

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Estudios Interculturales

Wema

Canto y tejido en la relación mujeres waorani-selva

Katic Tamiana García Alvarado

Tutora: Alicia del Rosario Ortega Caicedo

Quito, 2025

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Katic Tamiana García Alvarado, autora del trabajo intitulado “*Wema: canto y tejido en la relación mujeres waorani-selva*”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura, Mención en Estudios Interculturales en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

31 de enero de 2025

Firma: _____

Resumen

Las mujeres waorani dicen que ellas son como *wema*, ave amazónica que canta y teje, igual que ellas, de forma natural. La figura de *wema*, emerge como una posibilidad de abordar el "ser mujer waorani", que integra prácticas culturales como los cantos y el tejido en fibra de chambira, así como la relación que estos tienen con los conocimientos ecológicos y la defensa de la selva. Esta investigación ha resultado de la convivencia y el compartir, entre 2021 y 2023, con cerca de cincuenta mujeres waorani (entre 30 a 70 años), de la provincia de Orellana, que habitan la rivera del Río Shiripuno y la Zona Intangible Tagaeri Taromenane. De ahí que el trabajo incorpora un enfoque que destaca la perspectiva y voz de las mujeres, sus narrativas propias, sus términos y expresiones, transmitidos oralmente a través de los cantos, las historias y el tejido.

Esta investigación es también una apuesta política que coloca en diálogo planteamientos del giro ontológico, de los estudios antropológicos, de los estudios culturales y de los conocimientos waorani. Con este enfoque interdisciplinario, exploro, a través del viaje, la selva y el entramado de relaciones que aquí tejen sus habitantes, los existentes (humanos y no-humanos). Asimismo, con la voz, los sonidos y las texturas, con el canto y el tejido me acerco a las formas en que las mujeres waorani se relacionan con *wema* y con *omede*.

“*Wema*: canto y tejido en la relación mujeres waorani-selva” es, por tanto, un viaje al Yasuní para conocer a los seres que lo habitan y transitan, así como las interacciones que se tejen aquí. Un trabajo que tiene como objetivo revelar la relación e interdependencia entre las *okienani* (mujeres) y *omede*, la selva en el universo waorani, siguiendo saberes y prácticas que sostienen allí la vida.

Palabras clave: giro ontológico, *okienani*, *omede*, waorani, *wema*

A Isabel Baihua y Cahuo Boya, por estar al frente.

A la tía Dahua, Rocío y Yadira, quienes pusieron el cuerpo.

A Patricia Baihua, Margarita Omene, Sofía Tega, Sara Enqueri, Sandra Omene, Yolanda Omaca, Nemonte Miipo, Lorena Iromenga, Dore Iteca, Neli Ima, Gomoque Baihua, Senaida Inmunda, Daboto Tega, Mima Tega, Mencai Baihua y Graciela Tega, quienes me acogieron y enseñaron a tejer.

A Isabel Gaba, Rosa Ahua, Gloria Nenquimo, Alicia Bay, Weika Quemperi, Ewa Huane, Rosa Coba, Weika Tega, Cope Tega, Cupe Apawori, Okeñeno Yeti, Ogonu Huane, Olga Yaatewe, Verónica Enqueri, Patricia Enqueri, Bebanka Ima, Berbeka Omene, Gloria Yatewe, Tatiana Gaba, Aida Imenga, María Ima, Dabee Quemperi, Cristina Tega, Rosa Enqueri, Ruth Huamoni, Marley Chaquinga, Celia Boyotai, Filomena Enomenga, Andrea Alvarado, Wendy Ima, Acowe Ima, Rosa Ñihua, Renata Alvarado, Aida Enomenga, Rosalina Gaba, Cupe Huani y Game Pantigare, con quienes conviví y compartí.

A Rufina Yeti, Daila, Rosa Enomenga Conta Nenquimo Inés Yeti Mintape Guiquita Rebeca, Guillermina, Ana Huani, Isabel Omene, Mikaela Gaba, Elena Caiga, Brisa Enomenga, Nely Enomenga, Wiñaque Ima, Bertha Enomenga, Juana Boyotai, Clara Guiquita, Judtih Poa y Manuela Boyotai, de quienes conozco su artesanía, pero aún no, su rostro.

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado de cuatro años con las mujeres waorani, pero el fruto también de un camino de 14 años desde que empecé a conocer la selva. Por lo que agradezco infinitamente:

A las *okienani* que me abrieron las puertas de sus casas y me enseñaron sobre la selva, con quienes trabajé, conviví y compartí.

A Alicia Ortega por su cariñoso y paciente acompañamiento en esta experiencia de tejer palabras y experiencias, de volar en la escritura. A los profes de la maestría, Santiago Cevallos, Santiago Arboleda y Angélica Ordóñez, quienes con sus clases y retroalimentaciones también dieron forma a este trabajo.

A quienes fueron mis compañeros de trabajo en las diferentes etapas de la estancia en *omede*. Al equipo de trabajo de la Estación de Monitoreo de la Zona Intangible Tagaeri Taromenane. A Mercy (mi mamá) y Mariana que se arriesgaron a entrar por primera vez a la selva y tejer en comunidad. A Samir, Adolfo y Fercho que también formaron parte de los encuentros.

A quienes soñamos y trabajamos utopías... a quienes construimos este pequeño gran mundo intercultural afroandino. A los que encendieron ese fuego en la estancia en la UASB y en las guaridas de Quito (Alex, Catherine, Nelly, Lucho, Jeison). A la música, la presencia viva y el cariño en tiempos de aprendizaje y en la reflexión para este escrito (Carlos). Al primer desacuerdo que devino en una linda complicidad y amistad (Jose). A la amistad que se refuerza en la compañía, el sostén y la reciprocidad (Tali). A la escucha atenta y cariñosa de cada palabra y hasta la última línea de este escrito (Naty). A la contención como forma de amor (Ari).

A mi Camilita, por su gran amor e intensa ñoñería.

A mis papás, Jhony y Mercy, que guiaron mis primeros pasos, y que son los que ahora me llevan de viaje a *omede*. A mi ñaña Tiani que ha sido compañía y hogar en este tiempo.

A mis ojos, Killa.

Tabla de contenidos

Figuras.....	13
Introducción.....	15
Capítulo primero Explorar y tramar la selva	21
1. Un viaje a la selva	21
2. Mapas y capas, historias y memorias del territorio waorani.....	33
3. <i>Omede</i> : la selva waorani	45
Capítulo segundo Relacionamiento y prácticas de las <i>okienani</i> y <i>wema</i>	59
1. Trama okienani-omede-wema.....	59
2. Ogni y amotamoni: selva, memoria y resistencia	77
Conclusiones.....	97
Obras citadas.....	105
Entrevistas.....	108
Anexos.....	111
Anexo 1: Lista de audios y cantos con códigos qR	111

Figuras

Figura 1. Un viaje a la selva.	24
Figura 2. Recolección de hojas para la construcción de onko.	30
Figura 3. Mapa de las capas que conforman la Reserva de Biósfera del Yasuní.	35
Figura 4. Mapa del desplazamiento en río.	45
Figura 5. Nemonte Miipo con <i>mintá</i> (guacamayo) y Paco (loro).	47
Figura 6. Sofía Tega con su rostro pintado con boyokakaye.	62
Figura 7. Primer taller realizado en Guemeneweno en 2022.	68
Figura 8. <i>Mintare</i>	70
Figura 9. <i>Wema</i>	73
Figura 10. Canasta waorani, tejida en chambira.	88
Figura 11. Isabel y Cope escogiendo los cogollos de chambira.	90
Figura 12. Cahuo, Gomoque, Dore y Sandra extrayendo la fibra chambira.	90
Figura 13. Chambira con pigmentos naturales.	92

Introducción

Después de tres años, del 2021 al 2023, de trabajo y acompañamiento a las mujeres waorani en procesos de formación y promoción artesanal, de convivir con ellas, de compartir prácticas e historias y de vivir nuestros mundos, apliqué a la maestría en Estudios de la Cultura. Para este tiempo, sabía que mi propuesta de investigación giraría alrededor del canto y el tejido de las *okienani*. Debido a que, desde mi perspectiva, estas expresiones de la cultura waorani condensan ese vasto mundo y conocimiento de *omede*, la selva.

Sin embargo, no fue hasta noviembre de 2023, justo antes de empezar clases que, en un viaje que realizamos con Isabel Baihua y Rosa Ahua al Festival de Artesanías de América en Cuenca, que esta idea tomó forma realmente. Esta feria, considerada de la más alta calidad a nivel mundial y más grande en Latinoamérica, es organizada todos los años por el Centro Interamericano de Artes Populares (CIDAP). Participar en este espacio implica una ardua labor de las y los artesanos. Pero también genera grandes réditos económicos y de posicionamiento de la artesanía tradicional, del tejido en chambira, dentro de los circuitos de comercio justo a través del respeto a sus prácticas, conocimientos, saberes culturales y ecológicos que se necesitan para la elaboración de cada objeto. Encontrarse con pares artesanos, así sean de otras áreas, hicieron que las mujeres con las que fuimos consideren otras posibilidades de creación a partir de lo que ellas conocen de la selva.

Mientras conversábamos de los colores de la chambira, me contaron la historia de *wema*, un ave de la Amazonía ecuatoriana conocida como cacique. Ella teje vistosos nidos (similares a las shigras waorani) con fibras de palmas y tiene un canto peculiar. Las *okienani* dicen que son como *wema*, porque tejen y cantan de forma natural. Entonces, la figura de *wema* refleja una de las múltiples formas de relacionamiento de las mujeres waorani y la selva. Formas de interacción y de comunicación que se dan entre humanos y no-humanos, como resultado de la convivencia y de la apertura sensorial a las dinámicas ecológicas y sociales en *omede*.

Así nace “*Wema: canto y tejido en la relación mujeres waorani-selva*”, este trabajo que pretende aportar al debate del giro ontológico, el cual cuestiona las divisiones tradicionales entre naturaleza y cultura, y propone una visión en la que humanos y no-humanos interactúan en una red de relaciones interdependientes. A través de este enfoque,

abordo la relación inquebrantable que hay entre las mujeres waorani, sus prácticas de canto y tejido, con los existentes en la selva.

En este sentido, la presente investigación busca responder a la pregunta ¿qué revela la relación e interdependencia entre las *okienani* y *omede* en el universo waorani en función de los saberes y prácticas que allí sostienen la vida? Para esto, me planteé como objetivos específicos: i) explorar, a través del viaje, la selva y el entramado de relaciones que aquí tejen los existentes (humanos y no-humanos) y, ii) analizar las formas de relación de las mujeres waorani y *wema* a partir de las prácticas de canto y tejido, sus significados y la conexión con *omede*.

Es conocido que en la visión occidental (naturalismo) los seres no-humanos son considerados como objetos pasivos que existen para el beneficio humano. Esto ha marcado una separación en la concepción de relacionalidad de cultura y naturaleza, así como en las prácticas ejercidas por el ser humano en el territorio. Esto se evidencia en la forma de ocupación/usurpación de tierras comunitarias para actividades extractivas. Justamente, el Territorio Waorani es un espacio en disputa entre el Estado, las empresas petroleras y las comunidades. Y, en este sentido, se ponen en disputa también las formas en las cuales puede ser concebida la selva y los seres (humanos y no-humanos) que la habitan.

Por tal razón, esta tesis está atravesada por un enfoque interdisciplinario basado en los estudios culturales, los conocimientos waorani, estudios antropológicos desde el giro ontológico y el diálogo de saberes. Estas perspectivas, como veremos a lo largo del texto, me brindan herramientas para explorar la relación de las *okienani* con *wema* y *omede*, a través de las prácticas de tejido en chambira y el canto. Por otro lado, “tomar en serio”, poner en valor el hecho de que la realidad de las mujeres waorani no se limita a una construcción cultural humana, sino que incorpora la agencia y subjetividad de lo no-humano, da cuenta de la dimensión política de su ontología y se revela en acciones organizativas y de defensa de la selva.

Esta tesis es un viaje que recorre tres años de trabajo con cerca de 50 mujeres waorani de la provincia de Orellana, principalmente con quienes habitan la Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT) y el Parque Nacional Yasuní, en la rivera de los ríos Shiripuno y Cononaco. Con mujeres, *okienani*, que pertenecen a las comunidades de Ñoneno, Guemeneweno, Omere, Cononaco Chico, Omakaweno, Boanamo y Bameno en la ZITT, pero también, quienes viven en Bataboro, Miwaguno y Dikapare, zonas de explotación petrolera.

Asimismo, esta investigación se vuelve una apuesta metodológica reflexiva. Es una exploración que mezcla el viaje-en-residencia y la residencia-en-viaje como método etnográfico (Clifford 1999), que usa la observación participante como medio para compartir realidades mediante un compromiso militante (Juncosa et al. 2009). Pero esta experiencia etnográfica no fue lineal y estructurada, ni de mirada “objetiva”¹. La práctica fue replanteada, transformada y diversificada. Generamos momentos de entrevistas, observación y apuntes en el cuaderno, pero también se dieron conversaciones y talleres sin pretensiones directas para la investigación.

En el camino reconocí que el conocimiento nunca es neutral ni desinteresado y siempre estará situado y mediado por mi propia perspectiva e intereses. En espacios de la academia, es difícil aceptar esto, acaso ¿sería confirmar que se ha generado un trabajo subjetivo y de poca validez? Puede ser que sí, o no. Para mí este es un ejercicio que implica reflexividad y diálogo constante conmigo misma y con las *okienani*. Un trabajo para develar una realidad muchas veces invisibilizada o ignorada: la historia del pueblo waorani desde las experiencias de las mujeres, hablar de cómo miran su mundo, su selva, cómo la habitan y conciben a través de sus prácticas. Coloco la experiencia de las mujeres en el centro de la reflexión, pero sin “darles diciendo”, es más bien reconocerlas como creadoras y portadoras de esos conocimientos y prácticas con las cuales crece el pueblo waorani,

Ahora también, esta es una apuesta afectiva, ética y política que se entrelaza en la escritura mediante otras narrativas que se escapan un poco de las convenciones académicas tradicionales. Narrativas que exploran nuevas formas de observar y describir, de decir y nombrar las cosas, de “dar voz” a las mujeres y acercarme a la primera persona. Por eso, en este texto experimento con la escritura, busco cómo integrar esas voces de las *okienani*, dejar salir la mía, y juego. Juego con las múltiples voces, la voz de cada mujer, la voz colectiva, la voz teórica, mi voz. Juego con las formas de decir las cosas. Juego a usar palabras en *wao tededo*, idioma oficial de la nacionalidad Waorani, palabras que las mujeres me indicaron que cuando las escriba deben *estar bien escritas*, por eso coloco la “d” en lugar de “r”, la “k” en lugar de la “q”, la “w” en lugar de “hu”.

¹ La “objetividad” se ha presentado como un ideal en la investigación que implica una visión imparcial, sin sesgos personales o culturales por parte del investigador: reportar los hechos tal como son. En este sentido Martha Castañeda (2012) y Lila Abu-Lughod (2019) debaten la noción de “objetividad” dentro del trabajo antropológico convencional y ponen sobre la mesa de discusión propuestas alternativas planteadas por antropólogas, en las últimas décadas. Estas propuestas se basan sobre todo en la relación, la igualdad y la cercanía entre “sujeto y objeto”, se plantea la “objetividad” como una perspectiva situada y parcial, y se reconoce que el conocimiento proviene de una perspectiva encarnada.

Mi escritura se teje con palabras y frases en cursiva que son de las mujeres, pero que ahora también son mías. Estas palabras que no tienen equivalente en la academia o en mi propia forma de hablar. Son palabras que me permiten describir espacios o momentos que no podrían ser dichos de otra manera. En cambio, los conceptos que recojo de la teoría están escritos entre comillas, son palabras que me permiten hilar las ideas y reflexiones en el espacio académico, pero no me pertenecen, no son enteramente mías.

Me aventuro a usar la voz colectiva y mi voz. Esa voz colectiva escrita en Arial Narrow son historias, indicaciones que no fueron grabadas en audio o video, que no nacieron de entrevistas, pero que quedaron ancladas en mi memoria. Es la voz de las *okienani*, no solo de una sino de varias mujeres. No recuerdo exactamente quienes hablaron, no las puedo citar, pero necesito traerlas a la escritura, y, es importante que los lectores sepan que son ellas quienes hablaron. Entro y salgo. *Regreso a mi voz, pero ahora, escrita en Monotype Corsiva, porque por momentos necesito abrir paréntesis en el texto. Es momento de interrumpir la escritura y la narración, dar cabida a los sentires y de escribir una carta que nace desde lo aprendido: de mi experiencia en la selva atravesada por la experiencia de las mujeres.*

En este trabajo pongo énfasis en la voz de las mujeres waorani, adopto conceptos que me permiten describir, en sus propios términos, *omede* y las relaciones que aquí se tejen. También, lo construyo bajo la necesidad de recordar la influencia que tienen las *pikena* y *okienani* en la transmisión de conocimientos y sus prácticas que son fundamentales en la cultura waorani. Por eso, traigo a la escritura los testimonios de las dirigentas provinciales: Isabel Baihua (presidenta de la Asociación de Okienani Waorani de Orellana, AOWARE), Cahuo Boya (presidenta de la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador, AMWAE), así como maestras artesanas (Patricia Baihua, Margarita Omene, Sara Enqueri) y mujeres cantoras (Sofía Tega, Gomoque Baihua). Testimonios que se incorporan en el texto, a manera de epígrafes, porque con sus propias palabras y su forma de decir las cosas, las que permiten situar la lectura de este texto y abrir un horizonte de reflexión. Así también, son testimonios que, en forma de citas textuales, pausan la escritura para escucharlas y leerlas de manera directa. Esta es una forma que permite reconocerlas como creadoras de conocimiento en el mismo nivel de los y las pensadoras en la academia.

Escribir sobre sobre temas y vivencias que se desarrollan en otro idioma es complejo. Por eso, varias veces me detuve a tantear las formas en el uso de la palabra y el lenguaje, las maneras de decir, quién y cómo diría las cosas que formarían parte de esta

tesis. Escribí y reescribí, entré y salí, tejí y jugué. Las mujeres y yo (por momentos), hicimos un ejercicio de traducción e interpretación de los cantos, cantos enteramente en waorani. Isabel Baihua y Yolanda Omaka transcribieron las letras y se hizo una primera traducción. En la revisión, ellas me llevaron a hacer un trabajo en conjunto, ellas traducían palabra por palabra, me explicaban de qué hablaban los cantos y me preguntaban, cómo en español podría explicar mejor. Entonces, durante la escritura entendí que en algunos cantos la traducción funcionaba más para comprender su significado, en otros casos, las interpretaciones de las mujeres explicaban mejor el contexto de los mismos.

De acuerdo con lo mencionado, esta tesis está estructurada de la siguiente manera. El capítulo primero “Explorar y tramar la selva” es un intento por llevar a los lectores a un viaje, por río y por senderos, al corazón de la selva ecuatoriana, el Yasuní. Donde no solo conoceremos el territorio como espacio físico delimitado por el Estado, sino que también leeremos la(s) historia(s) que lo atraviesan y anteceden. En este momento de la escritura, me interno en las relaciones que forman un entramado de interconexiones entre los existentes de *omede*: waorani, plantas, animales y espíritus.

Después, en el capítulo segundo “Relacionamiento y prácticas de las *okienani* y *wema*”, exploro las dinámicas relacionales y las continuidades entre los humanos y los no-humanos. Volaremos con el canto y el tejido, a través de esas otras formas de concebir, habitar y vivir (en) la selva. Este es un espacio que permite, a quien lee, viajar al mundo de las mujeres waorani, escuchar la voz -su voz- así como percibir las texturas y colores de *omede*.

Capítulo primero

Explorar y tramar la selva

Este capítulo es un ejercicio de escritura, que en un primer momento nace de coleccionar palabras. Unas que llegaron con la academia, durante la formación en la maestría en Estudios de la Cultura: entrar y salir, localizar, viaje, territorio, metamorfosis, devenir. Otras, la mayoría de ellas en *wao tededo*, habían estado acumulándose en la memoria que tengo de los viajes y el trabajo en la selva: *okienani*, *pikenani*, *omede*, *meñe*, *onowoka*. Palabras, que por sí solas tienen significados profundos, pero cuando se entrelazan, relacionan y conectan, trascienden y me permiten crear un entramado de reflexiones, ideas y vivencias de la selva.

Así, este capítulo no es un texto que pretende “dar diciendo” a las mujeres lo que para ellas es la selva, sus sentires, representaciones o implicaciones. Por momentos, este es un relato de mi experiencia de entrar, vivir y habitar *omede* (selva) con las y los waorani. Pero, es más bien, una exploración sobre la forma en la que este territorio y las enseñanzas de quienes lo habitan me han atravesado. Es traer mis experiencias al llegar a este mundo, es también acercar las historias que me cuentan y dicen que debemos seguir contando así sea *kowori* (de afuera).

Por eso, en este proceso creativo de investigación y narración presento algunas de las múltiples formas en las que los waorani, yo como *kowori* y los seres (humanos y no-humanos) tejen sus relaciones en la selva. Relaciones que se basan en el encuentro, coexistencia, comunicación, interconexión e interdependencia. Con la escritura me muevo e intento llevarlos, a ustedes lectores, por los ríos del Yasuní y su bosque. Además, transito por la historia que está escrita en los libros, el Estado y los mapas, pero también regreso a las historias que cuentan los *pikenani* (abuelas y abuelos). Por momentos entro a lo profundo de la selva y otras veces salgo a verla, contemplarla en una mirada panorámica. Y así, como si en realidad fuera un viaje, nos desplazaremos por lugares que están dentro del corazón de la selva ecuatoriana y nos encontraremos con personas, animales y plantas que conversan entre sí y que construyen este tejido vivo que es *omede*.

1. Un viaje a la selva

En septiembre de 2024 planeé un viaje a Guemeneweno, una comunidad waorani ubicada en el Yasuní, con la idea de recopilar entrevistas y completar ideas para esta investigación (figura 1). Con el objetivo de hacer un trabajo antropológico, planifiqué y construí preguntas que despierten y guíen conversaciones alrededor de los saberes de las *okienani* (mujeres waorani), de *wema* y de *omede* (la selva). En fin, buscaba no desviarme o entretenerme en la diversidad de situaciones o temas que surgen al visitar este espacio. Pero este viaje me regaló un momento de vida diferente en/con la selva y las mujeres.

¿Por qué iniciar esta escritura con la descripción de un viaje a la selva? Tengo dos razones principales pero que en el desarrollo del escrito se ramifican, como un rizoma. En principio, pienso que, seguramente, varias personas han tenido la oportunidad de visitar la selva, pero muchos otros no. Y aunque esta es una invitación a conocer este espacio -el corazón de la selva amazónica en el Ecuador-, la segunda razón que me convoca es de índole metodológica. Porque, aunque mi formación académica no es netamente antropológica, hay experiencias del ejercicio etnográfico (empírico y experimental) en mi vida, y justamente se da a través del viaje.

Con esta entrada a la selva, que realizo durante la escritura de la tesis, recuerdo y, sobre todo, me atraviesan algunas reflexiones de James Clifford (1999). El autor sostiene que la práctica antropológica y el conocimiento cultural no se adquieren únicamente en residencia,² sino también en el movimiento y el desplazamiento: el viaje. Esto debido a que la residencia no elimina las condiciones de viajero, tanto del “observador” como del “observado”, y tampoco garantiza la comprensión total de la cultura. Por otro lado, la idea de residencia está atravesada por la localización de los pueblos originarios, es decir, el pensarlos inmóviles o incluso apartados en un lugar, la aldea, al que el antropólogo llega a residir y hacer el “trabajo de campo”. Por lo tanto, el viaje como etnografía permite entender la(s) cultura(s) como sistema(s) en constante cambio y movimiento, no aislada(s) y confinada(s).

Sin embargo, esta investigación que no se enmarca completamente en la antropología, sino que está construida y escrita en el marco de los estudios culturales, si tiene un trabajo etnográfico de base. Pero es una etnografía que no pretende consolidar el paradigma de la exterioridad del investigador, es una etnografía que, metodológicamente,

² En el texto *Itinerarios transculturales*, Clifford (1999) hace una crítica a la metodología de Malinowski, en donde la residencia prolongada (vivir y aprender la lengua) en periodos de tiempo es parte fundamental en la práctica etnográfica. Aquí, el “observador” es el investigador y, el “observado” puede ser otra cultura, un pueblo originario, una comunidad, etc.

se fue construyendo, adaptando y transformando en el camino, en el viaje. No sé si podría calificar esta investigación como enteramente subjetiva, pero sé que no se alinea a la noción de objetividad, con la que se pretende estudiar una cultura o sociedad de manera imparcial, donde aparentemente no hay influencias personales que afectan el análisis. Es un trabajo que siempre ha tenido la intención de hablar del mundo de las mujeres waorani, de ellas, de cómo ven, conciben y habitan su mundo, la selva. Con mi práctica etnográfica no pretendo distanciarme de “lo que estudio”, entiendo que mi voz es una de las múltiples voces que surgen en la selva: de las mujeres y *wema*, se vuelve entonces una etnografía dialógica y/o polifónica (Abu-Lughod 2019). Etnografía que nació porque las primeras convivencias en la selva waorani, con las *okienani* me atravesaron y de las cuales me dejé afectar mucho antes de ser un proyecto de investigación.

Entonces hago este viaje, que no solo es realizar trayectos, recorrer senderos, o tener otros espacios de encuentro. Cuando viajo a la Amazonía, cuando estoy en la canoa con las mujeres o en la hamaca frente al fuego, empiezan a tejerse otro tipo de relaciones entre nosotras. Hay un viaje a la vida de otros, un compartir de historias, un aprender a vivir en otro mundo. Por eso, en esta investigación, así como en la vida, el viaje puede tomar otros sentidos. Ya no es meramente una herramienta etnográfica, se convierte en un “viajar-mundos”, que es compartir y aprender no solo de los lugares que habitan/habítamos sino también de las construcciones de vida, de las experiencias y de las historias (Lugones 2021). En ese sentido, la investigación mezcla reflexiones, sentires y percepciones que se dan a través de dejarse atravesar en la dimensión sensorial, el encuentro del cuerpo con la selva, el compartir con las mujeres en los trayectos y las estancias, las lecturas que hilan las experiencias y la discusión académica.



Figura 1. Un viaje a la selva.
Fuente: Elaboración propia.

Despertar los sentidos: primeros lugares y percepciones

Después de un viaje de 10 horas en bus desde Quito llego a Shiripuno, comunidad que está en el kilómetro 91 de la vía Auca en la provincia de Orellana. Aquí se encuentra la Estación de Monitoreo de la Zona Intangible Tagaeri Tarrowmenane (EM-ZITT) que pertenece a la Secretaría de la Mujer y Derechos Humanos. Este lugar, que es la entrada al corazón de la selva, fue mi primera residencia durante septiembre y diciembre del 2021, cuando inicié mi trabajo como técnica social en la Dirección de Seguimiento y Monitoreo de Protección a los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (DMSPIAV).

Esta construcción de cemento se alza en el último espacio deforestado, casi delimitando la zona de asentamiento colono, justo a la orilla del río Shiripuno y antes de empezar la selva. Pero también es hogar y morada, acoge a técnicos sociales, guías waorani, administrativos y chóferes durante 15 días al mes. Aquí compartimos extensas y extenuantes jornadas de trabajo y tareas de hogar. Además, era el espacio y momento para las primeras indicaciones, consejos y advertencias -acompañadas de anécdotas de

quienes estuvieron antes- que nos servirían para saber “a lo que nos metemos” al recorrer la selva.

Shiripuno es mi lugar de tránsito desde enero del 2022, desde que decidí trabajar con las mujeres waorani de forma independiente, ya que el trabajo en la función pública se distancia de las demandas locales. Para mí, igual que para quienes viven en la Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT), este espacio nos sirve para resguardarnos del sol, tomar aliento, coger un poco de internet y saludar a los antiguos compañeros de trabajo que ahora son amigos. Aquí, alistamos las maletas dentro de fundas quintaleras de plástico, por si se caen al río o llueve, trepamos la comida y nos embarcamos en las lanchas.

