

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Ambiente y Sustentabilidad

Maestría de Investigación en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo

Las pikenani de Toñampade y Nemonpade y sus prácticas de cuidado colectivo y sostenimiento de la vida en el territorio waorani

Angelly Anabel Tinoco Pisuña

Tutora: Katty Magdalena Hernández Basante

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, Angelly Anabel Tinoco Pisuña, autora del trabajo intitulado “Las pikenani de Toñampade y Nemonpade y sus prácticas de cuidado colectivo y sostenimiento de la vida en el territorio waorani”, 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 Ecología Política y Alternativas al Desarrollo 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 rrespectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

10 de septiembre de 2025

Firma:



Resumen

Este trabajo de investigación pone en el centro las voces de abuelas waorani de las comunidades de Toñampade y Nemonpade. A través de sus conocimientos se procura realizar acercamientos a la *figura de pikenani*¹ y sus implicaciones en el cuidado colectivo y el sostenimiento de las vidas en sus territorios.

Desde antes del contacto forzoso de los waorani con las misiones religiosas y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), existen dinámicas que responden a incursiones caucheras, petroleras y estatales. A lo largo de estas historias se insertan los testimonios de mujeres que comparten lo que vivieron en tiempos de paz y guerra y su posterior reasentamiento en Toñampade y Nemonpade. Además, se evidencian las dinámicas que se desarrollan en las comunidades y que permiten que la cultura se siga construyendo desde las vivencias en la cotidianidad.

Asimismo, se insertan conversaciones que permiten evidenciar los cambios en las generaciones más jóvenes, tomando en cuenta su forma de ver los territorios. Además de experimentar las incursiones ya nombradas anteriormente, estos diálogos permiten vislumbrar las diferencias que existen entre procesos de educación formal más cercanos a la sociedad occidental, en Toñampare², mientras existe el intento de seguir implementando procesos de educación propia, en Nemonpade. También, tomar en cuenta, la llegada de una carretera y las expectativas que inciden en los y las jóvenes.

Es así como, desde sus saberes, las pikenani son mujeres adultas, viejas y sabias que siguen evidenciando estos cambios, pero que continúan fortaleciendo la defensa de la selva. Esto poniendo en el centro los consejos y enseñanzas de las y los antiguos o desde el *dorani bay*, que apuntan al cuidado colectivo y al sostenimiento de la vida de todos los seres de la naturaleza. Estas prácticas se establecen desde sus relaciones con/en *omere*³ y el cotidiano entretejido en/con ella, con plantas, animales, espiritualidades, y mediante actividades que comparten día con día y que evidencian la memoria viva.

Palabras clave: Waorani, *Omere*, Cuidado colectivo, Sostenimiento de la vida, Abuelas.

¹ Viejos y viejas, mayores, palabra en wao tededo que hace referencia a los abuelos y abuelas waorani. Este término se comaprtirá con más profundidad a lo largo de este trabajo.

² El waotededo en la antigüedad no tiene la letra r, sin embargo, en la oralidad actual se introduce, por esta razón se utilizará a lo largo de la tesis tanto Toñampade como Toñampare.

³ Selva, en español.

A las abuelas que me enseñan sin ninguna diferencia, que conversan sobre el dorani bay
y que muestran el caminar con la selva.

A Yeko por tener dorani bay siempre presente.

A ñeñe, Tamaye, por reírse conmigo y de mí, por compartir el alimento y la vida, por
enseñarme a tejer y acompañarme.

A Game, por la ternura y la complicidad.

A Watoka, por su voz fuerte e imponente, por la palabra nunca cansada y por
comunicarse, recordar y construir.

A Gima, por la apertura y la consideración.

A Antonia, *bara* de la *oko*, por sostenerme, apoyarme y cuestionarme.

A Wato por ser memoria viva de la ancestralidad de su pueblo.

A los abuelos, eternos compañeros de lucha y defensa por el territorio.

A los y las jóvenes de Toñampade, por sus bromas, bailes, esperanzas y sueños en cada
conversación.

A los y las jóvenes de Nemonpade, por mostrarme la fortaleza de sus procesos propios,
por dejarme estar y conocerlos.

A los niños y niñas que me acompañaron en la escritura de cada una de estas hojas, por
ser risa y juego y por invitar a soñar infancias libres y felices, aprendiendo con la selva.

A la gente que, en el camino, me abrió las puertas de sus casas, haciendo colectivo el
aprendizaje, la conversa y esta tesis.

Agradecimientos

Este proceso no habría sido posible sin los acercamientos previos a las comunidades de Toñampade y Nemonpade que, desde 2022, me permiten conocer más de sus historias, luchas y defensas. Así, agradezco profundamente:

A la selva por siempre permitirme volver.

A las abuelas: *Tamaye, Yeko, Wato, Game, Gima, Antonia, Watoka, Nompo, Konta y Marga*, mayores, viejas, mujeres sabias, líderes y guías en la transmisión de los saberes cotidianos, de las relaciones con/en la selva y de la memoria de sus ancestras.

A los abuelos: *Kome, Nanke, Iteka, Oneme y Tiri*, por sus prácticas que hacen vida y construyen colectivamente “*más para su pueblo*”.

Por el contexto en últimos meses, agradezco profundamente a la gente que, en el Paro Nacional 2025, enseña a luchar en las calles, en la primera línea, en la comunicación comunitaria, en las cocinas, desde los afectos y que son abrazo y apañe entre el gas, la represión y las políticas regresivas en derechos.

A Oswaldo Yeti Nenquimo, *pikenga, traductor, co-autor del proceso de escritura* y mi eterno amigo de corazón. Por la convivencia, la paciencia, el cuidado y los afectos. Por los días, semanas y meses de conversaciones sin fin. Por los sueños comunes y los aprendizajes colectivos.

A Martha por sostenerme y enseñarme, por la conversa, los días de cocina y lavado juntas. Por compartir su paciencia para acompañar las infancias en autonomía y libertad.

A Carlos, Milton, Liliana, Carmen y Wener por compartir la casa y la vida misma.

A Aníbal, Brithany, Alessa y Vizacy por hacer de la vida una aventura, acompañar en las visitas, ir a la chakra, correr al comedor, hacer la conversa, jugar y aprender juntas.

A Angie, Erega y Ana, hermanas que enseñan con paciencia y ternura.

A Vinicio por acogerme e invitarme a pensar más allá del mundo *kowode*.

A Nina por construir una educación diferente.

A Omere Alvarado, presidenta de la Comunidad de Toñampade, por creer en este proceso y confiar en mí.

A Gaba Toñe, presidente de la Comunidad de Nemonpade, por su tiempo y amabilidad en este proceso.

A Jessica, Braulio, Danissa, Erika, Juan, Fabián y Nico, compañerxs que presionaron, inspiraron y acompañaron el proceso de la tesis con cariños y ternura radical.

A Katty Hernández Basante, por su paciencia en la tutoría y guía del proceso académico, pero también personal.

A Alexandra, Zoilita, Nachito, Robin, Jorge y Salva, por ser cómplices de esta travesía y aprender conmigo sobre la libertad.

A Freddy, porque aunque ya no está, sembró en mí un rayito de risa y ocurrencias desde el amor a lxs demás.

A Nil e Izan por iluminarme la vida con ternura, amor, comprensión y paciencia.

A las compas de la Wambra: Ana, Vero, Sinchi y Jor, por ser apoyo en los momentos que más las necesitaba, por construir y reconstruirnos juntas, por confiar y seguir apostando a los procesos colectivos.

A Gab, Martina, por recibirme siempre con cariño, por enseñarme a luchar ante las injusticias y ser abrazo en los momentos convulsos.

A Angie y Nathy, por conocernos, comprendernos, amarnos y animarnos aún en las diferencias. Por estar, diariamente, acompañandome con sus aventuras, historias, risas y complicidades.

A Belén por su amor y ternura, por escuchar siempre con el corazón.

A Minta, por siempre estar, construir procesos y ser inspiración para comprender el caminar de la selva.

A Henry, por el tiempo, por invitarme a soñar y a creer en mí, por las risas en estos años, el apañe en estos meses y por permitirnos cuestionarlo todo.

A los babe ginta: Johan y Rusbel porque siempre están desde el apoyo y las risas.

A Timare y Emely por ser eternas visitantes que acompañan desde la curiosidad y los juegos.

A Nelly, Bryan, Sonia, Tatiana, Bárbara y Francisco, por ser cariño perruno, gatuno y amor incondicional.

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
Capítulo primero: Las historias waorani, dorani kegainko.....	30
1. “Historias de los grupos huao” o del tiempo de los nanicabo	31
2. De los contactos con el mundo exterior: exploraciones, reducciones y cambios.....	36
3. Una historia muere cuando nadie la cuenta	45
4. Toñampare, la “segunda aldea fundada”	55
5. Nemonpade, “quebrada de las estrellas”	64
6. A modo de cierre.....	67
Capítulo segundo: Sostenimiento de la vida y cuidado colectivo: prácticas y conocimientos de las Pikenani.....	69
1. El enseñar haciendo de las abuelas	69
2. Tomaá: “todo lo que me enseñaron estoy haciendo”	76
3. Tejer historias para entender la vida en territorio waorani	84
4. Omere gompote aque. <i>Selva, ver y cuidar</i>	91
5. Cuidar la selva, cuidar la gente.....	99
Capítulo tercero: Erenenani, ebano ponenani.....	105
1. ¿Cómo se enseña?.....	105
2. Tensiones y dificultades en el proceso de enseñanza	108
3. Pero, ¿qué dicen los jóvenes?	125
Conclusiones.....	133
Lista de referencias	139
Anexos.....	149
Anexo 1: Mapas parlantes Erenani Toñampade	149
Anexo 3: Mapas parlantes Erenani Nemonpade.....	155
Anexo 4: Mapas cuerpo-territorio Erenani Nemonpade.....	158
Anexo 5: Listado de conversaciones personales	160
Anexo 6: Mapa de relaciones familiares: Tamaye, Gima, Antonia, Nompo y Konta.	162

Introducción

“La selva era el hogar para la gente de dorani bay⁴” fue parte de la conversación con Game, abuela waorani de la comunidad de Toñampare, cuando le preguntamos *qué pensaba sobre la selva*. Game, a través de los diálogos, recuerda lo que contaban sobre el ingreso de la *gente de afuera o kowode* hasta el territorio waorani, años atrás.

Este proceso inicia desde mi reconocimiento propio como mujer joven mestiza, privilegiada desde mi posición de etnia y clase, con acceso a la educación pública universitaria. Moldeada desde la carrera de Trabajo Social, mi acercamiento a los saberes de la academia han comprendido los conocimientos de los inicios de la asistencia social como parte de mi “accionar profesional” y uno de los caminos encontrados para la “intervención social”, sin embargo, una clara respuesta desde las acciones críticas ante esta realidad hacen que el movimiento de la reconceptualización sirva como un quiebre para la construcción de reflexiones necesarias al Servicio Social y contemplen las realidades latinoamericanas para dar paso al Trabajo Social.

Respondiendo a los objetivos del conocimiento necesario para cumplir con mis prácticas preprofesionales, llegué a la comunidad waorani de Toñampare. En un inicio, con una planificación desarrollada para un período de 3 meses y un seguimiento posterior, sin embargo, los tiempos difieren de los diálogos contruidos desde la comunidad y finalmente el compartir se manifiesta desde enero hasta julio de 2022, siete meses. Este acercamiento se dio a través de la Escuela Intergeneracional Wiñenani Pikenani, proyecto Vinculación con la Sociedad de la Universidad Central del Ecuador que inició en 2018 y fue sostenido por docentes, estudiantes y autoridades hasta 2023. Este espacio fue construido para promover el intercambio de los saberes ancestrales de los y las pikenani para los wiñenani,⁵ encaminado desde una aproximación de la universidad para vincularse con el territorio waorani.

Esa experiencia de aprendizaje de vida, a parte del interés por acercarme más a las y los pikenani, generó en mí un profundo compromiso de aportar, de alguna manera, a los procesos liderados día a día por las abuelas en defensa de su saber y su hacer cotidiano para procurar bienestar, confianza, salud, alegría, alimento, etc. a los suyos y a

⁴ Significa de los antiguos, forma de hacer de los antiguos, como hacían los antiguos, pero en algunas conversaciones también se presenta como cultura.

⁵ Niños y niñas

su familia ampliada —dentro de la que se encuentran como aprendí de ellas— *Omere*, selva y todos los seres que se relacionan en ella, en su conjunto y sin distinción. Así es como, finalmente, nace este “estudio”.

