

# Porqué los taromenani son y no son waorani: una explicación desde la antropología

*Fernando Paniagua Blanc\**

## RESUMEN

EL PRESENTE ARTÍCULO PRETENDE CLARIFICAR LA CONDICIÓN DE WAORANI DE LOS GRUPOS INDÍGENAS AISLADOS QUE TODAVÍA HABITAN LA AMAZONÍA ECUATORIANA Y, FUNDAMENTALMENTE, LA DE LOS LLAMADOS TAROMENANI. PARA ELLO, EL ESTUDIO SE CENTRA Y ADENTRA EN LA COMPRESIÓN ONTOLÓGICO-IDENTITARIA DE LOS WAORANI “CONTACTADOS”. A PARTIR DE LA CUAL SE HA TRATADO DE DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE UNA DOBLE CONCEPCIÓN DE LA “WAORANICIDAD”, QUE EN OPINIÓN DEL AUTOR ES LA QUE EXPLICA POR QUÉ, PARA ESTOS, LOS PUEBLOS AISLADOS SON Y NO SON, AL MISMO TIEMPO WAORANI. ASÍ, POR UN LADO, SE PLANTEA LA EXISTENCIA DE UNA CONDICIÓN IDENTITARIA CONSTRUIDA EN TORNO A ALIANZAS INTERFAMILIARES SUSTENTADAS EN INTERESES SUBJETIVOS DE SUPERVIVENCIA QUE, A SU VEZ, ENCUENTRAN UN REFLEJO OBJETIVO EN EL ESTABLECIMIENTO DE LAZOS DE PARENTESCO. POR OTRO, AL AMPARO DE LA OBSERVACIÓN DE LAS TRANSFORMACIONES Y APEGOS TRAS EL PROCESO DE APROXIMACIÓN AL MUNDO OCCIDENTAL, SE SOSTIENE QUE, DE FORMA PARALELA A LA ANTERIOR, OPERA UNA PERCEPCIÓN PURAMENTE ONTOLÓGICA QUE ESTABLECE UNA DIFERENCIACIÓN ENTRE SER WAORANI Y SER NO WAORANI (COWORI), LA CUAL, A SU VEZ, ENCUENTRA SU PRINCIPAL EXPLICACIÓN EN LA PRESENCIA DE UNA EMOCIONALIDAD RESTRINGIDA, COMPARTIDA Y PARTICIPADA EMPÁTICAMENTE QUE, EN EL PENSAMIENTO WAO, ACTÚA DE FRONTERA ENTRE SER Y NO SER, PERTENECER O NO PERTENECER.

**PALABRAS CLAVE:** WAORANI - TAROMENANI - PUEBLOS EN AISLAMIENTO - AMAZONÍA - EMOCIONES.

## WHY THE TAROMENANI ARE AND ARE NOT WAORANI: AN EXPLANATION FROM ANTHROPOLOGY

### ABSTRACT

THIS ARTICLE AIMS TO CLARIFY THE WAORANI “STATUS” OF ISOLATED INDIGENOUS GROUPS THAT STILL INHABIT THE ECUADORIAN AMAZON AND, FUNDAMENTALLY, THAT OF THOSE CALLED TAROMENANI. FOR THIS, THE STUDY FOCUSES ON THE ONTOLOGICAL-IDENTITY UNDERSTANDING OF THE “CONTACTED” WAORANI. FROM THIS, AN ATTEMPT TO DEMONSTRATE THE EXISTENCE OF A DOUBLE CONCEPTION OF “WAORANICITY” IS MADE, WHICH, IN THE AUTHOR’S OPINION, EXPLAINS WHY, FOR THEMSELVES, THESE ISOLATED PEOPLE ARE AND ARE NOT, AT THE SAME TIME, WAORANI. THUS, AN IDENTITY CONDITION IS BUILT AROUND INTERFAMILY ALLIANCES BASED ON SUBJECTIVE SURVIVAL INTERESTS WHICH, IN TURN, FIND AN OBJECTIVE REFLECTION IN THE ESTABLISHMENT OF KINSHIP TIES. ON THE OTHER HAND, TAKING INTO ACCOUNT THE TRANSFORMATIONS AND ATTACHMENTS OWING TO THE APPROACH OF THE WESTERN WORLD, IN PARALLEL TO THE PREVIOUS PERCEPTION, A PURELY ONTOLOGICAL ONE OPERATES BY ESTABLISHING A DIFFERENTIATION BETWEEN BEING WAORANI AND BEING NON-WAORANI (COWORI), WHICH, IN TURN, FINDS ITS MAIN EXPLANATION IN THE PRESENCE OF A RESTRICTED, SHARED AND EMPATHETIC EMOTIONALITY THAT, IN THE WAO THINKING, ACTS AS A BORDER BETWEEN BEING AND NOT BEING, BELONGING OR NOT BELONGING.

**KEYWORDS:** WAORANI - TAROMENANI - ISOLATED INDIGENOUS - AMAZONIA - EMOTIONS.

---

\* Doctor en antropología por la Universidad Complutense de Madrid. Máster en Cultura y Pensamiento por la Universidad de León. Especialista en antropología amazonista y antropología de las emociones. En la actualidad, investigador colaborador en el seminario de Antropología de América de la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: fernandopaniaguablanc@gmail.com.

## Introducción

Hace algún tiempo, coincidiendo con el comienzo de mi trabajo de campo entre los waorani, tuve la oportunidad de publicar en esta misma revista un artículo en el que, de una forma muy general y resumida, recogía el conocimiento existente sobre los grupos indígenas aislados que todavía habitan la Amazonía ecuatoriana (Paniagua, 2016). En este, al abordar la identidad de estos grupos y su relación con los waorani, se exponían las abundantes dudas reflejadas por los diferentes autores que, desde diferentes disciplinas, han estudiado a estos grupos. Principalmente, se apuntaban los problemas existentes para categorizar al grupo o grupos que, siguiendo la denominación dada por los mismos waorani, se conocen como taromenani. Es decir, se evidenciaban las dificultades para dilucidar si los taromenani son (o no) waorani.

Tras más de dos años de convivencia continuada entre los waorani con motivo del trabajo de campo que ha dado sustento a mi tesis doctoral (Ibíd., 2018), me creo en condición de dar una respuesta a este cuestionamiento. Para ello, no pretendo hacerlo atendiendo o entrando en el debate en torno a las principales teorías que han intentado explicar la construcción étnico-identitaria (Bartolomé, 2006), sino que, al amparo del llamado giro ontológico, mi intención es tratar de demostrar por qué para los waorani los taromenani, al mismo tiempo, son y no son parte de su grupo.