La selva se abre al mismo tiempo que mis sentidos se ponen más atentos y que mi cuerpo adquiere una nueva postura y disposición. Y aquí los sentidos no son solo los mecanismos biológicos para la percepción de los estímulos externos, sino que toman otra dimensión. El oído, tacto, olfato, la vista y el gusto se vuelven medios con los cuales podemos alcanzar una comprensión más profunda de la cultura (Álvarez 2018). Por eso, en un intento de construir una forma diferente de acercamiento a la selva y de convivencia y complicidad en el trabajo con las mujeres waorani, se crean nuevas formas de interacciones dialógicas en la investigación (Andrade, Forero, y Montezemolo 2017).

En el traslado de la ciudad a la selva, así sea temporalmente, mucho se mueve. Me traslado de un lugar a otro, con eso también cambian y se alteran las dinámicas de vida, las actividades cotidianas, la rutina. La mirada en el nuevo espacio y la dimensión del tiempo en la selva no es la misma que en la ciudad. En este ejercicio de vivir la selva, me dejo atravesar no solo por lo que me ofrece el entorno físico, sino también por quienes lo habitan y de las relaciones que aquí se tejen, me permito experimentar desde el carácter lúdico, alegre y creativo que implica el “viajar-mundos” (Lugones 2021).

Por eso, cuando llego a la Estación, donde siempre nos recibe el alboroto de cantos o conversaciones de decenas de aves que tienen sus nidos en la palma de chonta, recuerdo estar alerta en la escucha. El clima cálido y húmedo de la selva empieza a sentirse en la piel. El olor y el color de la tierra y las plantas se empiezan a reconocer y diferenciar. Esta forma, en la que mi cuerpo entra en contacto con la selva, es mi primera experiencia de transformación multisensorial y acompaña mi estancia en la selva.

Desde el momento que me coloco las botas de caucho y piso el suelo arenoso de la orilla del río, las piernas *se ponen duras* para andar en la selva. Subir a la lancha suele ser la primera prueba de agilidad y equilibrio, y que, con la práctica, me ha tomado meses

mejorar. De aquí en adelante, descubro una nueva forma de ver, escuchar, oler, saborear y sentir; es otra forma de ser y estar en la selva. No es solo llegar con la mente abierta a lo diferente de la rutina en la ciudad; implica una presencia sensible, disposición para dejarse atravesar e integrar lo que se vive y se siente, lo que se comparte con las demás: entrar siendo una persona y salir sin ser la misma.

Navegar y caminar la selva

Arranca el motor de la lancha y emprendemos el viaje por el río Shiripuno con Dayuma y Patricia, su hija Wema de seis meses de edad. Este río no es de los más grandes que se ven en la Amazonía, pero sí es la principal vía de navegación y acceso para las comunidades que se asientan en la ZITT. Desde el inicio del trayecto, podemos ver la gran empalizada que es característica en este sector y que se forma por los troncos de los árboles que se desprenden en la orilla del río, ya sea por los fuertes vientos o el desgaste del suelo con la corriente del río.

Cuando es época de lluvia y el río *está alto*, el paisaje se ve *limpio*, el agua cubre los troncos, los árboles se ven frondosos y la lancha se desplaza con ligereza. Pero en época de sol, cuando el cauce del río disminuye, la selva “se despeina”: las hojas y ramas secas de los árboles sobresalen de la orilla, se caen, están torcidos, aparecen raíces que sobrepasan nuestra altura y, en el camino, se cruzan troncos que se vuelven obstáculos. Por el clima que azotó este año, el río *está bajo*, la navegación es más complicada, toma más tiempo de lo habitual y además se requiere de un buen motorista que sortee las condiciones del trayecto.

El viaje *río abajo* -en dirección de la corriente- puede durar entre dos y catorce horas, dependiendo de la comunidad a la cual se desee llegar, pero esto también dependerá del clima y el caudal del río. En esta ocasión, como motivo de asentar las reflexiones de lo trabajado desde 2020 hasta ahora, octubre 2024, solo vamos hasta Guemeneweno donde vive la familia Baihua Miipo, a unas tres horas del puerto de Shiripuno. Este tiempo, permite que los sentidos se vayan sensibilizando aún más. Así, los colores de la vegetación, del río y la arena son lo primero de lo que me percató. A primera vista y después de unos minutos de navegación, el panorama se percibe homogéneo, como si la selva fuera una gran pincelada verde y otra café que inundan el paisaje.

Cuando los ojos empiezan a acostumbrarse al nuevo espacio, se distinguen tonos en las plantas: verde oscuro, verde claro, verde limón, verde oliva, aunque también las hay amarillas. Hay troncos café claro y café oscuro que no se distinguen debajo del agua

y con los cuales chocamos de vez en cuando. Después, la mirada encuentra detalles, las plantas que abundan y que al principio parecen matas, se diferencian. Logro identificar los moretales, el pambil y la chonta desde la canoa. Y, en ese ejercicio de atención y observación, mezclada vagamente por la escucha -que a veces se aturde con el ruido del motor- empiezo a distinguir bultos de otros colores y sonidos extraños entre los árboles. Tortugas, martín pescador, pavas de monte, monos, guacamayos y más animales toman sol en los troncos, descansan en las ramas o cruzan el cielo.

Estas primeras impresiones (más) al entrar a la selva, me traen de vuelta a la importancia de poner atención a las ideas que se generan en el camino, a las imágenes, sonidos y demás percepciones que se graban en la memoria y las narraciones que rondan. El viaje no es un trayecto silencioso de contemplación. Durante las rutas que hemos realizado con las *okienani*, entre el 2020 y 2024, la canoa ha sido el espacio para conversar y recordar la historia de los waorani y de esta selva. Conforme pasa el tiempo en el río, las mujeres hablan con los animales que nos cruzamos, cantan, nos reímos, tejen y me enseñan a tejer. La lancha sirve para trabajar, pescar, preparar comida y comer. En fin, el viaje en canoa permite involucrarnos del paisaje, de lo que a simple vista podemos distinguir, pero también nos mueve a otras dinámicas, como diría Lugones (2021), nos permite encontrar historias compartidas entre viajeras.

Con esto no quiero decir que la residencia, como práctica etnográfica (e incluso personal), no sea importante, porque de hecho para este trabajo también es primordial. Sin embargo, en este momento, me interesa resaltar la relevancia del viaje en algunos aspectos. Por un lado, están las posibilidades que abre el viaje para alguien como yo, que, aunque “entra y sale” de este mundo, también está altamente implicada en/con él. Los trayectos, como espacios compartidos, me permiten conocer y aprender de las mujeres y la selva, nos concede la posibilidad de crear los primeros espacios en común. Pero también, el viaje, pensando en navegar y caminar, tiene otras nociones en el desarrollo de la vida aquí, en el Yasuní.

Es conocido que los waorani, antes del contacto con el mundo occidental, era un pueblo seminómada que se asentaba en las colinas del interior, lejos de los ríos (Rival 1996). Pero, en la actualidad la mayoría de las comunidades viven en la ribera del río y ya no hay una rotación completa de los asentamientos, es decir, no hay un cambio de lugar ocupación en el territorio. Sin embargo, la movilidad (a pie) en la selva es primordial para la subsistencia, pero lo es también, en el reconocimiento de *omede*, de todo lo que

contiene y habita en ella. Incluso, ahora, la canoa es parte fundamental para el desplazamiento entre comunidades y para salir a la ciudad.

Entonces, el viaje “denota una amplia gama de prácticas materiales y espaciales que producen conocimientos, historias, tradiciones, comportamientos, músicas, libros, diarios y otras expresiones culturales” (Clifford 1999, 51). Desde pequeños, los waorani ya viajan: se desplazan en la selva y sus ríos. Cuando son niños empiezan con trayectos cortos, acompañan a sus familiares a recolectar frutos o pescar; hay un primer acercamiento a la selva. Cuando tienen más de 10 años, ya van con los adultos a cazar y, por lo tanto, a recorrer selva adentro. El conocimiento de la selva, del cómo estar (habitar) y ser en ella, se adquiere a través de la observación, en la práctica con la familia, en recorrer sus senderos y en escuchar los relatos, los cantos y los consejos de las personas mayores.

Mientras que, para mí, estos trayectos tienen implicaciones parecidas a los niños que empiezan sus primeras exploraciones en la selva, las *okienani* muestran experticia en su tierra. Así, a lo lejos ellas logran distinguir el olor de la guangana que “recién pasó” por la orilla del río. Entonces, debemos parar la canoa y examinar si el animal aún sigue cerca o si hay los implementos para poder cazarlo. En otras ocasiones, las mujeres reconocen, a la distancia, las huellas de las tortugas que hicieron su nido en la arena, y bajamos para tomar algunos huevos que serán parte de la comida del día. Cuando pasamos por la Zona Roja, que es un área de la ZITT donde hubo un ataque de los tagaeri a una pareja waorani, las mujeres bajan la voz en las conversaciones. Si estoy dormida, me despiertan, y así todas quedamos atentas en el lapso de una hora, a que nadie (los tagaeri) nos espíe. Asimismo, al caminar en el bosque, las mujeres me presentan cada planta que identifican. Me hacen probar sus frutos, me indican el nombre, me enseñan para qué sirve y me dan una muestra para llevar a la casa.

Así, navegar y caminar nos permite explorar *omede*, conocer quienes habitan y transitan la selva, tanto humanos como no-humanos. Las mujeres observan y aprenden de los ciclos de las plantas y de los animales, sus comportamientos y sus hábitos. Con estas herramientas, ellas discernen las posibilidades de vida que les brinda o que pueden construir, a partir de, y en, la selva. Navegar y caminar con las mujeres, me implica otra forma de contacto con ellas y con la selva. Aunque he estado en la Amazonía desde hace 12 años y evidentemente hay un cambio en mi forma de vivir la selva a comparación de la primera vez que llegué, estar en este otro espacio y de manera temporal, me recuerda

que aún me hace falta afinar el oído, el olfato y la vista. Hacer los recorridos a pie, me confirman que aún no estoy *dura* para caminar en la selva y que necesito practicar más.

Mientras seguimos en el río, con tantos estímulos sensoriales que van y vienen y con las enseñanzas de las mujeres me asalta una idea: y es que no recuerdo las veces que me dormí en la lancha y no pude ver a los animales cruzar el río, el cielo o estar en los árboles. Tampoco recuerdo las veces que no dormí en la lancha, a pesar del cansancio, y nunca logré ver nada. Sin embargo, la capacidad de sorprenderme se despierta cada vez que regreso a la selva.

Estancia y residencia

Desde que planifiqué esta entrada tenía la expectativa de hacer un trabajo etnográfico en el sentido estricto de la palabra. Llevé mi diario de campo, una grabadora audio, cámara de fotos; todo el equipo necesario para el quehacer antropológico. Sin embargo, desde el momento que pisamos Guemeneweno y entramos a la maloca, donde nos recibía Gaba y Nemonte,³ recordé que este trabajo, así de formal y estructurado, no lo había hecho hace muchos años.

Cabe destacar que las ideas y reflexiones con las que se construye esta tesis surgieron en la convivencia con las mujeres waorani. Una convivencia que tuvo como primer momento, o como pretexto, tal vez, en el 2022, la ejecución de talleres sobre comercialización de la artesanía tradicional en chambira que realizan las *okienani*. Por lo tanto, las ocho horas diarias que nos dedicábamos a crear productos, repensar sobre la chambira, sus usos y sus posibilidades, era solo una parte del compartir experiencias comunes, el tejido y el canto. Y, por lo tanto, la noche, a la luz de unas cuantas linternas o velas, era el momento donde la escucha y la conversa se potenciaban.

Las mujeres me sacaban de la carpa y me invitaban a sentarme con ellas a conversar. Aunque en realidad, era momento de escuchar, porque al menos un noventa por ciento se hablaba en *wao tededo*. Con el paso de los días y los oídos atentos, empecé a identificar palabras, preguntar significados, reconocer gestos, sonidos y ellas, siempre abiertas, me explicaban. A la par, me enseñaban a extraer la fibra de las hojas de palma, entorchar la chambira o tejer. En estos espacios, donde la conversación y las historias se

³ Gaba Baihua y Nemonte Miipo son los *pikenani* (personas mayores), que viven en esta comunidad y que a su vez son los padres de Patricia Baihua e Isabel Baihua, que colaboran en esta investigación.

movían con facilidad alrededor de la confianza y del compartir, no vi necesario tener una entrevista estructurada o semiestructurada.

Por eso, en este viaje fue difícil tomar la postura, que por momentos siento como distancia, para entrevistar. Decidí entonces, hacer algo que no había hecho hace mucho tiempo: entregarme a la dinámica cotidiana de la familia y acogerme a las actividades que las mujeres habían planeado. Ya no debía correr con la organización de los talleres, las actividades, los materiales y el cronograma. En esos días estaba organizada una minga de mujeres para recoger hojas de palmas en la selva, con las cuales los hombres terminarían de construir la casa tradicional (*onko*), así que fue a la actividad que le dedicamos tiempo (figura 2).



Figura 2. Recolección de hojas para la construcción de onko.
Fuente: Elaboración propia.

Cuando tenemos las jornadas de trabajo, lo primero que hacemos al llegar a la comunidad es levantar el campamento. Quienes llevamos carpas las instalamos, mientras que algunas mujeres colocan su toldo y una cobija. Esta vez, antes de armar mi carpa, me preguntaron si prefería usar un toldo y un colchón pequeño que tenían. En viajes previos

no había sorteado la posibilidad de no dormir en carpa, pero, tomando en cuenta que el calor de la época era demasiado fuerte, acepté. Dormí junto a la cama preparada para Patricia y Wema, dentro de la casa donde viven Nemonte y Gaba.

Insisto en el hecho de que no había pensado en dormir fuera de una carpa porque, en general, la noche en la selva siempre me ha parecido de una energía abrumadora e intimidante. Incluso cuando duermo dentro, esa percepción de oscuridad profunda, ola de sonidos poco conocidos y la incapacidad de saber qué sucede alrededor mío, no me permite descansar. Sin embargo, esta vez, no sé si la disposición de entrega y de abrirme a esta nueva dinámica, me permitió dormir como nunca. Esos días, sin esa idea de “protección” que la carpa provee, no me sentí aturdida por la atmósfera de la selva, sino más bien cobijada y arrullada por ella.

Entonces, hasta este punto, no me había percatado de las implicaciones del uso de la carpa durante la residencia en la comunidad y en el desenvolvimiento de las relaciones. Evidentemente, las paredes de la “carpa del investigador” (de mi carpa) se vuelven muros, que cambian las dinámicas de comunicación con las personas que se convive. Recuerdo que Clifford dice “sus lonas delgadas que proveen un ‘interior’ donde pueden guardarse cuadernos de notas, comidas especiales [...]; su función como una base de operación separadas en grado último de la ‘acción’” (1999, 33). Esta observación/reflexión no está, por nada, alejado de la realidad. Justo aquí, en cada salida, yo guardaba libros (que pocas veces alcancé a leer), golosinas que sacaba de poco en poco para animar las jornadas de trabajo y algunas cosas que movía de la ciudad a la selva para hacer mi estancia más cómoda. En esta guarida podía tener una dinámica diferente a la que tenía por fuera de ella. No sé, pero presumo que esta apertura a cambiar de espacio y de rutina me permitió bajar esos muros que de cierta forma me protegían, acaso ¿de ser observada?

Sea como fuere, pero sin carpa de por medio, empecé la rutina. Todos los días me desperté a las seis de la mañana para bañarme en el río. Por enseñanza de las mujeres, aprendí que, hasta las ocho de la mañana, es la mejor hora para ir al río. A esta hora las arenillas y las avispas aún no llegan a la orilla y será menos probable terminar llena de picados. Entre las ocho y nueve de la mañana desayunábamos, conversábamos un poco y nos alistábamos: nos poníamos botas, preparamos agua y machetes, nos subíamos a la canoa y bajamos por el río.

Hasta este momento, había dejado de lado la idea de reflexionar sobre la residencia en la práctica etnográfica. Y es que, en el transcurso del tiempo, entendí que las relaciones que se tejían con las mujeres también nacían en los espacios de tránsito o en la movilidad

como tal. Sin embargo, el llegar a la comunidad y unirme a estas dinámicas cotidianas que integran a las actividades domésticas, al trabajo en la chacra o las recolecciones en la selva, es donde cobra importancia la residencia (aunque no necesariamente sea de larga duración).

Frente a esto, mucho se ha discutido alrededor de la residencia como práctica metodológica. Por ejemplo, para Malinowski (1972) la residencia prolongada es parte esencial para comprender una cultura. Por lo tanto, se vuelve necesaria una inmersión total en una comunidad para acceder a la vida cotidiana. En esta situación, a través del método de la observación participante, se recopilaría “mejor información” y se lograría identificar formas de interacción más profunda y compleja con los miembros de la comunidad. Las herramientas etnográficas de residencia y observación participante no buscaban irrumpir abruptamente la cotidianidad de las comunidades con la presencia del “investigador” sino que, era la apuesta a un método que supere los preconceptos del trabajo antropológico reduccionista.

Por otro lado, Geertz (1973) propuso que la residencia en una comunidad permite una inmersión en la cultura para poder interpretar sus significados simbólicos, a través de un análisis denso. Pero tampoco contempló la influencia de la subjetividad propia del investigador al interpretar otra cultura. Sin embargo, Clifford (1999) le apuesta al viaje como herramienta metodológica de la antropología, pero también como una práctica inherente a la etnografía. Reconoce que existen prácticas y expresiones que se anclan a un territorio específico, pero incluso ahí la residencia no busca una inmersión estática o inmóvil. Además, invita a repensarnos (a los investigadores) como un residente temporal, un sujeto en tránsito, que a través de la sola presencia influye en la comunidad. Y considera a la residencia, más bien, como un espacio de intercambio cultural.

En este sentido, la residencia, para mí, es otra forma de estar y ser en la selva. Es una forma de aprender sobre *omede*, a través de la dinámica cotidiana de las mujeres y su guía, para mi desenvolvimiento en cada actividad. Porque para estar en ella y residir en ella, debemos saber que si dejamos secar la ropa en el tendedero y las botas afuera hay que sacudirlas bien antes de vestirnos, para que no haya ningún *bicho*. También, si vamos al baño en la noche, podemos caminar arrastrando un poco los pies, esto ayuda a alejar a las serpientes. Además, debemos tener cuidado al caminar por la selva. Hay nidos de avispas debajo de las hojas, escondidas, a veces se acercan demasiado pero no hay que aventarles, porque regresan a picar. Tampoco podemos olvidar que, al entrar al río, se

debe tener cuidado al pisar (aunque no se vea el fondo) porque te puede picar una mantarraya de río, y dicen que es extremadamente doloroso.

En la estancia en Guemeneweno aprendí que para la construcción de *onko* las mujeres son las responsables de recolectar el material, las hojas de palmas de *omakaba*. Esta vez, las encargadas fuimos Dayuma, Paty, Nemonte y yo. Mientras caminábamos en la selva, ellas, sin que yo lo pidiera, pero intuyendo que es mi lugar de exploración, me iban explicando los usos y los nombres de las plantas que encontramos en el camino. Algunas para uso de mujeres, otras para comer, unas medicinales, otras para sus tejidos. Así llegamos al espacio donde crecen las palmas. Hojas que sobrepasan por mucho el tamaño (a veces lo duplican) de una mujer, son las que se recolectan, se arman paquetes y se las llevan en la canoa.

Después de la cosecha, regresamos a la casa, almorzamos, descansamos en las hamacas mientras conversamos. Más tarde, se empiezan a tejer las hojas de las palmas para el techo, se vuelve a la hamaca, a la conversación, a tomar chucula y preparar la cena. De nuevo, entre las seis de la tarde y las nueve de la noche podemos regresar al río, otra vez las arenillas y avispas se van porque no hay luz ni calor. Regresamos a la maloca, volvemos a sentarnos en la hamaca y retomamos las conversaciones.

Entonces, después de estos recuerdos y reflexiones ¿por qué empiezo la escritura con un viaje a la selva? Tengo aún más razones que al principio. La primera es que, para mí, este regreso a la selva fue abrir los sentidos con la calma y atención que nunca debe faltar, con el disfrute y la alerta, con la escucha, la observación y el habla. Fue también, el espacio y momento para revisar y replantear mi ejercicio de investigación, incluso de mi participación en las actividades en comunidad. Pero, sobre todo, me permitió entender que el viaje en todas sus formas (navegar y caminar) y en todas sus etapas (trayecto, instalación, residencia) me concede la posibilidad de explorar, conocer y entender: estas dinámicas, este territorio y a estas mujeres, con las que me permito escribir una investigación, en la cual la selva nos acoge y el tejido nos une.

2. Mapas y capas, historias y memorias del territorio waorani

Cuando apliqué para trabajar como técnica social en la Secretaría de la Mujer y Derechos Humanos en 2021, un gran mapa lleno de líneas, trazos, bloques y puntos —elementos que resumían la historia— fue mi primer acercamiento a *omede*, la selva de los waorani. Me dieron una charla con la que, intuyó, querían mostrar al Yasuní como un

paraíso por su biodiversidad, porque hablaban de lo hermoso de recorrer el territorio en lancha por río. Aquí también advirtieron sobre el peligro que representa trabajar en esta zona en la que estaría, relativamente, cerca de los grupos en aislamiento voluntario. Finalmente, enfatizaron en la importancia de que el Estado pueda estar presente con una instalación (la EMZITT) en uno de los lugares más alejados del país y tener un equipo de monitoreo.

Estos aspectos de la presentación me sirvieron para ubicarme y situarme en el territorio: una primera vista panorámica (tal vez aérea) de lo que posiblemente me encontraría y de los lugares que recorrería. Tanto los mapas como las definiciones territoriales estatales que se usan para el trabajo o estudio de la zona marcan o resumen la historia y el presente de la selva. Pero para conocer la selva también es necesario recordar que está atravesada por un sinnúmero de historias, narrativas, formas de percibirla, entenderla, vivirla y hasta de dividirla.

La percepción del territorio, de la selva, *omede*, ha transitado a través de la historia por las formas en la que los *pikenani* asimilaron e integraron saberes de ella, la viven y habitan. También se conjugó con las formas en las cuales el Estado y las empresas extractivas se adueñaron de ella, o en las cuales fundaciones y otras organizaciones buscan contribuir a su conservación. Entonces, comprender el territorio, en estas facetas, me permite situar los lugares, los recorridos, los tramos, y los desplazamientos, así como contextualizar las experiencias y reflexiones que giran alrededor de esta investigación.

En este sentido, el territorio “desde río arriba a río abajo pasó a estar en tres provincias administrativas del Estado, y los misioneros dejaron espacios en el Yasuní para las petroleras” (Nenquimo y Espinosa 2021, 85). Es decir, se dividió entre las provincias de Orellana, Napo y Pastaza, y ahora forma parte de la Reserva de Biósfera del Yasuní. Y la administración del Estado delimitó esta reserva en tres grandes zonas (superpuestas): el Territorio (Ancestral) Waorani, el Parque Nacional Yasuní (PNY) y la Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT). Además, toda esta área está rodeada y dividida por bloques pertenecientes a la zona de explotación petrolera (figura 3).

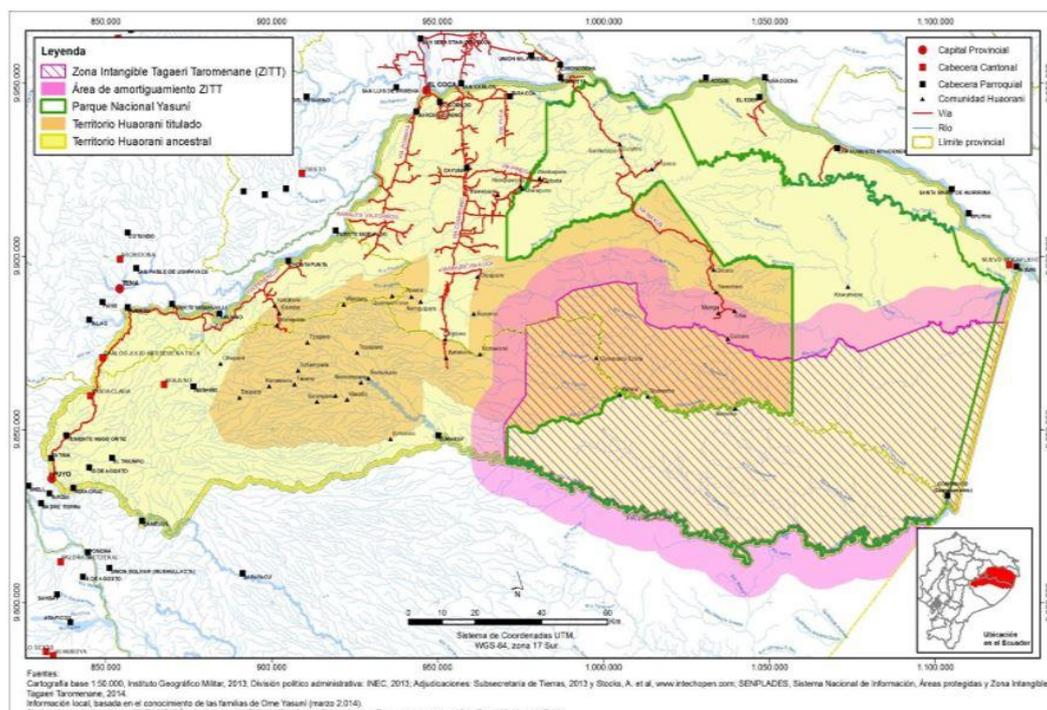


Figura 3. Mapa de las capas que conforman la Reserva de Biósfera del Yasuní.

Fuente: Instituto Geográfico Militar 2013

A continuación, quiero hacer una descripción de las divisiones que el Estado hizo en esta zona, y a las cuales denomino capas. Sin embargo, al detallar estos espacios me remito al contexto histórico en el que se resolvió delimitar cada área, por lo cual, no nos encontraremos con una explicación lineal del tiempo y la historia, por momentos hay saltos al pasado y al presente. Pero creo que es necesario hacer una breve cronología de la historia waorani que nos permita ubicar en el tiempo y el espacio los acontecimientos de ocupación de esta selva que se presentan después.

Así, los waorani suelen referirse a dos grandes divisiones del tiempo: antes y después del contacto. Antes del contacto, los waorani tenían tiempos de paz (*piyene nani quepamo*) caracterizados por épocas de sedentarismo, y tiempos de guerra entre clanes o con extranjeros (*plinte quemente*). Entre 1910 y 1930, se identifican los primeros contactos con caucheros que recorrían los diferentes ríos de Orellana y Pastaza, y se dan las primeras guerras (o matanzas) entre los guerreros waorani y los *kowori*. En 1940, se producen conflictos similares con la llegada de la petrolera Duch Shel Oil Company a territorio waorani. Para estas fechas se empieza a gestar e instalar la imagen de los “aucas” como salvajes (Trujillo 2011).

Después, en 1953, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), organización evangélica de Estados Unidos, fue contratada por el Estado para civilizar y pacificar a esta población. En medio de los intentos de contacto, en 1956, cinco misioneros murieron

lanceados por un grupo waorani. Este acontecimiento no detuvo el intento de contacto y, entre 1956 y 1972 el ILV contactó a Dayuma (una joven waorani, de quien hablaré posteriormente) y crearon el primer Protectorado evangélico en Tiweno. A partir de 1968 hasta 1972, los clanes waorani fueron convencidos de ingresar al protectorado, cerca del 80% de la población abandonó su territorio (Trujillo 2011).

Entre 1976 y 1992 ingresa la Misión Capuchina (católicos), para también para civilizar a los grupos waorani del sector del Yasuní y actuar como mediadores ante las empresas petroleras. En 1987 un Alejandro Labaka e Inés Arango (obispo y monja capuchinos) murieron lanceados en territorio, suceso que incentiva al Estado para declarar esta zona como “zona roja” e intangible para la protección de los pueblos no contactados (Trujillo 2011).