La importancia de esta investigación radica en un ejercicio constante de cuestionamientos para abordar las dinámicas de las pikenani de Toñampare y Nemonpare. Además de un sinfín de filtros que, ejercidos por la academia, proponen “dar permiso” a las voces que deberían hablar, escribir y pensar sobre ciertas problemáticas que se manifiestan en los territorios. Sin embargo, siguiendo las palabras de Walsh (en Hernández Basante 2022, 19) este proceso busca *pensar con y no pensar sobre* las pikenani.

Cuando los y las jóvenes participaban en las clases de la Escuela Intergeneracional, con los y las pikenani, se compartían las enseñanzas en wao tededo, en un inicio todos y todas estaban sentadas en un círculo y, según comentaban los y las estudiantes, los pikenani enseñaban partiendo de contar algo que sucedió cuando estaban en la selva; luego mantenían la conversación o cantaban. Esto es muy diferente a los talleres, clases o prácticas que se dan en sus aulas, puesto que, en un primer punto, el espacio físico rompe con las dinámicas de espacio de la selva, para luego imponer un orden con sillas y mesas, posteriormente, con un docente siempre adelante hablando, mientras los y las demás escuchan; además el conocimiento es compartido en español y bajo conceptos y definiciones que siempre son más de “afuera” que de las comunidades, no sólo desplazando, así, al conocimiento waorani, sino que desde la modernidad también se desvalorizan sus saberes. (Rivera 2010)

En 2024, se socializó la propuesta de investigación que finalmente duró 4 meses y que junto a las autoridades de Toñampade, fue consentido de forma asamblearia y acogido por la comunidad, con acuerdos de asistir a asambleas, colaborar en mingas, recabar información para la Unidad Educativa del Milenio y acompañar diversas actividades comunitarias. De la misma forma en Nemonpade, existieron conversaciones anticipadas con el presidente de la comunidad y posteriormente con las docentes y el presidente de padres de familia de la escuela, como es una comunidad pequeña, las visitas sirvieron para dar consentimientos individuales. Los acuerdos en Nemonpade se hicieron desde las herramientas necesarias para la comunidad, mediadas por el presidente. Posteriormente, los acercamientos y diálogos se manifestaron en los espacios que las abuelas de Toñampade solicitaron, acompañando sus dinámicas de trabajo de la chakra, cocina, cuidados, chambira, pesca, visitas y caminatas como espacio de aprendizajes

colectivos, en los que participamos con las personas que acudíamos a las visitas: en su mayoría niños, niñas, adultos y adultas.

Estos espacios son relatados en colectivo, puesto que no fui la única que acompañó este caminar. La casa que me acogió en Toñampade fue compartida por Antonia y su familia, que además de ser parte del proceso, escucharon una a una las conversaciones con las abuelas. De la misma forma, Aboke, desde muy pequeña, ha acompañado nuestras visitas, y yo aprendiendo con ella, he escuchado muy atentamente las enseñanzas de pikenani. En Nemonpade, mientras tanto, la casa que nos acogió pertenece a Angie, ahí fuimos parte de la dinámica de Tiri y Marga, que abrieron su cocina, su chakra y su vida para enseñarnos más sobre la selva.

Antes, la población waorani estaba dividida en clanes, nanicabos o largas familias ampliadas, que contaban con líderes o lideresas que guiaban sus caminos e incursiones. Ahora, la población de la Nacionalidad Waorani tiene cerca de 3 mil habitantes en 35 comunidades. Toñampare y Nemonpade son dos de estas comunidades, que están asentadas en el cantón de Arajuno, provincia de Pastaza.⁶ El viaje a través del río Curaray junta a ambas comunidades, que se encuentran a 2 horas de distancia en peque peque⁷. (Fundación EcoCiencia, 2001 citada en Álvarez 2010)

A más del río que las une, estas comunidades comparten también, entre muchos otros aspectos relevantes, haber sido constituidas por el ILV y el experimentar —desde antes mismo de su conformación— continuas irrupciones en sus territorios por parte de la sociedad occidental, con las nefastas consecuencias que ello acarrea. Estos procesos abren posibilidades para que el Estado ecuatoriano y las petroleras puedan controlar el territorio waorani para su posesión y posterior explotación (Yost, 1981).

Desde el momento del contacto, la misión religiosa y el ILV desplegaron diversos mecanismos, como la “maquinaria pedagógica”, para incorporar a los waorani a una sociedad que integra un discurso de progreso y pacificación en territorios conocidos por los *tiempos de guerra* (Flores, 2017). En Toñampare, la comunidad más habitada de la Nacionalidad Waorani, la escolarización se ha desarrollado a través del ILV y luego a través de la instauración de una escuela fiscal (hacia finales de 1970) y, actualmente, mediante la Unidad Educativa del Milenio Intercultural Bilingüe Toñe (UEMIBT). Esta institución, que se inauguró en 2018, llevó una gran cantidad de nuevas problemáticas a

⁶ Toñampade fue creada alrededor de 1978 y Nemonpade posteriormente, sin embargo, no se conoce una fecha exacta.

⁷ Motor fuera de borda.

la comunidad: alcoholismo, matrimonios entre trabajadores y personas de la comunidad, exceso de trabajo de los pikenani⁸, introducción de lógicas mercantiles y diferentes formas de relacionamientos.

En un inicio, el objetivo de estos espacios estaba dirigido a ser un referente en la educación y llevar bienestar a estudiantes “abandonados históricamente” (Ministerio de Educación, sf.). Posteriormente, la UEMIBT implementó una residencia estudiantil con la idea de contribuir al desarrollo de las comunidades waorani cercanas, pero, desde la infraestructura física de esta institución (incluida su residencia) hasta el currículum educativo estuvieron contruidos bajo la lógica moderno occidental, con todo lo que eso significa. (Oswaldo Yeti 2022, Toñampade, conversación personal)

Si bien Nemonpare no tuvo esta cercanía con las lógicas de mercantilización y demás problemáticas sociales experimentadas por Toñampare, los y las jóvenes que elegían ir a la UEMIBT a estudiar, dejaban de lado a sus familias, a la vez que se alejaban de las dinámicas comunitarias y territoriales, así como de los conocimientos propios (Oswaldo Yeti y Vinicio Parra 2022, Toñampade, conversación personal).

Por otro lado, en 2020, cuando la pandemia de la COVID-19 afectó estos territorios —en algunos casos— las personas que vivían en las ciudades viajaron hasta sus comunidades para conseguir alimentos. Al mismo tiempo, la siembra y tala de balsa se intensificaron en Toñampare, imponiendo un precio para los bosques, que se compartió a través de la visión de compra y venta de la madera para que la comunidad pueda ganar dinero⁹. Esto, además, fue creciendo durante la pandemia debido a la falta de controles y regulación por parte del gobierno de Lenin Moreno. (Cazar 2021)

Hacia finales de 2022, la prefectura de Pastaza inició la construcción de la obra de la carretera Nushiño-Toñampare, vía que mide aproximadamente 41 km y que espera “integrar a comunidades indígenas y colonas de las parroquias de Arajuno con la cabecera provincial Puyo y con el resto de la región y país” (Lomas 2016, 8) y que en mayor parte ha recibido aprobación de la comunidad de Toñampare, pero no de comunidades cercanas.

Todos estos procesos, incluido el tipo de educación en la que se insertaron las y los jóvenes waorani, han incidido en sus expectativas de vida de forma progresiva, causando conflictos intergeneracionales al interior de las comunidades. De esta manera y

⁸ Personas mayores consideradas sabias dentro de la nacionalidad waorani, una forma de llamar a abuelos y abuelas; más información se encontrará a lo largo de este proceso de investigación.

⁹ Conversación durante Asamblea en la Comunidad de Toñampare, donde balseros llamaron a los pobladores para “explicar” como sembrar balsa para generar sus propios ingresos.

también en respuesta al abandono estatal, en algunos casos, los jóvenes dejan de estudiar y trabajan en obras que van a sus comunidades, en otros casos, las jóvenes, se quedan en casa con sus hijos e hijas y también participan en las dinámicas de trabajo. Sin embargo, algunos ya no ven a la comunidad como espacio para tejer su vida, prefieren migrar o pensarse en las capitales de las provincias de Orellana, Napo y Pastaza (Erenenani Toñampade, 2025, conversación grupal)

Así, desde la entrada de misiones religiosas con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (Yost, 1981), las consecuencias de un modelo de educación formal hegemónica (Flores, 2017), la pandemia de la COVID-19 (Vallejo, Coba, Rodríguez y Mantilla, 2021) y la promulgación, desde la sociedad occidental, de prácticas históricamente invasivas y reñidas con los modos de vida y formas de ver y compartir el territorio por parte del pueblo Waorani, son algunos de los procesos que Toñampare y Nemompare han vivido a lo largo de los años, lo cual ha desencadenado una serie de transformaciones en las comunidades: violencia, alcoholismo, deserción escolar, cambios en la identidad cultural, migración de la selva a la ciudad, conflictos entre familias y cambios en las concepciones del Pueblo Waorani sobre sus territorios.

Entre estas problemáticas y pese a tantas acometidas externas, cambios en las dinámicas comunitarias y tensiones internas, *los cuidados colectivos, afectos y organización de las abuelas* (pikenani y ñeñeiri) siguen presentes como modos y alternativas de ser, estar, compartir, habitar, vivir, sostener y proyectar la vida en comunidad. Estos conocimientos fueron compartidos a través de las conversaciones grupales y durante mi caminar junto a ellas (Tamaye Yeti, Antonia Yeti, Game Alvarado, Yeko Namó, 2025, Toñampade, conversación personal)

Las *abuelas* son mujeres adultas y mayores que vivieron antes y después del contacto con las misiones. Las *pikenani*, conocidas por su cercanía a los saberes de las y los antiguos, son de las pocas personas que, desde su infancia, crecieron con los dorani y que recibieron de ellos y ellas directamente su sabiduría (Omere Alvarado y Gima Nenquimo, 2025, Toñampade, conversación personal). Mientras tanto, las *ñeñeiri* o abuelas posteriores al contacto, si bien no son consideradas como sabias, sí cultivan el saber y las prácticas culturales transmitidos por las *pikenani*, aunque tales prácticas y conocimientos ya están atravesados e influenciados por el saber y la lógica de la sociedad occidental. Sus prácticas, reconocidas aquí como saberes de *ñeñe* (abuela) o *ñeñeiri* (plural de abuela), junto con los saberes y prácticas de las *pikenani*, permiten tener un pequeño acercamiento a las formas de cuidado colectivo y de sostenimiento de la vida en

la selva, desplegadas por todas ellas. (Antonia Yeti, Nompo Gaba, Konta Gaba, 2025, Toñampade, conversación personal)

Las prácticas de los abuelos y abuelas, separada totalmente de la educación bancaria (Freire 1970), se establece como una apuesta que cuando enseñan “hacemos territorio waorani” (Kome Guikita 2022, Toñampade, conversación personal) con los conocimientos que se mantienen desde el dorani bay. La ruptura entre las prácticas compartidas en las instituciones educativas —que mantienen una malla curricular ajena a la realidad social, política y económica de las comunidades— es distante a los espacios, dinámicas y procesos de aprendizaje propios y, por tanto, a los conocimientos compartidos por los y las pikenani.

Justamente y debido a sus conocimientos —aprendidos directamente de las y los antiguos y transmitidos a las nuevas generaciones—los y las pikenani se constituyen en figuras de autoridad, con un rol central en la construcción del espacio territorial. Las formas de toma de decisión y el compartir de las actividades y cuidados desde la cotidianidad, se manifiestan con las abuelas (pikenani y ñeñeiri), que continúan transformando sus conocimientos y difieren de las formas de compartirlos de la sociedad occidental.

Esto, en gran parte, no está contemplado desde la academia con un “*con-versar*” (Quijano 2016, 5) “*dialógico*” (Hernández Basante 2022, 47), que se entiende desde un “*caminar*” (Quijano 2016, 5), como nos enseñan las abuelas (pikenani y ñeñeiri), con el *con-versar*, bajo la propuesta del “interaccionismo conversacional” (8) reconociendo las relaciones con la selva, con la cercanía a sus conocimientos, pero además su apuesta por la transformación y el aprendizaje “como acto[s] consistentes” (7) para “acomodar la palabra para intercambiar con el corazón” (Bolaños 2007 citado en Quijano 2016, 8). Además, tomo lo de dialógico, a partir del planteamiento de “escucha dialógica” o “intersubjetiva” de Hernández Basante (2022, 47) en tanto implica un diálogo intersubjetivo, “con el corazón abierto” (García 2015 citado en Hernández Basante 2022, 48); o, en palabras de la misma autora, implica “[...] un acto y actitud abierta [...] y de respeto [...], receptiva y dispuesta al mutuo conocimiento, a la reflexión conjunta [...] y en el] que el aprendizaje, y no la afirmación de `verdades`, sea la meta y razón de ser del diálogo” (47-48), forjándose en “permanente fluir” (51) desde la “autointerpelación” de las propias verdades.