Entiendo que esta pretensión es especialmente interesante atendiendo al papel protagónico que estos grupos aislados han tenido y todavía tienen en la reciente historia y los contextos jurídico-político y económico actuales de Ecuador. La relevancia nacional de estos pueblos en aislamiento se sustenta principalmente sobre una serie de debates y cuestionamientos públicos que encuentran su origen en su misma existencia y que, fundamentalmente, giran en torno a su protección legal y territorial frente a las crecientes injerencias externas en la Amazonía ecuatoriana, entre las que destaca actualmente el avance de la industria extractivista petrolera, pero también otras como el avance colonizador y, aunque fuertemente restringido en los últimos años, el extractivismo maderero.

Además, a raíz principalmente de una serie de conflictos violentos acaecidos en las últimas décadas entre grupos pertenecientes a estos pueblos aislados y grupos de indígenas waorani “contactados”, que respondían a procesos de venganzas dentro de su cultura tradicional, también han surgido notables discusiones en relación a cómo deben gestionarse estas relaciones desde los poderes públicos y los actores sociales que trabajan en la zona. Así, de forma general, se ha planteado un complejo debate en torno a dónde establecer la frontera y los límites entre el respeto a las tradiciones culturales de estos grupos (dentro de las cuales se incluye la venganza) y el cumplimiento del ordenamiento jurídico estatal que, entre otros, además del reconocimiento de la justicia indígena, consagra el derecho a la vida y la protección de los grupos aislados, al tiempo que establece puniciones severas para quienes lo trasgreden (Chávez, 2003; Caodevilla, 2004).

En este sentido, cabe aclarar que el presente artículo no se plantea únicamente con la intención de ser una disertación antropológica sobre la comprensión ontológica e identitaria entre los waorani, sino que, además, tiene una aspiración instrumental y utilitaria en cuanto herramienta que pueda ayudar a las personas que trabajan en torno a la protección de los pueblos indígenas en aislamiento (PIA) en Ecuador —muy especialmente a los responsables públicos— para tener un mayor conocimiento de estos y de sus relaciones con los waorani “contactados” y, en último término, favorecer así su protección frente a los peligros que los amenazan.

## La doble comprensión de “ser waorani”

De forma generalizada, entre los waorani se reconoce la existencia de, al menos, tres grupos que permanecen en aislamiento en su territorio: los tagaeri, los dowakairi y los taromenani<sup>1</sup>. Sobre los dos primeros, estos sostienen unánimemente su condición de waorani. En el caso de los tagairi (grupo de Tagae), esto se realiza al amparo de unas relaciones de parentesco bien recordadas, por cuanto el grupo que permanece aislado es el resultado de la escisión de una de las grandes familias wao, que a la postre decidió aceptar el “contacto” con el mundo occidental (los nihuaire-piyemoiri). Algo más complejo es el caso de los dowakairi (grupo de Dowaka), debido a que se trataría de un grupo que, según algunos waorani como Cabuya Omaca y Penti Baihua, habría decidido trasladarse al este de su territorio cuando los misioneros del *Summer Linguistic Institute* (SIL) iniciaron su acometida de aproximación a la mayoría de los grupos familiares waorani<sup>2</sup>. Estos mismos informantes advirieron que algunos ancianos, tanto de la familia de los baihuairi como de los wepeiri, tenían recuerdo de la existencia de este grupo familiar y de haber mantenido relaciones pacíficas con algunos de sus miembros en los tiempos previos a la aproximación a la sociedad mayor e, incluso, apuntaban la existencia de lazos de parentesco con los waorani de la comunidad de Kaihuimeno, el asentamiento ubicado en la parte más oriental de su territorio. Precisamente, algunos contactos esporádicos y pacíficos con miembros de esta comunidad, acontecidos en los tiempos posteriores al contacto, han servido para constatar la consideración mutua y recíproca de ambos grupos como waorani (Cabodevilla, 2010).

Muchas más complicaciones presenta, sin embargo, la consideración o no de waorani de los llamados grupos taromenani. Al interrogar a los waorani sobre este aspecto, las respuestas variaban de una forma aparentemente desordenada, de modo que, además de que unos afirmaban que eran waorani y otros lo negaban, tampoco era infrecuente que entre quienes sostenían esta “waoranicidad” en un momento dado se negase después y viceversa. Es seguro que son estas “incongruencias” las que explican las dificultades anteriormente expuestas entre muchos investigadores y responsables públicos para dilucidar sobre la identidad étnica de los taromenani. No obstante, como trataré de demostrar a continuación, un análisis de las formas y mecanismos a través de los cuales los waorani articulan su comprensión identitaria permite dar lo que entiendo como una explicación coherente a estas —a simple vista— engañosas y paradójicas contradicciones.

Una primera clasificación taxonómica entre los waorani diferencia entre tres categorías de seres existentes: *owonka*, *oinga* y *waoka*. La primera de ellas, *owonka*, sirve para referirse a todos los seres espirituales que habitan la selva, mientras que bajo la denominación *oinga* se alude a los animales. Finalmente, la noción de *waoka* engloba a todos aquellos que, desde una perspectiva occidental, se pueden tildar como “personas”, aunque es imprescindible aclarar que en el caso de los waorani esta categoría no se fundamenta en un entendimiento de especie diferenciada, sino en una observación de proximidad tanto en la apariencia como en la praxis y en la posibilidad de comunicación, que no necesariamente tiene que ser verbal. Asimismo, es imprescindible hacer constar el hecho de que, como es frecuente entre los pueblos de cazadores y recolectores amazónicos, estas categorías no se erigen como compartimentos estancos e inamovibles, sino

1 Durante mi estancia entre ellos pude registrar otras denominaciones como las de oñamenane, wiñatari, iwene, menkatape o feromenani; sin embargo, los waorani a los que pregunté por estas coincidieron en afirmar que eran otros nombres para referirse a los taromenani. Frente a esto, Proaño plantea la posibilidad de que el nombre taromenani, que originalmente solo habría servido para denominar a uno de estos grupos, se haya terminado por convertir en un genérico para los waorani, dentro del cual se engloban grupos diferentes (Proaño, 2010: 18-19).

2 El SIL fue el responsable de los primeros contactos pacíficos y continuados del mundo occidental con los waorani. Esto se logró por primera vez en 1958, con una familia ubicada en la parte más meridional del territorio, los Guikitari. Sin embargo, la gran acometida misionera que culminaría con el contacto y posterior reducción del resto de familias no tendría lugar hasta los primeros años de la década de los 70 del siglo pasado (Trujillo, 1981; Stoll, 1982; Cabodevilla, 2016; y Paniagua, 2016).

que se enmarcan en un continuum existencial y responden a una dinámica constante y variable contextualmente en la que es posible el “salto” entre unas y otras a través de las metamorfosis y la ingesta cultural (Viveiros de Castro, 2009).