La influencia de la misión capuchina y del ILV disminuyó entre 1992 y 1997. Una gran parte de la población waorani decidió regresar a su territorio que para estos años ya había sido ocupada por empresas petroleras como Maxus, Petroecuador, Petrobras, Repsol-YPF, Petrobell, entre otras, que existen hasta la actualidad.

Primera capa: Territorio (ancestral) Waorani

Cuando las *okienani* hablan de nuestro territorio hacen referencia al Yasuní como el territorio ancestral de la nacionalidad Waorani. Y es que, si nos remontamos a la historia, a los tiempos antes del contacto, los investigadores dicen que este pueblo era seminómada y vivía de la caza, la pesca y la recolección en la selva. Además, los waorani estaban organizados en cuatro grupos principales: los *Baihueri*, *Wepeiri*, *Piyemoiri* y *Guiquetairi*, quienes ocupaban una extensión de dos millones de hectáreas que iba desde el río Napo (*Toroboro*) al sur, hasta el río Curaray al norte (Rival 1996).

Aunque hay mucho de la historia waorani, que ha sido escrita por los *kowori*,⁴ dentro de las comunidades, lo que más se relata son los conflictos que existían entre los clanes antes de ser “civilizados”.⁵ La vida de las mujeres era difícil y en general debían estar siempre alerta, por ejemplo, “en la fiesta, si no entregaban a su hija, que se casen con sus hijas, era guerra”. (Dayuma Nango, entrevista personal, septiembre 2024). Así el tiempo antes del contacto era de mucho conflicto y peligro, cuentan que:

⁴ *Kowori* es el término en *wao tededo* que utilizan para llamar a los que vienen de afuera de la selva, los extranjeros o externos.

⁵ Uso el término “civilizados” ya que los waorani lo mencionan para marcar el tiempo desde el cual fueron llevados a las misiones y se empezaron a vestir.

Antiguamente cuando no civilizaban, había muchas guerras. Cada clan tenía su familia y había siempre guerra. Kawena era señor tranquilo, pacífico, no le gustaba que venga nadie. Iteka era bien bravo, teníamos que estarnos cuidando. Era bien malo, traía cerbatana con veneno, pasaba para matar. (Gaba Baihua y Nemonte Miipo, entrevista personal, septiembre 2024)

Llegados los años cincuenta, cuando el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) inició el contacto con los waorani, contactaron a Dayuma. Dayuma Kento fue la primera mujer waorani que tuvo contacto con los misioneros creando una relación cercana con Rachel Saint. Dayuma fue crucial en el proceso de “civilización” de su pueblo y en las expediciones de contacto.

Vivíamos de Boanamo para arriba, pero en loma, ahí vivíamos antiguamente, antes del contacto. Otros clanes vinieron y dijeron que teníamos que unirnos para vivir bien. Toñe⁶ bajó de la cabecera de Pastaza: unamos todos para ser grande, dijo. Vino en helicóptero. Vamos a vivir bien, dijo. Se quedó tres meses, él nos hizo casar. Después le mataron. (Gaba Baihua y Nemonte Miipo, entrevista personal, septiembre 2024)

Varios clanes decidieron unirse a los misioneros debido a las promesas de unión, pacificación y, en general, mejorar la calidad de vida y acceso a un nuevo mundo. Con esto, los waorani pasaron de vivir en relativa libertad para ser internados en protectorados cerrados, donde aprendieron el español y la biblia. Sin embargo, hay opiniones divididas, algunos *pikenani* dicen que si no fuera por la civilización no podrían dormir tranquilos, como lo hacen ahora. Pero, mientras los waorani se encontraban en las misiones evangelizadoras, los exploradores caucheros y madereros comenzaron con la exploración y explotación de recursos. Este problema pronto se agravó con la llegada del boom petrolero.

La historia es larga. La historia de este territorio y de este pueblo está llena de conflictos, desplazamientos, definición de fronteras, limitación del espacio, ingresos agresivos, acuerdos desiguales, entre otros. Las mujeres waorani cuentan que, en un determinado momento, sus abuelos, abuelas y padres, se habían cansado de vivir en estos espacios. Así, algunos dejaron las misiones y decidieron regresar a sus asentamientos originales. A su llegada, se encontraron con campamentos, hombres con cascos y máquinas extractivas que se habían instalado en la selva. En este momento, empezaron fuertes conflictos por la ocupación del territorio, así como las negociaciones para el libre ingreso de las empresas petroleras (Rival 1996).

⁶ Según la historia que me contó Dayuma Nango, Toñe ayudaba a Dayuma (su abuela) a liderar la evangelización. En uno de los viajes a Estados Unidos que tenía Dayuma, le encomendó a Toñe que tenían que empezar a contactar a quienes vivían al otro lado del río.

Desde los 8 años que tenía, mi abuela (Dayuma Kento) me llevaba a todos lados. La firma de Maxus, yo no me acuerdo porque era más pequeña. Pero cuando vinieron, camisetas verdes dieron a toditos, trajeron para las escuelas y colegios de Toñampare. Todos nos poníamos, era la camiseta del convenio.

Mi abuela dijo: de aquí cada mes van a venir a traer comida, kits a todas las familias de las comunidades. ¡Eso pedí yo a la petrolera! Si no, yo cierro otra vez -eso decía mi abuela- duro sabía hablar.

Ahora, uhhhh ya no hay nada eso.

En Toñampare, buen kit sabía traer, costal llenito: azúcar, arroz, atún, sardina, fideo, avena, leche La Vaquita. A cada familia daban. De ahí, aparte traían seis quintales de arroz y seis quintales de azúcar para la escuela, para que tomen colación. Eso sabían botar para el mes. La contraparte de la comunidad tenía que dar: plátano, yuca, pescado, para que los niños coman.

De ahí, cuando Maxus se fue y vino Repsol, yo me acuerdo cuando firmaron el convenio. A los *piknanis* daban kits, ya no a toda la familia. El convenio era diferente.

Mi abuela le dijo: cuando cada año comienza la clase de los estudiantes dan comida, mochila, cuaderno, todo lo que necesitan los estudiantes.

Eso sabía ayudar, pues, Repsol. Y cuando mi abuelita quedó más veteranita, ya no podía discutir mi abuela. Ahí los dirigentes de la NAWE⁷ estaban, ahí ya cambió, se debilitaron. Ya no le hacía caso la petrolera. Después el gobierno ya le mandó a Repsol. Pero después de eso las petroleras ya solo quieren arreglar con las comunidades y no con todos, eso no le gustaba a mi abuela. (Dayuma Nango, entrevista personal, septiembre 2024)

Cuenta la historia que años después, Dayuma fue también la figura principal para recuperar su territorio. En los años noventa “ella (Dayuma Kento) había ido hasta el Palacio, ahí le dieron el papel del territorio waorani, cuando estaba el presidente Borja” (Dayuma Nango, entrevista personal, septiembre 2024).

En el contexto del Primer Levantamiento Indígena que exigía la reivindicación sobre los territorios indígenas ancestrales y su reconocimiento legal, Rodrigo Borja otorgó el título legal del Territorio Waorani con una extensión de 612 650 hectáreas de tierra (Rivas y Lara 2001).

Según este “acuerdo” con el Estado, los waorani únicamente eran dueños de la superficie, pero no podían controlar el subsuelo. Con esto, la población no podía impedir de ninguna forma los trabajos de explotación y el Estado tenía libertad de administración en el área. Así, el gobierno priorizó las ganancias que generaba la producción petrolera frente a la protección de los pueblos y su territorio.

En la actualidad, con los ajustes de los límites de la frontera de explotación y los derechos como pueblos indígenas, los Waorani cuentan con un total de 678 220 hectáreas. Un poco más de 3 000 personas divididas en 40 comunidades que se distribuyen en las provincias de Napo, Orellana y Pastaza. Sin embargo, aunque cuentan con el sustento de

⁷ La Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE) es una organización que es la máxima representante de los waorani en el país.

estar ubicados en un lugar considerado el más biodiverso en el mundo y con población que se ha acogido al no contacto con occidente, no ha asegurado su bienestar y, más bien, su territorio se encuentra cercado o a veces dentro de bloques petroleros que cada vez generan mayor presión social, económica y ambiental.

Segunda capa: Parque Nacional Yasuní (PNY)

En principio, todas las delimitaciones y capas que se superponen al Territorio (Ancestral) Waorani han sido creados con el fin de proteger el territorio o a quienes lo habitan. En este sentido, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) y el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP) en el Ecuador crean un parque nacional con el objetivo de “proteger la biodiversidad natural junto con la estructura ecológica subyacente” (Dudley 2008, 19), ecosistemas funcionales y procesos ecológicos a gran escala.

En este contexto, el este de Ecuador y el norte de Perú son consideradas los centros de riqueza en América del Sur para cuatro grupos taxonómicos: anfibios, aves, mamíferos y plantas. Estudios biológicos realizados entre 1974 y 1976 con asistencia de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) sirvieron de base para que en 1979 se declare la formación del Parque Nacional Yasuní con una extensión de 679 000 hectáreas (Rivas y Lara 2001).

Desde que ingresamos a la selva podemos, a simple vista, dimensionar la riqueza y diversidad⁸ en flora y fauna que habita aquí. Las mujeres cuentan sobre todos los animales y plantas que suelen ver cuando llegan los turistas. Sin embargo, las decisiones estatales de conservación se basan en datos obtenidos de estudios biológicos con los que se pone en evidencia que el Yasuní es un centro de riqueza cuádruple, relativamente pequeño. Puesto que, en proporción, esta zona abarca solo el 0,16 % del territorio en América del Sur y menos del 0,5 % de la cuenca del Amazonas. En este sentido, de las 679 000 hectáreas del Yasuní, solo el 14 % de la superficie está protegido por el parque, pero el 79 % se encuentra dentro de las concesiones petroleras que están activas o que están en negociación (Bass et al. 2010).

Al Yasuní le decimos *Ome* y hay que mantener como era originalmente. Mantener lo que dicen la biodiversidad: los árboles, los animales que vivieron aquí. Esta selva queremos que siga viviendo. Esta selva es vida, donde alimentamos, donde cultivamos. (Penti Baihua, entrevista personal, marzo 2023)

⁸ La riqueza se refiere al número total de especies en un área específica. Por otro lado, la diversidad abarca el número de especies, pero además cómo estas se distribuyen en un área.

Entonces, el Estado crea políticas para proteger (relativamente) al Yasuní porque es considerado uno de los lugares con mayor biodiversidad en la Tierra. Ya que cuenta con récords mundiales de riqueza de especies tanto en datos locales y paisajísticos,⁹ así como documentados y proyectados.¹⁰ Las condiciones geográficas y climáticas al estar ubicado en la intersección de los Andes, la Amazonía y el Ecuador, permite disponibilidad de frutos durante casi todo el año y que sirven de alimento para diversas especies (Bass et al. 2010).

La diversidad y riqueza de especies es fundamental a nivel ecológico ya que se garantiza la estabilidad, resiliencia y funcionalidad de un ecosistema. Y, en este sentido, el Yasuní contiene un tercio de la riqueza paisajística de herpetofauna (anfibios 150 especies y reptiles 121 especies) de toda la cuenca Amazónica. Además, es uno de los lugares con mayor diversidad local de avifauna en el mundo (596 especies). Con relación a mamíferos, también representan un tercio de las especies en la Amazonía y el 44 % de los mamíferos registrados en el Ecuador (169 especies). Por otro lado, aquí se encuentra más de 3200 especies documentadas de plantas vasculares,¹¹ con otro posible récord mundial en diversidad local. Finalmente, el Yasuní también juega un papel importante en el resguardo de endemismos¹² regionales y de especies amenazadas o en peligro de extinción (Bass et al. 2010).

El objetivo de presentar estos números y datos, un tanto confusos para quienes no han trabajado en el área biológica o tal vez muy simples para quienes son conocedores del tema, es más bien usarlos para corroborar algo que por decenios los waorani ya sabían: que el Yasuní, su territorio, debe ser protegido porque esa (bio)diversidad es la que les permite vivir aquí. Al asegurar su conservación ratifican el compromiso de dejar un legado para las futuras generaciones, sus hijos y nietos.

La selva -como cuando nosotros crecimos niños, ahora que estamos mayores, ahora que tenemos nietos- tenemos que cuidar. Cuando hacen carretera quitan árboles, no queda animales. En nuestra cultura comemos monos, cuando entran las petroleras: pero no hay

⁹ La riqueza local se define como el total de especies que se encuentran en ≤ 100 km². Por otro lado, la riqueza paisajística es el número total de especies que se encuentran en $\leq 10,000$ km² (equivalente al área total del Yasuní) (Bass et al. 2010).

¹⁰ Los datos de riqueza de especies documentadas son especies que han sido recolectadas, avistadas o registradas por expertos. Los datos "proyectados" son especies anticipadas para un área con base en la opinión de expertos o análisis estadísticos (Bass et al. 2010).

¹¹ Incluyen lianas, epífitas, pteridofitas, arbustos y árboles.

¹² En biología una especie endémica es aquella que se encuentra exclusivamente en una región geográfica específica y en ningún otro lugar del mundo.

animales ¿qué vamos a comer nosotros? Por eso no queremos que la selva aquí termine. (Dahuantoque Cahuiya, entrevista personal, marzo 2023)

Lamentablemente, estos datos no han sido suficientes para que el Estado tenga un compromiso real frente a la conservación de este “santuario” de biodiversidad. Al contrario, redefinieron normativas para validar la presencia de las zonas de explotación alrededor y dentro del PNY. Ahora se permiten actividades extractivas en zonas declaradas de interés nacional: el bloque 43 (Ishpingo Tambococha Tiputini), que cobró relevancia a través de la denominada Iniciativa Yasuní-ITT propuesta por el gobierno de Rafael Correa entre el 2007 y 2013. Y aunque en la actualidad, hay una gran pugna entre explotar las reservas de petróleo en este sector o protegerlo, la voz de las comunidades y de la sociedad civil se ha encargado de defender el territorio. Por eso, en la Consulta Popular sobre el Yasuní en 2023, cerca del 60 % de los ecuatorianos votamos para que el gobierno mantenga indefinidamente el crudo del bloque ITT bajo tierra.

Tercera capa: Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT)

Para sumar argumentos a la necesidad de protección de este territorio, encontramos que esta área es también sitio de movilidad de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV). Es decir, estos grupos que en Ecuador corresponden a los Tagaeri y Taromenane, comparten la selva con los waorani, con quienes tienen lazos de parentesco pero que decidieron por el no contacto con occidente.

Este territorio es tan importante proteger porque si dejamos que las petroleras y los madereros nos invadan, ya no vamos a tener ni para nuestros hijos, ni para nuestros nietos y también nuestras familias que son no contactados, los Tagaeri y Taromenane. Hay que defender a ellos porque gracias a ellos tenemos protegido el territorio. (Isabel Baihua, entrevista personal, marzo 2023)

Entonces, la ZITT es una delimitación que hizo el Estado Ecuatoriano en 1999, durante la presidencia de Jamil Mahuad Witt, para conservar los recursos naturales, pero con una justificación adicional: la presencia de grupos indígenas (Narváez 2017). En 2007 se definió una extensión definitiva de 758 051 hectáreas en las parroquias Conocaco y Nuevo Rocafuerte (provincia de Orellana) y parroquia Curaray (provincia de Pastaza). Además, se estableció una Zona de Amortiguamiento de 10 km de ancho que rodea la ZITT, la cual permite atenuar el impacto que pueden tener, sobre el territorio, las actividades de los pozos petroleros (Rivas y Lara 2001).

La Zona Intangible Tagaeri Taromenane corresponde al núcleo del Parque Nacional Yasuní. Por lo tanto, está vedada de perpetuidad a cualquier tipo de actividad extractiva (pesca, tala de madera, extracción petrolera, entre otras) (Rivas y Lara 2001). Además, en teoría, es un área que permite y asegura la libre movilidad de los PIAV. Sin embargo, los cuestionamientos a estos decretos se centran en la falta de precisión de la territorialidad tanto de los waorani como de los PIAV. Pero también se señalan los riesgos que representa tener numerosos bloques petroleros que no cuentan con una política clara de protección de los territorios comunitarios, pueblos de reciente contacto y no contactados, así como la conservación de la biodiversidad.

Líneas de ruptura: Zona de explotación petrolera

La consigna en el territorio suele ser clara:

Yo no necesito petrolera, como turismo quiero trabajar. Mi nieta grande, dice: abuela ¿por qué tu tampoco contralar petrolera? Ya está todo petrolera, el territorio dañado. Por eso dije, yo también tengo que controlar, revisamos todo el territorio. Nosotros cuidamos la selva, porque yo no necesito petrolera para vivir bien. (Soffa Tega, entrevista personal, marzo 2023)

Sin embargo, “desde la década de 1960, el Estado venía actuando como organizador del espacio, promotor y regulador de las políticas de ocupación de tierras, en función de la demanda de ciertos productos en los mercados interno y externo y en particular del energético fósil” (Narváez 2017, 42). En este sentido, aunque las áreas protegidas se designan para prohibir la explotación petrolera, el mismo Estado creó métodos que facilitarían estas actividades extractivas.

Así, la Reserva de Biósfera Yasuní, que abarca al Territorio Waorani, la ZITT y el PNY, está rodeada y atravesada por líneas profundas que han fragmentado la selva en diferentes niveles. Por ejemplo, el bloque 16 pertenece a la compañía Repsol desde los años 90 y se encuentra en Territorio Waorani. El bloque 31, en Territorio Waorani y aledaño a la ZIIT, es operado por Petroamazonas. Finalmente, El bloque 43 (ITT), que es el más disputado, se ubica dentro del Parque Nacional Yasuní y en Territorio Waorani donde viven comunidades kichwa amazónica y waorani. Este bloque incluye los campos Ishpingo, Tambococha y Tiputini, que representan unos de los ecosistemas con mayor biodiversidad del planeta.

Hasta la actualidad, podemos ver que esta intromisión del Estado en Territorio Waorani con las empresas petroleras, genera disputas internas en la organización social

de los waorani y condiciones desiguales de negociación. En principio, las empresas buscan negociar directamente con los líderes de las comunidades, dejan de lado el hecho que es un territorio comunitario y que las decisiones se toman de forma colectiva. Pero, por otro lado, también se generan conflictos con actores externos ya que se plantea la idea en el imaginario nacional de que los recursos que se producen con la explotación pertenecen a todo el país. Entonces, estas fronteras dan muestra de la utilidad política, productiva y ambiental que tiene la selva para el Estado y para las empresas petroleras.

Puntos y líneas de desplazamiento en la selva

Esta presentación del territorio waorani en mapas, capas y líneas pretende dar idea general de esta zona. Porque desde mi perspectiva, el acercamiento real con *omede*, la selva de los waorani, empieza con el viaje en canoa. Esto, nos permite traer a tierra (y río) todo eso que observamos en el papel: los círculos con los nombres de las comunidades, los puntos rojos que marcan los ataques o contactos con los Tagaeri o Taromenane, las secciones de colores que delimitan los usos del espacio y más. Entonces, este breve recorrido, marca el trayecto y la ubicación de las comunidades y lugares (puntos) que visitamos y en los que trabajamos, y los ríos (líneas) que marcaron nuestro desplazamiento.

El viaje empieza con el desplazamiento en el río Shiripuno, se extiende y se desvía al río Cononaco¹³ en aproximadamente 6 horas. Si el río está en buenas condiciones de navegación llegamos a Ñoneno (la primera comunidad) en 1 hora. Luego está Guemeneweno, entre 2 a 3 horas en lancha. Poco después, en un tiempo que no logro determinar porque generalmente me quedo dormida, entramos a la Zona de Amortiguamiento y luego a la ZIIT.

Uno de los lugares más difíciles de atravesar suele ser la llamada Zona Roja. En esta zona, en 2016, ocurrió el último ataque conocido de los tagaeri a una pareja waorani y ya se identifica como un sitio de movilidad de los “no contactados”. Navegar este trayecto siempre genera un poco de tensión: debes estar despierto y atento, en cualquier momento “puede haber un ataque”. Las mujeres en voz baja suelen hablar de las estrategias que utilizarían en caso de un evento así.

Si vienen los no contactados, yo no deajo que me lleven. Les doy un puñete ¡pas pas pas!

¹³ El trayecto de este río además marca la frontera de las provincias de Orellana (norte) y Pastaza (sur).

Yo prefiero que me maten, no sé dónde me llevarían. ¿cómo vivirán?

El motorista ¡está fregado! A ese le matan primero, porque es hombre y sabe manejar la canoa.

A ver ¿quién (de las mujeres) sabe manejar el motor?

A ti, no te han de hacer nada porque eres blanca. No creo que te lanceen.

El alivio vuelve cuando estamos por a llegar a Omede, la tercera comunidad a 4 horas. Recorremos dos horas más para llegar a la “Y” que nos desvía al río Cononaco y que nos lleva a Cononaco Chico. A una distancia similar (2 horas) está Omakaweno, después Boanamo y finalmente, entre 12 a 14 horas de viaje, llegamos a Bamenó.

Definitivamente, esta es una versión resumida del trayecto que realizamos varias veces entre el 2021 y el 2024, junto con las mujeres (figura 4). Visitamos al menos una vez cada comunidad, y en los talleres del 2022 y 2023 hicimos de Guemeneweno, Omede y Bamenó, nuestras sedes. Es el esquema mental de esta zona que he construido y he podido grabarme en este tiempo. Identificar tiempos, puntos, nombres, es una primera estrategia de sobrevivencia, sobre todo al no contar con implementos de comunicación – a excepción de dos radios comunitarias– saberse ubicar, es importante frente a cualquier emergencia en la selva. Mis compañeras waorani, al contrario, saben en qué vuelta del río están los lugares importantes, o identifican el árbol o paisaje que indica la llegada a una comunidad, los límites. Las *okienani* identifican y me indican en dónde empieza y termina una comunidad, la ubicación de chakras, los lugares de cacería, los saladeros de aves, los nidos de tortugas, las lagunas, los miradores, etc.

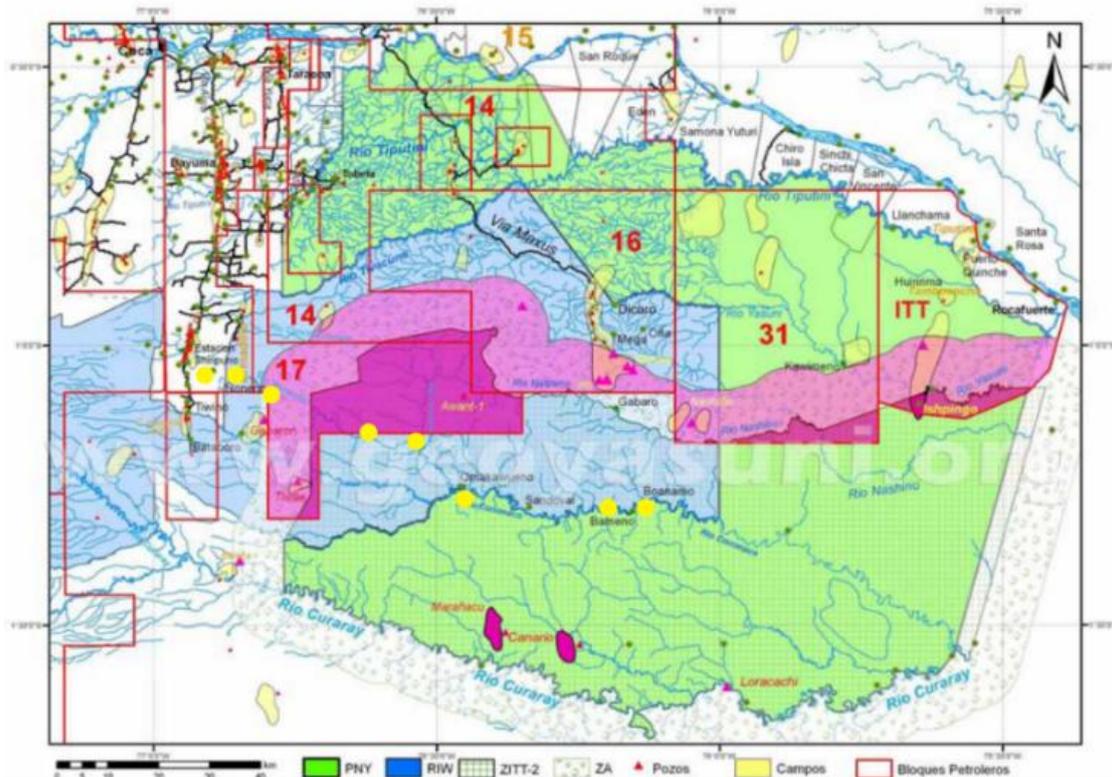


Figura 4. Mapa del desplazamiento en río.
Fuente: De Marchi, Pappalardo, y Ferrarese 2013

Con el estudio y la experiencia vivida voy construyendo una idea propia del territorio waorani. Pero también comienzo a comprender que las nociones de *omede* transitan entre la construcción de una visión de territorio creada desde el Estado y la administración burocrática, donde las líneas —que son senderos y fronteras, capas que se superponen— responden tanto al uso local como al beneficio del Estado y las empresas petroleras. La selva también comprende los eventos que se desarrollaron en sus lugares más profundos, en tiempos antiguos antes del contacto con occidente, y que aún existen en la palabra de los *pikenani*. El territorio se re-crea constantemente a través de la nueva mirada mixta/combinada con la que las y los jóvenes lo descifran. Así, todo esto da cuenta de la historia y del presente de esta tierra.

3. *Omede*: la selva waorani

Como ya vimos, la lógica burocrática y administrativa para “organizar” el territorio y para regular el uso de los recursos es la manera que se ha impuesto en esta parte de la región amazónica. En medio de las reflexiones del apartado anterior, recordé

lo más básico que aprendemos en las Ciencias Naturales: ¿qué es la naturaleza? La naturaleza es todo lo que nos rodea y está conformada por seres vivos e inertes, repetíamos en la escuela y parte del colegio. Entrada en la universidad, ya los conceptos eran un poco más técnicos: la naturaleza es un conjunto de componentes tanto bióticos como abióticos con interacciones ecológicas entre sí, y que están organizados en ecosistemas en un medio físico determinado. Finalmente, en la visión de la biotecnología,¹⁴ estos elementos que constituyen la naturaleza son recursos que pueden ser utilizados en procesos de innovación tecnológica y creación de productos que beneficien o sean de interés para el ser humano.

Este resumen de la visión de la naturaleza en la educación formal da cuenta de la manera en que los *kowori* pasamos por cadenas de aprendizaje y estudios que nos preparan para separar y jerarquizar al humano sobre lo no-humano, incluso al humano por sobre la naturaleza. Si esto lo proyectamos a nivel global, nos da una visión de la relación que, desde occidente, tenemos con la naturaleza. En términos antropológicos, esta forma de relacionarse con el mundo plantea una oposición entre la “naturaleza”, entendida como la dimensión de lo innato (todo lo no-humano), versus la “cultura” que trata la dimensión de lo construido por lo humano (Viveiros de Castro 2010).

El vínculo de los waorani con la selva y con lo que habita en ella (humanos y no-humanos), me ha permitido conocer una de las múltiples posibilidades que existen de percibir y ocupar el mundo. En este sentido, el giro ontológico¹⁵ recupera una idea que no era tomada en cuenta en la antropología tradicional: las etnografías desde un inicio mostraban las relaciones que los grupos humanos (no occidentales) construyen en relación con los no-humanos. Por lo tanto, se entiende que hay “modos de concebir la naturaleza que no se reducen a la relación con los humanos o que se expliquen en términos antropomórficos” (Tola 2020, 457).

Sin embargo, al conocer y vivir la selva como alguien que llega de fuera, que incluso llega con otras formas de entender el mundo, encuentra aquí otras dinámicas de vida que se aprenden de/con ellos, en la convivencia. Estas dinámicas que se engendraron

¹⁴ Aquí debo aclarar que agregó esta información porque mi formación de pregrado es en ingeniería, en biotecnología. Por lo tanto, este fue uno de los espacios en los que se reproducía esta visión de la naturaleza. Sin embargo, en 2012, con mi participación en un primer proyecto de investigación en la Amazonía con una comunidad shuar en Morona Santiago, conocí que hay otras formas de entender la selva.