Sobre las dinámicas de las pikenani en los territorios, con esto y desde esto, poco o nada se encuentra, se lee, se investiga o se sabe. La chacra, el fogón, los sueños, los

cantos, la chambira, el caminar y el hacer chicha son espacios y actividades de y para el conocimiento lideradas por las pikenani en Toñampare y Nemonpare y son también espacios *en los y desde los* que continúan construyendo el territorio, enseñando y manifestándose en estrecha relación con la sabiduría de los antiguos, su selva y los que vienen. Pero, ¿cómo se configura el sostenimiento de la vida y el cuidado colectivo desde las pikenani en las comunidades de Toñampare y Nemonpare y su territorio, en la actualidad? Esta es la pregunta central que orientó el proceso “investigativo”.

Este proceso, tiene por objetivo general analizar las prácticas de las pikenani de Toñampare y Nemonpare para el sostenimiento de la vida y su implicación al cuidado colectivo actual y futuro de sus comunidades y territorios. A fin de lograr aquello, la *conversa dialógica* y las vivencias compartidas con las pikenani, así como con las ñeñeiri y los/las jóvenes de ambas comunidades, es mi apoyo central para: identificar y caracterizar las principales prácticas de sostenimiento de la vida y cuidado colectivo desplegadas, aún hoy en día, por las pikenani y ñeñeiri de Toñampare y Nemonpare, como primer objetivo específico, además de analizar los cambios, rupturas y continuidades de las prácticas y conocimientos de las pikenani y ñeñeiri para el sostenimiento de la vida y el cuidado colectivo, experimentados a lo largo de los años, como segundo objetivo específico. Finalmente, como último objetivo específico, explorar de qué manera estas prácticas y conocimientos están siendo transmitidos a las nuevas generaciones, tanto por las pikenani como por las ñeñeiri, así como las tensiones intergeneracionales y retos que encierran estos procesos.

La necesidad de seguir dialogando desde y con esta memoria radica en la importancia de construir conocimientos en las voces que históricamente han sido descalificadas para promulgar saberes. Los textos que hablan de los waorani, en su mayor parte pertenecen a los hombres, adultos, que construyen los relatos de los guerreros, guardianes de los territorios que son excelentes cazadores y pescadores, dejando de lado los posibles lugares de enunciación de las mujeres, jóvenes y las pikenani y sus cotidianidades.

En la memoria escrita sobre los waorani, las mujeres pikenani, sus prácticas y actividades diferentes de estar y ser en el mundo no están siendo abordadas. Estas dinámicas que se reproducen en interdependencia con la naturaleza (Vega, Martínez & Paredes, 2018) responden a cuidados colectivos en los territorios y para esto se plantean algunas preguntas que se resolverán en el camino de este proceso: ¿cómo se determinan

los cuidados colectivos desde las pikenani? Y ¿Cuáles son las formas que ellas rescatan para seguir compartiendo el conocimiento?

Este proceso de investigación busca ser un aporte desde una conversación colectiva sobre la noción de *territorio* en las comunidades waorani, de manera que se pondrá en un primer plano el conocimiento de las abuelas, apostando a la construcción cercana de lo que es la selva. Además, al acercarme nuevamente, a las comunidades de Toñampade y Nemonpade, a las abuelas y a los y las jóvenes en este tiempo, en este tiempo la moción colectiva fue que sea de utilidad para que las generaciones venideras puedan conocer las prácticas que se comparten desde las pikenani, además de las transformaciones y tensiones que se vivencian y las razones por las que se han dado estos cambios.

Se espera que esto aporte a que los saberes en Toñampade y Nemonpade se evidencien a través del intercambio de conocimientos con las y los más jóvenes tomando en cuenta las problemáticas que cada territorio experimenta. De esta manera, comprendiendo las dimensiones desde las generaciones más jóvenes, además de construir colectivamente la noción de territorios, selva, ome desde las abuelas, a la par, me he apoyado en 3 categorías conceptuales principales que expondré a continuación:

Saber/conocimientos

En un ejercicio de ponerle nombre a las cosas, la necesidad de encontrar nociones que se acerquen a estos territorios resulta de difícil acceso. Los conceptos que serán desarrollados a continuación son breves matices de un proceso que estará en discusión permanente; así, se espera que sean contruidos “desde y con” (García citado en Walsh, 2013, 66) lo colectivo, sin intentar definir esquemáticamente las formas de vida que comparten las abuelas en Toñampare y Nemonpare (Zemelman, 2001).

Para el pensamiento occidental la diferenciación en los términos de *saber* y *conocimiento* es parte de postulados que posicionan una clasificación y jerarquización, es decir, el conocimiento atraviesa un rango de posibilidades que lo validan y lo ponen sobre el saber, que todo el tiempo debe estar bajo cuestionamientos y verificaciones (Villoro, 1996), sin embargo, tomando en cuenta a Hernández Basante (2022), para este proceso, el saber y el conocimiento serán utilizados como afines y estarán en constante construcción.

Históricamente el control del conocimiento ha sido desarrollado como un patrón de poder que configura relaciones de dominación en el sistema capitalista. El

conocimiento eurocéntrico mantiene una hegemonía, siendo considerado como el único espacio de producción de saber científico, racional y moderno, mientras que los saberes de otros ingresan a la jerarquización desde lo inferior, nulo e inválido, por tanto, no forman parte de la producción de conocimientos validados que refuerzan los vacíos en la historia y borran las formas de vida de los pueblos oprimidos (Fanon 1965, 52).

Esto es lo que sucede en el territorio waorani cuando en un primer momento el ILV impone conocimiento desde las misiones evangélicas estadounidenses o cuando en Toñampade y Nemonpade se refleja una Unidad Educativa del Milenio que trata de llevar la Educación Intercultural Bilingüe y que finalmente vuelve con conocimientos generales, desde las centralidades, sin pensar en las visiones y referentes que hay en estos espacios. Poco a poco los docentes que imparten clases dejan de lado el wao tededo, incluso algunos solo hablan kichwa, sin embargo, el español es el lenguaje dominante que ya, en un inicio, da pie sobre lo que se debería aprender.

En Toñampade y Nemonpade la escuela, la iglesia y los trabajos que se ofrecen desde el municipio y la prefectura también son espacios que instalan procesos de aprendizaje en niños, niñas, jóvenes, adultos, adultas y pikenani, bajo estas formas se sitúan discursos desde la hegemonía que transforman las formas de ver y ser en el territorio para institucionalizar y organizar la modernidad occidental. (Rival 2015, 154)

Para las comunidades waorani los conocimientos están transmitidos en gran parte desde la historia oral; a través del wao terero se socializan las actividades desarrolladas en la selva y por medio del “aprender-haciendo con enfoque intergeneracional” (Duque, 2021) se juntan saberes, formas de ver la vida y las interacciones que traspasan el presente, pasado y futuro.

El territorio waorani, acercamientos a la selva como concepto

La discusión acerca del territorio se manifiesta desde un espacio físico hasta el lugar habitado y en constante construcción (Vargas, 2012), sin embargo, para este apartado se propone “reconstruir y hacer re-vivir” las formas de memoria colectiva (Walsh, 2013: 64) que permitan evidenciar en este momento las construcciones del dorani bay en las pikenani y relacionar estas perspectivas en los y las jóvenes.

La significación acerca del territorio, en este caso, es un elemento dinámico que toma en cuenta el lugar, los procesos sociales y las particularidades de las comunidades. En los acercamientos anteriores, aprendí que las pikenani constituyen su forma de ver el

territorio a través de la selva, espacio que existe por las manifestaciones de los ancestros y ancestras y las vivencias y el trabajo contruidos en él. (Rival 2015)

“Hacer revivir” la memoria colectiva se vuelve, entonces, fundamental al ensayar un acercamiento a la noción de *selva* tejida —a lo largo de los tiempos— desde la cultura waorani, en la comprensión de que —siguiendo a Descola (2001)— “las concepciones de la Naturaleza son contruidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas” (101); planteamiento con el que coincide Viveiros de Castro (2013, 38), quien recalca, al igual que Descola, en la consiguiente inexistencia de una única forma de concebir las relaciones “Naturaleza” – “Cultura” (38), aunque así se haya pretendido imponer desde Occidente. De igual modo, ambos autores, al tiempo que cuestionan la cosmovisión dualista moderno occidental (por su pretensión de ser la única universalmente válida y en tanto base en la que se sostiene y desde la que se justifica la objetivación de la Naturaleza), subrayan también el carácter holístico de las cosmologías indígenas Amazónicas,¹⁰ como sería el caso de la cosmología del pueblo Waorani.

De acuerdo a lo expuesto en líneas anteriores, y siguiendo la conversa con Descola (1998, 2012) y de Viveiros de Castro (2004, 2013), al igual que los planteamientos de las Pikenani o abuelas sabias waorani, cabe señalar que también se insertan en la significación del territorio las relaciones que se contruyen en, con y a través de la selva, cimentando los vínculos que las abuelas establecen con todos los seres que cohabitan en y con ella y viceversa. Se trataría, acorde a ambos autores referidos (aunque desde sus particulares postulados teóricos: *animismo*¹¹ y *perspectivismo amerindio*¹², respectivamente), de relaciones intersubjetivas o “entre sujetos” (Viveiros de Castro 2013, 38), enmarcadas dentro del gran “*continuum social*” existente entre humanos y no humanos (Descola 1998, 222), puesto que —desde las cosmologías amazónicas— no existe una diferenciación ontológica marcada entre humanos y no humanos (Descola

¹⁰ Por ejemplo: la de los indígenas Shuar y Achuar (Ecuador), la de los Makuna (Colombia), según Descola, así como la de la nación Tupinambá (Brasil), acorde a Viveiros de Castro.

¹¹ El *animismo*, acorde a Descola (2012, 190) constituye una de las cuatro formas principales de relacionamiento de los humanos con la naturaleza y los demás seres que existen en ella. Las otras tres son totemismo, analogismo y naturalismo (éste, propio de la cosmovisión occidental).

¹² El *perspectivismo amerindio* (Viveiros de Castro 2013) cuestiona la idea de que existe una única y universal visión de “la” realidad; postulando -más bien- la existencia de múltiples perspectivas, puntos de vista, modos de ver el mundo (aunque con eso no se está alineando con el relativismo cultural). En este sentido, dice, que “el mundo indígena es un mundo múltiple, no existe naturaleza única y que lo que hay de único es la cultura humana” (271). Por eso él propone el concepto de *multinaturalismo* (múltiples naturalezas, una solo humanidad; un solo espíritu o esencia “human[a], indiferente, genérico”, compartido por todos los seres; “lo humano como el punto de partida” o la base u origen común de todos los seres: “todo es humano”; lo que varía son los cuerpos; hay múltiples cuerpos, entendidos como “envolturas”, como “ropas” que esconde esa base sustancial (272)

2012). De hecho, los “no humanos” son concebidos -al igual que los humanos- como seres con conciencia, cultura, voluntad y agencia propia (Viveiros de Castro, 2004, 2013); son seres sintientes y con capacidad de establecer comunicación entre el conjunto de seres y relaciones especiales de distinta índole (Descola 1998, 2012), además de “compartir” con “los humanos”, la capacidad de metamorfosearse (a decir de ambos autores referidos).¹³

Por la misma línea, se confrontan los avances de la lógica occidental desde una resistencia que, desde las tácticas cotidianas, sostienen vidas en las apuestas comunes por: ir a la chacra y tomar sus alimentos de la selva, reconocer el territorio desde el caminar, tener espacios de toma de decisiones en asambleas, compartir saberes con niños y niñas, contar cuentos, historias y enseñar cantos. De ahí que, según conversaciones pasadas con los y las pikenani, el territorio nombrado como selva, se construye —según lo expusieron ellas y ellos— a través del conocimiento compartido y brindado de generaciones pasadas, es decir, desde el *dorani bay*: “Cuando enseñamos hacemos territorio wao” (Kome Guikita 2022, Toñampade, conversación personal). Cuando se preguntaba a los y las pikenani lo que era la selva para ellos, su respuesta se manifestaba desde: su lugar, el espacio donde comen, pescan, cazan y viven para seguir compartiendo, ya sea el conocimiento o lo que hay en la selva.