Para el tema que nos ocupa, más interesante que la anterior, es una segunda clasificación taxonómica, que se engloba a su vez, en la categoría de *waoka*-persona. Dentro de esta, se diferencia entre *waorani*, *warani* y *cowori*. Al amparo de su tendencia marcadamente autárquica a nivel familiar, tradicionalmente, la denominación *waorani* era utilizada por ellos para designarse únicamente entre todos aquellos que pertenecían a una misma familia extensa y que residían en un mismo *waomoni* o conjunto de malocas (*onkai*), ubicadas próximas en un mismo territorio. Frente a esto, los miembros del resto de familias eran considerados *warani*, palabra que coinciden en traducir como “otros”, entre los que se observaba una praxis similar (entendida en un sentido amplio de apariencia y acción), aunque no existían relaciones recordadas de parentesco y el nivel de conocimiento y trato era muy limitado y generalmente hostil (Yost, 1981: 5).

Así, a nivel intraétnico, resulta claro que el parentesco ejercía de elemento delimitante fundamental de la condición de *waorani*. No obstante, merece la pena subrayar el hecho de que este, en ningún caso, actuaba como una frontera absoluta, puesto que, aunque los grupos familiares mostraban una marcada inclinación hacia la autarquía frente a otros grupos, que se hacía especialmente evidente en su preferencia endogámica (casamiento de primos cruzados), esta no vedaba de forma absoluta la posibilidad de relación. De este modo, las diferentes familias podían llegar a acuerdos de convivencia motivados por circunstancias y presiones contextuales. Entre estas, las más frecuentes eran las alianzas guerreras contra un tercer grupo o contra los *cowori*, o los pactos para establecer la paz tras un periodo intenso de guerra. En cualquier caso, este tipo de acuerdos siempre se consolidaban mediante un intercambio de mujeres y, por tanto, generando vínculos de parentesco entre los grupos familiares.

De esta manera, es evidente que, aunque para los *waorani* el ideal ontológico identitario se gestaba tradicionalmente en torno a los vínculos que conformaban la familia extensa, también recogía la posibilidad de ampliarse englobando a varias familias diferentes vinculadas por relaciones de afinidad. Este tipo de ensanchamiento en la consideración de *waorani* es, precisamente, el que se produjo ligado al proceso de contacto con la sociedad mayor, cuando un buen número de los grupos familiares accedieron a trasladarse a la reducción de los misioneros con el fin fundamental de, según afirmaban, poner fin a un periodo previo de marcado recrudecimiento bélico entre ellos<sup>3</sup>. En este sentido, los *waorani* daban mucha más relevancia a este proceso en su vertiente intraétnica, en cuanto pacificación y unificación de las familias siguiendo sus propias reglas de juego, que en cuanto proceso transformador por el contacto con los *cowori*. De este modo, la pacificación con los no *waorani* y la aproximación al mundo de estos —y los subsiguientes cambios culturales devenidos de la misma— eran vistos como hechos colaterales, originados por la labor de los misioneros en cuanto facilitadores para establecer los mecanismos de paz interfamiliar a nivel intraétnico. Es precisamente por esto, por lo que se explica que los *waorani* no percibiesen su proceso de contacto propiamente como una discontinuidad, sino fundamentalmente como una variación contextual que no había producido propiamente una ruptura con su pasado.

La dicotomía *waorani*-*warani*, sin embargo, perdía validez cuando la comparativa se realizaba en torno a los *cowori*, término genérico, generalmente traducido por los mismos *waorani* como “extraños” o “otros-otros”, y con el que se define indistintamente a todos aquellos con los que se observa una diferencia cultural y corporal evidente: colonos, otros indígenas de la zona (*kichwa* *runa* y *shuar*), trabajadores petroleros, investigadores, etc. Frente a los *cowori*, la similitud en la

3 Frente a lo apuntado por un buen número de estudios y obras que presentan a los *waorani* como sujetos absolutamente pasivos y hasta víctimas del proceso de contacto con los misioneros del SIL (Trujillo, 1981; y Rival, 2000), estos tienden a considerar este “civilizar” como el resultado de una decisión propia, consciente y de consecuencias mayormente positivas.

praxis corporal y cultural son elementos suficientes para, más allá de la existencia o no de vínculos familiares, englobar a todos ellos en la consideración de waorani, sin que sea absolutamente necesaria la existencia de vínculos de parentesco. En este plano, la denominación de waorani se presenta mucho más próxima a la noción occidental de etnia, en la que se relativiza la relevancia de los vínculos de parentesco para ensalzar otros relacionados con la praxis comportamental y, fundamentalmente y como tratare de demostrar más adelante, emocional (Huiñaemi en Tagliani, 2004: 146 y 147; y Paniagua, 2018).

De este modo y a grandes rasgos, se hace evidente la existencia de una doble comprensión de lo que es ser waorani. Así, por un lado, existe una noción vinculada inevitablemente a la condición de familia (lazos de parentesco), bajo la cual y de forma paralela se erige, a su vez, una alianza relacionada con la supervivencia intraétnica, a partir de la que se construye la condición de waorani en un plano identitario. Sin embargo, al mismo tiempo y frente a una alteridad mayor que excede su mundo cultural, a un nivel extraétnico, la consideración de waorani determina precisamente la pertenencia a este universo cultural, de manera que opera como un demarcador ontológico que, a simple vista y desde una perspectiva occidental, opera como una frontera étnica. Como se verá en las siguientes partes de este texto, el problema para los investigadores a la hora de determinar el significado de lo que es ser waorani y de observar si los taromenani lo son o no, radica en que la utilización de una u otra forma de comprensión se realiza entre ellos desde un aparente libre albedrío, dependiente de las circunstancias e intereses contextuales y circunstanciales de quien habla. Así, aunque ambas formas están sustentadas en hechos objetivos observables (parentesco y praxis corporal compartida), la elección de qué consideración utilizar para determinar la condición o no de waorani, lejos de estar determinada, es un hecho altamente subjetivo que depende no sólo de unas reglas determinadas, sino también de condicionantes externos. Por tanto, se puede afirmar que la consideración de waorani (“nosotros”) para ellos es una cuestión, al menos parcialmente, de una decisión propia condicionada por las circunstancias y el contexto.

### **La arbitrariedad identitaria: la “waoranicidad” de los taromenani**

La condición y consideración de waorani, para ellos mismos, es un hecho en parte posicional y contextual, altamente dependiente de cada situación particular y de la alteridad en torno a la cual, de una forma comparativa, se lleva a cabo la determinación de esta condición identitaria. Esto se hace especialmente evidente en las señaladas contradicciones sobre la “waoranicidad” de los taromenani. Sobre estas, un análisis de los diferentes discursos waorani, tanto entre los de quienes la afirmaban como de quienes la negaban, permite hacer algunas aclaraciones.