¹⁵ Este concepto desde la antropología, grosso modo, cuestiona y plantea realidades alternativas al dualismo naturaleza-cultura, “reacciona frente al Antropoceno y constituye una ‘renovación política de la naturaleza’” (Tola 2020, 456). Pero, en lo personal me interesa que este enfoque no solo se construye una herramienta para subsanar la curiosidad intelectual, sino que tiene un ámbito de acción en lo político.

en el desarrollo de la vida de los waorani, en este territorio, han configurado las formas en que entienden, perciben, y se relacionan con la selva, es decir, ontologías alternas que difieren de las concepciones occidentales de la naturaleza y la cultura (Descola 2012).

Así, cuando hablamos con las *okienani* podemos escuchar que ellas se refieren a su espacio de vida como “territorio” desde una postura política que les permite “negociar”, —en teoría, en los mismos términos— con el Estado. Pero también, como nos dice Isabel, *omede* es el lugar “que es casa y madre, donde existen árboles vivos, donde existen lagunas, donde habitan los animales y las personas. Es la tierra donde podemos sembrar y caminar” (Isabel Baihua, entrevista personal, septiembre 2023). De esta manera, la selva, para los waorani, no solo se extiende más allá de las fronteras impuestas por el Estado, sino que el entramado de relaciones que se tejen aquí moldea la forma de ser y habitar *omede* (figura 5).



Figura 5. Nemonte Miipo con mintá (guacamayo) y Paco (loro)
Fuente: Elaboración propia.

Más ojos que hojas

Aún con experiencias previas de trabajo en la Amazonía, llegar al corazón de la selva me envolvió en otras sensaciones, preocupaciones y emociones. Caminar la selva

— de dos, cuatro y hasta seis horas para llegar a un punto designado, y luego regresar— me hizo pensar ¿por qué aquí, esta selva, se siente agreste?

Varias respuestas a esa interrogante llegaron en la primera semana de trabajo durante el 2021. En uno de los recorridos en los linderos del Parque Nacional Yasuní, a los dos minutos de caminar, nos encontrábamos con huellas de jaguar, estaban frescas, había pasado hace poco tiempo por ese mismo lugar. Y entonces, las enseñanzas de mis compañeros y compañeras waorani, para caminar la selva, no se hacían esperar: Cuando vayas al último de la fila (en la caminata) siempre debes regresar a ver (a cada rato). Al tigre le gusta atacar por la espalda y si no tienes cuidado va a saltar, pero si te ve de frente es más fácil asustarle. Y yo, por mi paso lento, siempre me quedaba al último, entonces pasaba más tiempo mirando hacia atrás, que al camino por delante.

Esta experiencia, en particular, me trae a la mente la idea sobre papel de los no-humanos (el jaguar) con los humanos en la selva, como el espacio de cohabitación (ecología relacional). Pero para eso debemos considerar la agencia cognitiva de estos otros seres: ni la selva, ni quienes la habitan (animales, plantas, espíritus) son pasivos, al contrario, participan activamente en la construcción de significado y en la toma de decisiones de los humanos.

Eduardo Kohn presenta una vivencia similar con el jaguar, en su libro *Cómo piensan los bosques*: si un jaguar te reconoce como un ser capaz de devolverle la mirada (un igual) te dejará en paz, si te ve como una presa terminarás muerto (2021, 1). De la misma manera, en *omedé*, el jaguar tiene una “interioridad”, intencionalidad y perspectiva propia frente a los waorani.¹⁶ Las *okienani* cuentan que, si el jaguar nació como animal, no con el espíritu de un waorani, lo más probable es que *te coma*. Por eso, es necesario saber cómo enfrentarlo, si le miras directamente: él sabe que no eres presa fácil.

Regresando a aquella jornada de trabajo, durante unos días pensé que la peor experiencia en la selva sería encontrarse con el *tigre* como ellos llaman a veces al jaguar, ser comida por uno y que nadie se entere. Sin embargo, todo cambió cuando en otra salida debíamos llegar a una laguna, que se ubicaba cerca de la comunidad de Cononaco Chico,

¹⁶ En este sentido, varios autores han estudiado sobre las formas de relacionamiento que se construyen entre humanos y los no-humanos en sociedades no occidentales. Philippe Descola (2012) plantea que hay cuatro “modos de identificación”, ontologías o formas en que se percibe del mundo. Uno de estos modos es el animismo, en el cual los no-humanos están dotados de interioridad y socialidad al igual que los humanos. Por otro lado, Viveiros de Castro (2010), desde el perspectivismo amerindio plantea que hay una unidad de espíritu entre seres, pero lo que los distingue son los cuerpos que ocupan. Por lo tanto, tienen la capacidad de ocupar un punto de vista, de ver y percibir el mundo desde su propia perspectiva. Así, la idea común de estas corrientes teóricas es reconocer la agencia de los no-humanos y su incidencia en el mundo, incluyendo las relaciones y decisiones de los humanos.

para pescar y abastecernos en la comida. Dejamos la canoa en la orilla del río y nos adentramos en la selva caminando quince minutos a paso lento. En un momento determinado, uno de los dos técnicos waorani frenó, pidió silencio. Alfredo miró a Cahuo, técnicos waorani que fueron mis primeros guías y amigos y me enseñaron cómo habitar en esta selva, hablaron bajito, hablaron en waorani y nos dijeron: ¡debemos correr!

Para esto hay que aclarar que:

Correr en la selva no es nada parecido a correr en la calle.

Correr en la selva es más bien apurar el paso:

Alzar más las piernas para no tropezar con las raíces y troncos de árboles.

Mirar adelante y atrás.

No caerte en medio de la huida.

Una manada de huanganas¹⁷ venía, no tan lejos, en estampida. Así, teníamos dos opciones: trepar árboles (muy resbalosos) para esperar a que pasen o correr hasta llegar a la orilla y subirnos al bote. Evidentemente, con gente que teníamos poca o ninguna experiencia, decidieron que debíamos apurar el paso. Apenas llegamos a la canoa, vimos como las matas y las ramas de los árboles se agitaban fuerte, era la manada de la cual pudimos huir. El posible ataque de las huanganas no era el único y real peligro: si esperamos en los árboles debemos tener más cuidado, porque los jaguares están cerca de las huanganas para cazarlas y si nos ven a nosotros es peor, me dijeron.

Los waorani leen los códigos de quienes habitan la selva: las huellas del jaguar o de las tortugas, el movimiento de las ramas cuando corren las huanganas, cuando los monos botan semillas desde las copas de los árboles, los pájaros cantando o incluso los truenos que suenan en época de lluvia. Todas estas son formas de comunicación no simbólica que los humanos comparten con otros seres (Kohn 2021). Por ejemplo, las huellas del jaguar, como signos, son utilizados por diferentes entidades, humanas y no-humanas, para dar significado a su entorno y para relacionarse entre sí, un aviso de su intencionalidad y proximidad. Por lo tanto, la interpretación se extiende más allá de los límites humanos y afectan a la totalidad del ecosistema.

¹⁷ Huangana es el nombre con el que se le conoce al jabalí de monte (*Tayassu pecari*). Generalmente las manadas de huanganas pueden alcanzar hasta los 100 individuos y, aunque los humanos no son el alimento de este animal, los ataques pueden ser letales.

Sin embargo, para alguien que no está acostumbrada a este lenguaje que se habla en la selva — el que comparten entre waorani, animales, plantas y espíritus— puede resultar en experiencias algo aterradoras. Y aunque empecé por medir mi capacidad de sobrevivencia, básica pero necesaria en la selva, también evocaba lo agreste, brusca y peligrosa que era (o podía ser) esta selva. Es que debía tener cuidado de que en los huecos de los troncos no haya serpientes, con las arañas o gusanos que parecen amigables, pero es probable que sean venenosos, estar pendiente de las señales o códigos. No lograba acostumbrarme a esa aturdidora sensación de alerta frente al peligro: sentir el peso de ser constantemente observada. Esto último cobró sentido cuando, en uno de los almuerzos en la EMZITT, Sergio Boya¹⁸ me dijo: es que en la selva hay más ojos que hojas.

Esa frase me cayó como un balde de agua fría, que en la selva más bien es algo refrescante frente al calor que sofoca. No solo llegaron reflexiones sobre la inmensidad de elementos que contiene y es *omede*, sino que también me aclaró uno de los sentimientos que tenía desde que pisé la selva por primera vez en 2012: estar envuelta y abrazada por una atmósfera que dispara estímulos para todos los sentidos, la selva en su conjunto, atravesándome, casi comunicándose.

Quiero traer un momento la atención a lo que me implicó escuchar esta frase. Primero, cuando hice el recuento de las primeras percepciones al entrar a la selva, puse mucho énfasis en la dimensión que tiene lo verde en la selva, lo verde que sería la flora. Y sí, cuando llegas a la selva divisas la cantidad inconmensurable de plantas, por lo tanto, de hojas que hay aquí. A eso, le contrasté con la idea de que “hay más ojos” y entonces —como una cinta de video en extremo rápida pero corta— rememoré:

Hay aves, monos, tortugas, mariposas, lagartos, huanganas, etc.

—Los animales que podemos ver—

Pero también hay insectos (avispas, moscos, arañas) de todos los tamaños

—Incluso los que no podemos ver—

Mientras mi cabeza se llenaba con el inventario de animales que podían verme, recuerdo que me dijeron: pero también hay espíritus... también los tagaeri pueden verte y tú no te das cuenta, ellos hasta nos pueden oler cuando caminamos en la selva.

¹⁸ Sergio Boya es otro de los técnicos waorani con quien trabajaba en la SDH. Esta pequeña, pero en extremo profunda frase, se la había dicho uno de sus familiares mayores desde que era pequeño.

Evidentemente, siento que no podría llegar a dimensionar, en su totalidad y en la complejidad, la relación que los waorani han construido con la selva por cientos o tal vez miles de años, y que fueron transmitiéndose una generación tras otra. Por eso, aquí presento mi experiencia que, por momentos, es vivir la selva a través de lo que mis compañeros o las *okienani* me han enseñado sobre ella, lo que me cuentan en las noches frente a la fogata o en las conversaciones durante en los viajes en el río. *Omede* —que puede ser entendido como la naturaleza— no es un mero recurso de explotación, sino un entorno vivo y animado, que está poblado por seres interdependientes que interactúan y están en comunicación constante.

En la cotidianidad en la selva se reconoce una multiplicidad de formas de vida que existe en ella y también formas de habitarla. Cada agente tiene su propia perspectiva de la realidad y asume un punto de vista propio. En la selva, las fronteras de las relaciones ente humanos y no-humanos se cruzan y se transforman. Entonces, podría pensar que la ontología waorani estaría relacionada con la comprensión profunda del entorno basada en la minuciosa observación, que en realidad engloba a toda dimensión sensorial, para entender el funcionamiento ecológico y etológico de la selva. Pero aun así me quedaría corta, porque hay interacciones fuera del entorno biológico, hay una composición del mundo más compleja, compuesta por diversas formas de existencia.

Onowoka: los espíritus de la selva

En el tiempo de los *doranabai* —cuando los abuelos y abuelas vivían, el tiempo antes del contacto— los waorani conversaban con los árboles y entablaban relaciones de amistad con los animales, quienes les enseñaban cosas de la selva que ellos no sabían. El abuelo Wegongui (Dios creador) se presentaba en forma de jaguar o de águila arpía para hablar con los waorani, él les dio *kene* (yuca) para sobrevivir y les indicó lo que los *nanicabos* necesitaban saber. *Bobeca* (el árbol de ceibo) escuchaba la angustia de Yohui (un abuelo) al ver a su pueblo desaparecer, les aconsejó moverse de territorio. El mono Bogui remó una canoa de balsa, con lo cual los waorani llegaron al Yasuní. Mencay (una mujer) se enamoró de la boa, tuvo hijos quienes nacieron como culebras y se transformaron en personas (Boya et al. 2021).

Desde el pensamiento occidental se considera que las relaciones entre lo humano y lo no-humano se dan únicamente a través de la representación, que estas interacciones son solo metafóricas y simbólicas. Pero en la realidad se construyen a través de la

percepción, ya que hay un continuo relacional entre los humanos y el mundo que perciben (Rival 2004). Este mundo incluye a los no-humanos, seres que están dotados de “almas” semejantes a las de los humanos, es decir un conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, son actuantes y agentes en un mundo compartido con los humanos. Los no-humanos son considerados humanos desde su propia perspectiva y que tiene la potencialidad de la “personalidad”¹⁹ (Viveiros de Castro 2010). Por lo tanto, los waorani no son los únicos que perciben a los otros seres, sino que también son percibidos por ellos. Así se generan las conexiones entre humanos y no-humanos en la selva.

Había una señora que vivía lejos y no sabía qué dar de comer a los hijos. La planta le dijo: yo sé que tú estás preocupada, cávale abajo, saca una parte y lleva para que alimentos. Después coge la semilla y esa le siembras. La señora confiaba y le hizo caso a la planta. Se llevó una parte y empezó a sembrar. Por eso ahora los waorani ya producimos yuca. (Yolanda Omaca, entrevista personal, diciembre 2024)

En un sentido similar a lo que describe Florencia Tola en su trabajo con los qom (tobas) del Chaco argentino, en la cotidianidad de la selva, las relaciones que se describen “no quedaban en el plano de lo discursivo y las entidades de los relatos no estaban ancladas en el mito.”²⁰ Ellas (las relaciones) eran vividas como relaciones reales entre entidades inmanentes al mundo” (2016, 134). La comunicación entre los waorani y los seres (no-humanos) que habitan la selva ha sido permanente desde tiempos antiguos, también es uno de los pilares con los cuales construyen su identidad y su forma de concebir el mundo.

Los relatos de estas relaciones y conversaciones son innumerables. Hablan de cuando los hijos de la boa o el hijo del sol enseñaron a los waorani a hacer la lanza para la guerra —con muchos dientes, como los de la boa y que desgarran la carne— pero también la lanza o la cerbatana para cazar. Cuentan cuando Apaika (la luna) que tenía una relación con Wareca (un waorani), encomendó a Towiey (ave nocturna), Petoba (Pájaro putug) y Nawane (luciérnaga) que le entreguen el poder de la cacería. Dicen que, al inicio de los tiempos, de una vasija que el abuelo Wegongui le entregó Yohui como regalo, salió todo lo bueno: las semillas, la yuca, el maní, la chonta. Pero también contenía una vasija

¹⁹ La personalidad según Viveiros de Casto (2010), es un conjunto de características o potencialidades que no serían exclusivas de los humanos e incluyen, por ejemplo, seres dotados de un “alma” semejante a los humanos, capacidad de ocupar un punto de vista, con intencionalidad en el entramado de relaciones sociales.

²⁰ Según Albert y Kopenawa, el mito desde una mirada no occidental también puede ser concebido como “una manera de pensar la no distinción entre las formas que la vida ha articulado” (2023, 21).

más pequeña que debía ser enterrada porque contenía todo lo malo. Desde que Dubaca la abrió, los espíritus malos salieron (*Pii*, espíritu de la ira) y desde ahí se esconden y están poblando la selva (Boya et al. 2021). Desde ese momento *onowoka* (espíritus), buenos y malos, habitan *omedede*.

Hay espíritus buenos y espíritus malos. Por ejemplo, los espíritus buenos son el jaguar y el águila arpía. El águila es como guardián de la selva, te da seguridad. Pero también hay espíritu de la anaconda, que, para mí, ese es malo, como el del oso hormiguero, porque no trae buenas noticias. (Isabel Baihua, entrevista personal, enero 2023)

La selva tiene su propio espíritu, *ome onowoka*, que cuando caminas por la selva se siente como un soplo de aire/viento que te llega. Este espíritu, dicen las *okienani*, te cambia el ánimo y los pensamientos. Y, al igual que *omedede*, ciertos animales también tienen su propio *onowoka*. Seguramente, el espíritu más fuerte que habita la selva de los waorani es el de *meñe* (jaguar), quien les brinda poderes como el de la visión y el de la curación. El espíritu del jaguar es similar al de una persona, porque te avisa, te dice lo que va a pasar y qué está pasando, por eso alguien con *meñera onowoka* (espíritu del jaguar) podrá acceder a estos dones.

El espíritu del jaguar solo puede pasar a una persona, generalmente niño, que ha nacido enfermo o que se accidentó (cayó de un árbol, desmayó, picó culebra) y que requiere de un tratamiento largo de un *pike* (abuelo). Mientras el niño crece, se hace joven y el anciano muere, el espíritu irá ocupando su cuerpo. (Isabel Baihua, entrevista personal, septiembre 2024)

Meñera es el nombre con el que se les conoce a los abuelos que tienen el espíritu del jaguar. Cuando los waorani dicen que un *meñera* va a curar, se refieren a que habrá una conversación entre el jaguar (espíritu) y la persona (humano): “entre los dos hablan y le transmiten el espíritu. Empiezan a revivir al que estaba enfermo” (Ángel Omaka, entrevista personal, octubre 2024). Pero también, otros pueden visitar al *meñera* para conocer qué va a pasar, ahí en cambio “el espíritu del jaguar presenta como un video (visiones) donde muestra qué es lo que va a pasar en el futuro. Él ve todo y te cuenta” (Yolanda Omaka, entrevista personal, diciembre 2024).

El *meñera* hace las veces de un shaman. Aunque entre los waorani no usan este término, porque dicen que eso es de los kichwas que hacen brujería y “esas otras cosas” que los waorani no hacían. De todas maneras, un *meñera* tiene la “capacidad de ver dos perspectivas simultáneas” (Viveiros de Castro 2010, 53) puesto que tiene su propio

espíritu de humano y el del jaguar, es entonces un “mediador universal de las voces” (Albert y Kopenawa 2023, 19).

En este punto es necesario aclarar que el jaguar (o cualquier otro animal) también tendrá el espíritu de la persona a quien posee. Por eso, cuando uno camina por la selva y se encuentra con *meñe* pueden pasar algunas cosas: si el jaguar es un animal que no tiene un espíritu humano seguramente atacará a su presa. Por otro lado, si el jaguar es el espíritu de un familiar que ya murió, este se dará la vuelta y seguirá su camino porque *lo ha reconocido y está para cuidarle*. Pero también sucede que los familiares que ya murieron y que ahora son jaguares, pueden visitar a los *pikenani* y *ya llevárselos porque quieren estar cerca*.

Así, por ejemplo, los waorani cuentan historias de los *pikenani* que a quienes el espíritu de jaguar, sus familiares, han llegado a buscarlos y les hacen perder en la selva.

Gaba está a punto de obtener el jaguar, porque ya está en la etapa de que el jaguar busca a su papá. Ya pasó, el Gaba ya se perdió algunos días. El abuelo de Gaba tenía todos esos poderes, entonces eso va de herencia, buscando de quien empoderarse. (Ángel Omaka, entrevista personal, octubre 2024)

A la Cope de Bameno, sí quiso venir el esposo y quiso llevar a la montaña. Se perdió dos días. Se fue a coger yuca y escondió. Buscaban, buscaban. Cuando regresó, dijo: llegó mi esposo y me quería llevar. Por eso le están cuidando. (Yolanda Omaka, entrevista personal, diciembre 2024)

Siento que, de este nivel de la conexión entre los waorani y la selva, poco puedo aportar con experiencias vividas propias. Dimensionar las formas en las que waorani, hombres y mujeres, pueden conversar con los animales y sus espíritus, incluso transformarse y estar en ellos o viceversa, aún me resulta confuso. Y no porque conciba que esto puede estar en un plano fuera de la realidad, sino más bien porque al llegar desde otros lugares, con otras formas de entender el mundo, no tengo la sensibilidad necesaria o la capacidad de percepción para descifrar algunas señales. Sin embargo, puedo compartir lo que ellos me cuentan cuando estamos sentados frente al fuego. Entonces, ustedes (quienes leen) y yo, podremos —sino es entender— al menos conocer la dimensión de lo que sucede en la selva.

Mientras se profundiza en la conversación, más historias se conocen y los waorani explican los detalles de la relación que el jaguar o la boa tejen con su padre o madre.

En la comunidad de Awenkaro, una prima tenía el poder de boa. Ella sabe estar conversando con la boa, de las cosas que va a pasar. La mamá nos contó eso: íbamos a matarle a la boa con pistola. Me daba miedo, dijo. La hija sabía ir a lavar los platos, le

daba ataque y ahí es que quedaba, y la boa le sacaba del río a la orilla. Ella, la primera vez pensó que ya le está comiendo, después se dieron cuenta que era poder de boa. La boa, le hace ver visiones a la chica, lo que va a pasar. No nos hemos hecho curar del miedo de la boa, dijo la mamá, qué nos vamos a acercar. (Dayuma Nango, entrevista personal, octubre 2024)

Pero en estas relaciones, también hay una incidencia de los humores, es decir, el estado emocional o afectivo de los humanos, en el comportamiento de los no-humanos.

Mi papá cuenta que cuando él tenía 6 años, antes del contacto se accidentó. Decía que casi muere, porque le salía mucha sangre. El abuelo (con el espíritu del jaguar) vivía en otro clan, muy lejos, pero él ya sabía, imagínate. Había caminado cuatro horas, cuando llegaron él estaba por morir, pero ayudaron. Así habían dado segunda vida a mi papi. Ahí el abuelo le había dicho, como tiene el espíritu del jaguar, no tiene que hablar fuerte y vivir como una persona humilde. Es que, si habla fuerte, llega el espíritu *Pii*, el bravo. Entonces si te enojas, ese espíritu puede ir a hacer daño a otras personas. Cualquier cosa puedes transmitir. Cuando viene maldad, te puede matar una avispa. Una avispa natural pica, no pasa nada. Pero una avispa con ese enojo que manda, en cinco minutos te mata. (Ángel Omaka, entrevista personal, octubre 2024)

Por la forma en que hablan sobre este tema, entiendo que hay una especie de unión entre el espíritu y el cuerpo tanto del humano como del no-humano (jaguar o boa). Esto porque, cuando sea necesario, el espíritu humano requerirá del cuerpo animal y el espíritu del animal formará parte del cuerpo del humano. En este sentido, hay una comunicación entre seres porque “poseen un mismo principio de vida” pero además se “metamorfosean” (Tola 2016, 136). Este cambio no solo implica una transformación del cuerpo o las definiciones morfológicas, sino más bien es el tránsito de diferentes formas de ser que permite adquirir una nueva perspectiva y otro modo de concebir la existencia y componer el mundo (Tola 2016; Viveiros de Castro 2010).

Aun así, más allá de una metamorfosis, “devenir” podría definir mejor la fluidez entre estas múltiples formas de existencia. El devenir, no es ni una metáfora, ni una metamorfosis. Es una relación real, es la acción y no su objeto. Al devenir animal, el humano no dejará de ser lo que es, solamente adoptará una posición temporal del no-humano, hay un cambio en los modos de existencia que resulta en una transformación ontológica. Y aunque hay una idea general de la “humanidad” de los seres en la selva desde la ontología waorani, así como una complementariedad e interdependencia, también son distintos y cada uno posee una agencia y perspectiva únicas (Viveiros de Castro 2010). En los relatos podemos conocer cómo en la historia contada por los waorani, ellos se encontraron, conocieron y aún lo hacen, a estos seres que poseen

Durante el 2022, tuve la oportunidad de realizar uno de los talleres de artesanía en la comunidad de Bameno en donde conocí a Kemperi Baihua, uno los *pikenani* más longevos (algunos decían que tenía 120 años). Pero también, era reconocido como uno de los líderes waorani más fuertes, guía del clan Baihueiri, defensor de la selva y el último jaguar. Los waorani dicen que cuando tienes el espíritu del jaguar nunca mueres, porque su alma se vuelve muy joven. Pero Kemperi falleció en 2023, no por viejo sino por hambre, cuentan algunos. Desde ahí:

El espíritu del Kemperi, siempre está guiando, pero nosotros ya no podemos ver. A veces puede asomar por ahí, pero puede matar. Ahorita está en jaguar, ya no puede acercarse. A veces aúlla, quiere estar cerca y dice: no puedo volver, te estoy avisando. Yo le he visto al espíritu de Kemperi, es hermoso. Un día que regresábamos de Bameno en la canoa, yo ya me dormía y mi hermano dijo, estarás viendo porque estamos en Zona Intangible. Después, dijo: Yolanda mira allá, un venado. Cuando le veo, esto no es venado. Un azul hermoso. Y el Cahuiya, él ya es viejito, me dice: es el espíritu de Kemperi, ya está despidiendo de nosotros. (Yolanda Omaka, entrevista personal, diciembre 2024)

En medio de estas historias me surgió una pregunta, siempre se han escuchado más las historias de los hombres que tienen el espíritu del jaguar. ¿será que hay mujeres *meñera*? Y sí existieron, como la suegra de Kemperi. Las mujeres dicen que ella fue quien le pasó el espíritu del jaguar, y que seguro había más pero que no saben. Pero también nacen otras preguntas desde ellos: ¿ahora qué será de nosotros los jóvenes?, ya no vemos que hay el espíritu del jaguar ¿qué también irá a pasar?

Porque “muchos pensamos que anaconda (el espíritu) ya se fue de los waorani a la nacionalidad kichwa. En el origen tenía una madre, había una señora que era mamá de boa, pero no encontró figura con waorani, y se fue” (Ángel Omaka, entrevista personal, octubre 2024). Tal vez pase lo mismo, porque el espíritu del jaguar se aleja de quienes beben o fuman, y ahora los jóvenes waorani *toman demasiado*. Entonces, la idea de que en algún momento ese hilo de comunicación que los *pikenani* tienen con la selva y con el jaguar, a través de *meñera*, se rompa, es algo que ronda entre los waorani. Sin embargo, cuentan que actualmente, una joven de Napo que tiene 24 o 25 años, que sí se enfermó y un señor de Bameno que nunca se accidentó, ya tienen el espíritu del jaguar.

Desde que visito y habito (temporalmente) *omede*, la selva de los waorani, ha sido difícil explicarme a mí mismo o a alguien más la organización de este territorio. Y es que, en este recorrido pudimos ver que son múltiples los trazos, líneas y fronteras que la atraviesan. Que son diversas esas formas en que puedo conocerla, cada vez que regreso siempre hay algo nuevo que desconozco, pero también, en la estancia, siempre la reconozco. Creo que, aunque hay un intento de despojarme de la visión que traigo del

lugar que habito, Quito, a la final mi cabeza buscaba organizar lo que he visto y he aprendido en la selva. Esa organización académica, “ordenada” pero cuadrada, de líneas rectas —como la de los bloques petroleros que rodean el Yasuní— que marcan el inicio y el fin de espacios, de las relaciones y de la posibilidad de conocerlos.

Sin embargo, este trabajo que resultó en un nuevo viaje, pero esta vez de escritura, me llevó a hilar ideas, memorias, reflexiones y a veces especulaciones sobre la selva. Me empujó a tener una imagen mental vívida de que, si tuviera que contar algo sobre este territorio diría que: en esa mirada panorámica, la trama que prima es la de un extenso rizoma. Entonces, pensar la selva como un entramado rizomático supone reconocer la ontología relacional que atraviesa a la multiplicidad de seres (humanos y no-humanos) que la habitan. También, implica explorar las posibilidades de ocupar, vivir y ser en/con la selva. Conlleva, por otro lado, admitir las relaciones simbióticas (en términos biológicos: diferentes especies de un ecosistema sacan provecho de la vida en común) que se construyen entre estos mismos existentes. Finalmente, me invita a reflexionar sobre la necesidad de desestructurar las jerarquías y sistemas lineales que organizan el conocimiento occidental. Para que, desde lo lúdico, lo creativo y la curiosidad podamos acercarnos a esos otros mundos, universos como la selva waorani que se compone de innumerables hojas que te resguardan, ojos que te observan, espíritus que te atraviesan y mujeres que, en ese intento de conocer y vivir *omedede*, te acompañan.