A partir de estas nociones ya más cercanas sobre lo que se plantean del territorio waorani, la vida también se nombra desde un “así vivimos bien”, es decir, desde el

¹³ Vale puntualizar aquí, que existe una importante diferencia entre el **animismo** (Descola 1998, 2012) y el **perspectivismo amerindio–cosmologías amerindias** (Viveiros de Castro, 2004, 2013). Acorde a las cosmologías **animistas**, la mayoría de plantas y animales tienen *alma*, similar a las personas y poseen muchas de las cualidades, comportamientos y características que estas últimas; por tanto, al compartir la misma esencia, son todos concebidos como *personas*, aunque en diferente grado, pues sólo los humanos son *personas completas* (Descola 1998, 2012). Ahora bien, no todas las criaturas entran dentro de esta gran “esfera social y del juego de la intersubjetividad”, pues no todas tienen alma propia, viéndose imposibilitadas de comunicarse con el resto; tal es el caso de insectos, peces, musgos, ríos y otros (1998, 222). Por su parte, desde varias cosmologías **amerindias** existe, como explica Viveiros de Castro (2004, 2013), la noción de que todas las criaturas o “especies de seres” que hoy habitamos el mundo, en un origen, fuimos todas humanas y que, de allí, luego, unos se fueron transformando en animales (2013, 37), otros se volvieron vegetales, etc., de allí que, acorde a muchas culturas amazónicas, no sólo las personas, sino también los hoy animales y otras especies, “están dotados de conciencia y de cultural” (en el fondo, conservan su origen humano). Por tal razón, desde varias culturas indígenas amazónicas, la relación entre “humanos propiamente dichos y otras especies animales”, es “una relación social, una relación entre sujetos” (2013, 38). Adicionalmente, Viveiros de Castro especifica que, desde dichas cosmologías, cada “especie de seres” continúa viéndose a sí misma como humana, “los animales son gente”, “se ven [a sí mismos] como personas” (2004, 39), mientras “nos ven, a nosotros los humanos (que ‘naturalmente’, nos vemos como humanos), como “especies de animales de presa o de espíritus”, es decir, como no humanos (2013, 36). La “humanidad” es lo común —no la animalidad, como en occidente—; entonces, hay una esencia humana universal, y cuerpos múltiples, que varían y cambian de aspecto o “envoltorio” o “ropa”, como dice el autor, debajo de la que se esconde la humanidad de personas, animales, etc. (2013) y es desde esa dinámica que se relacionan.

manomai waponi quehuemonipa, como la vida que se construye desde el estar para estar o, como dice Cabnal (2016), “es la vida, es el ser estando. Es dinámico, cambiante. No es pasivo”. Cuando los y las pikenani explican esto, lo hacen a través de sus tiempos en la selva: para tomar chonta y hacer chicha entre enero hasta marzo, pero no habría que desaparecer esa chonta por completo porque “ayuda a que el mono engorde cuando tenga hambre, entonces ese mono servirá para la alimentación”. (Antonia Yeti y Tamaye Yeti 2022, Toñampade, conversación personal)

Sostenimiento de la vida

Los planteamientos de sostenimiento no se establecen en un marco técnico ni de gestión ambiental, sino, más bien, radican en la comprensión de todas las vidas en la selva, desde la reciprocidad, el entretendido de relaciones y la producción de conocimientos en colectivo. El sostenimiento de la vida refiere a la “vida cotidiana” (Paredes 2010, 38) que permiten que la vida continúe, distribuyendo y generando las redes de cuidados, pero además que, a través del espacio, cuerpo, memoria y movimientos se establecen en construcción y comunidad permanentes. Estos postulados toman en cuenta las consideraciones a los seres de la selva en la multiplicidad de sus cuerpos (Viveiros de Castro 2013) sin jerarquía y con un trato común para todos los niveles de conciencia, alma y que según Federici (2011 citada en Vega, Martínez y Paredes, 2018) “posibilita la consecución de la existencia”, sin embargo, no desestima la feminización de los cuidados, que se asumen como “*trabajar el doble*, cuidando el medio ambiente, reforestando, practicando la medicina ancestral y educando a nuestros hijos para que no destruyan (el territorio) porque desde nuestra cosmovisión tenemos nuestros planes de vida” (Cahuiya 2024, el énfasis me pertenece) y que se consolida luego del contacto forzoso con las misiones.

En algunos trabajos sobre los waorani, se especifica que son excelentes cazadores, además de destacar que el reconocimiento de las plantas, animales y de la selva en general, aporta a sostener el espacio en el que habitan (Rival, 2015), sin embargo, la visibilización de esas actividades, en mayor parte, corresponden a las de hombres mayores, que asisten a la caza, a participar en mingas, a construir casas típicas o a reconocer plantas y animales, mientras que las actividades de las mujeres no se conocen. Según Coba y Bayón (2020), esto respondería a la naturalización de roles de género y cuidado que, puntualizo, se ha venido enraizando a propósito del *contacto* con occidente pues, acorde a diversas autoras (Rival 2015, Álvarez 2015, Gómez Donoso 2023) en el

dorani bay o tiempo de los antiguos no existía una marcada —y menos aún, excluyente— división de roles de género. Sin embargo, por otro lado, y a pesar que no se nombre en los autores que abordan estos temas, Cabnal, menciona que esto podría haberse manifestado a través de un “patriarcado originario ancestral” (2010, 13), que confluye con aspectos como la guerra y que está presente en diversas etapas del pueblo waorani antes del contacto.

El sostenimiento de la vida está asociado a las personas que habitan la selva y va de la mano con los cuidados comunitarios (Vega, Martínez y Paredes, 2018), nociones que generalmente están en los espacios de lo privado y de la casa, pero que luego se ven plasmados en las relaciones entre jóvenes, no tan jóvenes, adultas y mayores. Cuando la comunidad asiste a una minga o cuando en una asamblea las mujeres se concentran en el fogón, cuando las más pequeñas visitan a sus abuelos y abuelas (refiriéndose a ellos y ellas desde una familiaridad propia, sean o no sean sus abuelos y abuelas, pero reconociéndolos como tal); en esos relacionamientos es cuando los saberes se comparten. Para Vega, Martínez y Paredes (2018) “apropiarse de la capacidad para cuidar es una forma de valorar la vida colectiva y encarnada que desplaza el beneficio y la atomización capitalista” (17), los cuidados se manejan desde la colectividad, pero hago énfasis en el *contacto* como lugar donde se gestan esas prácticas que consolidan los roles de género.

Estas nociones son cercanas a abuelos y abuelas, mientras que en los y las jóvenes debido a las transformaciones, incidencias y dinámicas en sus espacios, pueden llegar a cambiar las formas de concebir, proyectar y habitar las comunidades aquí presentadas. En la teoría, el sostenimiento de la vida, también está visto en un plano adultocéntrico y generalizado, sin tomar en cuenta los cambios y concepciones que perviven en la selva, pero que de alguna manera atraviesan las corporalidades de quienes son y construyen el territorio waorani, proceso que esta investigación pretende compartir y ampliar a través de mecanismos que se presentarán a continuación.

En un inicio este trabajo se concibió como un ejercicio o quehacer individual, sin embargo, por la implicación y las dinámicas que se compartieron en las comunidades, esto paulatinamente se fue dejando de lado, convirtiéndose, finalmente, en conversaciones colectivas. Así, este proceso está atravesado por la palabra dicha en conjunto, desde los conocimientos de cada una de las abuelas, pero también del análisis producido en común: con Oswaldo, compañero traductor, con jóvenes que compartían sus saberes, gente que nos acogió en sus casas y aportaba con sus análisis, y la comunidad: con la que compartimos la palabra, la memoria y la vida.

La lengua, en mi caso, fue un limitante y seguirá siendo un limitante para acercarnos a ciertas dinámicas y conversaciones del día a día. Es por esto que los diálogos con las pikenani se construyeron, formularon, reformularon y analizaron junto a Oswaldo Yeti. Él es hijo de Antonia y nieto de Tamaye, dos de las abuelas que comparten sus conocimientos en este proceso, además de pertenecer a la comunidad de Toñampade. Su traducción, opiniones, análisis conjuntos son importantes, no solo para el acercamiento al waotededo, sino también para cuestionar, pensar y repensar los diálogos hechos en colectivo.

Refiero a los diálogos colectivos, puesto que, la conversación no radica en una entrevista direccionada, sino más bien, en una acción de traducción constante. Antes de hacer las entrevistas, pensamos en la forma más adecuada de preguntar directamente lo que queríamos conocer, para esto recurrimos a Tamaye y Antonia, las abuelas con las que viví, y así conocer su interpretación de esos cuestionamientos. Al conversar, las preguntas en español surgían de un pautado mediado por Oswaldo, Antonia, Tamaye y mi persona; Oswaldo preguntaba a las abuelas en waotededo y escuchábamos atentamente lo que nos contaban. A veces las visitas eran acompañadas por Aboke, Martha o Antonia, que también incluían preguntas propias en los diálogos con las abuelas. En varias ocasiones no solo era Oswaldo quien preguntaba, sino como un ejercicio de reinterpetración Antonia tomaba la palabra para compartirle a Yeko los cuestionamientos. Así también sucedió con Gima y su hija Omere y de la misma forma pasó con Wato y su hijo Gaba.

Estos diálogos con las pikenani forman parte de un conversar alterativo (Ortiz y Arias, 2019) que no pretende una investigación bajo la dinámica de sujeto-objeto, sino más bien repensar los conceptos y las participaciones, poniendo en el centro la acción/huella decolonial que constituyen en sí mismas lugares de conocimiento (Haber, 2011) y que en gran parte son desplazadas por el racismo, patriarcado y colonialismo. Esto no sería posible sin la interpelación conjunta de los acercamientos que se abordarán en este proceso y que de una u otra manera deben responder a los lineamientos que promueve la academia.

A través de este trabajo he intentado deshacer lo aprendido y configurar con y desde los territorios que han sido descartados para ser productores de conocimiento; se optó, entonces, por el enfoque metodológico de la Investigación Acción Participativa, reto que implica conocer, estar y escuchar a la par de una apuesta que se accione, desde los conocimientos vivenciales, que construyen y fortalecen los saberes dados por los antiguos. Desde las abuelas, estos conocimientos resisten ante las dinámicas de la

sociedad occidental, poniendo en el centro el dorani bay y la defensa del territorio. (Borda, 1999)

En y desde este marco, se echó mano de la entrevista abierta y a profundidad, como una de las herramientas principales, a más de la participación directa en varios espacios y momentos de la cotidianidad de las abuelas waorani, así como en eventos puntuales (talleres convocados en otras comunidades, talleres generales, asambleas, entre otros). Se realizaron un total 15 entrevistas, entre diálogos informales y conversaciones con preguntas pautadas, que fueron acompañadas por revisiones bibliográficas, discusiones reflexivas, dibujos (mapas hablados y mapas de cuerpo – territorio) y fotografías, en el territorio. El procesamiento de la información se realizó a partir de la transcripción de las conversaciones de waotededo a español (durante 4 meses entre 2024 y 2025) por medio de grabaciones, que eran escuchadas todas las noches en casa. Es así como Tamaye —que también escuchó lo que contaron las abuelas— añadía más elementos y recordaba lo que las demás contaban. Además de esto, la sábana analítica también fue parte, además del material fotográfico y audiovisual, estos también compartidos y comentados con los abuelos que visitaban la casa, con los jóvenes que curioseaban las conversaciones y con los niños que identificaban a sus abuelos en fotografías. A través de este proceso traté de deshacer lo aprendido, o he intentado despojarme de ideas que son insertadas, a lo largo de nuestra vida, desde la sociedad occidental. También recurrí a la observación participante (Malinowski, 1922) aportando desde este espacio a la construcción del conocimiento plasmado en la academia para posteriores procesos de futuras generaciones. Además, la escritura de este trabajo fue acompañada, socializada y cuestionada en cada momento, por Oswaldo, Antonia y Tamaye.

En el primer capítulo de este trabajo, se manifiestan acercamientos a las historias waorani, que no se pueden plasmar como una sola por las dinámicas que parten de diversos clanes. Aquí Tamaye, Yeko y Wato son las abuelas que dan inicio a la narrativa vivida por ellas y que pone en el centro las incursiones caucheras, petroleras, religiosas y estatales, además de la defensa de su territorio por parte de grandes líderes y lideresas.

En el segundo capítulo, mientras tanto, se realiza acercamientos y análisis a algunas de las principales prácticas de cuidado colectivo y sostenimiento de la vida que realizan las abuelas y que, aún hoy en día, se implementan en sus comunidades.

Por su lado, en el tercer capítulo se aborda cuestiones referentes a la transmisión de conocimientos y prácticas relativos a los cuidados colectivos y al sostenimiento de la

vida, por parte de pikenani y ñeñeiri a las nuevas generaciones (en especial a jóvenes) y la implicación e interés —o no— de estas últimas en aquello, poniendo especial atención en las tensiones intergeneracionales que se manifiestan en cada una de las comunidades.