*“Ellos son nuestros enemigos. No habrá paz hasta que hayamos acabado con ellos. Mientras ellos vivan no se podrá vivir en paz aquí. Los waorani no podemos pasar tranquilos porque pueden atacar en cualquier momento. Ellos no son waorani, son diferentes. No son como nosotros” (Araba).*

*“Son más blancos y más fuertes. Sus lanzas son más grandes. No como las nuestras. Un metro más. No hablan como nosotros. Parecido, pero no igual. Si te los encuentras y dices una palabra mal, ellos te matan. Un familiar mío les siguió y dice que cada poco salía uno de la casa con una mujer y ahí mismo se la agarraba. Los waorani no hacemos eso” (Awankai).*

*“Yo creo que sí son waorani. Hablan wao como nosotros” (Marcelo).*

*“[Los taromenani] 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).*

A simple vista, estos y otros ejemplos (ver Paniagua, 2018: 192 y 193) parecen reflejar una pluralidad de consideraciones sobre lo que es ser waorani. Sin embargo, un análisis pormenorizado del por qué los diferentes informantes sostenían opiniones desiguales —y hasta enfrentadas— permite hacer una serie de consideraciones. En este sentido, es especialmente relevante incidir en que quienes negaban la condición de waorani de los taromenani eran normalmente miembros pertenecientes a familias que habían tenido algún tipo de conflicto con ellos, como era el caso del citado Araba, quien había participado en una venganza contra los taromenani en 2013, tras el asesinato de uno de sus hermanos (Aguirre y Cabodevilla, 2013). Mientras, quienes sostenían su “waoranicidad” con más firmeza eran generalmente los que tenían algún tipo de interés en considerarse unidos a ellos, como es el caso del también citado Pentí, líder de la comunidad de Bameno, a quien los intereses turísticos de su comunidad le empujaban a incluir a los taromenani como parte de su grupo, por cuanto constituían un argumento válido para tratar de impedir el avance petrolero en las proximidades de su asentamiento<sup>4</sup>.

En este sentido, aunque el discurso waorani sobre la identidad estaba monopolizado por referencias aparentemente objetivas, tanto al parentesco como a la praxis corporal, estas observaciones estaban filtradas por un componente subjetivo que se gestaba en torno a cuestiones como el estado de las relaciones del grupo familiar con los taromenani, quién era el interlocutor, su estado de ánimo puntual y, en último término, a un interés —o no interés— de supervivencia conjunta con ellos en relación con la alteridad que ejercía de término de comparación. Lo anterior, por otro lado y como se viene señalando, no niega la relevancia de los factores objetivos, pero sí revela que la observación y valoración de los mismos es parcial e interesada.

Esto se pone de manifiesto muy claramente también al analizar los relatos waorani sobre los encuentros puntuales y fortuitos en la selva con los taromenani. Tales relatos, que aparecen siempre divididos en tres fases bien diferenciadas, son similares a los de los encuentros que se producían entre waorani de diferentes familias no emparentadas antes del contacto y pacificación. Así, en un primer momento se produce una aproximación e inicio del diálogo en la que, generalmente, con el fin de evitar el conflicto violento, ambos interlocutores sostienen su condición de waorani al tiempo que observan los rasgos y praxis corporales del otro para determinar la veracidad de la afirmación. En este sentido, es necesario recordar que la comprensión cosmológica waorani, siguiendo la tradición amazónica, recoge la posibilidad de metamorfosis y canibalismo cultural, por lo que esta parte del proceso tiene como fin fundamental descartar la posibilidad de que el otro sea un “tigre” o un espíritu, potencialmente peligrosos enemigos, que hayan tomado la apariencia de waorani<sup>5</sup>.

Una vez constatada la condición de waorani / *warani* del otro —entendida esta en un sentido amplio de semejanza cultural—, se procede a la búsqueda de un parentesco recordado —generalmente de antepasados— que permita a ambos participantes acercar posiciones. De encontrar este depende también que el encuentro no desemboque en un enfrentamiento, aunque, como reconocieron los waorani que me relataron este tipo de sucesos (Huanbi y Wane), el hallazgo de este vínculo familiar era una cuestión fundamentalmente de voluntad que, en último término, dependía del ánimo por evitar el conflicto y dar paso a la siguiente etapa. En esta es donde se establecían los acuerdos de convivencia. Generalmente se iniciaba con un intercambio de regalos y/o un pacto futuro para la entrega de los mismos. En este sentido, en todos los relatos a los que pude tener acceso, los taromenani reclamaban que les fuese entregados objetos de metal,

4 La comunidad waorani de Bameno se encuentra ubicada en el curso medio del río Cononaco, en la Zona Intanbigle establecida por el Gobierno ecuatoriano para la protección de los pueblos aislados y más alejada de la frontera de colonización y del avance extractivista petrolero en la zona que la mayoría de las otras comunidades wao. Además, Bameno es una comunidad que desde hace ya al menos tres décadas viene desarrollando un proceso de autosustentación económica vinculado al desarrollo del turismo. Todo ello ha permitido a esta comunidad y sus habitantes tener una dependencia menor del exterior y mantener unas formas de vida más próximas a las que tradicionalmente desarrollaban los waorani previamente al contacto con la sociedad mayor.

5 En tiempos previos al contacto y todavía entre los taromenani, esto se hacía extensible a los *cowori*.

fundamentalmente ollas y machetes, mientras que entre sus presentes era frecuente la entrega de animales vivos o presas de caza. Si este juego de intercambios se iniciaba satisfactoriamente, finalmente, se procedía a proponer el intercambio de mujeres. Es precisamente a través de este, que implicaba necesariamente el establecimiento de vínculos de parentesco-afinidad, como se rubricaba el pacto de convivencia conjunta y, por ende, la aceptación de la condición de waorani entre ambos, entendida esta ya no sólo en un sentido de semejanza cultural, sino de alianza para la supervivencia.

Lo anterior no hace sino reforzar la idea de que la inclusión o exclusión de los taromenani como parte de lo que se ha dado en denominar entre muchos de los investigadores y a nivel institucional como “nacionalidad” waorani es un hecho que, desde una perspectiva émica, excede los parámetros “primordiales” (Bartolomé, 2006: 31) tradicionalmente utilizados por la comprensión occidental para entender la identidad —generalmente vinculada al estado-nación—, tales como “la sangre, la raza, la lengua, la región, la religión o la tradición” (Geertz, 1997: 221). Esto, por otro lado, no es una observación novedosa entre los pueblos de cazadores y recolectores amazónicos, entre los que buena parte del corpus etnográfico desarrollado ya desde los años setenta del siglo pasado han puesto de manifiesto el carácter posicional en la comprensión de la identidad. Quizás, quien mejor ha explicado esto ha sido Philippe Descola que, tras su trabajo etnográfico entre los achuar, señalaba que:

“Contrariamente al movimiento histórico e ideológico de emancipación de los pueblos que, a partir del siglo XVIII en Europa, quiso fundar las reivindicaciones de autonomía sobre el único legado de una misma tradición cultural o lingüística, los jíbaros no conciben su etnia como un catálogo de rasgos distintivos que otorgarían sustancia y eternidad a un destino compartido. Su existencia común no extrae su sentido de la lengua, de la religión o del pasado, ni siquiera del apego místico a un territorio encargado de encarnar todos los valores que instituyen su singularidad; ella se nutre de una misma forma de vivir el vínculo social y la relación con los pueblos vecinos, en oportunidades ciertamente sangrienta en su expresión cotidiana, no por condenar a los otros a la inhumanidad, sino por su aguda conciencia de lo que es necesario para la perpetuación de sí, ya se trate de amigo o de enemigo” (Descola, 2005: 392 - 393).