Capítulo segundo

Relacionamiento y prácticas de las *okienani* y *wema*

Este capítulo da cuenta de cómo en el Yasuní, el “corazón de la selva ecuatoriana”, las mujeres waorani tejen una compleja red con *omede*. Las relaciones que aquí se construyen parten de la continuidad existente entre lo humano y lo no-humano, de sus interacciones y comunicaciones, que luego se traducen en las prácticas y expresiones culturales. Las *okienani* encuentran en las aves, como *wema*, una figura con cualidades, habilidades y prácticas con las que se identifican y construyen su identidad. Ellas al igual que *wema*, cantan y tejen.

Así, en este espacio, narro la experiencia compartida, durante tres años, con las *okienani* quienes han sido mis compañeras de ruta, de trabajo, también maestras y colegas. Aterrizo la noción de viajar-mundos por el impulso que marcan en la exploración con otros ojos y otros oídos, para encontrar los colores y sonidos de la selva. Ellas acompañan y enseñan cómo las plantas y *omede* en su esencia te brindan el *itekade*, *obatawe*, *oñabope*, *wentamo*, *wiñawe*, *namenta* y más tonos que usan para teñir la chambira. También, el rojo del achiote con el que marcan sus rostros y el mío, como símbolo de fuerza.

Vuelvo al hecho de que con las mujeres no siempre se necesitan muchas palabras. La observación y la escucha atenta permiten entender la dinámica de la selva, tu dinámica y la de las *okienani* con la selva, pero también las formas en que todos los existentes en *omede* influyen y se comunican con nosotros. Me dejo atravesar por el mundo sonoro con los cantos y las texturas vivas de los tejidos que dan cuenta de la dimensión vital de las mujeres. Otros nombres de *omede* se empiezan a memorizar y usar: *ogni*, *tobe*, *otome*, *yawe*, *wepeta*, *obe*, *amotamini*. Además, el espectro del territorio waorani se extiende al cielo, como con las aves. Entonces me permito volar, con ellas, volar en la escritura, entrar y salir de lo académico y lo experiencial, entiendo que está bien partir y regresar de la ciudad a la selva.

1. Trama *okienani-omede-wema*

Llegar a las comunidades de la ZITT como técnica social de la Secretaría de Derechos Humanos marcaba la forma en que se desenvolvían las relaciones entre los

waorani y cualquier miembro del equipo (incluyéndome). Los waorani sabían que quienes llegaban a este sector eran antropólogos y/o sociólogos (rara vez mujeres), y si trabajaban en la EMZITT, seguro iban a preguntar, investigar o indagar sobre los Tagaeri, así como sus encuentros pasados o los más recientes. Entonces, en varias ocasiones, cuando los técnicos nos encontrábamos en una comunidad, personas que estaban de paso o que llegaban a visitar, se sentaban a conversar. Pero lo primero que mencionaban eran las historias que escucharon en otra comunidad sobre avistamientos de los no contactados, aclaraban que ellos no los han visto hace mucho tiempo o incluso que no sabían nada sobre venganzas o matanzas entre los dos grupos.

Sea cual fuere la intención, en este contexto pasaban algunas cosas: quienes entablaban las primeras conversaciones con los *kowori* (como nosotros), eran los hombres waorani. Ellos tenían más apertura para hablar con los de afuera, son quienes tienen más confianza y casi, en todos los casos, quienes mejor hablan y entienden el español. Y no estaría segura, pero percibo que, por esta posibilidad de comunicación, las conversaciones empezaban a girar en torno a temas relacionados con la vida de los hombres waorani: quiénes son *meñera*, quiénes fueron grandes guerreros o quiénes son los líderes. Las mujeres por su lado solían hablar mucho, pero en *wao tededo*, la confianza no se daba en los primeros encuentros. No pasaba con todas, pero en su mayoría se dedicaban a otras actividades mientras nosotros conversábamos.

En una salida a Cononaco Chico en 2021 debíamos ayudar en la minga de la comunidad durante cuatro días y colaborar en las actividades que ahí habían planeado. En este viaje estuvimos acompañadas (otra técnica y yo) de Cahuo Boya como guía waorani. En esta salida, Cahuo fue muy enfática en las cosas que debíamos hacer y aprender a hacer cuando estamos o salimos a las comunidades, caso contrario “íbamos a morir”. Así, empezamos con actividades como aprender a pescar en el río, luego limpiar el pescado, cortar la mantarraya que obtuvimos, cocinar para todos. Al otro día, limpiar el terreno que iba a ser cancha de fútbol, cosechar *kene* (yuca) y cargar la canasta en la cabeza. En el penúltimo día limpiamos *kewecode* (chakra) para sembrar *peene* (plátano) y nos enseñaron a hacer *tepe* (chicha de yuca).

Aunque, en teoría, estábamos aprendiendo a hacer estas actividades, las *okienani* nos observaban, también juzgaban si sabíamos hacer las cosas o si podíamos utilizar las herramientas. Por momentos se reían, en otros había bromas y burlas, pero siempre regresaban a enseñarnos cómo resolverlo. De todas formas, algo siempre quedaba claro, y es que era un poco inconcebible que nosotras no tengamos las mismas habilidades y

agilidad que ellas, o al menos a un nivel cercano, porque eran cosas que *las mujeres deben saber*. Es que, en el contexto de la vida en la selva, una mujer debe tener una serie de conocimientos que le permitan desenvolverse en ella, vivir y saber sobrevivir aquí.

Entonces, luego había una especie de separación/identificación entre quien sí sabía hacer las cosas y era tratada como una igual y quien no. En este sentido, si bien tuve que aprender nuevas cosas como preparar una mantarraya, diré que mi experiencia previa en la Amazonía me ayudó: no era experta en el uso del machete, pero no era mala, sabía preparar algunos alimentos de allá, entre otras cosas. Sin embargo, un aspecto que, tal vez por coincidencia, marcó el comienzo de nuestra cercanía y complicidad era el hecho de que yo sabía tejer. No tejía en chambira, pero sí en lana, tampoco conocía sus técnicas tradicionales, pero sí las que habían aprendido en talleres. Y a partir de ese momento, la relación cambió de tono, yo no estaba tan alejada de lo que las *okienani* conciben que una mujer waorani debe saber.

Esta experiencia permitió un acercamiento al mundo y las historias de las mujeres waorani, historias que pocas veces se han escrito en los libros. A partir de ese momento, pude conocer las formas particulares y diferentes en las que las *okienani* se relacionan con la selva y con quienes la habitan. Así, ese “viajar-mundos” que leí en el libro de Lugones (2021) adquirió un sentido real en mi paso por *omede*, pero sobre todo porque fue de la mano —con la compañía— de las mujeres.

Okienani waorani

En algún momento del 2023, durante un taller en la comunidad de *Omere* estaba tomando fotografías, capturando instantes —imágenes— que muestren el trabajo de las mujeres: sus tejidos, sus manos, las texturas, los colores. Con la cámara en *zoom*, exploraba el espacio y a las personas. Me preguntaba ¿qué, de todo lo que acontece aquí, podríamos compartir con el mundo?

(Un ámbito que abordábamos en los proyectos era el de la promoción de las artesanías que elaboran las *okienani*. Pero no una promoción marketera para exotizar a las artesanas y a sus productos, sino más bien una difusión que ponga en valor todo lo que abarca la artesanía en estos contextos comunitarios, una forma de re-educar públicos que aprecien este oficio en toda su extensión.)

Entonces exploraba con el lente, vi la sonrisa con la que trabajan y llegué a su mirada que estalla en medio de un fondo rojo. Las mujeres de cada nacionalidad de la

Amazonía crean pinturas en su rostro que las identifican: las kichwas y andwas delinear figuras con el color negro del *huituk*,²¹ las shuar, achuar y saporas las dibujan con achiote.

Antes de empezar una actividad relevante (un evento, taller, reunión o visita), las *okienani* toman un fruto de *boyökakawe* (achiote) (figura 6). Abren esta cápsula erizada de espinos verdes, en su interior están las semillas al rojo vivo. Con sus dedos las aplastan, empiezan a pintar su rostro y el de sus compañeras. Una franja roja ovalada alrededor de sus ojos es el distintivo de las waorani. Es el símbolo de su fuerza, de cuando iban a la guerra, me dijeron una vez. Es el color que usaban nuestras abuelas y madres, es lo que somos y lo que nos representa.



Figura 6. Sofía Tega con su rostro pintado con *boyökakawe*
Fuente: Elaboración propia.

Entonces, empiezo esta parte con una reflexión que entendí con el paso del tiempo, la importancia de conocer y re-conocer los rostros de quienes están (o les colocan) detrás de sus artesanías. Conocerlas implica saber sus nombres, recorrer su vida a través de sus palabras, cantos y tejidos. Pero para hablar de las mujeres waorani, tengo la necesidad de regresar en el tiempo y reconstruir un poco de su historia. Cuando conversamos, a veces he preguntado ¿cómo era la vida de las mujeres antes del contacto? Algunas respondían

²¹ Es un fruto ampliamente usado en la Amazonía. Aunque al abrirlo, su interior es blanquecino, al ponerle en contacto con el calor del fuego se torna negro. Generalmente es usado por las comunidades kichwas amazónicas para cuidar del cabello de las mujeres, que quede negro y suave, pero también se lo utiliza como pintura corporal.

que siempre fue bien dura, porque antes, en las guerras, los clanes mataban a las familias y se llevaban a las mujeres.

Ñeñe, las abuelas, eran símbolos de autoridad y sus decisiones siempre tenían un gran peso dentro de la organización social de los waorani, sobre todo para poner nombre y elegir con quién casarse (Rival 1996). Sin embargo, dicen que las mujeres siempre debían tener cuidado. Sobre todo, cuando había fiestas, el rato “menos pensado” podían iniciar las peleas y terminar en matanza. De hecho, una de las historias más conocidas de los waorani, la de Dayuma Kento con el ILV en el proceso de contacto, nace con una historia de guerra y huida:

Bien duro era. Mi abuela (Dayuma Kento) decía que, en fiesta, en tiempo de chonta, ahí sabía llegar otro clan. Un Bai, de Bataboro, era bien malo, decía. Él le mató a mi hermano. Él quería que me case con el hijo y yo nunca le acepté. Mi hermano por no hacerme casar con ellos murió. Yo qué voy a casarme con asesinos, nosotros vimos cómo le mataron. Habían bajado de un bejuco y han corrido sin mirar atrás. Ahí es que bajan al río Napo. Como encontraban plátano y yuca de otra gente, eso comían. Pasaban meses cerca de los kichwas, ellos les decían: ahí están los aucas. Habían llegado a la hacienda de Sevilla. Después, llegó con la Rachel en el ILV y ahí se quedó ella. Le enseñaron todo, ella aprendió inglés y viajaba. Luego empezaron a unirse otros clanes en la civilización. (Dayuma Nango, entrevista personal, octubre 2024)

La relación que se construyó entre Rachel Saint, Elizabeth Elliot (misioneras evangélicas del ILV) y Dayuma, significó incorporar a la mujer, a través de su figura, dentro del liderazgo del pueblo waorani. Dayuma se convirtió en la “abuela de todos” (Rival 1996), a pesar de su corta edad era considerada *ñeñe* y la primera dirigente mujer de los waorani. Posterior a esto, otras figuras se fueron sumando y tenían poder de decisión, como Dahua, Olga y Zoila.²²

Sin embargo, debemos recordar que el ILV, en los años 50, llegó con una idea clara de que estos “otros” eran incivilizados. Por lo tanto, se debía evangelizar, llevar la biblia y la palabra de Dios “a los indios que viven con sus creencias paganas” (Edwards 1957). La operación Auca realizada en 1958 consistió en que, desde helicópteros y avionetas, Dayuma hablaba con los waorani. Ella les contaba su historia: los *kowori* no quieren comernos, solo quieren que vivan bien y sin guerras. Así, para acercarse, desde el cielo se mandaban machetes, hachas, entre otros utensilios. Poco a poco, los clanes se empezaron a unir (Green 2012).

²² Ellas son mujeres a las cuales se les atribuye el liderazgo comunitario en zonas donde están asentadas las empresas petroleras.

En este sentido, las prácticas de dominación de la misión iniciaron con el aprendizaje de la lengua y las costumbres waorani para luego “predicar el amor de una religión en medio de la conquista irracional y violenta” (Dussel 1994, 67).²³ Pero, la conquista de este pueblo no solo estuvo en manos del ILV sino también del Estado. El mito civilizador fue una de las herramientas ejercidas, la violencia contra la población fue camuflada con la bondad del Estado ecuatoriano y de las empresas extractivas. El objetivo era que la gente no contactada, hasta ese momento, pertenezca a la Nación (mediante la cedulación) y a espacios de trabajo o recompensas por abrir su territorio.

Así, el “encuentro” del pueblo Waorani con el mundo occidental no se dio en condiciones de igualdad y de respeto, al contrario, fue “choque devastador y destructor” (Dussel 1994, 75). Estos hechos tuvieron repercusiones en sus prácticas sociales, culturales y ecológicas. Pero también, en este contexto, la situación de las mujeres no solo no mejoró, en varios casos empeoró. Pues, si bien al interior de la cultura waorani (al igual que en muchas otras) ya había formas de ejercer poder sobre la mujer y su función a nivel comunitario, con el contacto occidental esto se agudizó (Cabnal 2010).

Mientras la amistad y confianza se iba afianzando, las *okienani* de mediana edad (entre los 35 y 50 años) empezaban a contarme sus historias. Aunque son numerosas las experiencias, estos dos relatos que presento a continuación, distan de lo que en 2023 el exministro de Energía del Ecuador Fernando Santos Alvite afirmó: la industria petrolera trajo paz a las “tribus” en la zona amazónica. Al contrario, ellas cuentan sobre la vida de exilio, despojo y vulneración que vivieron las mujeres con el ingreso de las empresas extractivas en el territorio.

Antes del civilizamiento, han llevado a mi abuela, cuando tenía de 12 años. Caucheros cogieron a mi abuela cuando era pequeña, han llevado al río Napo. A las mamás dejaban en sus casas y a los niños no más se los llevaron. Mi abuela se quedó más de dos meses con ellos. Ella pensaba: yo no voy a regresar. Ella sentía mal con ellos, porque hacían esclavos con la gente. Ella había dicho: no, yo tengo que regresarme donde mi papá, donde mi mamá, si acuerdo cómo regresar. Entonces ella cogió un cuchillo, se fue. Han pasado una semana, han viajado en monte, en monte, y llegaron donde cogieron, donde su papá. Cuando llegó había visto caucheros, entonces en una quebradita se escondió hasta que pase alguien. En la tarde llegaron a coger agua, y ella botaba palitos para que le vean. “Ahí regresan a mirarme y pregunté ¿mi papá vive todavía? Sí, tu papá vive todavía”. La que encontró, le dijo: no saldrás de aquí voy a ir a la casa, no voy a decir nada, voy a traer chicha para que tomes. Voy a avisar a tu mamá, pero te escapas de allá.

²³ Leer el texto de Dussel (1994) sobre los aspectos violentos de la conquista española es, en cierta forma, leer la historia waorani pero casi 500 años después. Por eso lo tomo como referencia en algunos momentos, cuando hablo de la forma en la que el ILV, las empresas petroleras y el Estado ingresaron a este territorio.

Eso le habían dicho. Y así regresó donde su mamá. (Gomoque Baihua, entrevista personal, junio 2023)

Por otro lado, el casamiento obligatorio (por mandamiento o arreglo de los padres) dejó de ser entre waorani, como en los tiempos antes del contacto. Ahora las niñas entre 12 y 14 años eran entregadas a los colonos madereros o petroleros, quienes de manera violenta ingresaban a la selva, a cambio de mantener una relativa paz en el uso compartido del territorio.

Mi sueño era estudiar y ser alguien, pero mis papás no estaban de acuerdo porque era mujer, y en ese tiempo no había apoyo a las mujeres. Yo empecé a trabajar de ayudante en turismo con mi hermano y mi tío Mario. Cuando tenía 14 años mi papá llegó, y me dijo tú te casas con esa persona y vas a vivir bien. Hicieron una reunión en la casa, nadie me dijo nada y solo me entregaron. Yo lloré y rogué a mis papás, pero nadie hizo caso. No tuve otra opción me casé, tuve mis hijos. Años después me divorcié. Aprendí a trabajar de muchas cosas. Yo voy a lograr a ser alguien en la vida, porque están pasando muchas cosas en nuestra comunidad. Mi vida está cambiada, ahora yo tomo mi decisión. Terminé de estudiar el colegio y soy dirigente de las mujeres waorani, tengo que pelear mucho para que a las mujeres vaya bien. Ahora soy la Isabel que soy. (Isabel Baihua, entrevista personal, octubre 2022)

Dayuma Nango, en una conversación me decía que, al principio, cuando recién entraron las petroleras, contrataban a las *okienani* para que laven la ropa. Pero después, como los hombres se quedaban por largo tiempo, en el “mejor de los casos”, pagaban para tener relaciones sexuales con ellas. La violencia contra las mujeres es una problemática que se mantiene hasta la actualidad. En la Cumbre Internacional por el Yasuní que se llevó a cabo en agosto del 2024 en la ciudad de Puyo, asistí a la mesa sobre “Mujeres” conformada por las dirigentas de comunidades y asociaciones. Aquí, ellas contaban que esta práctica de los petroleros se mantiene en ciertas comunidades aledañas a los pozos petroleros.

Ellas dicen que antes del contacto las mujeres no usaban ropa y no tenían problemas de acoso dentro de su propia comunidad, el cuerpo era algo normal o natural, pero cuando llegaron los colonos todo cambio. Se volvieron objetos para satisfacer las necesidades de quienes llegaban de fuera, y la forma en que es concebido el cuerpo cambió. Ahora tienen recelo de usar el traje tradicional para los eventos porque son vistas morbo, y dentro de los sectores petroleros, se sienten incómodas incluso llevando ropa. En enero de 2025, algunas dirigentas se enteraron de problemas de acoso laboral en una institución pública que contrata técnicas waorani. Un empleado mestizo generó vínculos personales con algunas mujeres dentro y fuera de la institución, pero además se

encargaba de amenazarlas con terminar su contrato. A estos temas, se suman también problemas de violencia física y sexual intrafamiliar y dentro la propia nacionalidad. Durante mi estancia, me contaron de casos donde mujeres que sufrieron este tipo de abusos salieron a albergues en el Coca, algunas (muy pocas) lograron poner las denuncias respectivas.

Visibilizar y contar estas versiones, que muchas veces se han dejado de lado, es necesario para “reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal 2010, 12). Pero también nos permite ubicar el papel de las *okienani* en este contexto actual del sistema extractivista neoliberal. Puesto que, aunque se maneja el discurso de querer “mejorar la vida de los pueblos”, lo que en la realidad sucede es que se aplican estrategias para dividir las decisiones colectivas, desarticular su estructura organizativa y negociar el ingreso al territorio con los dirigentes hombres (y sin la participación de los *pikenani* y las *okienani*).

Con el tiempo, responder a estas prácticas de dominación se volvió necesario. Reflexionar, transgredir las normas y las tradiciones, fue la elección de muchas mujeres. Las mujeres encontraron en sus tejidos y cantos, una forma de desafiar y resistir, la desigualdad. Las *okienani* que son tejedoras y cantoras en el hogar: se encargan de sembrar *kene* (yuca), pescar, cuidar *kewecode* (chakra). También debe saber tejer *ño*o (hamaca) y conocer las palmas para la construcción de *onko* (casa/maloca). Con esto, las mujeres ahora son artesanas, comercian sus tejidos y se presentan en eventos culturales. Generar ingresos económicos y no depender enteramente del hombre, les permite independencia en la toma de decisiones a nivel familiar, cubrir los gastos del hogar, y alcanzar espacios de dirigencia, viajar a ferias, estudiar. Por eso, el tejido en chambira, al ser su principal fuente de ingresos, lo consideran como una herramienta para salir adelante con sus familias y también una motivación para *mantener vivas las enseñanzas de los pikenani*.

Sumado a eso, las nuevas condiciones frente al mundo occidental las han llevado por otros caminos. Ahora, las mujeres waorani creen en la importancia del estudio (en los diferentes niveles) tanto para sus hijos e hijas, incluso para ellas. Detrás de esta decisión está la esperanza de que las futuras generaciones tengan otro tipo de oportunidades y nuevas herramientas para entrar y salir de las dinámicas de la ciudad. Ahora, las *edenenani* (jóvenes) waorani, que han terminado el colegio, se han capacitado o incluso graduado de la universidad (aunque son muy pocas), decidieron mantener la voz de lucha de sus madres y abuelas. Las mujeres se organizaron, crearon la AMWAE (Asociación

de Mujeres Waorani del Ecuador), después nació la AOWARE (Asociación de *Okienani* Waorani de Orellana). Con el tiempo han surgido otros grupos locales más pequeños que buscan oportunidades para poder trabajar entre mujeres y no estar peleando o dando la espalda entre compañeras, dicen ellas. Pero también, como parte de tomar experticia en la organización comunitaria. La postura es que ya es momento que las *okienani* participen en las tomas de decisiones, porque los dirigentes hombres no han hecho bien las cosas, y ahora es tiempo que ya entre una mujer.

Poco a poco, con tiempo, trabajo y lucha, las mujeres, se abren campo en medio de fuerzas que las han desplazado o invisibilizado por décadas, incluso para decidir sobre su vida y territorio. Cuentan su realidad para completar la historia, donde la hazaña de los guerreros (hombres waorani) fue la narrativa que primaba en los libros. Llevan sus lanzas a las instituciones públicas y las empresas petroleras en donde “*auca*, salvajes, o hasta violentas”, son los nombres con que son observadas y tratadas por defender su selva. Salen a la ciudad, al Coca o a la capital, venden sus artesanías, participan con sus danzas en eventos como parte de sus medios de vida. Regresan a la selva con visitantes (amigos o extranjeros) o a seguir con sus quehaceres.

Sobrellevar la vida con la constante amenaza de los factores externos o sobrevivir a las condiciones de “peligro” que hay en la selva, ciertamente requiere un nivel de dureza. Sin embargo, cuando vives en este espacio y compartes tiempo con las mujeres, se puede experimentar lo radicalmente opuesto a la sensación de un lugar agreste. Un nivel profundo de ternura se vive a través de la palabra y del cuidado de las *okienani*. Hay momentos para acicalarse, cuidar que ningún bicho nos haya picado y se haya quedado en la piel. A veces es necesario peinarse mutuamente, ponerse achiote o hacerse coronas con fibra de alguna palma.

Solo una vez escuché, y fue a la profesora Susana Andrade de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, que al hablar de las *okienani* se refería a su alegría. Me sentí identificada, yo tampoco podría pensarlas de otra forma. Cada encuentro con ellas está abierto por cantos, por momentos de cocina colectiva, risas van y vienen en medio de las bromas acompañado del sonido y proyección potente de sus voces (figura 7). Es que estar con ellas es conocer y aprender de otra forma de alegría, una que está anclada a la libertad. La libertad de moverse: caminan, navegan, se visitan, se desplazan, se reinstalan, —van y vienen, entran y salen— no solo de la selva, sino también del mundo occidental.

Será acaso, la alegría de no escuchar la bulla de la ciudad. Será entonces ¿escuchar el silencio de la selva? Ese sigilo plagado por el sonido de los grillos, sapos y ranas²⁴. A veces cubierto con el canto del jaguar o del tigrillo. Incluso las conversaciones matutinas de las aves: *yawe* (tucán), *mintá* (guacamayo), hasta *tobe* (loro) y *wema* (cacique). Las *okienani* dicen que cuando se juntan entre mujeres, es como cuando los pájaros llegan al saladero: hay bulla, risas, hablan, gritan. Así mismo, ellas son alegres.



Figura 7. Primer taller realizado en Guemeneweno en 2022.
Fuente: Elaboración propia

Mi nombre, *Mintare*

A omede llegué como llego a un lugar nuevo, desprendida de la ciudad, sin prejuicios, abierta, lista para poner el cuerpo, para aprender y para servir en la medida de mis posibilidades. Llego con la certeza, de que, en cierta forma, soy un poco hija de la selva. Pero, en 2021, hasta el momento que me bajé de la Putumayo, a las 6am, en Shiripuno no sabía lo que era estar en el corazón de la Amazonía. Después de una salida de tres días de minga en Cononaco Chico, recibí mi primer nombre.

Cahuo me dijo: ¡ya decidimos! Tu nombre va a ser Bebanka.

¿Y qué es Bebanka?, les pregunté.

Bebanka es el nombre de una pikena que ya murió, pero era así como tú, hacía chistes a los kowori y en la comunidad. Hablaba mucho. Era muy chistosa y habladora, como tú.

²⁴ Sonido de la *omede*, 2024. Ver anexo 1 (audio 1).

Este nombre venía cargado de lo que a las mujeres les recordaba la piñena Bebanka. Días después Cahuo me contaba (mientras recordaba y se reía) que la Bebanka era chistosa, siempre que llegaba alguien le hacía el saludo waorani, así sea el jefe. Y se topaba sus partes íntimas y luego les pasaba por la boca a los hombres y así, era bien chistosa.

Aunque como digo, trato de ir despojada de todo lo que pueda, no pude evitar sorprenderme y decirle, Cahuo ¡en qué concepto me tienen! Y me reí. Hasta ese momento no sabía lo que implica lo natural de lo sexual dentro del mundo waorani. No entendía que acciones como estas, si bien tienen una intención de romper con la seriedad de la rutina, es también un acto normal que no tiene las implicaciones que tendría aquí en la ciudad.

Este nombre no duró mucho, porque mi paso por la Secretaría, como ya había contado, fue corto. Cuando regresé a trabajar directamente con ellas en los proyectos, después de 6 meses, en medio de un viaje de 13 horas en río: mirábamos al cielo. El cruce de una bandada de guacamayos provocó gritos de las mujeres como saludándoles. Sofía Tega me dijo: ahora sí te vamos a poner tu nombre, te vas a llamar Mintare (guacamaya de pecho azul y amarillo)

¿Por qué?, pregunté.

Isabel respondió: es que tú tienes que volar, tú vuelas como los guacamayos. Ellos vienen y se van, siempre pasan por aquí. Se van, pero siempre regresan. Así como tú, que te fuiste, pero regresaste y ahora estás aquí. Todas las mujeres asintieron y dijeron, sí: Mintare, hola Mintare, chaooo Mintare se despedían de la bandada de guacamayos.

Llegando a la comunidad, Sofía quien propuso el nombre, me dijo: Mi hija que murió (a los 9 años) se llamaba Mintare. A ella le comió la boa y luego le botó, yo le encontré, sufrí mucho. Por eso también, porque así se llamaba mi hija, eres Mintare.

Evidentemente estas historias y reflexiones de las mujeres después de haberme observado, de haber compartido y creado lazos, me sacudían y me llenaban el corazón de su ternura. Pero sobre todo me regalaron algo que después de 2 años logré entender mientras estaba en la maestría.

Mintare, la esencia y la práctica de entrar y salir. Hasta hoy me doy cuenta de que ellas pudieron identificar y poner en palabras lo que yo no entendía de mí. Le pusieron un nombre a mi lugar de enunciación, a momentos estoy dentro y formo parte, otras veces salgo y me despojo, de la ciudad, de la selva, de la academia, de lo popular, de lo comunitario, de lo urbano. Así, no puedo más que agradecer su paciente observación, su tiempo y su atención para conocer a la kowori, que llega a transitar, como Mintare, en su selva (figura 8).



Figura 8. *Mintare*.
Fuente: Elaboración propia.

El recuerdo de mi nombre en waorani me hizo regresar a los textos escritos en la maestría, a los audios que tengo con las mujeres, a los videos que grabamos, a las fotos y a rememorar conversaciones. En este ejercicio de memoria que es también una práctica metodológica, me hizo recordar cómo la práctica de las mujeres de poner nombres a los miembros de la comunidad y a los *kowori*, está anclada a la observación de los otros (los extranjeros y de quienes habitan la selva).

