio. 2011. *Boto Waorani, Bito Cowuri: la fascinante historia de los wao*. Quito: FIAAM.
- Trujillo Montalvo, Patricio. 2016. Código guerrero: movilidad, guerra y muerte con lanzas. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (16): 85-98.
- Trujillo Montalvo, Patricio. 2018. Identificación y dinámicas de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario (PIAV) en el Yasuní. *Boletín de Antropología*. (33): 271-296.
- Trujillo, Jorge. 2019. *El otro en la historia: los waorani antes del contacto*. Quito: Fundación Labaka; FEPP; UE.
- Vargas, Marco y Marcelo Gálvez. 2004. *Los últimos guerreros de la selva*. Puyo: CCE-Pastaza.
- Viteri, Jorge. 2019. *Petróleo, lanzas y sangre*. Quito: Abya-Yala.
- Yost, James. 1974. "Who Are the Waorani?". ILV. Mimeo.
- Yost, James. 1978. *El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica: el caso de los buaorani, Amazonía ecuatoriana*. Quito: ILV; MEC.
- Yost, James. 1981. "Twenty Years of Contact: The Mechanisms of Change in Wao (Auca)". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 677-704. University of Illinois Press.