Se cierra el documento de tesis con un conjunto de conclusiones finales, apartado en el que se presenta, entre otras cosas, los principales hallazgos de este proceso investigativo o, mejor dicho, de este proceso de *conversa dialógica*, que es como prefiero llamarlo. Como parte de esos hallazgos, se evidencia que las tensiones intergeneracionales no solo se centran en las expectativas sobre sus territorios, sino también en las formas que las nuevas generaciones ven y viven la selva. A pesar de esto, las (y los) pikenani, así como las ñeñeiri, permanecen enseñando a través de la cultura, recordando que *omere* aún es un espacio de encuentro para caminar, pescar, cocinar, hacer mingas y relacionarse desde la organización política, cultural y social.

Capítulo primero

Las historias waorani,¹⁴ dorani kegainko¹⁵

Estamos ante un pueblo que guarda de su
pasado la memoria de una cierta transhumancia
a lo largo de tierras disputadas.
(Cabodevilla 2016, 83)

Yeko,¹⁶ Tamaye, Wato, Game, Watoka, Antonia, Nompo, Konta y Gima son algunas abuelas waorani que continúan hilando la historia de su pueblo a través de relatos en la cotidianidad, así como cuando tejen chambira.¹⁷ Sus historias comparten las enseñanzas, experiencias, vivencias y conocimientos de la selva que, acompañados por los saberes de los dorani,¹⁸ están presentes en la transmisión oral de su pueblo.

Las formas de vida que existieron antes, durante y después del contacto con las misiones evangélicas fueron experimentadas por tres *ñeñe/abuelas*.¹⁹ Ellas son parte de este trabajo que parte de conversaciones colectivas, y para entender su llegada hasta las comunidades de Toñampade y Nemonpade compartiremos sus relatos (incluyendo los recuerdos que ellas tienen del tiempo de *los antiguos*), complementándolos con información adicional que las insertaron en la sociedad nacional en ciertos momentos.

En tal sentido, los dos primeros apartados de este capítulo se centrarán, a manera de contextualización, en una rápida referencia a los *hitos* que marcaron la historia del pueblo waorani. Este capítulo empieza con un breve acercamiento a las formas de vida *del tiempo de los nanicabo, o unidades residenciales de familias ampliadas*²⁰ (Naranjo 1994, 39). Luego, se detiene en el tiempo de inicio y recrudecimiento de tales contactos, así como los cambios que ello provocó. El desarrollo de ambos acápites se apoya tanto

¹⁴ A lo largo de este texto se utilizará Huaorani y Waorani, esto por la reinterpretación de la lengua en la actualidad. Sin embargo, *Huaorani* se encuentra en la mayor parte de los textos compartidos.

¹⁵ Las *historias de los antiguos, en español*.

¹⁶ Yeko es el nombre elegido por una de las abuelas de Toñampade para contar su historia en este proceso. Ella es una de las abuelas más viejas de la Comunidad, además es familiar de los Tagaeri. Esta historia que se compartirá más adelante.

¹⁷ *Astrocaryum chambira* es una palma que se recoge en la selva y que luego de un proceso de extracción y secado de su fibra se utiliza como hilo para tejer hamacas, shigras, collares y artesanías.

¹⁸ Antiguos y antiguas, ancestros y ancestras que habitaron el territorio waorani.

¹⁹ Pikenani hace referencia a las personas viejas, mayores, ancianas, en ocasiones se utiliza para hablar de sabios ancianos y este término se detallará detenidamente más adelante, sin embargo, ñeñe hace referencia a la abuela, es más cercano, en mi caso específico Tamaye es ñeñe para el hogar que habito en el trabajo de campo realizado en este proceso.

²⁰ Es decir, al tiempo *antes del contacto* con el mundo occidental o pre contacto. Para más información sobre este apartado se aconseja consultar Álvarez 2009, Labaka 2003, Naranjo 1994.

en las narraciones de las pikenani y de otras personas de las comunidades, cuanto en fuentes secundarias.²¹ De su lado, el tercer apartado recogerá la historia del pueblo waorani referida, esta vez y de manera principal, desde las voces y experiencias de las mujeres; sus relatos responderán, como anota Haraway (1995, 18) a realidades y contextos que desafían la *universalización* a la hora de contar historias y pretenden compartir sus testimonios de su territorio más cercano. Finalmente, para llegar a conocer las dinámicas de las comunidades de Toñampade y Nemonpade, se compartirán los procesos que las han atravesado desde la sociedad nacional y lo propio desde cada comunidad.

1. “Historias de los grupos huao” o del tiempo de los nanicabo

Aquí, se dirige la atención a las “historias de los grupos huao” (Cabodevilla 2016, 137) ya que, como se comparte líneas abajo, antiguamente los waorani pertenecían a diferentes unidades residenciales o nanicabos. Esta organización se establecía bajo el liderazgo de un hombre mayor “de quién llevaban el nombre” (Álvarez 2009, 36) y su composición comprendía de “6 a 12 familias ampliadas” (Naranjo 1994, 9).

Así, en los relatos —antiguos y antiguas— nombran que los tiempos de paz existían cuando había un solo “jefe” en el territorio waorani. Este jefe llamado Namó Ñama, fue asesinado por *kowodes*;²² para los waorani, esto significó el advenimiento de un ciclo de guerras internas, matanzas interclánicas y, posteriormente, una serie de asaltos a campamentos cercanos y haciendas (establecimientos económicos dedicados a la extracción de caucho y otros recursos naturales).²³ Es así como el segundo jefe Natohuemo mandó a matar a los *kowode*:

²¹ Dicha contextualización sigue la línea planteada por las mismas pikenani y presente en estudios previos realizados por diversos autores/autoras consultados (Cabodevilla 2016; Rival 1996; Rivera 1996; Naranjo 1994; Yost 1991). Eso sí, se dejará de lado los relatos tradicionales que, en mayor parte, fueron contados por gente que hizo sus expediciones a la Amazonía y encontró a los waorani como un reto y un objeto que investigar, como es el caso de los viajeros que llegaban a la Amazonía con intereses, supuestamente, de *conocerlos*; sus reseñas, sin embargo, reflejaron generalizaciones, estereotipos, prejuicios e insultos al pueblo; los autores que alentaban esta visión fueron: Simpson, Pierre, Up de Graff, Gianotti, Tessman, entre otros. (Blomberg 2015)

²² Actualmente, los *kowode*, somos la gente de afuera, que antes éramos considerados como canibales. En relatos de Cabodevilla (2016, 22) menciona que se pensaba que eran canibales porque se llevaban a la gente y nunca más regresaban, se pensaba que se los comían, además habla de la violencia con la que trataban los cuerpos de los waorani.

²³ La expansión de las actividades económicas dependientes de la Amazonía, hace que las haciendas y campamentos se asienten desde la época del caucho para dedicarse a su apropiación (Ortiz 2012, 174) Posteriormente, con el período petrolero se abren más vías de acceso al Puyo, incluyendo más establecimientos de campamentos en Shell, Mera, para luego optar por la construcción de pistas de Arajuno y Villano. (Consejo Provincial de Pastaza 1988, 11)

Hubo un tiempo en que muchos grupos huaos vivían juntos pues no había todavía familias separadas, vivían todos en casas muy grandes; fue el único momento en que tuvieron un solo jefe; Namo Ñama, a quien todos obedecían. De eso hace mucho, mucho tiempo cuando vivían cerca del Maraño (sic, seguramente no es el Maraño). Namo Ñama recogía en su casa a todos los niños huérfanos y los criaba como si fueran sus hijos, les enseñaba a vivir sin pelear entre ellos y también con los cohuri, aunque al mismo tiempo los entrenaba para que fueran fuertes guerreros y estaban en sus casas de guardianes.

Tras la muerte de Ñama los huaorani que habían cruzado el Río Doroboro regresaron a este lado y cogieron un territorio para vivir. Estaba hacia el Río Guiyero (Tiputini) su jefe era Nantohuemo, lo fue también de todos los huaos. Ordenó vivir en paz y no pelear entre ellos, en cambio mandó a atacar a los cohuri para que no molestaran dentro de su territorio. Eso duró un tiempo, entretanto Nantohuemo llegó a ser muy viejo y murió²⁴ (Mincaye citado en Cabodevilla 2016, 135).

Tamaye,²⁵ en la misma línea que el autor anterior, resalta que:

Decían que antes había un solo líder que decía lo que tenían que hacer; después que murió ese líder dividieron así en familias, familias, unos vinieron a Pastaza otros fueron a Orellana y otros a Napo; los abuelos decían que era un poco diferente a como vivían en mis tiempos: la cacería, el trabajo, las fiestas; en ese tiempo no había todavía las petroleras, así contaban los abuelos (Tamaye Yeti 2025, Toñampade, conversación personal).

En los tiempos de *dorani bay* —tiempo de los antiguos o de pre contacto— lo que conocemos como “unidades residenciales de familias ampliadas” se diferencian de la actual constitución de los mismos. Las alianzas matrimoniales se realizaban entre primos cruzados y luego el reciente matrimonio se acomodaba en el entorno de la mujer, es decir era uxorilocal. Así, el *nanicabo*, gran grupo familiar o unidad residencial, se consolidaba a través de estas uniones y llegaba a tener hasta 12 *familias* en una misma casa o *maloca* (Ima 2012, 28). Según Ima (28), todos los que vivían fuera de la casa, pero en una distancia de 10 km, eran llamados *huamoni*, los que estaban más lejos eran conocidos como *guirinami* y *aroranis*, mientras que, los que no eran parte de ninguno de estos grupos y venían de *afuera* eran considerados *kowode*. Los de afuera responden a una figura cimentada como “caníbales”, desde sus acercamientos en los tiempos de caucho, misiones evangélicas, extracción de petróleo, extracción de balsa y construcciones.

²⁴ Historias tomadas de diálogos de Mincaye con sus hijos Enguime, Enkeri y Pedro en Cabodevilla.

²⁵ En esta conversación hago referencia a Tamaye Yeti Nenquimo, abuela del espacio con el que convivo. No conocemos específicamente su edad, pero es una de las abuelas más viejas de Toñampade. A lo largo de este trabajo la citaré como Tamaye Yeti, acomodándome a las pautas del formato. En conversaciones más recientes nos comentó (a la familia y a mí) que sus apellidos debieron ser Nenquimo Yeti, sin embargo, las que colocaban los apellidos en ese entonces: Raquel y Dayuma, “eligieron” este apellido para ella. Tamaye no es a la única con apellido Yeti que citaré, también están Antonia, su hija y Oswaldo su nieto.

Rival (1996, 511) comparte en un mapa los 4 grupos principales que habitaron antes del contacto: Baihuari, Piyemoiri, Guiquetairi y Huepeiri. Ellos vivieron en el mismo territorio, algunos incluso compartiendo el espacio para la caza y defendiendo sus fronteras. Sin embargo —en los relatos que se comparten desde Cabodevilla (2016, 518)— se manifiesta que los grupos pueden contar con subconjuntos como: Huiñatare, con su jefe Huiñari, Taromenairi con su jefe Taromena, Babeiri con Babe como jefe, Guikicatu con Guikitacú de jefe y Nantohuemori con Nenkerei su jefe, aunque no se especifica a cuál de los cuatro grupos principales pertenecía cada subconjunto.

En conversaciones cotidianas, las abuelas reconocen a los jefes como “grandes guerreros”.²⁶ A esto, además, se añaden las interpretaciones de los años siguientes, reconociendo a los de *yerekape*,²⁷ *yewape*^{28 29} y los del centro o medio, bravos o desconocidos, haciendo referencia a los Taromenani (Moipa 1990 citado en Cabodevilla 2016, 379).

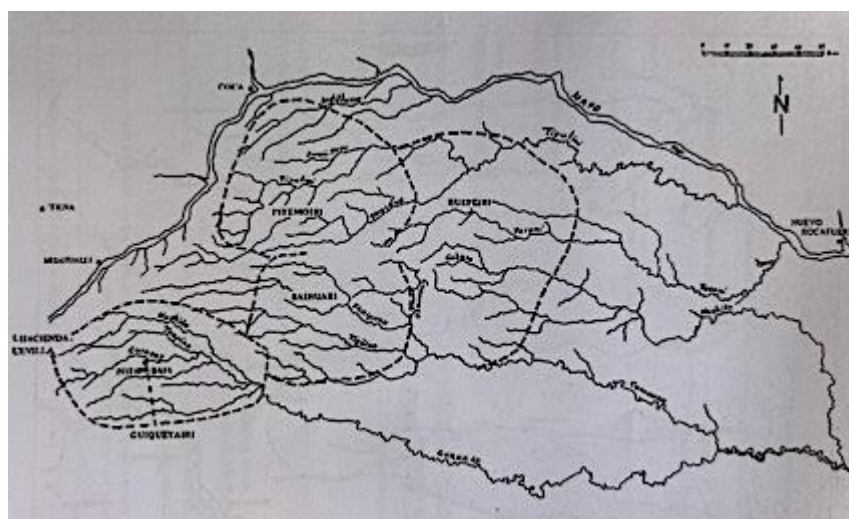


Figura 1. Localización de los cuatro grupos principales antes del contacto
Fuente y elaboración: Rival, 1996

²⁶ Ellas comparten el reconocimiento que hace Cabodevilla, pero también insertan otros líderes de los subgrupos que ellas conocieron.