Entonces recapitulé y recogí otras historias:

Yo vivo en Timpoca, me llamo Rosa, pero mi nombre wao es Degi. ¿Por qué mi abuela puso mi nombre Degi? Era como pájaro que levanta de mañanita temprano. Yo, cuando era niña que tenía 7 años. Mi abuelita me enseñaba a cantar de mañanita música y me decía que a las 5 de la mañana me tengo que levantar. (Rosa Ahua, entrevista personal, junio 2023)

Asimismo, en 2022 durante una entrevista en Quito en la Casa de la Cultura, estábamos con las mujeres waorani publicitando una exposición que íbamos a realizar en el Centro Cultural Metropolitano.

Cuando salíamos, las okjenani le mencionaron a la entrevistadora —a ti también te vamos a poner un nombre—

Ella emocionada preguntó cuál sería.

—Te vas a llamar Tobe— le dijeron

Creo que recibir el nombre es un momento de suspenso y expectativas, así que ella respondió: ¿y qué significa?

Las mujeres explicaron —es una lorita que está habla y habla y habla—

La chica quedó algo sorprendida (seguro no lo esperaba) y también un poco frustrada, cuestionó: pero ¿por qué me dicen así?

Las mujeres respondieron —es que ese es tú trabajo, estar hablando todo el día, hablar con otras personas, como con nosotros. Tienes que hablar como loro—

No sé si la entrevistadora quedó conforme con su nombre y la respuesta, pero a mí me dio la pauta para entender la dinámica en la cual colocan los nombres de lo no-humanos a las personas.

La minuciosa observación y escucha del funcionamiento ecológico de la selva, les permite identificar los hábitos y las costumbres de los diferentes existentes de *omedé*. En este punto, no importan los cuerpos que nos diferencian sino la esencia que compartimos, el sustrato común o la misma “alma”, esa que Viveiros de Castro (2010) dice que compartimos entre humanos y no-humanos. Al ver a los animales y las plantas, las mujeres se identifican a partir de prácticas o formas de ser similares, por ejemplo, “*Ñana* es un pajarito chiquito que trabaja el barro. En cambio, *bore* que es una hormiguita hace minga, se juntan y al otro día ya tienen hecha la casa. La araña *bocaya* teje sus telas como las mujeres. Y así, hay más.” (Isabel Baihua, entrevista personal, octubre 2024).

Los nombres entonces representan las cualidades que se quieren alcanzar (ser fuertes, trabajadoras, saber cantar, madrugar), es identificarse y mantener ese vínculo con la selva más allá de la convivencia entre diferentes especies. Es saber reconocerse mutuamente y reconocer su agencia, la implicación de los no-humanos en el desarrollo de la vida de los waorani.

Mi nombre, Buparinkj es una fruta del bosque

Mi nombre, Awame es un árbol grande

Mi nombre, Mencai es un árbol que florece amarillo

Mi nombre, Nomenia es la brisa de la mañana

Mi nombre, Obe es la serpiente

Mi nombre, Degi es un ave

Mi nombre, Mintare es la guacamaya

Wema que teje y canta

Una gran *tewe* (chonta) se alza en medio de las instalaciones de la Estación de Monitoreo de la ZITT. Con sus más de 20 metros de altura y su tallo lleno de espinas, esta palma es soporte de una corona de abundantes hojas verdes. Un nido con forma de gota de agua y hecho con diversas fibras cuelga de cada hoja. En cada nido, se posan al menos tres aves.

Cuando trabajaba allí, durante el 2021, siempre me paraba frente a la chonta para escuchar el canto de quienes nos hacían despertar.²⁵ Me daba curiosidad su canto, era bullicioso y agudo, pero también era brillante y atractivo. Me gustaba ver la dinámica que tenían: cantaban y volaban entre los techos de la Estación, la palma y otros árboles; volvían a cantar y se cambiaban de puesto. Así podían pasar horas, evidentemente yo no pasaba horas contemplándolas. Pero yo también iba de la oficina al comedor: las veía y escuchaba; pasaba del comedor a la habitación y paraba un rato. Así, durante quince días al mes.

Estas aves que vivían en la palma de chonta eran los animalitos que hacían ruido en extremo, en ese sector deforestado de Shiripuno donde no encontrábamos mucha fauna. Sin embargo, en ese remanente de bosque, aunque a decir verdad era más bien como un jardín, vivían al menos una quincena de estas aves. Mientras estaba aquí, nunca supe su nombre, pero eran quienes me recibían en la entrada al trabajo y me distraían en la jornada. No sabía que *wema* me había acompañado desde el principio de mi estancia en esta selva (figura 9).

²⁵ Canto de *wema*, 2024. Ver anexo 1 (audio 2).

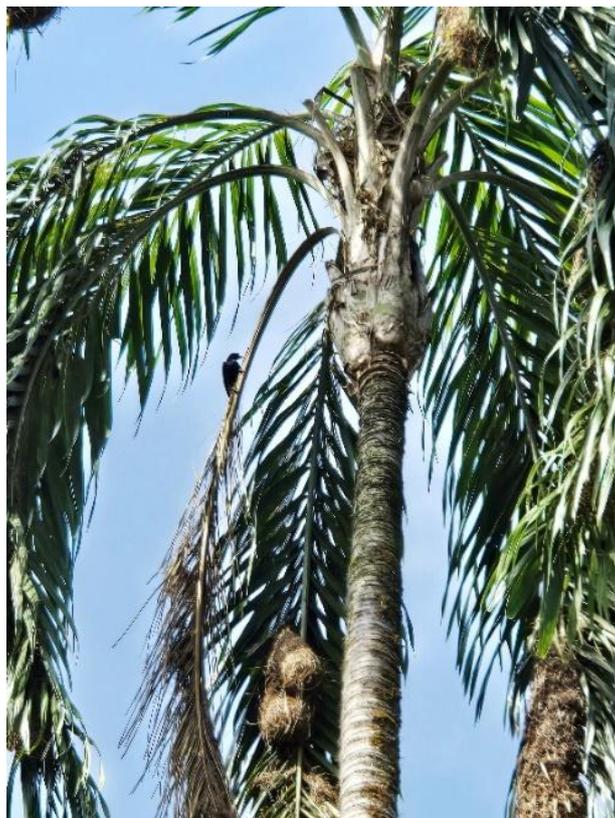


Figura 9. *Wema*.

Fuente: Elaboración propia

En este punto, no es mi prioridad ofrecer una descripción biológica o ecológica de las que se encuentran ya escritas en los textos. Salvo lo necesario para reconocerla, como que a *wema* en español la llaman cacique (*Cacicus cela*).²⁶ Es un ave negra, pero de cola y pecho amarillo, que habita en el dosel de las tierras bajas desde Panamá hasta Brasil y, en Ecuador, podemos encontrarla en la Costa y la Amazonía (eBird, s/f; Freile y Poveda 2019). Así, en el Yasuní, la identificamos por los vistosos nidos que sobresalen mientras viajamos en el río. Con la escucha atenta también se las puede distinguir por su canto.

Entonces, me interesa partir de la noción de ecología que plantea Davi Kopenawa, como una praxis y teoría que ya existía entre los yanomami, pueblo que habita la Amazonía de Venezuela y Brasil, antes de la llegada de la gente blanca, quienes inventaron esas nuevas palabras (2010, 480). Cuando lo leí, conecté esta idea con lo que sucede en la Amazonía en Ecuador y con las waorani. Es que, además, el autor indica que

²⁶ En este punto, decidí colocar el nombre científico de *wema* descrito en el libro *Monitoreo Biológico Yasuní* de Diego Tirira y Montserrat Ríos (2018). Esto debido a que el nombre en español, cacique, se utiliza para nombrar a diferentes especies de la familia Ictiridae (caciques y oropéndolas) con los cuales puede ser confundida.

ellos, los yanomami, nacieron en el centro de la ecología —la floresta— ese sistema interconectado de vida, que congrega a todo lo que nació en el bosque. Así, se puede entender a la ecología también como ese conocimiento de la selva que gira y se transmite entre y a través los espíritus y los demás seres, incluidos los humanos.

Entonces, esa dupla conocimiento/relación, que podemos llamar ecología, de las mujeres waorani con los animales de la selva, y en general con los no-humanos, se construye en la práctica diaria. Son saberes que además se fortalecen con las enseñanzas de sus madres y abuelas a través de lo que les contaron o cantaron. Así mismo, yo conocí a *wema*, en principio escuchándola y observándola, pero después también las mujeres me iban explicando lo que ella hace. Por ejemplo, a *wema* le gusta tejer y hacer su nido donde quiera, en medio de la selva, pero en la copa de los árboles. Siempre escoge los árboles más altos y solitarios, como *tewe* o chonta, que crece sola en un terreno.

Generalmente, vive en las peñas, a veces cerca de las lagunas o en la orilla del río. En un árbol pueden encontrarse desde uno o dos nidos hasta más de cincuenta, son tantas que a veces no alcanzan a contarlas. *Wema* escoge lugares cerca de panales de avispas porque ellas protegen los nidos de los depredadores, como del zorro que le gusta comer huevos. Dicen las *okienani* que *wema* come solo grillos, pero parece que también le gusta el maduro. En caso de que llegaran a cogerlos para que vivan en *onko* (casa waorani) deben tener cuidado porque son muy delicados, entonces también deberán darles de comer gusanitos y otras plantas.

Esta ave tiene dos características que son primordiales para que las mujeres se identifiquen con ella: *Wema* es como la mujer waorani, canta y teje. *Wema* es ligera para tejer, para hacer casas (nidos), por eso:

Nuestros ancianos narran que aprendieron a construir las casas, a través de la enseñanza de los pájaros denominamos *menka* o *wema*. Estos pájaros construyen sus nidos, con hojas de los árboles. Mientras los machos trinan continuamente, las hembras construyen sus nidos, con las hojas de los árboles. (Yeti Caiga y Tocari Ahua 2012, 364)

Además, tienen un canto peculiar, como ya les había mencionado, que utiliza en el cortejo y en la definición de su territorio. Sin embargo, debemos recordar que en esta selva las aves (al igual que otros no-humanos) se les reconoce agencia y subjetividad para interactuar de manera significativa y creativa con su entorno. Y en este contexto, me interesa recuperar la idea de Vinciane Despret sobre pensar otras territorialidades y territorializaciones sonoras. En donde el territorio no solo es concebido como espacio

sino también como tiempo y como un “conjunto comportamental” (2022, 18) de una construcción dinámica y relacional.

Recuerdo al ver a las docenas de *wemas* volar, pero recuerdo que estaban divididas en grupos de 3 a 5 aves, cada grupo ocupaba un lugar específico de la estación, pero todas alrededor de la chonta. Así, cantaban y se intercambiaban de lugar, volvían a cantar y cada grupo ocupaba otro espacio, pero teniendo a *tewe* como su centro. De hecho, creo que no vi volar a ninguna *wema* fuera de este espacio. Mirar y escuchar a las aves, nos permite identificar esa “redundancia de los trayectos (que) dibuja el territorio y fija sus límites” (Despret 2022, 16).

Por otro lado, esta atención también nos permite entender al canto como una forma de lenguaje y un acto de presencia, pero “en tensión de belleza” (Despret 2022, 12). Es que, además, *wema* es juguetona y conversona. Porque “si escucha el canto del tucán, canta; si escucha ruido de mono, aprende; si escucha el ruido de lora, también. La *wema* donde quiera que va, ella está ahí: escuchando y remedando, ella canta” (Isabel Baihua, entrevista personal, octubre 2022). Entonces, cuando las *okienani* me cuentan de *wema*, me dicen que ellas “cantan” como otros animales, imitar es cantar. Pero también, *wema* es como una persona que le gusta cantar como a las mujeres.

Este conocimiento profundo del comportamiento de la selva y de quienes la habitan ahí, está atravesada, creo yo, por el nivel de atención y sensibilidad en la observación y la escucha. En este sentido, Steven Feld (2012) habla de la trascendencia del sonido para entender el mundo. La escucha y el sonido indican una copresencia, correlación e interacción entre los humanos y los no-humanos. Pero también es relevante el énfasis de la escucha y el sonido en la construcción de un conocimiento detallado del entorno y en cómo los pueblos lo experimentan. Así, no es nueva la experiencia que he narrado desde el inicio de la investigación, tener una escucha atenta o afinar el oído nos permite (a ellas como habitantes y a mí como visitante) experimentar la selva a través de la dimensión sonora como conocimiento tácito, pero también como otra forma de lenguaje.

Por otro lado, si bien *wema* no tiene un “espíritu de persona”, las *okienani* se identifican con esta ave, porque “ella es ave tejedora que trae buena suerte, artista llamemos porque ella canta todo. Igual que las mujeres waorani” (Isabel Baihua, entrevista personal, octubre 2024). Además, hacen alusión a que *wema* debe ser muy trabajadora para crear sus nidos y las mujeres también son hacendosas, de todo aprende y le gusta trabajar, como a nosotras. Por eso, hay un canto Waorani a *wema* en donde dice:

Bewenkeda enimina
Pontedo weki kemina
Keninga ingampa kenegimi ekamo
Nogowe kekaimpa
En keninga kenegimi baoka poninga baña
Baaka poninga bakaipa
Wainga ininga inkente
Tomenga yayain ne keneiyo ñogentee
Namonga bagakai abipa²⁷

Tú, mientras estas a lado de tu mamá estás bien alimentada, bien vestida. Eres una muchacha linda y hermosa. Pero si sales de tu casa ya no vas a tener el mismo privilegio que tuviste con tu mamá. Ya no te van a atender, ya no te van a dar misma vestimenta, ya no te van a alimentar con misma comida que comías con tu mamá. Así, tu vida será diferente y si tú no eres bien cuidada como una flor, te vas a marchitar como una flor y hasta ahí llega tu vida. Así canta en la canción a la *wema*. (Isabel Baihua, entrevista personal, enero 2024)

La figura de *wema* para las mujeres waorani es relevante, porque tienen las mismas prácticas del canto y el tejido, pero también es importante porque evocan una habilidad con las cuales se identifican, ser trabajadoras. Un ejemplo de esto es que, en noviembre de 2023, Patricia Baihua, una de las mujeres waorani que es reconocida por saber tejer bien y enseñar a las otras mujeres, estaba embarazada. En este tiempo, cuando nos reuníamos en los talleres, las *okienani* dedicaban tiempo a pensar cómo debería llamarse la bebé que iba a nacer, porque ya sabían que sería mujer. Por consenso, como suele pasar, dijeron que Patricia debería ponerle Wema a su hija para que sea buena tejedora (como la mamá) y sepa cantar.

Paty decía que ella no es buena para cantar, aunque su mamá Nemonte sí canta y teje bien. Patricia decía que siempre le gustó más tejer:

Aprendí desde que era una niña de 5 años y el crochet fue después a los 16 años viendo a la prima de mi esposo. Pero no me enseñaron, así como yo. Luego buscaba en el internet y ahí me aprendí otros diseños. (Patricia Baihua, entrevista personal, octubre 2024)

Pero aceptó ponerle Wema a su hija para que cuando sea adulta, sea trabajadora.

Me gustó porque ella teje y canta. Coge ramita y hace el nido, es bien tejidito, ella teje. Ella va a buscar el bejuco que sea suave para tener a sus hijos. Y también, la *wema* canta todo: los monitos, el tucán, la lora. Cantan igualito. (Patricia Baihua, entrevista personal, octubre 2024)

²⁷ Nemonte Miipo, 2023. Ver anexo 1 (canto 1). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

Wema nació en diciembre de 2023, ahora tiene un año, y Paty dice que ya no le deja tejer porque le gusta estar en sus brazos. Ella ya explora la selva con su mamá, de hecho, nos acompañó en esta salida (septiembre de 2024) donde colectamos *otome* (un tipo de liana) que las mujeres utilizan para tejer los canastos. La familia dice que ya esperan a que tenga edad para enseñarle a tejer y cantar. Así, el nacimiento de Wema representa la continuidad de estas prácticas del canto y el tejido tanto como forma de resistencia como en la construcción de una nueva realidad-oportunidad, pero también de la conexión perdurable de las *okienani* con la selva.

2. *Ogni y amotamoni*: selva, memoria y resistencia

Yo aprendí a tejer cuando era niña, mi abuela
Nompo me enseñó.
(Isabel Gaba, 2023)

Aprendí de mi abuela, de mi bisabuela y mi
madre las técnicas y la artesanía.
(Rocío Huamoni, 2023)

Yo aprendí con mi abuela desde que era
pequeña, ella me enseñó a tejer, desde cómo
debía hilar la chambira.
(Mencay Tega, 2023)

Ahora ya estoy abuela, tengo una nieta, yo
tengo que enseñar. Cada vez que voy a mi casa,
cuando estoy tejiendo, canto para que ella
aprenda, para no olvidar nuestra costumbre.
(Rosa Ahua, 2023)

Prácticas colectivas, prácticas de mujeres

Una noche de 2021, en la Estación, después de merendar, Cahuo me dijo, vamos con la Sofía para chismear en el cuarto. Sofía Tega es otra de las mujeres que son conocidas por tejer y cantar, así que ella había traído un poco de chambira. Era la primera vez que íbamos a compartir un espacio de complicidad fuera de los temas de trabajo. Cahuo me contó que para empezar me iba a dar una tarea, era desenredar un pasacuerpo (chambira hilada que las mujeres se cruzan en el pecho como parte de su vestimenta). No la habían sacado bien, por lo que estaba muy enredada. Ella comentó: en esto te vas a demorar, pero debes tener paciencia para hacer bien. Como solía suceder, me invitaron a conversar: ellas hablaban en waorani, se reían. Por momentos, paraban, me traducían lo que hablaban, nos

volvíamos a reír. Luego Sofía empezó a cantar, un canto que le hizo a su hermano que había muerto.

Yo había escuchado, tiempo atrás, los cantos de las mujeres waorani pero en grabaciones de audio. Ahí, ya eran impresionantes. La voz de Sofía hizo que mi atención deje de lado el tejido. Cahuo y yo le escuchábamos, con los oídos y con los ojos. Cahuo retomó el tejido y yo también. Sofía seguía cantando, cuando terminaba volvíamos a conversar. Otra vez cantaba, nos manteníamos en silencio, pero sin parar de tejer, hasta hablar de nuevo, pero otra vez sin dejar de tejer.

Los espacios de las mujeres suelen ser lugares de canto y tejido que se resume (o se amplía) en lo colectivo, en lo comunitario. Las prácticas también, la enseñanza del tejido y de los cantos se hace en familia, generalmente de madres y abuelas a sus hijas y nietas (aunque hay hombres que también cantan). En general, el conocimiento de la selva suele ser transmitido de una generación a otros en espacios parentales y comunitarios. Pero también suelen ser diferenciados entre hombres y mujeres. Sucede que en *omede* es necesario complementar el trabajo: los hombres se dedican a la caza que requiere largas caminatas, preparar las herramientas y el veneno, tiempo para conseguir las presas, luego cargarlas a *onko*. Las mujeres, por su lado, se dedican a actividades más cercanas a la casa.

Las *okienani* siembran, cosechan, pescan, tejen, cuidan de la familia y transmiten los primeros saberes a los niños y niñas. Pero en la medida que crecen las hijas, estos lazos se van estrechando, las niñas y jóvenes pasan más tiempo cerca de sus madres y abuelas. Pero esta dinámica no solo implica copiar y repetir acciones, sino que está cargada de la historia de su pueblo, de un profundo conocimiento de la selva y de las diferentes relaciones que se tejen aquí y que integran la cultura e identidad de los waorani. Así, cuando las mujeres dicen que son trabajadoras, porque se reconocen en *wema*, una *wema* que teje y canta, están hablando de la interiorización e incorporación de saberes y comportamientos de la selva, en todo lo que ella engloba. Y esta forma de ser, sentir, vivir y ser en la selva, es lo que se comparte en estos círculos de aprendizaje-práctica.

Las *pikenani* son la base de la estructura social de los waorani, la voz de las mujeres mayores es importante para la toma de decisiones. Y, en general, porque dan cuenta de la vida de los waorani antes del contacto, cuando la relación con la selva era aún más estrecha. Cuando conversamos con las *okienani*, siempre regresan a la memoria de lo que sus abuelas o bisabuelas les enseñaron. Las formas en las que aprendieron a hacer las cosas y lo que no deben hacer.

Mi biscaabuela, ella, cuando yo era niña me decía: Mima tú eres una niña mujer, tienes que aprender a tejer para que tú puedas cargar tu bolsa. Igual la shigra tienes que tejer para coger pescado, eso es de una mujer. (Mima Tega, entrevista personal, junio 2023)

En algunas zonas, como práctica, la familia sí enseña a los hijos y en pocos no lo hacen. Mi abuela, mi bisabuela, mi madre y, ahora yo, como madre, también quiero enseñar a mis hijos. Que veamos lo que nuestros abuelitos, abuelitas nos enseñaron, que sigamos eso, porque es muy diferente para vivir en la realidad del otro mundo. (Rocío Huamoni, entrevista personal, junio 2023)

Con el tiempo, el contacto con occidente y la entrada a la globalización, estas prácticas de canto y tejido se han vuelto posibilidades de generar ingresos económicos para las mujeres. Los objetos que antes eran utilitarios ahora son artesanías que son comercializadas en diferentes espacios del país o fuera de este. Siento que el sentido de la elaboración no ha cambiado para todas, hay mujeres que tejen en sus momentos “libres”, que son cuando han terminado los quehaceres del hogar o algún trabajo que tengan. Sin embargo, otras, por su habilidad en el tejido, han podido encontrar aquí su única fuente de ingresos, por lo tanto, se trata de volverse, considerarse y nombrarse artesana.

El día que siento aburrida no trabajo, el día que siento feliz ahí empiezo a tejer porque cada tejido tiene que ser con sonrisa, con ganas. Ahí me pongo a trabajar. A futuro quisiera ser artesana y vender a otros países, ese es mi sueño. Que conozca mundo entero mi artesanía porque todo lo que hago es con amor. (Mima Tega, entrevista personal, junio 2023)

Tengo que vender para poder mantener a mis hijos. A veces vendemos a los turistas, y a veces dejamos en el local para que compre. (Mencay Tega, entrevista personal, junio 2023)

Yo soy de Awañite, madre soltera, tengo mis 5 hijos, 3 nietos. Vivo con mi familia: con mamá y mi papá en la comunidad. Yo aquí estoy en el Coca trabajando artesanía, vendiendo, tejiendo o saco artesanía en chambira de la comunidad. Trabajo aquí porque mis hijos están estudiando aquí. (Isabel Gaba, entrevista personal, junio 2023)

En este contexto, después de la etapa en la Secretaría de Derechos Humanos en el 2021, regresé a trabajar con las mujeres. Cuando organizamos los proyectos lo hicimos de la mano con ellas, contextualizándolos de acuerdo con sus necesidades. Ellas ya tenían un amplio trayecto en la participación en talleres sobre nuevas técnicas de tejido, por lo tanto, ya habían adaptado estas nuevas formas de tejer a su trabajo. Por otro lado, dicen que la comercialización llegó también con las primeras misiones y los extranjeros que venían con ellos y les compraban los tejidos que hacían, también cerbatanas y lanzas. Entonces estaba destinada a turistas que visitan las comunidades o el Coca, ciertas tiendas

y algunas ferias. Sin embargo, el interés de las mujeres era mejorar la calidad de sus productos, porque, ciertamente, ya hay una competencia en el mercado con la artesanía de otros grupos de mujeres waorani y con el de las artesanas de otras nacionalidades.

Entonces, los programas fueron enmarcados en ese sentido, como yo tenía experiencia en el tejido en lana y en técnicas como el crochet, hicimos un plan de mejora de la calidad de las artesanías que ya elaboran. En algunos momentos, innovando en ciertos objetos a partir de lo que ellas ya dominan. Así mismo, como había trabajado en el tema de comercialización de artesanías, organizamos exposiciones en Quito y participaciones en distintas ferias, incluyendo la Feria del CIDAP (Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares) en Cuenca en 2023. En este sentido, cabe recalcar que una línea base del trabajo ha sido ser respetuosos con los aprendizajes que las mujeres han adquirido en este tiempo, su experticia en el oficio, así como la identidad de la artesanía, sus técnicas tradicionales y los saberes contenidos aquí. Aunque este proceso era de acompañamiento para impulsar un poco lo que ellas ya tenían como base, a mí me significó adentrarme en un oficio que es realmente complejo, entendiendo que inicia con la búsqueda y obtención de la materia prima. Las mujeres y yo vimos la necesidad de conocer el idioma, conocer los lugares y las plantas que se usan, aprender a tejer y a convivir en la selva.

La fase de trabajo en Territorio Waorani fue de tres años (2021-2023), los talleres se volvieron esos espacios de encuentros de mujeres. Fueron los primeros que se hacían en la Zona Intangible, mujeres de diferentes lugares se trasladaban a la comunidad que sería hogar de estas jornadas (Guemeneweno, Omere, Bamenó). Estos sitios, en un principio, se crearon para la formación artesanal, luego las *okienani* se fueron apropiando, se trataban temas de la organización, de su papel en la toma de decisiones y más. Se convocaron niñas, jóvenes, adultas y mayores para tejer, cantar y conversar, para trabajar, enseñar y aprender.

En este tiempo-espacio se buscó trascender la idea de trabajar lo artesanal desde el mercado, como un producto. Esto, debido a que en la mayoría de los proyectos de este tipo conciben lo artesanal como un emprendimiento de las mujeres y se desliga de todo el contexto y la carga ecológica, social, cultural y hasta política que tiene la artesanía tradicional. Por eso, retomamos historias, recordamos prácticas y formamos lazos de complicidad entre mujeres, tejimos relaciones entre quienes participábamos. Tal fue la dinámica en la que se manejaron estas experiencias, que incluso a mí me atravesó. Al considerar el equipo que me acompañaría en esta travesía, a más de tres amigos y

compañeros artistas, llamé a Mariana Tenesaca y a mi mamá, Mercy Alvarado. Ellas, tejedoras, nunca habían entrado a la selva, mucho menos tan adentro y con las condiciones que implica esta experiencia.

Eran las talleristas principales para ajustar la técnica de tejido en crochet y la elaboración de artesanía con esta técnica. Ellas llegaron con la disposición y apertura de aprender, desde la primera entrada se fueron acoplando a las dinámicas de vida, al clima, al viaje, a la selva, al idioma. Las *okienani* les recibieron con los brazos abiertos por llegar a compartir las experiencias. Tener a mujeres (en especial a mi mamá) con quienes compartimos el tejido como actividad económica, como práctica cotidiana aprendida en la familia, permitió otro encuentro entre mundos: el de la ciudad y la selva, pero con expectativas y sentires en común. Entonces, este espacio se volvió contenedor de mundos diversos, de mujeres diversas quienes al igual que *wema* tejen y cantan, al igual que las aves hacen bulla y conversan cuando se encuentran.

Amotamini: los cantos waorani

En Guemeneweno, una tarde durante del 2023, después de la hora de almuerzo, en un pequeño receso que teníamos para descansar y refrescarnos, entré a la maloka principal. Todas las hamacas estaban ocupadas, pero Nemonte, una de las *pikenani* mamá de Isabel Baihua, me hizo señales para que me recueste en la que estaba ella, podíamos compartirla y descansar juntas. Ella habla muy poco de español, más es lo que entiende, entonces hicimos intentos de comunicarnos con palabras, gestos, señales. En un momento, empezó a enseñarme dos frases de un canto, me decía palabra por palabra, me repetía cada ritmo y entonación. Luego unía las palabras y formaba frases, yo debía seguirla y después empezar a cantar juntas.

Ñeñeidi nani kegai bai
Anobai keme kebo abipa²⁸

Como hacían las abuelas
Así yo voy siguiendo los mismos pasos

Cuando se realiza alguna actividad con las mujeres y llegas de fuera, generalmente te dicen que es necesario que tú también les enseñes algo. En este contexto, otro punto de encuentro con las mujeres waorani —de prácticas comunes, tal vez relacionadas o equivalentes en Quito— es el canto, ya que practico canto coral cerca de 13 años. Es una

²⁸ Nemonte Miipo, 2022. Ver anexo 1 (canto 2). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

actividad que no la ejerzo de forma profesional, pero a la cual le he dedicado tiempo de estudio, ensayos y presentaciones. Sin embargo, cantar en coro es diferente a cantar como solista ¿La razón? El trabajo colectivo. Todos tenemos una responsabilidad individual dentro del ensamble (en estudio, afinación, atención), pero nos sostenemos y nos complementamos en grupo. Cada voz: sopranos, bajos, altos y tenores tienen una melodía y ritmo diferente. Una vez que todas las voces (masculinas y femeninas, en el coro mixto) cantan, la obra adquiere su sentido.