Pero, al analizar la comprensión identitaria de los waorani en el marco concreto de su relación con los taromenani, sobresale el hecho de que este carácter posicional no responde únicamente a la observación de una relación objetiva, sino que engloba, también y como se ha demostrado anteriormente, razones de orden subjetivo relacionadas con el interés puntual de establecer un vínculo de alianza.

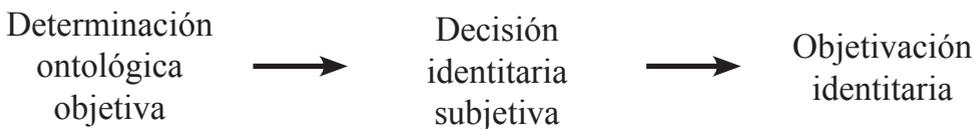
Así, la denominación waorani no es sólo un “nosotros” entendido como un parámetro de igualdad frente a otros, sino un “nosotros” que opera como un aliado en la convivencia contextual. En este plano, aunque anteriormente se ha reflejado la relevancia de los lazos de parentesco en cuanto determinantes de esta pertenencia grupal compartida, es imprescindible hacer notar que estos no operan propiamente como esencias inamovibles generadoras del vínculo, sino más bien como síntomas de la existencia de este. Es decir, la relevancia del parentesco en las consideraciones identitarias de los waorani no se sustenta en el establecimiento objetivo de una alianza, sino en que son el instrumento a través del cual esta, surgida fuera de la familia extensa, principalmente desde un interés subjetivo, se instaura objetivamente y se estabiliza temporalmente.

## **Niveles de la comprensión y los efectos del contacto**

A partir de lo señalado en el epígrafe anterior, se puede establecer un esquema de desarrollo temporal de la comprensión-determinación de la identidad entre los waorani, que guarda un paralelismo con el proceso ya señalado que se desarrollaba en las conversaciones entre estos y los taromenani durante los encuentros casuales en la selva:

1. Determinación ontológica objetiva de la igualdad cultural (a través de la observación de elementos de la praxis corporal: lengua, apariencia, vestimenta, comportamientos, etcétera).
2. Decisión identitaria subjetiva en torno a la conformación de una alianza potencialmente construible en función de intereses circunstanciales y contextuales (dependiente de factores relacionados con el interés en la supervivencia conjunta, dentro de los cuales se engloban intereses bélicos frente a terceros, intereses reproductivos y/o materiales, miedo al exterminio violento por parte del otro, etc.)
3. Confirmación y materialización objetiva de la alianza a través del establecimiento de parentesco mediante el intercambio de mujeres.

Esto, de una forma más esquemática, se puede resumir en:



En este proceso, a través del cual se comprende la condición de waorani entre ellos, se incluyen los dos niveles anteriormente señalados. Por un lado y en un primer momento, el entendimiento ontológico, que separa el ser del no ser waorani en cuanto a la condición de “nosotros - waorani” frente al resto de seres “otros - no waorani”. Sin embargo, más allá de esta condición, existe una segunda consideración, a la que estoy refiriendo como “identitaria”, que separa a los “waorani – aliados y familiares” de los “*warani* – enemigos y no familiares”.

El grave problema a la hora de abordar la determinación de la “waoranicidad” de los taromenani desde el mundo y la intelectualidad occidental ha sido el hecho de que los waorani utilizan la consideración ontológica y la identitaria indistintamente en función de los intereses subjetivos de cada informante wao. Este es un hecho relevante por cuanto conduce casi inevitablemente al cuestionamiento de si debajo de esta no priorización de una consideración sobre la otra se puede deducir su no diferenciación en el pensamiento waorani o, cuanto menos, la no jerarquización de esta doble comprensión. En este sentido, el “contacto” de la mayor parte de las familias wao con el mundo occidental se presenta como un marco de estudio muy apropiado para llevar a cabo algunas consideraciones.

Como explicaba con anterioridad, el proceso de contacto, entendido por los waorani prioritariamente como una pacificación intraétnica apoyada en la intervención de actores externos, tuvo como consecuencia fundamental una unificación *interfamiliar*. Esta debe entenderse en el sentido de una reordenación identitaria originada en el deseo —y la necesidad— de la mayor parte de los grupos familiares de poner fin a un periodo de beligerancia extrema. Esto, a su vez, ocasionó que, facilitado por la intermediación de los misioneros del SIL y siguiendo sus propias reglas culturales, promoviesen una convivencia conjunta, respaldada y “legitimada” objetivamente por el establecimiento de relaciones de parentesco entre ellas. Sin embargo, esta unificación ha tenido unas repercusiones y respaldos posteriores, ya que, algunas de sus consecuencias añadidas como la convivencia —también pacífica— y aproximación al mundo de los *cowori*, han colocado a estos grupos familiares en un contexto particular compartido o, dicho de otro modo, en una misma posición circunstancial. Es en torno a esta donde se construye el entendimiento identitario de los waorani “contactados”.

De este modo y aunque siguiendo sus propias reglas de relación, la gran alianza interfamiliar que supuso el contacto ha ocasionado una etnogénesis, hablando en términos de identidad, en la que ha perdido cierto peso la familia extensa como estructura básica, para, alentada por unas circunstancias compartidas y una alteridad cada vez más presente en su cotidianidad, generarse una identidad colectiva más amplia y compleja. Es al amparo de esta donde ha surgido una

noción de waorani como pueblo o “nacionalidad”, que era inexistente entre ellos en los tiempos previos al “contacto” con el mundo occidental, donde la identidad estaba restringida y gestada en torno únicamente a las relaciones de parentesco.

Sin embargo, es imprescindible hacer notar que esta construcción identitaria no ha hecho variar la relación con el resto de grupos familiares que se quedaron fuera del proceso de contacto y optaron por mantener su aislamiento en la selva y a los que se suele denominar, en su mayoría, con el nombre de taromenani. Frente a estos, con excepción hecha de los grupos con los que existe un parentesco recordado (los tagaeri), los waorani contactados no acostumbran a manifestar un sentimiento de unión identitaria, fuera de los casos en que esta pueda ser beneficiosa circunstancialmente por motivos particulares. Así, estos grupos permanecen siendo para ellos *warani* (“otros”), con los que se observa una proximidad comportamental histórica, pero sin que esta implique ningún tipo de vinculación identitaria, ni tan siquiera la existencia de unas relaciones de proximidad o un especial conocimiento de los mismos. Por el contrario, la actitud de los waorani contactados hacia estos grupos es normalmente de miedo, desconfianza y alejamiento, exactamente igual a la que se mantenían hacia los miembros de otros grupos familiares en los tiempos previos al contacto.