²⁷ Río arriba, en español.

²⁸ Río abajo, en español.

²⁹ El wao tededo tiene dos dialectos que distan de yewape y yerekape. En el primero se utiliza el wao tiro y en el segundo el wao tededo (Ima 2012, 26), esto todavía sujeto a cuestionamientos, puesto que no hay estudios suficientes en el tema lingüístico, sin embargo el ILV compartió que esta es una “lengua aislada, sin ningún parecido a otras en Sudamérica” (Cabodevilla 2016, 25).

Entre nuestras conversaciones por reconocer los grupos de arriba y abajo, Tamaye y Oswaldo³⁰ compartieron un dibujo de un mapa con la ubicación que retrata los grupos y las zonas que protegían para delimitar las *fronteras* del territorio waorani: el río arriba está ubicado en lo que en los mapas políticos ecuatorianos se reconoce como Pastaza—Arajuno, desde el río Curaray. En la provincia de Orellana está el río abajo, porque “todos los ríos desembocan ahí”, menciona Tamaye. Además, al conversar mientras graficamos, recuerda a más líderes de los subgrupos: Nemonka, Irumenga, Kabo, Nanto, Awañete, Kawetipe, Toa y Owe en Napo; Huamoñe y Namu cerca de los Guikitairi; Toka, Nahuañe, Paa, Wira, Nenquimo, Pyemo y los Tagaeri en Orellana, todos ellos, últimos líderes antes del contacto, recorrieron y resguardaron su territorio.

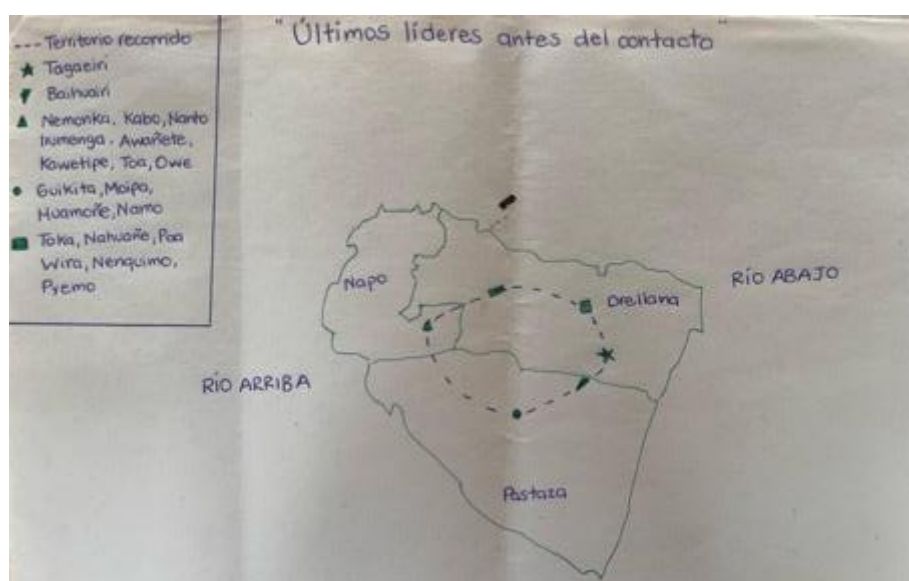


Figura 2. Localización de subgrupos y delimitación del territorio
Fuente y elaboración: Tamaye Yeti, Oswaldo Yeti, Angelly Tinoco, 2025

Según Cabodevilla (2016, 21), este pueblo llegó a controlar casi 20.000 km² de selva, teniendo sus fronteras entre el margen derecho del río Napo al norte y el río Curaray al sur, llegando a atravesar: Arajuno, Tihuacuno, Cononaco, Yasuní, Nushiño, Tzapino, Rumiyaqu, Indillama y Tiputini. Actualmente, el territorio waorani tiene legalizadas 612.215 hectáreas, adjudicadas por el Estado³¹ y conformadas por altas zonas de

³⁰ Tamaye es abuela de Oswaldo y con este proceso juntos, pudimos conocer más sobre su abuela y sobre todo lo que cuenta de su pasado en el día a día. El dibujo fue hecho por nosotros, mientras la abuela estaba en el fogón. Tamaye nos compartió las nociones centrales de ubicación y acercamientos, mientras nosotros, desde un mapa del territorio waorani, reconocíamos esos espacios.

³¹ Esta adjudicación se ha dado de forma progresiva en los territorios de pueblos indígenas. El reconocimiento del territorio se hizo en primer momento en 1968 con 1600 km² posteriormente 66.570 ha se adjudicaron en Tihuacuno y la última, que se nombra aquí, fue realizada en el 90. En 1999 se crea la Zona Intangible Tagaeri Taromenane, pero no es hasta 2007 que se delimita con 758.051 ha (Narváez 2017, 50)

biodiversidad, la Reserva Étnica Waorani, la Reserva de Biósfera, el Parque Nacional Yasuní y la Zona Intangible Tagaeri - Taromenane (ZITT).

Volviendo a las alianzas matrimoniales, luego del contacto, aquellas tradicionalmente endogámicas —o uniones entre gente del mismo pueblo— y uxorilocales —entre primos cruzados— se dieron en menor proporción, mientras que las uniones interétnicas, al parecer, fueron cobrando fuerza (Álvarez 2009, 38). Según Rival (1996, 178), para las poblaciones kichwa, hasta 1996, los waorani eran considerados como yernos o nueras potenciales, parejas con las que se ganaban territorio y alimentos en el matrimonio.

Por otro lado, Cipolletti (2002, 111), a partir del testimonio de Joaquina Grefa,³² evidencia algunas características de las mujeres antes del contacto: no hacían chicha masticada, los hombres no las castigaban ni las golpeaban, no comían separadas de ellos, su parto era en una hamaca dentro de la vivienda, las excursiones y matanzas eran acompañadas por ellas, así como también la cacería en las que las mujeres también utilizaban lanzas y cerbatanas (119). Esto difiere de la actualidad puesto que, en su mayoría, la cacería es hecha por los hombres, utilizando escopetas, además de ciertas actividades que comparten en común: pesca, *kewene*,³³ chambira, cuidado de los niños y niñas y trabajo por un salario, en algunos casos.

Además, los lugares donde habitaban los nanicabos estaban en las lomas, en lo alto, o sea, en zonas interfluviales, caracterizadas por ser áreas elevadas y destinadas, entre otras, a la actividad agrícola. De hecho, todo nanicabo contaba siempre con una plantación de yuca o de plátano, además de un extenso territorio para cazar, lo cual explica por qué no antes de kilómetros de distancia se encontraba otra maloca o casa igual.

Otro punto importante del que habla Cipolletti, en la sociedad antes del contacto, es la fiesta. Esta era celebrada invitando a los más cercanos desde la abundancia de alimentos con el objetivo de buscar parejas, fortalecer las relaciones de cercanía (Cabodevilla 2016, 367), festejar las excursiones exitosas y compartir una nueva unión (Cipolletti 2002, 122).

Indudablemente, los nanicabos o grupos de familias ampliadas, marcan un punto de inicio para las historias de las abuelas. Sin embargo, estos también están atravesados por los sucesos desde *fuera*, que de una u otra forma establecen, desde los

³² Joaquina Grefa es una mujer kichwa de la que hablaremos más adelante.

³³ Significa lugar donde siembras yuca, sin embargo generalmente se utiliza como un sinónimo de chakra, por la influencia de la cultura kichwa.

relacionamientos, las transformaciones y formas de vida que se desarrollan en defensa de su territorio. A continuación, compartiremos esos procesos que marcan impactos desde las dinámicas socio-cultural, económica, organizativa, epistemológica y espiritual del pueblo waorani.

2. De los contactos con el mundo exterior: exploraciones, reducciones y cambios

La historia del contacto Waorani con la civilización occidental envuelve un trípode: misiones evangélicas– empresas transnacionales petroleras– Estado. Este último, ha dejado en las manos de las misiones evangélicas y católicas los proyectos pedagógicos de educación bilingüe, parte de un proceso de ‘modernización’ e integración de los pueblos y nacionalidades indígenas amazónicos a la ‘vida nacional’. Los Waorani son comúnmente caracterizados como los últimos ‘civilizados’, conocidos anteriormente como ‘aucas’ (sin alma o salvajes, en Kichwa) hasta el renombramiento dado por los propios misioneros (Huaio = humano, gente). (Muniz y Cárdenas 2018, 105)

Como dejan ver Muniz y Cárdenas, al igual que otros autores,³⁴ los primeros “contactos” —o, mejor dicho, las primeras irrupciones directas— que sufrieran los waorani, de parte de occidente, no se remontarían, únicamente, a la época del *boom* cauchero (últimas décadas del s. XIX), tal como aconteciera con otros pueblos originarios amazónicos de “hábitat fluvial”, que fueron altamente impactados —y casi diezmados— en el contexto de las haciendas caucheras constituidas entre los ríos Napo y Curaray (Naranjo 1994). Sin embargo, para otros autores,³⁵ esto difiere, pues mencionan que en la misma época, se realizaron secuestros de niños, niñas, hombres y mujeres para esclavizarlos, enviarlos a Quito, tomarlos como pago de deudas, ser vendidos y torturados por hacendados y varios pueblos indígenas.

Según Blomberg (2015, 90) las visitas al territorio “auca” inician en 1874 con los viajes de un sacerdote llamado Gaspar Tovía. Él, evidenció el tráfico de personas esclavizadas y los precios que les ponían a sus vidas. Con 40 a 60 soles se compraban a indígenas de pueblos amazónicos que fueron vendidos por caucheros en la amazonia peruana y brasileña.

La época del caucho marca una relación de disputa entre waorani, otros pueblos amazónicos y los kowode. Esta temporalidad fue conocida por convertir a la Amazonía en un territorio saqueado bajo la misma rapidez que se explotaban a las personas que vivían ahí. Los indígenas que habitaban la Amazonía —grandes conocedores de sus

³⁴ Por ejemplo: Naranjo (1994); Ortiz (2012)

³⁵ Rival (1996); Quiñónez (1996); Stoll (2002); Álvarez (2009) y Cabodevilla (2016).

propios territorios— fueron obligados a trabajar en el proceso cauchero. Así, el patrón recibía créditos en Iquitos para luego proceder en las grandes expediciones, en las que se llegaba hasta lo inexplorable de la selva (Cabodevilla 2016, 189). Los indígenas esclavizados podían morir, trabajar en el caucho o asistir en las correrías, lo que quiere decir que, buscaban a más indígenas que esclavizar.

Estas formas de llegar a los territorios, en mayor caso, crearon en los waorani una única idea sobre los de *fuera*: caníbales. Los kowode eran conocidos en el territorio waorani por la violencia desde el despojo, los secuestros, raptos y los asesinatos por venganza, que luego se profundizaría con la llegada de las petroleras. (205)

A pesar de esto, los waorani —ancestralmente de hábitat interfluvial, aunque luego extendieran su territorio hasta zonas riverañas— tuvieron un contacto marginal con los caucheros; no de la misma forma ocurrió con las petroleras y todo lo que ellas representan y arrastraron consigo del “mundo” occidental. Sus primeras incursiones a la Amazonía tuvieron lugar allá hacia la segunda década del siglo XX (Hurtado 1981, Ortiz 2012) y, en especial, a raíz de los años 1940, durante la “primera oleada petrolera” (Naranjo 1994, 26).