El canto waorani es también un canto colectivo. Las dinámicas y las funciones evidentemente son diferentes. En algún momento, en occidente la figura del músico se lo asoció con la del “virtuoso”, una sola persona que podía alcanzar altos estándares estéticos y artísticos para ejecutar un instrumento o cantar. Era una persona a la cual se le alababa, y a quienes no alcanzaban esos estándares, por cualquiera que sea el motivo, se le hacía a un lado. Mientras tanto, en los contextos comunitarios, en especial con los waorani, todos pueden cantar.

Hay mujeres que dicen que no son buenas para cantar. En principio, lo que las diferencia de las que sí lo hacen es que estas últimas son las que dirigen la letra que se irá cantando. Entonces, saber cantar no está del todo asociado a la afinación, tal vez sí un poco a la potencia de la voz y al gusto por cantar. Pero, sobre todo, esta habilidad está relacionada con el conocimiento de los cantos que hayan podido adquirir durante su vida. El conocimiento en este caso está asociado a la capacidad de saber las historias de los *pikenani* y de poder crear nuevas.

El canto es una parte fundamental de la cultura waorani, de hecho, según lo observado y también mencionado por Juan Carlos Franco (2005), la música waorani es predominantemente vocal. Aunque antes se utilizaba un tubo de caña con un solo orificio, el *oñakare*, que marcaba el ritmo de los cantos (Rival 1996, 437), ahora casi no se lo encuentra. El canto es una práctica cotidiana que acompaña a las mujeres en cada actividad del día: jornadas de trabajo, caza, siembra, durante el tejido, en la noche antes de dormir y en las fiestas. Cuando teníamos los talleres, cada inicio y final de jornada era momento propicio para dar la bienvenida, agradecer y despedirse de las compañeras y amigas cantando.

El canto tiene la fuerza y la sabiduría de los *pikenani* que transmitieron enseñanzas a cada generación, guardan la historia de antes y después del contacto y de la relación con la selva. Esta diversidad de narrativas propias, que se generan fuera de la construcción de enfoques homogéneos de la cultura (Cornejo 1997), es usada para preservar la memoria

colectiva a través de figuras simbólicas que comunican aspectos importantes de la cosmovisión del pueblo Waorani. En este sentido, los contenidos de las canciones son diversos y más que estar divididos por estilos musicales, su diferenciación se basa en el tema que tratan. Como dicen las mujeres, hay cantos que hablan de las guerras y muerte, pero también describen las prácticas diarias y cotidianas en la selva, como tejer la chambira y recoger frutos.

Onenta keda wedompa
Ebai keda abi
Wetei yada poyonante
Ebai keda keda Abi
Onenta nepo keyonani
Tempo keca ñomo
*Mani goka ñomo*²⁹

Eso le decía, siempre tengo que enseñar la chambira, tiene que hacer de recoger. Luego, haces de amontonar bastante, que ya están sacando y dejan montones. Y siempre tiene que tejer y tienen que mostrar. Si yo me muero, ahí quedará, le dije. (Gomoque Baihua, entrevista personal, junio 2023)

—
Waaemo mea tamina
Daino Nani a beake
Do wadepo yede bekadobay
Meñego wemo guidimo
Bademo kedinga ñomo
*Iyempoka wieka kebeguimi*³⁰

Cruzando los senderos limpios
 Donde existen muchas frutas
 Donde hace tiempo comían las frutas
 Donde estaban enseñados a coger la misma fruta
 Siempre esperan con el deseo de volver comerlas

—
Wadepo bayo ñenkawee
Tomemos beyenke poga Abi
Tomemo dogae kerinke
Emewodo gobo kebaimpa
Emewodo gobo amaimpa
Wuiñe. Imi kadopoo
*Eña gueña abiya*³¹

Con los años van abriendo las ramas para las frutas grandes
Regresan por tiempo de fruta
Cuando se terminan las frutas me voy a ir para siempre
Como cuando éramos niños

²⁹ Gomoque Baihua, 2023. Ver anexo 1 (canto 3). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

³⁰ Okienani, 2023. Ver anexo 1 (canto 4). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

³¹ Okienani, 2023. Ver anexo 1 (canto 5). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

Mientras escribía este trabajo y me iba acercando a los cantos waorani, entendía que la reflexión no se desarrollaría dentro de la línea estrictamente de investigación musicológica. Así, el trabajo de Carlos Alvarán (2023) “Antropología y sonido: una etnografía sonora en el norte del Tolima”, me permitió generar pautas sobre el sonido como herramienta epistemológica y el territorio como espacio sonoro. Ideas que refleja la relación del canto en el contexto waorani, dentro de la dimensión sonora de *omedede*.

En el apartado anterior, mencionaba que la escucha permite comprender el mundo (Feld 2012) y en este espacio pretendo abordar ciertas temáticas de los cantos waorani. En este sentido, la dimensión sonora de esta selva, de *omedede*, no se puede reducir únicamente a la música o a los cantos. La mujer waorani habla y canta duro, por eso dicen que entre mujeres se hace mucha bulla y que parecen loras. Estar en la selva es estar constantemente “lanceado” por sonidos que son avisos y que son leguaje de los no-humanos.

Aunque estemos dentro de *onko*, las mujeres escuchan lo que está pasando alrededor. Algunas noches, mientras nos sentamos frente al fuego, han dejado de conversar para escuchar cómo está cantando el tigrillo. Cuando viajamos en el río, las mujeres dicen: escucha, ya están pasando los guacamayos. Otras veces, caminando en la selva, escuchan cómo se mueven las ramas, miran hacia las copas e imitan los sonidos de los monos para ver si se mueven. La comunicación en la selva, considero que es a través de sonidos, que se vuelven voces de *omedede* y de sus habitantes.

Entonces, las mujeres aprenden a imitarlos. Cuando vemos o pasamos cerca de algún animal, las mujeres no dudan en llamarlo: ¡yawee! ¡minta! O mediante onomatopeyas: uuuuhhhh. Hay momentos en los que los animales aprenden de los humanos. Las mujeres me contaron que, a veces, *wema* aprende cómo suena cuando una persona camina, entonces remeda y a veces les hace asustar porque parece que alguien está cerca y no ven a nadie. También, en Guemeneweno hay un loro, Paco, que aprendió a hablar en waorani, que llora como Wema (la hija de Paty) y que en la tarde le llama a Gaba para que salga a verle.

Entonces, estas imitaciones de *omedede* o de los waorani, como práctica sonora y de escucha y de hacer presencia en el mundo, permiten anclar en la memoria esos conocimientos que se construyen en y con la selva. Saberes que adquieren nuevas formas, las de canto, para ser transmitidas a través de los años y de las generaciones.

Kego kego kedai Abi
emanotamo,
Wagonino,ponena Abi³²

Mi mamá me enseñó a cantar a los peces, al pez rayado ligero que pasa cruzando en las orillas. (Nemonte Miipo, entrevista personal, junio 2023)

—
Tobe bai tobe bai
Bameneñoga³³

Estoy cantando como los loros. En los lugares donde cargan pepa, se unen bastantes, cantan, gritando. Así mismo, nosotros como mujeres llegamos y estamos conversando. (Margarita Omene, entrevista personal, junio 2023)

—
Tomemos beyenke poga abi
Ogui wamoneka poga abi
Bare, onkamo beeka inke
Wademe wademe ponga abi³⁴

Dónde hay frutas llegan
Llegan con su fragancia diferente
Dónde hay saladero, el paujil
Viene abriendo el paso con su plumaje

—
Uhn kayawe, Uhn kayawe
Abokeda wenono
Kayawe kayawe
Uhn kayawe, Uhn kayawe³⁵

Este es uno de los primeros cantos que más utilizan las mujeres waorani, y que yo escuché de la voz de Tota, una de las *pikena* de la comunidad de Ñoneno, mientras sembrábamos plántulas de ceibo en la selva. Este canto se llama *Kayawe*. Las *okienani* hacen referencia a *boke*, un loro. Isabel Baihua nos dice que “en el saladero es donde *boke* se reúne y se encuentran con las demás aves, cantan entre ellas y hacen bulla. Así como cuando nos reunimos las mujeres: hablamos y cantamos” (Entrevista personal, septiembre 2023). Y es que “así fueron mis abuelas siempre, ellas tenían espacio donde reunir entre mujeres que podían enseñar y seguir el ejemplo de ellas. Ahora nosotros cantamos para recordar lo que nos enseñaban” (Isabel Baihua, entrevista personal, septiembre 2023).

³² Nemonte Miipo y Sara Enqueri, 2023. Ver anexo 1 (canto 6). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

³³ Margarita Omene, 2023. Ver anexo 1 (canto 7). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

³⁴ *Okienani*, 2022. Ver anexo 1 (canto 8). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

³⁵ Tota, 2021. Ver anexo 1 (canto 9). Traducción Isabel Baihua y Yolanda Omaka.

Para finalizar, al inicio había contado que Nemonte me pidió que yo también le enseñe una canción. En ese momento yo formaba parte de un ensamble vocal llamado Mallku, y no se me ocurría una canción de frases cortas que pueda usar. Estudiábamos la obra “Negro bembón”, no recuerdo el nombre del arreglista, pero es parte del poemario *Motivos de son* de Nicolás Guillén (1930). Así, que tomé esta primera estrofa:

¿Po qué te pone tan brabo,
cuando te disen negro bembón,
si tiene la boca santa,
negro bembón?³⁶

Ogni: el tejido en chambira

La primera vez que vi de cerca el tejido en chambira fue también en una salida en 2021 a una comunidad en carretera. Recuerdo que, en esa jornada, nos estaban llevando por diferentes sectores para presentarnos, a una compañera antropóloga y a mí, como las nuevas técnicas de la SDH. Fueron varios los lugares recorridos, que en realidad no logro recordar el nombre de la comunidad. Pero lo que no he borrado de mi memoria fue la impresión al ver los tejidos.

Esta es una anécdota que marcó un cambio en la forma en que había asumido ese trabajo dentro de la función pública. En la visita estábamos dos sociólogos, una antropóloga, yo, y dos técnicos waorani. Recuerdo que entramos a *onko* (casa) de una mujer, familiar de Cahuo. El interior era en extremo oscuro, pero muy refrescante. Todos se sentaron en las hamacas o en las bancas de madera, como nos estaban enseñando qué hacer empezaron a preguntarles cosas de siempre: si sabían algo de los no contactados.

Mi atención dejó de lado esa conversación y me llevó hacia la chambira seca y teñida que colgaba de una cuerda en un rincón. Pregunté si podía tocar, porque los colores eran tan intensos que sentí que me hipnotizaron y llamaron. Les pregunté si esos colores —morado, amarillo y verde, que no había visto antes— eran naturales, me respondieron que sí. Regresé la vista a un costado y había unas canastas, paneras les dicen ellas, con esos mismos colores y de un tejido tan fino que me emocionó (figura 10).

Cahuo me dijo, eso hace la Nancy. Y Nancy me explicó, justo había tres mujeres y una de ellas estaba tejiendo. Distinguí que lo hacía con crochet, así que me dio

³⁶ Katic García y Nemonte Miipo, 2023. Ver anexo 1 (canto 10).

curiosidad y me acerqué a ver qué hacía. ¿Cómo teje esa canasta? Le pregunté, ella sin hablar español, me indicó el proceso.

Para esto, en pandemia durante el 2020, tomé unas madejas de lana que tenía y le pedí a mi mamá que me enseñe a tejer de nuevo. Ella ya me había enseñado muchos años antes, pero nunca terminé ni una bufanda, porque requería demasiada paciencia hasta “encontrarle el tino”. Ahora, como iba a tener todo el tiempo del mundo, decidí retomarlo. Hice mi primer saco con los retazos que tenía mientras estábamos en confinamiento. Cuando ya podíamos salir y las tiendas abrían, compré lanas cerca de mi casa y empecé: tejía un saco tras otro para mí. Como al tercer intento, empecé a innovar y mi hermana me compró uno, luego mi abuelita, luego la otra, una tía y así. Ese año, el tejido, sin pensarlo fue mi sostén emocional y económico. Luego tenía algunos pedidos y me ayudaba mi mami. Así estuvimos hasta que entré a trabajar en la SHD.

Yo, sorprendida de ver que usaban una técnica de crochet que conocía —nuevamente sin pensar— le dije: yo puedo hacer eso. No olvidaré la risa incrédula de las mujeres, mientras me pasaban el material para que yo haga algo. Empecé a tejer: risas, palmadas en mi espalda y la palabra *kowori* invadían el espacio, pero ahora con un cierto aire de complicidad. Ellas e incluso Cahuo, me dijeron: tú sí sabes tejer como mujer waorani, ahora enséñanos algo tú. Mis compañeros, de los que me olvidé al menos una hora, y que solo me esperaban para irnos, me dijeron: sigue no más. Les enseñé cómo empezar a hacer los bolsos redondos, ellas pararon y trajeron el celular, hicimos un video tutorial para que lo puedan revisar y pasar a más mujeres.

Ellas quedaron felices, porque decían que eso les faltaba aprender, a veces no les invitan a los talleres. Yo quedé feliz, porque amo tejer y había encontrado mis pares para hacerlo mientras estaba en la selva. Nos despedimos. Mis compañeros se sorprendieron porque el hielo o la formalidad de la visita de campo se rompió sin querer, hubo un aire de complicidad. Unos meses después, renuncié a ese trabajo que me había permitido ese encuentro con las mujeres. Pero regresé para trabajar con ellas y con la AOWARE en proyectos para la producción y comercialización de los tejidos en chambira. Así fue como conocí el mundo de las *okienani* y aprendimos mutuamente las prácticas y saberes de las otras. Mediante la conversación, los cantos y el tejido exploramos la selva.



Figura 10. Canasta waorani, tejida en chambira.
Fuente: Elaboración propia

Antes del contacto, el tejido era determinado por las dinámicas de vida de la comunidad. Por ejemplo, cuando una pareja waorani se casaba e iba a iniciar una familia, las mujeres debían tejer *ñoo* (hamaca). Mientras los hijos son pequeños duermen con los padres, en la medida que iban creciendo debía ser reemplazada por una más grande, y cuando los hijos se hacían jóvenes debían tejer una nueva hamaca para que duerman independientemente.

Cuando se hace un pedido de mano, se da un regalo a la madre de la novia. La hamaca es el regalo porque debe ser importante para las mamás. Para que se recuerde de la hija, porque se ha entregado algo que es valioso. Para ser a cambio de la hija, se le entregaba la hamaca. (Patricia Biahua, entrevista personal, junio 2023)

Cuando queda hamaca un poco viejita tiene que cambiar nuevamente. Cambiaban como cobija así, un poco ya está marchando tiene que hacer nueva hamaca. Ya está un poco viejito y tiene que cambiar a nuevo para que no coja granos a los niños. (Gomoque Baihua, entrevista personal, junio 2023)

De igual modo, las mujeres debían aprender a tejer *digintai* (shigras) y *geye odontai* (red de pescar), estos dos objetos que se usaban para la recolección aseguraban que las mujeres puedan obtener alimentos y transportarlos a diferentes lugares o conversarlos en caso de que se pierdan en la selva.

Mi abuela sabía decir, ahora, que tenemos chambira ¿qué vamos a hacer? Yo como era niña no sabía. Dejó secar, después de unos días fuimos de nuevo al monte, y rama de

palma de ungurahua sacamos fibra. Llevamos a la casa y tenemos que limpiar bien bonito. Después tenías que hilar y tejer. Y esto ¿qué va a salir? Le preguntaba. Esto era como red para coger pescado. Yo decía ¿cómo va a coger? Comenzó a llover bastante, bastante. Me dijo, nieta vamos. Abuelita está lloviendo yo voy a quedar con frío. No, yo te voy a enseñar cómo se hace. Ella se fue a la quebrada y como está creciendo el agua, baja bastante pescado y entra en la red. (Rosa Ahua, entrevista personal, junio 2023)

Ahora las mujeres tienen diferentes tipos de tejidos (tanto de objetos como de técnicas), desde los tradicionales que siempre han usado y enseñado sus abuelas, hasta los nuevos que han aprendido en los talleres. Sin embargo, el proceso de extracción y preparación de la fibra sigue siendo la misma. Para tejer cualquier objeto: *diguintai* (shigra), *otomento* (canastas), *ñoo* (amacas), hasta *dicago* y *patokaqui* (aretes y collares), es necesario conocer las características y posibilidades de las materias usadas. *Ogni* (chambira), *otome* (lianas), *pantomo* (huayruro), y los colores que provienen de las hojas, flores y frutos de los árboles de la selva tienen sus etapas de recolección y formas específicas de preparación.

La mayor parte de chambira (*Astrocarium chambira*)³⁷ que utilizan las mujeres, es la que crece naturalmente en el bosque. Ellas ya tienen identificados los lugares donde ya tomaron la chambira y deben dejar descansar hasta que crezca, donde ya está lista para cosechar o cuáles están en proceso. Otras prefieren sembrarla cerca de sus *onko* para no tener que hacer grandes recorridos. Así, el trabajo de elaboración de los tejidos empieza con la recolección de los cogollos de la chambira. El cogollo es la parte de la palma que contiene a las hojas jóvenes que están en proceso de formación. Sin tumbar toda la palma, usan los machetes u otras herramientas que improvisan en el momento (dependiendo de la altura de la palma) para sacar únicamente esta sección de hojas tiernas. Las mujeres suelen ser cuidadosas en este proceso, porque dicen que hay animales que viven ahí y por eso es mejor dejar la palma completa.

³⁷ En el libro *Palmas ecuatorianas: biología y uso sostenible* de Renato Valencia y otros (2013) se pueden obtener mayores detalles de la palma de chambira: información taxonómica, usos, prácticas de manejo, etc.



Figura 11. Isabel y Cope escogiendo los cogollos de chambira.
Fuente: Elaboración propia.

Una vez retirados los cogollos necesarios para compartir entre las *okienani*, los llevan a *onko*, la maloca. Las mujeres de todas las edades desde las *pikenani* hasta las niñas abren el cogollo y sacan las hojas que los contiene. Para mí, es difícil describir la técnica de extracción de la fibra porque requiere mucha agilidad y maña. Pero después de quitar la nervadura principal, la hoja se divide en dos. Posándola entre la pierna y la palma de la mano, se debe jalar con tino para que se desprenda la epidermis. Solo se utiliza esa lámina casi transparente y se va juntando una por una las fibras (figura 11).



Figura 12. Cahuo, Gomoque, Dore y Sandra extrayendo la fibra chambira.
Fuente: Elaboración propia.

Una cosa que interioricé (con resistencia) con las mujeres es que el proceso de aprender a hacer algo nuevo requiere de paciencia, que es lo más natural equivocarse y que la práctica hace a la maestra. En la dinámica de la ciudad, obviamente “el tiempo es oro” y además “vuela” por eso no debemos “perderlo”, y no se diga el tema de no “desperdiciar” recursos materiales de cualquier índole. Cuando empecé a intentar sacar la fibra de chambira no podía, me equivocaba una y otra vez. A la cuarta, les dije: no, no, yo dejo ahí porque voy a desperdiciar tanta chambira. Ellas con seriedad y algo de risa me dijeron: no, así mismo tienes que aprender, si se acaba esto vamos a sacar más y sigues aprendiendo. Y así lo hacía, cada vez que volvía a la selva, volvía a repasar, a veces lograba sacar fibra, pero cuando me veían luchando me ponían otra tarea.

Una vez que se tiene la fibra, se la coloca en una olla en agua que haya hervido, se le deja unos cuantos minutos hasta que el ligero verdor de la hoja haya quedado en el agua. Después se lleva al río y se la lava. Ahora sí, la chambira tiene el color natural (queda blanqueada). Se la deja secar al sol completamente para después teñirla, de los diferentes colores que provee la selva.

La selva es hermosa, porque de ahí mismo sacamos los materiales que nosotros trabajamos con las manos. Sacamos el color del tejido: el negro del *huito*. Se le pone agua y al otro día lo sacamos para que este bien negro, sino no sale. Los otros colores también se sacan del platanillo que es igualito a la pepa de ungurahua, pero no se come. (Patricia Baihua, entrevista personal, octubre 2024)

Cuando yo tenía 28 años, mi mamá me dijo tú ya tienes tus hijos, tienes que aprender a hacer de todo. Yo aprendí tejiendo así, normal. Para pintar yo aprendí primero el rojo (*wepeta*) y celeste (*oñawe*). Primera vez machuqué la planta, y mi mano salió toda celeste, yo me sorprendí y me reí. (Rosa Ahua, entrevista personal, junio 2023)

Los colores provienen de diversas fuentes: flores, hojas, cortezas, raíces y frutos de las plantas. El método de extracción de los colores va desde machacar las hojas o frutos, raspar las cortezas y luego mezclarlas con agua caliente y dejar reposar hasta el siguiente día. Dicen que solo algunos colores eran los principales que tenían las mujeres waorani: el rojo siempre fue el más importante. Pero con el tiempo y la experimentación, las mujeres tienen una gama impresionante de colores que han obtenido de las plantas, pero también de mezclar estos pigmentos con otras sustancias como el limón, para obtener más tonos (figura 12):

De *oyonkabe* se obtiene *itekade* (amarillo).

*De wepeta sale **obatawe** (rojo).*

*De akweñabo y tewema se obtiene **oñabope** (verde).*

*De weñobo tenemos el **morado**.*

*De okata bedawe y wenka (huituk) sale **wentamo** (negro).*

*De kakayawe o boyowe se obtiene el **kakayawe** (naranja).*

*De wiñekawe tenemos el **café**.*

*Solo lavando la chambira es **namenta** (blanco)*



Figura 13. Chambira con pigmentos naturales

Fuente: Elaboración propia

Una vez que el pigmento se queda impregnado en la fibra, es momento de ponerlo a secar, pero ahora en sombra. Este proceso es también de sumo cuidado porque de aquí depende que la fibra no se dañe en el futuro, por eso es necesario tomarse de 3 a 5 días hasta que esté completamente seco.

Antes de empezar a tejer, es necesario hilar o entorchar la chambira. Así mismo, el proceso de aprendizaje toma tiempo. La técnica consiste en tomar dos fibras de chambira, colocarlas sobre la pierna y tajarla con la palma de la mano. Esta se moverá hacia adelante para que se entorche la chambira de forma individual, cuando la palma de la mano regresa permite que las dos fibras formen un solo hilo. Este movimiento se repite a lo largo, poco antes de que se termine se sobreponen nuevos hilos que se unirán en el hilado. Ahora sí, cuando se tiene una cantidad suficiente para empezar, se va a tejer.

Como les mencioné anteriormente, también las técnicas y herramientas de tejido tradicionales se mantienen, unas han cambiado y otras se han incorporado. Así, la herramienta principal que aún utilizan es *guemempa*, un pequeño trozo de madera: puede ser de caña o alguna cuya corteza sea lisa. Podría decirse que hace las veces de agujón o agujetas, y es el soporte en el cual se irá anudando la chambira mientras se realiza cualquiera de los tipos de tejidos. El segundo más utilizado y preferido por las mujeres jóvenes es el crochet, con el cual la fibra de chambira hace las veces de lana. Salvo ciertos detalles, las puntadas y diseños con esta herramienta funcionan como con la lana, sobre todo para productos de innovación (canastas, bolsos, bisutería, etc.)

Dicen que antiguamente utilizaban una herramienta llamada *nampa*, también una fibra parecida a una aguja, que usaban para ciertos objetos. Ahora, este ha sido reemplazado por las agujas normales que se usan para hilo o lana. Y para tejer *ñoo* es diferente, pues ahí se necesitan dos soportes grandes de madera para hacer una especie de trenzado.

Saber hacer tejido está ligado a un largo proceso de aprendizaje y práctica, pero también están dados por otros factores. Por ejemplo, las mujeres dicen que la vida de ellas ha sido dura siempre. Incluso porque cuando eran niñas, les ortigaban para que no sean vagas y sepan trabajar bien. Y, en un inicio, yo tenía la idea de la ortiga que tenemos en la Sierra en el Ecuador que es pequeña y aunque te hace ronchitas, no suele ser tan impactante. Cuando me mostraron la ortiga que usan allá fue poco decir que me sorprendí. Las hojas pequeñas son del porte de la palma de la mano y en el envés tiene unas finas espinas rojas, que dan cuenta del nivel de malestar que pueden generar si te pican. Las *okienani*, unas recordando lo feo que es ser ortigadas, otras algo orgullosas, decían: por eso somos así bien trabajadoras.

Aquí es necesario aclarar que ortigar no es una práctica directa de castigo. Esto más bien está relacionado con una forma de pasar cierto poder o habilidad de quien lo ejecuta: una persona mayor trabajadora a la niña. Así, irá adquiriendo estas cualidades que son importantes para la vida en la selva. Esto también se realiza con los niños, pero en lugar de una ortiga se usa un bejuco y apenas llega un hombre mayor de haber cazado, procede a darle con la liana, para pasarle esa energía del trabajo y agilidad para cazar. Sin embargo, en el tejido hay una práctica sutil que es necesaria hacer, para que una niña adquiera las habilidades de hilar o tejer.

Cuando los niños cauchaban (hilaban) siempre se quedan hilitos que sobran. Esos hilitos se recogen y tiene que sobar en la mano para que ella también pueda cauchar bonito.

Siempre cogía a los más pequeños y sobaba la mano. Ya en unos quince días después, ya pueden hacer hartísimos guangos, para que puedan tejer las mamás. A mí también mi abuela me decía: primero te tengo que sobar para que hagas bonito. Hasta a mis nietos estoy enseñando. (Gomoque Baihua, entrevista personal, junio 2023)

En 2023, durante un taller, Sofía me sobó las manos con los hilos de chambira, para que pueda entorchar y tejer bien con la chambira. En este camino de ser facilitadora y acompañar a las mujeres en abrir nuevos espacios de comercialización y estrategias de difusión de su trabajo, también fui aprendiz. Mis profesoras fueron:

Isabel Baihua para el tejido tradicional con guemempa (surda).

Patricia Baihua para el tejido tradicional con guemempa (diestra).

Sara Enqueri me enseñó a entorchar fino.

Margarita Omene me enseñó el tejido para hacer geyé odontai.

Dafuantoque Baihua (la tía Dahua) me revisaba todo lo que yo hacía.

Sofía Tega me puso mi nombre Mintare, me pasó el poder para tejer e hilar, también revisaba mi trabajo.

La mayoría de las mujeres aprendieron el tejido de chambira cuando eran niñas, en un contexto donde su elaboración era netamente utilitaria. Cuando crecieron, entraron ya en ciertas dinámicas de mercado. Las mujeres aún tejen para su uso cotidiano, pero dedican mayor tiempo a producir para venderlas como artesanías. Es que cuando la globalización y el contacto con Occidente se fue consolidando surgieron nuevas necesidades. El uso del dinero es irremplazable para poder estudiar y abastecerse de ciertos insumos que ayuden a la vida en la selva (machetes, escopetas, motor para lancha, ollas, etc.). Entonces las mujeres encontraron en la artesanía, en principio, una posibilidad de ingreso económico, pero con el tiempo también una respuesta alternativa al trabajo en contextos extractivistas. Así, para poder tejer y vivir bien, necesitan cuidar la selva.

Pero también para poder continuar con la lucha, necesitan que el trabajo artesanal sea un oficio que les brinde los ingresos necesarios para poder cubrir, al menos, los gastos mínimos de vida. Entonces es también, un poco inevitable, entrar al mercado local, nacional e internacional de la artesanía. Actualmente, las mujeres siguen en esa exploración para encontrar las mejores formas de ser competitivas en el mercado. Pero también, buscan llevar algunos de los mensajes que están detrás de cada tejido: proteger

este último remante de selva ecuatoriana sin explotar, apoyar la economía de las mujeres, visibilizar y conocer estas otras formas de concebir y relacionarse con el mundo.