En este sentido, es interesante resaltar que la unificación sí ha tenido un efecto en la consideración identitaria sobre estos grupos, al que se podría referir como “taromenización”. Imbuidos por las nuevas circunstancias devenidas tras su aproximación a la sociedad mayor y con una menor dificultad para cubrir algunas de sus necesidades (herramientas, mujeres, preocupación bélica, etc.), los waorani “contactados”, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, no se han visto forzados a establecer relaciones con otras familias al margen de los unificados, lo que probablemente ha favorecido un distanciamiento todavía mayor frente a los grupos aislados. De este modo, si con anterioridad los *warani*, además de peligrosos enemigos, eran potenciales y ocasionalmente aliados necesarios, en el presente los waorani contactados ya no precisan de forma imperativa involucrarse en este siempre peligroso juego de relaciones. Dentro de este marco, la unificación y el “contacto” waorani no sirvieron únicamente para construir una autoidentidad compartida, sino también para generar una identidad de la alteridad, que es a la que refieren como “taromenani”, nombre que posiblemente deriva de un grupo concreto del pasado, pero que, con el tiempo, se ha convertido entre ellos en un genérico con el que refieren a todos los grupos que permanecen en aislamiento, con los que no se recuerda parentesco y que, por tanto, desde un punto de vista identitario, “no son waorani”.

Llegados a este punto, merece la pena aclarar que la comprensión waorani del parentesco presenta unos límites, en este caso temporales. Si bien se ha demostrado la relevancia de la existencia de estos en cuanto elementos objetivadores y estabilizadores de la alianza por la supervivencia en torno a la cual se construye la identidad wao, estos vínculos, en ningún caso, se erigen como elementos con pretensiones de eternidad. El parentesco incuestionable se restringe únicamente a aquellos vínculos recordados con cierta nitidez, lo cual no acostumbra a sobrepasar las tres o cuatro generaciones, es decir, mientras existe un familiar vivo que recuerda haber vivido el establecimiento del vínculo de parentesco en primera persona. Todo lo demás —como es recurrente en la memoria colectiva wao— pasa a formar parte de un pasado impreciso y escasamente relevante en su cotidianidad y altamente interpretable —subjetivamente— al que refieren como *duranii*.

Esto, en la práctica, además de invalidar la posibilidad de establecer una relación identitaria objetiva con los taromenani a través de la posible existencia de un antepasado común, explica el carácter variable y constructivo de la “waoranicidad”. Así, si los lazos de parentesco establecen vínculos identitarios objetivos y estables, estos sólo duran mientras se recuerda el lazo de primera mano, tras lo cual la existencia de esta relación de parentesco, como se exponía al relatar los encuentros casuales en la selva, pasa a convertirse fundamentalmente en una cuestión de voluntad y decisión. Por otro lado, este fenómeno de “paulatino olvido del parentesco”, se evidencia muy claramente en el hecho de que los waorani jóvenes utilicen

indistintamente las denominaciones de taromenani, con quienes no hay lazos recordados, y tagaeri, grupo con quienes sí los hay. De esta manera, a medida que se van olvidando los vínculos, los tagaeri están empezando a ser posicionados en la comprensión identitaria waorani del lado de esos grupos que permanecen aislados en la selva y con los que no existe una relación identitaria<sup>6</sup>.

### **Igualdad y sincronía ontológica: el sentir waorani**

Frente al carácter construido, variable y cambiante de las concepciones identitarias entre los waorani, destaca la existencia de un mundo cultural propio, diferenciado y restringido, rígido e invariable, dentro del cual se englobaba a los taromenani. La existencia de este se ponía de manifiesto fundamentalmente a través de la observación de los escasos apegos culturales que los waorani “contactados”, en otro ejemplo de la conocida “flexibilidad” o “inconstancia” de los cazadores y recolectores amazónicos (Seeger, *et al.*, 1979), habían demostrado tras su aproximación al mundo occidental. Entre estos, dos —también clásicos entre estos grupos— tenían una especial relevancia: el chamanismo y la venganza.

Con respecto al primero de ellos, si bien es cierto que los waorani habían aceptado de buena gana algunas de las ventajas de la medicina occidental como forma de curación cotidiana, lo cierto es que en situaciones extremas en las que veían peligrar seriamente su vida o, de alguna otra manera, su supervivencia, volvían a recurrir al chamanismo y las creencias chamánicas. En estos casos, los waorani sentían *kaa wete*, una mezcla de dolor y aflicción que les generaba una profunda preocupación y angustia que, a su vez, eran las que les impulsaban a acudir al chamanismo, no únicamente como forma de curación, sino también como modo de explicación de los acontecimientos. De este modo, ese fenómeno para ellos excedía la vertiente curativa en términos físicos para convertirse también en un alivio existencial que, al dar explicación y una posible solución a estos males, servía para calmar su angustia existencial por el mal padecido.

Según la creencia cosmológica waorani y como también es frecuente en la mayor parte de los grupos de cazadores y recolectores de la Amazonia, ningún padecimiento especialmente grave es casual o accidental, sino que es consecuencia directa de los actos de brujería de los chamanes de otras familias. Estos mandan las brujerías a través de unas flechas o puntas de pequeño tamaño que se insertan en el cuerpo de sus víctimas, ocasionándoles el padecimiento. Así, para evitarlo, es absolutamente necesario extraer esta flecha, para lo que también se recurre a los chamanes. Si bien la medicina occidental había sido capaz de desplazar esta práctica en muchas de los padecimientos del día a día, esta seguía siendo fundamental para ellos en los casos graves en los que esta no daba una respuesta lo bastante rápida y suficiente para calmar su padecimiento.

En lo que refiere a las venganzas ocurría algo parecido. Así, los tradicionales discursos sobre la conveniencia y bondades de la pacificación, frecuentes entre los waorani “contactados”, eran rápidamente olvidados cuando ocurría algún acontecimiento, generalmente el asesinato de un familiar, que despertaba un sentimiento de dolor (*wete*), que derivaba en otro de ira extrema, el *pii*. En estos casos, los hombres se veían emocional y descontroladamente impulsados para actuar matando (*pii inte*) y, de esta manera, calmar su rabiosa angustia.

Según creen, cuando un hombre entra en estado de *pii inte* se convierte en tigre para poder matar. Esto se explica al amparo de la consideración de que “los waorani no matan waorani”, sino que “sólo los tigres matan waorani” (Nenqui Nihua). De manera que, para poder satisfacer el ansia vengativa, en esos casos, los waorani se transforman, inevitablemente, en tigres.

6 En la actualidad, todavía viven una serie de waorani que convivieron con los tagaeri en los tiempos previos al contacto y que reclaman el vínculo con ellos, como por ejemplo Tepaa, hermana de Tagae. Mi impresión es que, a medida que estos vayan falleciendo, el proceso señalado se haga más notorio y el vínculo con los tagaeri se olvidará, ocasionando, muy probablemente, que empiecen a ser considerados por los waorani contactados no ya como una escisión de su grupo, sino como taromenani, con los que no hay parentesco recordado.