La llegada de las petroleras

Entre fines de la segunda y cuarta décadas del siglo XX, la Amazonía ecuatoriana (incluido el territorio waorani, que para la fecha ya controlaba zonas fluviales, a más de aquellas interfluviales originalmente ocupadas por ellos) experimentó las primeras actividades de exploración petrolera. Primero, estas fueron lideradas, por la empresa norteamericana Leonard Exploration y, posteriormente, por la empresa inglesa Shell, la misma que firma un convenio con el Estado Ecuatoriano (en 1937), una vez que éste cancelara la concesión otorgada 16 años antes a la compañía precedente (Hurtado 1981, Ortiz 2012). La prospección iniciada por Shell en los años 1940, buscando acceder a petróleo rentable, se la hace en conjunto con el ejército ecuatoriano —y en detrimento de los pueblos originarios amazónicos— como una estrategia del Estado para mantener control y cierta “posesión” del reducido territorio amazónico que le quedó al país tras la Guerra de 1941 con el Perú (Naranjo 1994; Ortiz 2012).³⁶ En este caso, el petróleo se ve ampliado como un “frente económico” (Narváez 1996, 8) incorporando la presencia del Estado a través de agentes militares y políticos.

³⁶ En 1949 la Shell se retira del país.

De la mano de esta primera oleada de actividad petrolera —y asociadas a ella— llegó la construcción de carreteras, la apertura de pistas aéreas y de otros medios de comunicación, lo cual, a su vez, abrió las puertas a procesos de colonización semi espontánea (en un inicio inspirada por apropiarse de las “tierras baldías”) y —décadas más tarde— a una colonización motivada y dirigida por el Estado ecuatoriano (Hurtado 1981, Ortiz 2012), como se verá más adelante, a la vez que atraída por la presencia de la industria petrolera que llegó a la región para quedarse, aupada, además, por el Estado nacional (Ortiz 2012), mientras los pueblos amazónicos, entre ellos el pueblo waorani, viven mayor presión y despojo de toda índole.

A partir de 1950, el Estado ecuatoriano da concesiones a la empresa Leonard Exploration a cambio de la construcción de las carreteras que conectan el Puyo con Tena y Canelos (Hurtado 1981, 12). Hasta ese entonces los waorani seguían aún sin contacto con las misiones evangélicas y menos con la sociedad nacional, sin embargo, estas carreteras ya se encontraban en Pastaza y Napo, territorio de este pueblo.

Luego del contacto con las misiones evangélicas (1956), la actividad petrolera en la Amazonía se intensifica con la ayuda del Estado. Narváez (1996, 1) relata que estos cambios para los waorani significaron un “proceso petrolero intensivo” que articula a este pueblo con nuevas formas de producción, convirtiéndolo de un “espacio social discreto, en espacio de conflicto y disputa de intereses socio-económicos y ecológicos” (3). Además, se insertan “modelos de relaciones asistencialistas” (Rivas y Lara 2001, 26) que constituyen la base de las relaciones comunitarias, dependientes, en gran medida, de lo que proveen los de *afuera*.

Por otro lado, ya con el *boom* petrolero en la década de los 70, con la Región Amazónica ya interna en la economía nacional e internacional, “la política amazónica [...] se recrudece: ahora las tierras orientales a más de baldías son de propiedad y de uso directo del Estado” (Naranjo 1994, 57). Y en lo que respecta a la relación de las petroleras con los waorani, en esta misma década la Texaco realiza actividades de exploración y explotación petrolera (156).

La Amazonía se convierte en “una zona de colonización estragógica” (Narváez 1996, 8), que además introduce impactos en la sociedad, profundizando los cambios en las dinámicas de vida del pueblo, sumado a la capitalización de la sociedad waorani y el proceso de aculturación, que incluso convierte a la población en “trabajadores asalariados” (8) de las empresas petroleras.

A partir de los siguientes años, los waorani entran en contacto sostenido con las compañías petroleras: Elf, Petrobras, Unocal, Petrocanadá, Petroamazonas y Maxus (Naranjo 1994, 56) a las que se sumarán las compañías transnacionales: Arco y AGIP OIL, a mediados de los 80.

Todo este largo y complejo “recorrido” de la irrupción de las petroleras en territorio waorani —y que han marcado el tipo de relacionamiento entre ambos actores— se resume muy bien en las palabras de Muniz y Cárdenas (2018), quienes anotan que:

[...] hasta constituirse como nacionalidad Waorani, la misma [...], atravesó varias décadas bajo un ‘proyecto petrolero civilizatorio’ paternalista y clientelista asociado [como se verá más adelante] al proyecto pedagógico conducido por el Instituto Lingüista de Verano (ILV), un grupo religioso bautista, financiado por Nelson Rockefeller y petroleras que hacían parte del patrimonio del mega empresario.
[...] el territorio Waorani es un espacio, con distintas intensidades, inmiscuido en las prácticas y lógicas de las industrias petroleras, tanto por los niveles de “contaminación [en unas áreas más que en otras], por desechos de la industria, [...] por variaciones en la ocupación del lugar y por rupturas más o menos profundas en las dinámicas comunitarias. (106)

Es importante abordar la relación de los Waorani con la empresa petrolera Maxus, por ser un eje en la construcción para constituirse en un “nuevo actor político de forma regional” (Narváez 1996, 79) en los años 80. Esto pudo darse, en mayor parte, por la expulsión del ILV en el 78, pero además por la “intensificación de operaciones petroleras en su territorio” (83), causando menor autonomía y consolidando su dependencia económica.

En esos años, la empresa petrolera no solo se relacionó con la nascente organización social, sino que también obtuvo permisos de los representantes para la construcción de una carretera, que aunque fue rechazada por la población, se construyó con aprobación del gobierno ecuatoriano. Además, elaboró el “Plan Comunitario Huaorani” (85) con el objetivo de apoyar la Organización de Nacionalidades Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana, para que respalden las decisiones de la transnacional.

A partir de 1993, luego de un congreso desarrollado en Toñampare y con el apoyo de la organización, la Maxus formalizó un *acuerdo de amistad* que se firmó en Kiwaro, con la presencia de Sixto Durán Ballén, Ministerios de Defensa y Energía, Petroecuador y más instituciones (9), suscrito para planificar, desarrollar, ejecutar y evaluar obras sociales que se ejercían con la excusa del bienestar social del pueblo a cambio de la explotación petrolera de sus territorios, llevando a “reforzar estructuras de poder y dominación sobre el pueblo Huaorani”. (94)

Por esta razón, varios hombres que ya se establecían en las comunidades se dedicaron a la actividad petrolera, trabajaban para las compañías y luego de un tiempo regresaban con sus familias. Sin embargo, esto generó problemáticas: consumo de alcohol en grandes cantidades, maltrato y migraciones. (Yépez, et al. 2018, 15)

En todo este proceso de penetración de las empresas petroleras internacionales en la región Amazónica, en general, así como en el territorio waorani (que aquí nos ocupa), el Estado ecuatoriano ha jugado un rol central, como también lo ha hecho en relación a la presencia y accionar de las misiones evangélicas (de las que hablaremos más adelante) y que no están exentas de alianzas con el extractivismo.

La presencia del Estado

Como bien dice Narváez (1996), el conflicto armado con el Perú —ocurrido en 1941— más la inicial actividad petrolera de aquella época, aceleraron, en buena medida, los procesos de integración de la región amazónica. Esto fue promovido por el Estado ecuatoriano, que hasta esos años había mantenido una relación intermitente y débil y su rol directo continuó siendo poco perceptible hasta mediados del siglo XX. (Ortiz 2012, Narváez 1996, Naranjo 1994)

Luego, su presencia y accionar en la región se realizó mediante delegación —principalmente, a las misiones religiosas— de ciertas funciones y de cierta “facultad legal para administrar el espacio” (Narváez 1996, 15), otorgando sin que ello signifique una pérdida por parte del Estado, de “su capacidad de control administrativo y [de] su potestad jurídico-política” (15).

En décadas posteriores, esto fue fortalecido por su presencia más directa, a través de sus instituciones orientadas al impulso de la colonización y de la producción (como el INCRAE, PREDESUR, etc.). Por otro lado, como una medida administrativa para la incorporación de la “Región Oriental” (Benítez 1990, 45) al impulso por la economía y cultura, se creó la Junta Nacional pro Oriente (JUNO) en 1948 (ya con intereses económicos sobre la Amazonía). Posteriormente, se crean las Juntas de Protección a los Indígenas que luego mantendrían objetivos específicos en la región: representación del Estado, construcción de campos de aviación y medidas educativas y de infraestructura asumidas por las misiones.

Se podría decir que para el Estado —cuasi ausente y poco interesado en dicha región— quizás su mayor “presencia” hasta entonces se concretizaba en contadísimas leyes. Las mismas, se constituyeron en la antesala de los proyectos más sostenidos y

dirigidos de colonización/ocupación de las consideradas —por parte del Estado— como “tierras baldías” y que realmente empezaron a ponerse en marcha a inicios de la década de 1941.

Este proyecto y proceso de colonización se consolida a medida que se va intensificando también la actividad petrolera en la Amazonía. Al respecto, Narváez (1996) señala que, en el proceso de integración de la región Amazónica, “el petróleo modificó los esquemas de construcción y ocupación del espacio amazónico” por la baja importancia otorgada a los pueblos indígenas y las pocas familias colonas que poblaban la región. En cuanto, lo que para el Estado era “deshabitado”, dejó a los gobiernos de turno una puerta abierta para la colonización de estos territorios. Esta fomentada desde una geopolítica bajo intereses socioeconómicos de la sociedad nacional. (Banco Mundial 1989, 17)

Por otra parte, a partir de 1960 y a través del ILV, se exige el “reconocimiento de su territorio al Estado” (Yépez, et al. 2018, 15), que es direccionado solo al área del Protectorado, funcionando bajo la tutela de las misiones. Mientras tanto, desde 1970, la dupla Fuerzas Armadas-Instituciones petroleras, se estableció desde la CEPE, convertida luego en Petroecuador (Narváez 1996; Naranjo 1994). Mediante esto se dio vía libre a la inversión extranjera, “permitiendo que los recursos petroleros vayan en gran medida a manos del capital transnacional” (Narváez 1996,15) implementando desde ya un modelo económico dependiente del desarrollo capitalista. (15)

Esto llamó la atención para que la presencia militar se establezca en estos territorios. Desde el rol del Estado se afianzó el control y el impulso por el desarrollo a través de la sociedad nacional y que para Narváez, se traduce en el surgimiento de un complejo “petro-militar” (15), bajo la justificación de la supuesta necesidad de proteger y reforzar la “seguridad nacional”. (Tavera 2024, 10)

Por otro lado, desde 1980, el Estado promovió toda una retórica de “integración de todas las minorías étnicas [tratándose de una] mentalidad asistencialista, alimentada por los recursos petroleros” (Naranjo 1994, 58). Además de delegar las responsabilidades estatales a las empresas petroleras que buscaban apropiarse de los procesos territoriales, políticos y sociales que emergían en ese tiempo. Las políticas gubernamentales apoyaron la organización política a través de la ONHAE, pero también “moldeaban su desarrollo” (Narváez 1996, 88), asimismo, el Estado consolidó las relaciones entre las petroleras y los waorani, propiciando en ellos la manipulación por el “aprovechamiento de toda oportunidad para conseguir bienes u otros beneficios”. (102)

El Estado y las transnacionales, propician el nacimiento de la ONHAE como articulación para validar la explotación petrolera, además, las relaciones con las organizaciones amazónicas, sobretudo con la CONFENIAE Y OPIP, se dejan de lado por la dinámica waorani de mantener relaciones con Maxus.

Finalmente, la organización política también responde desde el contexto nacional, ya que debido al auge de los movimientos y las exigencias de los pueblos indígenas se crea el Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas (CONACNIE) que luego en el 86 dará paso a la actual Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y que tendrá su primer levantamiento en los 90, “por la defensa de la tierra, los territorios” (Vargas 2020) para defender la participación política y el reconocimiento de los derechos colectivos. No obstante, en el caso de los waorani, y por la inmersión del Estado y las transnacionales esto se mantuvo lejano y ausente por un tiempo, asignando las funciones y responsabilidades a las misiones evangélicas, el ILV y las empresas petroleras.

Misiones evangélicas, proceso de pacificación y el ILV

Como ya se dijo en el apartado anterior, las misiones católicas principalmente (presentes desde hace siglos atrás), así como las evangélicas (más recientes) han sido un apoyo e instrumento central para aminorar y tratar de cubrir la marcada ausencia y debilidad del Estado Ecuatoriano en la región amazónica, hasta entrada la década de 1970 (Narváez 1996), de tal manera de poder avanzar en el control de los territorios y dominio de las poblaciones amazónicas. (Ortiz 2012)

Según Rivas y Lara (2001, 104), hay un enlace entre el ILV, el estado y las transnacionales petroleras. Estas instituciones, bajo la explotación hidrocarburífera, pacificaron a poblaciones indígenas, despojándolas de la selva para la posterior adjudicación del subsuelo a las transnacionales. Esto dejó un terreno libre para que el Estado, que ha sido inexistente en territorio amazónico, finalmente pueda aportarle un ideal económico a la sociedad nacional. Así, con el asedio por parte de las misiones evangélicas —que pretenden moldear las vidas en la selva hacia un camino más amigable con dios— también ponen precio y capitalizan a través de ella con los waorani³⁷ (Cabodevilla 2016, 136).