Omede desde siempre ha sido un espacio de lucha, que se ha ido transformando. Aquí, emergen narrativas de resistencia de las mujeres waorani, donde la observación y la escucha no son meras acciones cotidianas, sino pilares fundamentales en la construcción de los saberes, prácticas y expresiones de su mundo. Tanto el tejido waorani como los cantos guardan profundos conocimientos del funcionamiento de *omedede* y marcan los parámetros de respeto con el manejo y uso de sus recursos. Pero también mantienen viva la esencia de los saberes de las mujeres que les antecedieron y hablan de las relaciones complejas que se han tejido durante milenios entre humanos y no-humanos. Como dirían las mujeres, el tejido y el canto waorani cuentan la historia de la selva.

Con el tiempo, estas dos prácticas devienen en espacios de encuentro propios de las *okienani* que sirven como lugares de lucha, porque el tejido y la presentación de cantos en eventos permiten la cohesión colectiva y generan ingresos económicos para las mujeres. Aunque hay una división del trabajo por géneros en el seno de las comunidades, ellas resignificaron y revalorizaron esas prácticas y conocimientos para resurgir en una nueva realidad, la occidental. Además, son prácticas resistencia y defensa, debido a que plantean otras formas de vida y economía que se aleja del extractivismo y explotación, y buscan mostrar que el cuidado de *omedede* y de quienes la habitan, dignifican la existencia y la vida plena de la mujer waorani, sus familias y la comunidad.

Entonces, hay una dimensión cosmopolítica del canto y tejido waorani. En este sentido, la cosmopolítica reconoce que los mundos están compuestos por una diversidad de entidades que los habitan, entidades que son autónomas y pueden ser humanas, no-humanas y más-que-humanas, y que tienen interacciones que también tienen una dimensión de poder y agencia (Tola 2016). Porque hemos visto a lo largo de la investigación, que hay una relación directa de las mujeres con *omedede*, sus interacciones a través de artesanía, en el contacto con la chambira y demás plantas, o también en los cantos que surgen de la coexistencia con todos quienes habitan la selva y en sus formas de hacerlo. Entonces, estas prácticas entienden otras formas de conformación de un mundo, donde todas las entidades tienen agencia, lo humano no es el único dominio al que corresponde lo político. Por eso, en el contexto de disputa territorial constante que vive el pueblo Waorani, lo no-humano, *omedede*, es parte de los fundamentos de defensa y resistencia. Por lo tanto, lo político no está al margen de lo ontológico, sino que lo incluye (Tola 2016, 27).

Conclusiones

Recuerdo que uno de los viajes, el último que hice como técnica de la SDH en una brigada médica en 2021, fue río arriba a las comunidades de Apaika y Kewediono. El sol quemaba, no había llovido por días y el río estaba casi seco. La navegación era constantemente interrumpida por bancos de arena, entonces, debíamos bajar de la lancha, empujarla, volver a subir y seguir el camino, repetidas veces. El tiempo estimado de viaje era de tres horas, a la quinta hora empezamos a preguntar cuánto faltaba para llegar. Recuerdo que nos dijeron: faltan tres vueltas. Aliviadas que pronto llegaríamos, las compañeras médicas y yo respiramos y seguíamos viendo el paisaje.

Una hora más tarde y después de al menos 10 vueltas, preguntamos ¿cuánto falta? Ya solo faltan dos vueltas, dijeron. Recuerdo que me acerqué donde Alfredo, el técnico del que he hablado en el texto, y le comenté: pero ya pasamos como 20 vueltas, ¿no eran 3? Él sacó el teléfono de su bolsillo, siempre tenía una aplicación para marcar sus recorridos por la selva (los de trabajo y los propios). Me indicó el mapa por donde íbamos, señalando una serie de ondas pequeñas que formaban una gran vuelta me decía: esto, esto, esto, esto, esto... es una vuelta; esto, esto, esto, esto... es la otra vuelta. Ese momento entendí que el camino, en río o en tierra, no era lineal. Las rutas estaban llenas de estas vueltas pequeñas, dentro de las que en verdad contaban, o también que los metros que caminábamos no incluían las montañas o las pendientes que debíamos recorrer.

¿Por qué traigo esta anécdota? En ocasiones yo misma me pregunto ¿cómo pasé de estudiar una ingeniería en biotecnología a trabajar con mujeres amazónicas alrededor de la artesanía? Ciertamente, la travesía ha sido larga y sinuosa. Ha sido tal cual como navegar por el río Shiripuno o como caminar por *omedede*. Un viaje con numerosas vueltas, recorridos con altas y bajas, con obstáculos que no son las empalizadas o raíces de grandes árboles. Ahora, es más bien un sistema cuadrado estructurado, como los bloques petroleros, con límites que no permiten poner en diálogo los múltiples mundos, los diversos saberes.

Así, pasé de extraer la esencia de las plantas en el laboratorio, para conocerlas en su hábitat y sobre todo a quienes las siembran, guardan, protegen. El acercamiento con las personas cambió el enfoque de mi trabajo, no era posible pensar un estudio fitoquímico basado en el conocimiento tradicional de las comunidades, sin por lo menos haber conocido sus nombres, haber estrechado sus manos. Y así, empecé a conocer sus rostros,

su lengua, su territorio, sus plantas, sus cantos, su comida. Empecé a vivir con ellos, ir a la chakra, ir al monte, pescar, hacer chicha, sembrar yuca, bañarme en el río. Pasé de conocer Morona Santiago, luego Pastaza y llegué a Orellana. Conviví con la que fue mi primera familia shuar en San Luis de Inimkis, años después con las ceramistas kichwa canelos de la Asociación Kuyan Warmi, con ceramistas andwas y ahora con las *okienani* waorani. Abracé mi proceso del canto coral y la música heredada de mi papá, el tejido que vino de mi mamá y la curiosidad de la investigación, en la educación formal, que me permite transitar entre lo ecológico, antropológico y los estudios culturales.

Entonces, llego a *omede* llena de esto, pero también con la apertura a la sorpresa, con un impulso creativo y con la disposición de dejarme atravesar por esos otros mundos de las mujeres con quienes convivo. Llegué a la maestría en Estudios de la Cultura y me encuentro con Alicia Ortega que me recuerda el carácter ético y político de la pregunta metodológica, que se puede construir conocimiento a través de la experiencia vivida y tejerlo en el vuelo de la escritura. Me presenta a autoras con infinidad de verbos que formaban parte de mí, pero que hoy se vuelven actos militantes: entrar y salir, poner el cuerpo, transformar, partir y regresar, mirar, crear, estar, devenir, volar. Así, empiezo la escritura de este trabajo. Traigo las experiencias con las mujeres waorani y *wema*, con los animales y plantas, con los no-humanos, que viven y habitan la selva. Intento tejer con las palabras, en español y *wao tededo*, reflexiones, sus/nuestras relaciones, interacciones y comunicaciones que crecen como rizomas a través de *omede*.

Mi pregunta, que en esencia es la misma, aunque cambia de forma —se transforma y metamorfosea— se ha mantenido rondando mi cabeza ¿qué le da sentido a todo este camino recorrido? Justo ahí, antes de finalizar este trabajo, tengo otro encuentro, ahora con Florencia Tola (2016, 2020) a través de la lectura. Entonces, tomando en cuenta que las ontologías, a breves rasgos, son las formas de concebir el mundo —la multiplicidad de mundos— así como las relaciones y prácticas posibles que involucran a los existentes. Ella acoge la idea del estudio de las ontologías como una posibilidad de acercarse a la política.

En este sentido, en un inicio, trabajar con artesanías en un contexto comunitario implicó una posibilidad de colocar en discusión las formas en las que las mujeres amazónicas generan ingresos económicos. Para las *okienani*, la artesanía de tejido en chambira, práctica que ha pasado de generación en generación, es ahora uno de sus principales medios de vida. Sin embargo, la mirada con la que se generan los diferentes

proyectos de desarrollo, que buscan impulsar la economía local, dejan de lado elementos fundamentales de estos oficios tradicionales.

Con esto no quiero inferir en una visión esencialista de las prácticas de canto y tejido, así como de la forma en que las mujeres conciben y se relacionan con la selva en la actualidad. De hecho, si le atribuyo rasgos fijos, inmutables o definidos, ofrecería una versión simplista y reduccionista de la cultura waorani a partir del contacto. En este sentido, las mujeres están en constante movimiento, entran y salen de sus comunidades, viajan al Coca, participan en ferias y talleres, llegan a Quito, son invitadas a otros países. En este movimiento, sumado al contacto constante con colonos y empresas petroleras, las dinámicas de vida cambian, los gustos, las necesidades. Por ejemplo, cuando organizaba las compras de la alimentación para el primer taller en 2022, una de las dirigentas me dictaba: jugo de payaso (sobres de frescosolo para mezclar con agua), pollos, atún, arroz, azúcar, café, y sobre todo pan, pero no debe ser el que venden en el Coca porque el de Quito es más rico. Debo decir que, en mis años en la Amazonía, nunca había comido tanto seco de pollo con arroz, ni café con pan como lo hice aquí.

A través de estar fronteras porosas, las mujeres entran y salen de la selva a la ciudad. A veces toman café, otras veces *chucula*. En algunos eventos se ponen vestidos de gala, tacones, bisutería de fantasía y gafas, pero para los formales (especialmente si para las fotos), todas se ponen el traje típico, la corona, y se pintan el rostro con achiote. En las comunidades están instalando paneles solares e internet para mejorar los servicios de turismo. Con esto, ya hacen promoción de sus emprendimientos turísticos y del trabajo de las asociaciones por redes sociales. Nos contactamos por Facebook, Instagram y a veces hacemos videollamadas por WhatsApp para saludar a las familias.

Por otro lado, estos contactos permiten el contagio y la transformación de otras técnicas en el tejido. Algunas utilizan Youtube o Pinterest para aprender nuevas técnicas o modelos de tejidos, que las aplican para innovar en los bolsos y bisutería. Asisten a las ferias y a los talleres de capacitación, analizan el mercado, ¿qué se vende más?, hacen pruebas de nuevos objetos que tal vez sea interés de los compradores. También se encuentran con consumidores locales y extranjeros, negocian los precios. Diferencia la producción para la venta y la producción para su uso, reconocen a los tejidos en chambira como sus objetos de valor comunitario y cultural, pero también como una mercancía que les permite generar ingresos económicos.

Así, la artesanía no es un objeto que existe por sí solo, hay manos que los elaboran, rostros y nombres que muchas veces se esconden (o son escondidos). Hay cuerpos de

mujeres que han resguardado y puesto en movimiento estos saberes de sus madres y abuelas a lo largo del tiempo. Pero saber hacer artesanía implica, para una *okienani*, tener un profundo conocimiento (ecológico) de su entorno. En este punto, a través de la convivencia, me sumergí en otras maneras de entender *omede*. La artesanía y otras expresiones como el canto y las historias frente al fuego nos dan cuenta de las vastas formas en las que las *okienani* se relacionan con la selva y sus seres, cómo interactúan y se afectan mutuamente.

La artesanía fue el punto de partida, tal vez el pretexto, que me permitió abrir la puerta para acercarme a *omede*, este mundo de las mujeres waorani. Esta serie de vivencias y de experiencias que he traído a través de mi escritura y de la voz de las *okienani*, a lo largo del trabajo, son las que hoy justamente me permiten reconocer esa dimensión política. Es que, como plantea el giro ontológico, tomar en serio otras maneras de componer el mundo, es también reconocer la agencia de no-humanos y su rol político en las relaciones en la selva.

Sin embargo, esto trae también nuevas inquietudes, porque, aunque no he profundizado en esta investigación sobre la dimensión de las tensiones actuales en el territorio waorani con la administración estatal y el de las empresas petroleras, es un tema latente que no se puede dejar de lado. Y es que, justamente, los antropólogos ontológicos plantean que la modernidad es también una de las otras formas de existir y ser en el mundo. Una en la cual se enfatiza en las oposiciones de cultura-naturaleza y donde se centraliza lo humano frente a lo no-humano. Entonces, los conflictos sociales, políticos y ecológicos que se dan en tierras comunitarias o indígenas, no son solo por las visiones diversas del territorio, sino, sobre todo, por diferencias ontológicas, donde diversos mundos entran en contacto (Tola 2020).

Así, esta es una apuesta política y una herramienta metodológica de posicionamiento ético que reconoce las diversas formas de las *okienani* de actuar en su Territorio Waorani. También implica reposicionar y dar la importancia a los saberes que ellas tienen y comparten —con sus pares y con los *kowori*— traerlos como conceptos para poder describir *omede* en sus propios términos. De forma general, el camino que me llevó a trabajar con los objetos (artesanías) y que después me envolvió en todo un mundo de seres, prácticas y saberes, me ha permitido entender estas formas de habitar, vivir y transitar la selva como una práctica cosmopolítica.

¿A quién le importa la vida de ustedes?

No he conocido ternura más grande que la reflejada en su cuidado conmigo, con Mintare, Una kowori que entra y sale como los guacamayos en viaje. No olvido cuando, Cahuo, me decías “debes aprender a sembrar yuca y pescar, sino vas morir aquí”. A ti Isabel, cuando me enseñabas poco a poco el wao tededo para cuando no estés yo pueda explicar y entender a las okjenani. No se diga a ti tía Dahua, que, aunque al primer minuto me viste feo porque pensabas que era técnica de la secretaria, me recibiste con cariño apenas te dijeron que yo era la de los talleres de artesanía.

Puedo asegurar que tengo grabado el momento en que conocí a cada una de ustedes, a todas las que nos unimos por el tejido y que compartimos las historias, el canto, la selva... la vida. Pero también recuerdo cuando ya no les volví a ver.

A Dahua fue en enero de 2023 en Puyo. Viajamos a acompañar a la Cahuo en la posesión como dirigente de la AMWAE. Con Isabel, Mima, su mamá y yo, paseamos por las calles de la ciudad, llegamos al malecón, comimos helado, nos tomamos fotos, nos reímos tanto. Nos despedimos. No pensé que sería la última vez que te vería.

Con Rocío nos conocimos en los talleres en mayo del 2023 en el Coca. Recuerdo tu nombre en la lista. No pudiste venir al primer encuentro porque enfermaste, pero al mes siguiente ya hablamos, conversamos, conocí tu artesanía. Incluso tengo una entrevista donde decías “yo como madre también quiero enseñar a mis hijos, la cultura de nosotros, lo que nuestros abuelos nos enseñaron”. Tampoco sabía que no te vería más, no volviste a los talleres porque tu salud empeoró.

Yadira, también te vi dos veces. Te conocí como hija de Sofía, quien me dio mi nombre waorani, nombre que también fue el de tu hermana que murió de niña. Recuerdo a tu nena porque era la nieta consentida y cuidada de Sofía. No participabas de los talleres porque estudiabas o cuidabas a tus hijos, pero nos visitaste dos veces. Siempre sabía de ti por las conversaciones con Sofía. La última fue una llamada telefónica en mayo de 2024, donde supe que habías fallecido después de estar en el hospital por varios días.

Esta carta es para ustedes, Dahuo, Rocío y Yadira, para quienes vi que pasaron por lo mismo, aunque no las conocí. Pero es también para todas las 50 mujeres que nos conocimos y para las que sé me falta conocer en la selva. Es una carta para todas ustedes que ponen el cuerpo o que perdieron la vida en su lucha por resistir.

Y es que me pongo a pensar/recordar sus cuidados, como madres y abuelas, con sus hijas, hijos y conmigo. ¿Cómo protegemos de los peligros naturales de la selva? Que no nos pique la avispa, el tábano, la garrapata. Que si nos metemos al río no nos pique la mantarraya, nos lleve la corriente o nos coma la boa. Que tomemos chichia y chucula, plátano y yuca, pescado

y carne de monte para estar fuertes. Que les ortiguen o les den con otome para que sean trabajadores. Y muchas más.

¿Quién va a pensar que, en el corazón de la selva del Ecuador, su hogar, el único espacio que queda libre de explotación, uno se podría enfermar? El Yasuní, este remanso de territorio triplemente dividido, triplemente protegido ¿Cómo podría estar envenenado? Justo aquí, yace ese riesgo invisible.

Pensar que al menos dos veces al día, nos metemos en el río a bañarnos y nadar. Que cocinamos todo con el agua limpia del estero. Que comemos las frutas de la tierra y los animales que también se alimentan de ellas. No se necesita más para envenenarse. Solo vivir en esta selva, cuasi intocada por el hombre occidental, pero que la acosa, presiona y ahoga constantemente en la figura de los pozos petroleros. ¿Acaso ellos pensarán que el río o el aire deja de estar contaminado al cruzar las numerosas y poco útiles líneas imaginarias que trazaron en su mapa?

De la última vez que las vi, pasaron pocas semanas cuando enfermaron, y solo pasaron días en que perdieron la vida. Los casos siempre son los mismos: problemas del estómago, dolores del cuerpo, hinchazón, vómito, granos en la piel. Síntomas aislados al principio pero que devienen en cáncer y luego la muerte.

Esta carta está cargada de profunda indignación, por ver, escuchar, saber que ustedes: hijas, madres, abuelas, sobrinas se llevan al único centro médico, viajan a la ciudad. Cuando los síntomas no paran buscan saber si no fue brujería y van al shaman de los kichwas. Todo esto porque al Estado y a las empresas petroleras, evidentemente no les importa su vida.

Pero quiero parar aquí, porque no solo quiero hablar de eso, no solo me quedo con eso. Con este tiempo caminando a lado de ustedes también mis palabras se cargan de respeto y admiración. Porque a pesar de los obstáculos, del trabajo y la paciencia que requiere transformar la realidad, trabajan juntas. Confían en la suma de sus cuerpos, en la vida en común, en el caminar la una a lado de la otra para crear una nueva vida, una vida buena.

Con ustedes conocí a wema y aprendí a tejer en chambira, pero ahora quiero regalarles esto que la vida en la ciudad me enseñó. Volar como Mintare pero en la escritura, y tejer con palabras de indignación y fuerte amor lo que esta estancia en la vida me dejó: todo en la convivencia me transformó y me atravesó.

Aprendí de la presencia viva de la selva, su hogar que ahora es también mío. Ustedes me enseñaron que la selva tiene espíritu, tiene vida, que es como una mujer: que tiene sus hijos, da alimento y hay que cuidarla. Por eso la resistencia tiene rostro de mujer pintado con el rojo del achiote. La lucha de las okjenani es para todas y todos. La rebelión requiere de cuerpos desobedientes, en desorden, que cantan, tejen, cargan lanzas y hablan duro. Eso deberíamos

aprender -unirnos y reclamar- tal vez esa sea la forma de hacer entender, a los que tienen el poder, que no son cuerpos desechables.

Entonces les escribo esta carta a ustedes, para que sepan mi sentir, después de cuatro años de vivir (en) la selva, de compartir, de viajar, ir a las ferias, estar en talleres y terminar una tesis. Pero también con la intención de quien lea, sepa que sí, que como dicen ustedes aún hay posibilidad de cuidar y proteger esta tierra, esta selva, a todos quienes la habitan, todo lo que ofrece para vivir en paz, con tranquilidad. Porque sí -porque sé- que, así como yo, hay muchas más a quienes les importa la vida de ustedes.

A la tía Dahuantoque, Rocío y Yadira

...a quienes no pude volver a ver

Obras citadas

- Abu-Lughod, Lila. 2019. “¿Puede haber una etnografía feminista?” *Antropología y feminismo*, n.º 34, 15–48. <https://archive.org/details/antropologiafeminismos>.
- Albert, Bruce, y Davi Kopenawa. 2023. *El espíritu de la floresta*. Traducido por Mario Cámara. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Alvarán, Carlos. 2023. “Antropología y sonido: una etnografía sonora en el norte del Tolima”. Tesis de pregrado, Manizales: Universidad de Caldas. <https://repositorio.ucaldas.edu.co/server/api/core/bitstreams/af829db1-5966-4780-820f-3c21e25a3f32/content>.
- Álvarez, Eduardo. 2018. “Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea: un debate epistemológico”. *Antropología Experimental*, n.º 18, 249–62. <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>.
- Andrade, X., Ana María Forero, y Fiamma Montezemolo. 2017. “Los trabajos de campo, lo experimental y el quehacer etnográfico”. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, n.º 59, 11–22. <https://doi.org/10.17141/iconos.59.2017.2909>.
- Bass, Margot, Matt Finer, Clinton Jenkins, Holger Kreft, Diego Cisneros-Heredia, Shawn McCracken, Nigel Pitman, et al. 2010. “Global conservation significance of Ecuador’s Yasuní National Park”. *PLoS ONE* 5 (1). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0008767>.
- Boya, Cahuo, Ángel Omaca, Germán Tañi, Ñame Ganquimi, y Ehuenguime Enqueri. 2021. *Los jaguares y los picaflores también cantan: Mitos waoranic, cosmoexistencia waoranic desde la palabra de sus pikenanis*. Editado por Cristian Montenegro. Quito: Grupo Social FEPP, Unión Europea en Ecuador, Fundación Alejandro Labaka.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya-Yala. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Segovia: Asociación para la cooperación con el Sur. www.acsur.org.
- Castañeda, Martha. 2012. “Etnografía feminista”. *Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades*, 217–38.
- Clifford, James. 1999. *Itinerarios transculturales. El viaje y la traducción a fines del siglo XX*. Primera. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.

- Cornejo, Antonio. 1997. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”. En *Lectura crítica de la literatura americana. Actualidades fundacionales*, editado por Saúl Soanowski, 451–68. Caracas: Ayacucho.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- Despret, Vinciane. 2022. *Habitar como un pájaro: modos de hacer y de pensar los territorios*. Traducido por Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus.
- Dudley, Nigel. 2008. “Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas”. Gland.
- Dussel, Enrique. 1994. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- eBird. s/f. “Cacique Lomiamarillo”. Consultado el 31 de diciembre de 2024. <https://ebird.org/species/yercac1?siteLanguage=es>.
- Edwards, Ralph. 1957. “This Is Your Life: Rachel Saint”. Estados Unidos: NBC television. <https://www.youtube.com/watch?v=fcrRP3blAh0>.
- Feld, Steven. 2012. *Sound and Sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Durham: Duke University Press.
- Franco, Juan Carlos. 2005. *Sonidos milenarios: la música de los Secoyas, A'i, Huaorani, Kichwas del Pastaza y Afroesmeraldeños*. Quito: Petroecuador, Gerencia de Protección Ambiental.
- Freile, J, y C Poveda. 2019. “Cacicus cela”. *Aves del Ecuador*. Museo de Zoología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. <https://bioweb.bio/faunaweb/avesweb/FichaEspecie/Cacicus%20cela>.
- Geertz, Clifford. 1973. *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Green, Natalia. 2012. “Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuní”. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política, Quito: FLACSO. www.flacsoandes.edu.ec.
- Juncosa, José, Patricio Guerrero, Luis Herrera, René Unda, Amanda Tello, Rosana Guber, Teresa Durán, et al. 2009. “Métodos etnográficos y actorías sociales en América Latina”. En *Investigación, Ciencia y Sociedad*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Traducido por Mónica Cuéllar y Belén Sánchez. Primera. Quito: Abya-Yala.

- Kopenawa, Davi, y Bruce Albert. 2010. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Traducido por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lugones, María. 2021. *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Malinowski, Bronislaw. 1972. *Los argonautas del Pacífico occidental I*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Marchi, Massimo De, Salvatore Pappalardo, y Francesco Ferrarese. 2013. *Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZIIT): ¿Una, ninguna, cien mil?* Coca: CICAME, Fundación Alejandro Labaka. www.facebook.com/cleup.
- Narváez, Iván. 2017. “Amazonía: cambio de la comprensión de la territorialidad al interior del territorio waorani (Los derechos indígenas)”. *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, n.º 12, 41–63. <https://doi.org/10.17141/eutopia.12.2017.2906>.
- Nenquimo, Nemonte, y Lina Espinosa. 2021. “Lucha waorani en el Yasuní: organización comunitaria para hacer real la pluriterritorialidad”. En *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, editado por Melissa Moreano y Manuel Bayón, 85–89. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS, Editorial Abya-Yala.
- Rival, Laura. 1996. *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*. Primera. Quito: Abya-Yala.
- . 2004. “El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los huaorani”. En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 97–120. Lima: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Rivas, Alex., y Rommel. Lara. 2001. *Conservación y petróleo en la Amazonia ecuatoriana: un acercamiento al caso huaorani*. Quito: EcoCiencia, Abya-Yala.
- Tirira, Diego, y Montserrat Rios. 2018. *Monitoreo biológico Yasuní: uso de flora y fauna por el pueblo Waorani, Amazonía del Ecuador*. Vol. 8. Quito: Ecuambiente Consulting Group.
- Tola, Florencia. 2016. “El ‘giro ontológico’ y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco”. *Apuntes de investigación del CECYP*, n.º 27, 129–39. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/apuntescecyp/article/view/4612/3782>.

- . 2020. “Introducción al dossier: heterogeneidad ontológica y ontologías en conflicto en Sudamérica”. *Etnografica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* 24 (2): 455–64. <https://doi.org/10.4000/etnografica.9013>.
- Trujillo, Patricio. 2011. “Boto waorani, bito cowuri: la fascinante historia de los hombres verdaderos”. Quito: Fundación FIAAM. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.22212.60803>.
- Valencia, Renato, Rommel Montúfar, Hugo Navarrete, y Henrik Balslev. 2013. *Palmas Ecuatorianas: Biología y Uso Sostenible*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador. <https://www.researchgate.net/publication/312192248>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales*. Primera. Buenos Aires: Katz Editores.
- Yeti Caiga, Cawetipe, y Daniel Tocari Ahua. 2012. *Sabiduría de la cultura waodani de la Amazonía ecuatoriana*. Cuenca: Universidad de Cuenca.

Entrevistas

- Ángel Omarka, entrevista personal, octubre 2024.
- Dahuantoque Cahuiya, entrevista personal, marzo 2023.
- Dayuma Nango, entrevista personal, septiembre 2024.
- . entrevista personal, octubre 2024.
- Gomoque Baihua, entrevista personal, junio 2023.
- Isabel Baihua, entrevista personal, octubre 2022.
- . entrevista personal, enero 2023.
- . entrevista personal, marzo 2023.
- . entrevista personal, enero 2024.
- . entrevista personal, octubre 2024.
- Isabel Gaba, entrevista personal, junio 2023.
- Margarita Omene, entrevista personal, junio 2023.
- Mencay Tega, entrevista personal, junio 2023.
- Mima Tega, entrevista personal, junio 2023.
- . entrevista personal, junio 2023.
- Patricia Biahua, entrevista personal, junio 2023.
- . entrevista personal, octubre 2024.
- Penti Baihua, entrevista personal, marzo 2023.

Rocío Huamoni, entrevista personal, junio 2023.

Rosa Ahua, entrevista personal, junio 2023.

Sofía Tega, entrevista personal, marzo 2023.

Yolanda Omaca, entrevista personal, diciembre 2024.

Anexos

Anexo 1: Lista de audios y cantos con códigos qR

Nombre	Descripción	Código
Audio 1	Sonido de la <i>omede</i> , 2024.	
Audio 2	Canto de <i>wema</i> , 2024	
Canto 1	Nemonte Miipo, 2023.	
Canto 2	Nemonte Miipo, 2022.	

Canto 3	Gomoque Baihua, 2023.	
Canto 4	Okienani, 2023.	
Canto 5	<i>Okienani</i> , 2023.	
Canto 6	Nemonte Miipo y Sara Enqueri, 2023.	
Canto 7	Margarita Omene, 2023.	

Canto 8	<i>Okienani</i> , 2022.	
Canto 9	Tota, 2021.	
Canto 10	Katic García y Nemonte Miipo, 2023.	

* La letra de los cantos y la traducción fueron hechos por Isabel Baihua y Yolanda Omaka en diciembre del 2024.

** La edición de todos los audios fue realizada por Carlos Alvarán en enero del 2025.