Contra las muy escasas reticencias a variar muchos de sus aspectos tradicionales mostradas por los waorani tras su contacto con la sociedad mayor, es llamativo el especial apego mostrado por estos —como ocurre entre la mayor parte de grupos amazónicos (Viveiros de Castro, 2002)— tanto al chamanismo como a la venganza —y también a la caza y recolección, las cuales entre los waorani no responden tanto a una observación objetiva de costos y beneficios como al placer y sentimiento de realización en su práctica—. En estos aspectos, los waorani sí han mostrado una especial adhesión e, incluso, una restricción y evitación frente a las injerencias *cowori*.

Esto se evidencia claramente en lo que denominan “asuntos waorani”, expresión frecuentemente utilizada, por ejemplo, durante la ejecución de las venganzas contra los taromenani para restringir el poder de intromisión externa en el seno de su pueblo (Cabodevilla, 2004; Aguirre y Cabodevilla, 2013). Así, que los taromenani estén incluidos en estos “asuntos waorani” al tiempo que se veta la posibilidad de intervención de los *cowori*, evidencia la frontera ontológica waorani.

La existencia de un linde como el recién referido encaja a la perfección con la tesis en torno a la cual se ha sostenido el llamado giro ontológico<sup>7</sup> amazonista: la noción de ser —de “humanidad”, si seguimos la nomenclatura habitual— no se corresponde con la concepción biologicista occidental, sino que responde a otros parámetros íntimamente relacionados con la forma de vivir el vínculo social y las relaciones con el resto de seres no iguales (Descola, 2005). Estas, por otro lado y de acuerdo con el paradigma perspectivista-multinaturalista, estarían vinculadas y derivadas de una comprensión cosmológica particular fundamentada en un juego de posiciones, que se explicaría siempre desde la dicotomía presa-depredador. Así, según esta tesis, lo que da sustancia y evidencia esta igualdad ontológica, frente a los otros, es una praxis corporal similar que, a su vez, deviene de una perspectiva posicional compartida, deudora del corpus mítico, en torno a la cual se construye la idea de “humanidad” (Viveiros de Castro, 2009).

Frente a esto, es llamativo que, después de medio siglo de “contacto”, muchos waorani manifestaban abierta y honestamente la no creencia en su mitología y su cosmología tradicionales. Así, era frecuente que se señalase que eran “cosas de los viejos”. Sin embargo y como pude constatar durante mi estancia entre ellos, el escepticismo waorani se terminaba en el mismo momento en que entraba en juego una emoción poderosa como las señaladas del *kaa wete* o el *píi*, cuando recurrían indefectiblemente a los mecanismos de reacción y respuesta tradicionales, sustentados en la misma cosmología antes negada. Esto, en mi opinión, no esconde un comportamiento contradictorio o hipócrita, sino que mueve el foco de la prevalencia cultural y la autocomprensión cosmológica al campo de las emociones. Es decir, a una forma de sentir propia que se presenta de forma imperativa, invariable temporalmente y que no es observada por ellos como una creencia optativa, sino que se manifiesta como una reacción entendida como natural e inexorable que, además, es la que restringe el posicionamiento ontológico. De este modo, entre los waorani, esta emocionalidad particular, evidente en los momentos catárticos, es la que rige la forma de relación tanto entre ellos como con el resto de seres y, ligado a esta, la que marca las fronteras de la “waoranicidad”.

Esta frontera se pone de manifiesto al observar la diferente reacción emocional ocasionada por acontecimientos de, aparentemente, similares consecuencias. Así, mientras que el asesinato de waorani por parte de taromenani ha ocasionado siempre e indefectiblemente la apertura de

7 En el campo antropológico, el análisis ontológico fue de especial relevancia a partir de los años 90 entre autores como Descola o Viveiros de Castro, que, tras percibir que las herramientas analíticas occidentales no tenían cabida ni eficacia al aplicarlas entre los pueblos indígenas amazónicos, pusieron el foco en la comprensión particular que estos tenían del mundo. Al plantearse qué es lo real para los miembros de estos grupos, se demostró la existencia de realidades diversas y, por ende, se evidenció el carácter parcial del pensamiento occidental, que parte de la existencia de una realidad objetiva esencial interpretada y vivida subjetivamente. El llamado giro ontológico se fundamenta en la demostración de la existencia de diferentes comprensiones metafísicas, lo que, a su vez, sirve para poner en cuestión, entre otras, la tradicional separación naturaleza/cultura, herramienta analítica básica en el pensamiento occidental. Este cambio metodológico, sus planteamientos y cuestionamientos asociados, ha supuesto lo que —en mi opinión— es una verdadera revolución en el campo del estudio antropológico (Kohn, 2013).

un proceso de venganza, promovido por una reacción emocional. Esta es vista por ellos como natural e imperativa y explicada cosmológicamente mediante la señalada conversión en tigre. Los asesinatos de waorani por parte de *cowori* tras el contacto no han dado pie, necesariamente, a esta reacción. En este sentido, parece claro que existe una separación emocional entre el que consideran su mundo y el que consideran que no lo es.

Así, la separación ontológica entre waorani y no waorani se fundamenta, a mi entender, en la existencia de un mundo sustentado, como bien ha demostrado el giro ontológico, en una comprensión particular, pero cuya fidelización al mismo se vehicula a través de unas reacciones emocionales observadas como naturales e inevitables. Esta emocionalidad compartida y empática, participada por los waorani, pero vedada a los no waorani es, con su reflejo cosmológico —más que origen—, la que instaura las fronteras ontológicas wao. Así, el hecho de que los taromenani participen de este acotado juego emocional, no hace sino demostrar que, en un plano ontológico, son waorani.

## Conclusiones

Con el fin último de explicar el por qué los taromenani son y no son waorani, título y objetivo del presente artículo, se ha tratado de demostrar que existe una diferenciación entre la comprensión identitaria y la comprensión ontológica de lo que implica ser waorani. Así, bajo esta misma denominación, se engloban dos nociones interrelacionadas pero, en último término, diferentes. Si bien es cierto que en ambos casos la denominación de waorani se puede traducir por un nosotros, este opera a dos niveles desiguales.

A nivel identitario y tomando como unidad básica la familia extensa, este responde a un pacto de alianza en la supervivencia que parte de una decisión interesada y se objetiva a través del establecimiento de vínculos de parentesco. Por el contrario, en cuanto demarcador ontológico, la “waoranicidad” aparece ligada a una forma de comprensión de las relaciones y los vínculos explicada, a su vez, por una comprensión cosmológica particular manifiesta a través de una emocionalidad singular y restringida.

A tenor de esta doble comprensión de la significación de la denominación de waorani es, precisamente, donde se explica porque los taromenani, para las familias “contactadas”, son y no son waorani. Así, estos no son considerados waorani en un plano identitario, por cuanto no forman parte de la alianza colectiva masiva que surgió de la mano de la pacificación y sirvió para unificar a la mayoría de las familias wao, al tiempo que se propiciaba una aproximación a los no waorani (*cowori*) y su mundo. En este plano identitario y como coinciden en apuntar la mayor parte de los informantes, los taromenani son *warani* (“otros”), es decir, con quienes se observa una proximidad cultural, pero que no forman parte del nosotros-aliado conformado por el resto de familias en un contexto particular.

Por otro lado, a través de la inclusión de estos en los denominados por ellos mismos como “asuntos waorani” y fundamentalmente en su participación en un juego de venganzas vedado al mundo occidental, parece ponerse de manifiesto que los taromenani sí ocupan en el pensamiento de los waorani “contactados” una misma posición ontológica. Esta igualdad ontológica-cultural, por otro lado, se ha tratado de evidenciar que no se sustenta en la observación de elementos “primordialistas” como el parentesco, la apariencia, la lengua o el territorio, aunque estos sí juegan un papel importante en cuanto identificadores. Sin embargo, es en los comportamientos emocionales, puestos de manifiesto fundamentalmente en situaciones que se pueden calificar como extremas, donde la auto concepción ontológica de waorani, compartida con los taromenani, parece evidenciarse con mayor claridad. De este modo, se sostiene que es en estos comportamientos emocionales singulares donde la “waoranicidad” establece sus fronteras ontológicas y límites transformacionales frente a los no waorani y su mundo.

En este marco, se ha planteado también la duda de hasta qué punto esta comprensión ontológica deviene directamente de una comprensión cosmológica construida y evidenciada a partir de

un cuerpo mítico compartido, como se ha sostenido desde algunas corrientes “ontologicistas”, destacadamente el perspectivismo; o, por el contrario y como parece suceder entre los waorani, estos comportamientos son el resultado de unas reacciones vistas por ellos como naturales, que exceden su comprensión consciente tradicional y que, en mi opinión, actúan más como un mecanismo de canalización y explicación que como el origen de estos comportamientos. En relación con esto, es imprescindible hacer notar que el debate último que se esconde debajo de esto gira en torno a cuál es el germen de estos comportamientos emocionales —que, conviene recordar, en los casos de la ira para la venganza o el acudir a la “fe” a través del chamanismo en situaciones de gran preocupación, son compartidos por la mayor parte de los pueblos de cazadores y recolectores de la cuenca amazónica—. Es decir, si estos comportamientos responden, por un lado, como podemos pensar, a un esencialismo emocional que ha encontrado una explicación contextual muy vinculada al ambiente particular que, a su vez, es el que ha generado un corpus mitológico y una comprensión cosmológica parecida entre estos grupos o, por el contrario, es este entendimiento el que ha generado estas reacciones emocionales, entendidas como singulares culturales, como hasta ahora lo entienden la mayor parte de los estudios de corte ontológico. En cualquier caso, es evidente que, aunque en el texto y a partir del ejemplo waorani se toma posición en favor de la primera de las tesis, una respuesta a esto requiere un trabajo antropológico comparativo que excede el presente.

Mas allá de esto, a través de lo expuesto se puede concluir que la comprensión ontológica waorani y sus formas de relación derivadas se presentan como un hecho sincrónico y estable, fundamentado en una jerarquía comunicativa, en la que el núcleo posicional de igualdad ontológica está sustentado por una emocionalidad compartida y participada empáticamente. Dentro de este esquema, sin embargo, existe la posibilidad de construcciones identitarias diversas y cambiantes que, a su vez, permiten un cierto libre albedrío que origina una diversidad comportamental en algunos aspectos (la “flexibilidad” o “inconstancia”), pero que en ningún caso enfrenta los mecanismos de relación establecidos ontológicamente y perpetuados en los comportamientos emocionales.

Esto se evidencia con claridad en el proceso de contacto de los waorani con el mundo occidental, donde estos accedieron a transformar muchas de sus formas culturales aparentemente más tradicionales, incluidas algunas de sus praxis, pero cuya variación, como se ha tratado de demostrar, no implicó un cambio de sus propias reglas relacionales ni afectó sustancialmente, pese a las presiones externas, a sus prácticas emocionales vinculadas a su comprensión cultural singular. Estas son las que, como se viene sosteniendo, preservaban su condición ontológica de waorani y las que los mantenían vinculados con los grupos aislados, entre ellos los taromenani, pese a los cambios y diferencias notorias surgidas tras la aproximación a la sociedad nacional de la mayoría de las familias.

## Bibliografía

- Aguirre, M. y Cabodevilla, M. A. 2013, *Una tragedia ocultada*, Cicame / FAL, Quito.
- Bartolomé, M. A. 2006, “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, en: *Avá*, N° 9, pp. 28-48.
- Cabodevilla, M. A. 2016, *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*, Cicame, Quito.
- 2010, *La nación waorani. Noticias históricas y territorio*, Cicame, Quito.
- 2004, *El exterminio de los pueblos ocultos*, Cicame, Quito.
- Chávez, G. 2003, “Muerte en la zona Tagaeri-Taromenane: justicia occidental o tradicional”, en: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 17, FLCSO, Quito, pp. 31-37.
- Descola, P. 2005, *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Geertz, C. 1997, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Kohn, E. 2013, *How Forest Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley / Los Ángeles / Londres.
- Paniagua, F. 2018, *La frontera de la ira. La emocionalidad como marcador identitario entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana*, Tesis doctoral, Madrid, en: <https://eprints.ucm.es/51731/1/T40999.pdf> [última consulta: 28 de agosto de 2019].
- 2016, “Indígenas aislados. Aproximación a la incógnita humana de la Amazonía ecuatoriana”, en: *Antropología Cuadernos de investigación*, N° 16, PUCE, Quito, pp. 57-68.
- Proaño, J. 2010, *Voces de la selva. Noticias recientes sobre los pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana*, FAL, Quito.
- Rival, L. M. 2000, “La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana”, en: Guerrero, A. (Ed.), *Etnicidades*, FLACSO, ILDIS, Quito, pp. 315-336.
- 2015, *Transformaciones huaoranis. Frontera, cultura y tensión*, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito.
- Seeger, A. et al. 1979, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, en: *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, N° 32, pp. 2-19.
- Stoll, D. 1982, *Fisher of man or founders os empire?*, Zed Press / Cambridge, Londres.
- Trujillo, J. 1981, *Los oscuros designios de Dios y del Imperio: el Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*, CIESE, Quito.
- Viveiros de castro, E. B. 2009, *Métaphysiques Cannibales* PUF, París.
- 2002, “O marmore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, en: Castro, E. B., *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosaenc & Naify, São Paulo, pp. 181-264.
- Yost, J. A. 1981, “Veinte años de contacto. Los mecanismos de contacto en la cultura huao (auca)”, en: *Cuadernos Etnolingüísticos (Instituto Lingüístico de Verano)*, N° 9, pp. 1-55.