³⁷ Más adelante se compartirá los conocimientos de las abuelas sobre la selva, que no está diferenciada entre dualismos de ser humano naturaleza.

El ILV es un grupo religioso bautista, financiado por Rockefeller y por petroleras de las cuales él era dueño o accionista (Muniz y Cárdenas 2018). Esta institución ingresó a Latinoamérica, y por supuesto, llega a Ecuador en 1953, en el gobierno de Galo Plaza Lasso.

El objetivo del ILV consistía en llevar a jóvenes estadounidenses misioneros, voluntarios (formados desde la lingüística) a comunidades indígenas para construir la biblia en sus lenguas. Además del *asistencialismo*,³⁸ *los misioneros*, eran introducidos a los territorios con cursos de supervivencia según el espacio en el que trabajaban (Montaluisa 2021, 68).

A través de la investigación, el estudio de las lenguas, la grabación de los idiomas y el compendio de “datos antropológicos” (Narváez 1996, 17), se pretendía “canalizar la incipiente modernización del Ecuador hacia las zonas periféricas de frontera” (7). Sin embargo, esta institución, de la mano con las misiones evangélicas, asumieron “la tarea ‘civilizatoria’-‘colonizadora’ en forma oficial” (7). Las misiones, impulsaron una visión centrada en civilizar, evangelizar y pacificar el territorio waorani para fines extractivos. Así, Narváez (8) lo indica:

Los Huaorani no serían ya un peligro para los fines extractivos de petróleo efectivamente la selva al norte del territorio Huao, estaba bullendo de aeronaves al servicio de la Texaco-Gulf que en 1967 tuvo frutos con el pozo Lago Agrio Nro. 1. Cumplido su papel en el proceso de integración de la RAE [Región Amazonia Ecuatoriana] a la economía y sociedad nacional signadas por el modelo de desarrollo capitalista dependiente.

Las misiones evangélicas, buscaban imponer conocimientos ajenos a los propios de los pueblos indígenas de la Amazonía. Así, los establecieron como “portadores de una cualidad subhumana” (Rivera 2010, 26) por sus formas de vida *distintas*, además de manifestaciones culturales diferentes a las de la sociedad occidental.

Bastó tiempo para que los cambios impulsados por los misioneros se sintieran y afianzaran bajo su rol “pacificador y evangelizador” (Muniz y Cárdenas 2018, 107). El ILV llevó a que los waorani se adapten a nuevas condiciones sociales, culturales, territoriales, económicas y políticas. Se imponen reglas morales dejando de lado la poligamia e impulsando alianzas matrimoniales monogámicas entre grupos enemigos que trajo consigo un “crecimiento demográfico y creciente densidad poblacional”. (18)

³⁸ Abordado desde el *asistencialismo* por la forma de contacto de las misiones y del ILV con los waorani, además de las irrupciones que se manejaron en el Protectorado de Tihueno, lugar que concentró a los waorani contactados. El ILV se autodenomina Instituto, sin embargo las investigaciones que realizaron no se acercan a un proceso académico y mucho menos compartido con las comunidades, a pesar de esto, las misiones que los reemplazaron siguen presentes en las comunidades.

Estas dinámicas llevaron a las misiones a generar dependencias en los waorani contactados, fortaleciendo la idea del sedentarismo³⁹ y ubicándolos en otros lugares que no eran sus territorios de recorrido. Posteriormente, el espacio del Protectorado de Tihueno, que buscaba congregarlos en un solo lugar, no respondió a esas necesidades e introdujo, además de lo ya expuesto, enfermedades, rituales de entierro, asentamientos nucleados, alimentos diferentes, horarios y tiempos marcados, vestimenta y transformaciones ecológicas en los territorios colonizados por petroleras. (Hernández 2012, 170)

El Protectorado agrupó a los waorani para modificar sus actividades de subsistencia, dando una “división sexual del trabajo”, y ubicándolos, a casi toda la población, en Tihueno. La horticultura fue resultado luego de ser grupos de cazadores-recolectores, además de vivir en las colinas llegaron hasta los márgenes de los ríos, manejar una canoa y pescar (Narváez 1996, 36). Luego del contacto, dentro del proceso de sedentarización, las necesidades de movilización en algunas comunidades waorani hacen que se construyan o se adquieran canoas y se movilicen a través de los ríos, en las primeras ocasiones con una palanca⁴⁰ y más adelante con un motor fuera de borda,⁴¹ como es el caso de Toñampare y Nemonpare, comunidades de las que hablaremos más adelante. Sin embargo, existen más comunidades que tienen cerca carreteras y su movilización se realiza en autos compartidos, buses de línea o motocicletas. Además, las misiones, turistas y diversas organizaciones que ingresan a los territorios también optan por viajar en avionetas, que en estos casos parten desde Shell.

En ese entonces las aldeas, debieron asumir la organización política, social y económica, pero además las unidades sociales y articulación con la sociedad externa. Como lo señala Narváez “infraestructura física para educación y acciones comunitarias y de reorganizarse en términos políticos” (36).

Estas múltiples y devastadoras presiones externas son las que ha debido confrontar el pueblo waorani, desde antes de su conformación como pueblo o nacionalidad (Ortiz 2012; Muniz 2018; Naranjo 1994) y que han implicado —a día de hoy, incluido— “despojo, discriminación y [...] desprecio, [tres] categorías a través de las cuales la

³⁹ Además de vivir un proceso de sedentarización, promovido por misioneros y petroleras, llegando a enfrentarse con una “lógica de la escasez” (Muniz y Cárdenas 2018, 108), derivada de su estancia por un largo tiempo en un solo espacio.

⁴⁰ Trozo de madera fuerte que los ayuda a movilizarse en el río.

⁴¹ El motor fuera de borda es conocido en las comunidades como “peque peque”, este se coloca en las canoas y dependiendo de la distancia a recorrer se coloca la gasolina, si la distancia es larga hay paradas para rellenarla.

sociedad no india ecuatoriana conoce, juzga e impone su relación vital a las sociedad[es] indias de este país” (Ortiz 2012, 301).

Actualmente, las comunidades que presentaremos a continuación, afianzaron sus creencias en las misiones evangélicas. Estas misiones, aún responden a su matriz de contacto de los años 50: el *asistencialismo*. Se sostiene a través de donaciones que se otorgan a los “compasionados”, (niños y niñas suscritos en la iglesia y que deben cumplir con ciertas actividades para recibir las “gracias” de gente que dona) y se manifiestan con regalos, estancias largas en las comunidades, seguros de vida y grandes reuniones para compartir la comida.

Las misiones en las comunidades, aún continúan presentes, ejerciendo la figura del Estado, asumiendo responsabilidades y generando dependencias. Los misioneros que acuden a Toñampare llegan a quedarse en la casa de Raquel que está junto a la iglesia, al lado de su tumba y junto a su “hermana” Dayuma. Cada domingo abuelos, abuelas, jóvenes, niños y niñas, asisten fielmente al culto, pero además participan en las actividades motivadas para “no dejar de ser compasionado”, o donde “hay pan”. Aún así, cuando Antonia compartía los conocimientos de la iglesia para dar un consejo era reprendida por Tamaye, que a pesar de acudir a la iglesia, vuelve a los conocimientos propios y refiere que de ahí nace su postura.

Los acercamientos bibliográficos que revisaremos a continuación, así como los recuerdos de las pikenani, nos permitirán entender la importancia de las mujeres en el contacto con las misiones evangélicas, que se espera funcionen para abrir más investigaciones acerca de los temas que son cercanos a esta figura. Pero ¿quiénes son las mujeres que huyeron de las guerras “inter clánicas e intra tribales”? (Álvarez 2009, 34) Esto se responderá en el siguiente apartado. De esta manera, nos encontramos la historia de muchas mujeres waorani, entre ellas con la historia de Joaquina Grefa —una mujer kichwa capturada por waorani— que sirvió a los jesuitas como una intérprete para entender a las mujeres waorani que salieron de la selva huyendo de las guerras internas. De esta manera, nos encontramos la historia de Joaquina Grefa —una mujer kichwa capturada por waorani— que sirvió a los jesuitas como una intérprete para entender a las mujeres waorani que salieron de la selva huyendo de las guerras internas.

3. Una historia muere cuando nadie la cuenta

Para nosotras, las historias son seres vivos.
 Respiran vida a nuestros hogares. Laten en
 nuestra sangre, en nuestros sueños. Nos
 acechan como jaguares, chasquean como
 pecaríes, navegan como guacamayos, corren
 como peces. Son seres poderosos. Traen paz
 como arcoiris. Traen guerra como relámpagos.
 Y siempre están transformándose. Así es como
 sabemos que están vivas. Una historia muere
 cuando nadie la cuenta
 (Nemonte Nenquimo, 2024)

Poco se sabe de las historias y memorias que acompañan a los waorani. Si hacemos un ejercicio crítico sobre lo que se dijo de ellos antes del contacto por las misiones, llama la atención el nulo conocimiento que tenían los investigadores sobre este pueblo.⁴² Estas investigaciones, articulan en “lo desconocido” una estrategia para crear un imaginario de *auca* (Simson, 1993, 23) que — de la mano con lo expuesto por las misiones, investigadores e incluso periodistas— recurrió al salvajismo para caracterizarlos. (Hernández 2012, 174)

La apuesta, nuestra apuesta, en las siguientes líneas, será acercarnos al pueblo waorani a través de sus historias propias, acompañadas de un consolidado de los escritos *sobre* las mujeres. Este proceso, por tanto, acude a textos sobre las *onkiyenani*⁴³ que establecieron el contacto, pero también encuentra sentido en los relatos de las que, hasta el día de hoy, guardan en su existencia la lucha por la defensa de su selva. A través de la conversa de las pikenani —en especial de las abuelas nombradas en un inicio— las historias de los grupos wao caminan en el territorio como lo harían antiguos y antiguas, encontrando así caminos comunes para manifestar sus existencias.

Las historias —relatadas por el pueblo waorani— rompen con la narrativa lineal (a la que la lógica occidental nos ha acostumbrado); en su lugar, las tejen a partir de un hecho vivido, conocido y sentido con la selva. Ahora, con sonidos, expresiones y risas de por medio, cuentan, sin olvidar las historias de otros y otras, porque, sin las historias cercanas no se compartiría la suya propia. Es por eso que en sus relatos:

No tiene tanta importancia la cronología, el orden, como el recuerdo o configuración de arquetipos y modelos ejemplares. Si su memoria es oral quiere decir que no está fijada, no se conserva muerta en la letra impresa, ni momificada en un canon; la tradición huao

⁴² Para más información en Hernández (2012, 174), Cordero (1992) se refiere a los aucas como “salvaje, bárbaro, rebelde y sedicioso” justificando las formas de violencias. Simson (1993) en cambio, habla de ellos como infieles desde una mriada de la religión católica.

⁴³ Mujeres, en español.

es tanto recuerdo como reinterpretación, se nutre del pasado y del presente, los mantiene en contacto y tensión. (Cabodevilla 2016, 62)

Esa forma propia de narrar su historia me invita —como mujer mestiza— a cuestionar la idea del tiempo lineal, o, dicho de otra manera, del calendario kowode de años y fechas específicas, a la vez que acercarme a la *ciclicidad* desde la que las abuelas relatan la historia de su pueblo, tejida desde sus experiencias vividas. Asimismo, desde los *conocimientos situados* (Haraway 1995, 13) se conjugan los relatos propios de grupos que defendían su territorio en tiempos pasados. De esta manera, hay que tomar en cuenta las formas de ser y estar, lo que sucedía fuera y dentro del territorio, y por supuesto, el asedio hacia un pueblo, que con el contacto no llega a su fin.

En 1944, Joaquina Grefa fue capturada por los waorani, y ella aún siendo una niña, logra escapar luego de vivir 14 meses con el grupo de Moipa (Cabodevilla 2016, 424). Joaquina “ofició de intérprete en las conversaciones con dos mujeres waorani que habían sido capturadas y llevadas a un claustro en Quito” (Cipolletti 2002, 119). Este utilitarismo, cuando aún era una niña, reconoce una de las tantas formas de actuación de las misiones y que han transformado las formas de vida y existencia de la gente en la selva.

Mientras tanto, en 1946, tres mujeres waorani son capturadas y llevadas a Quito con monjas: Mayumba, Ati y Api.⁴⁴ Según Cabodevilla (2016, 405) Api es enviada como sirvienta, mientras que Mayumba y Ata son llevadas con las religiosas del Buen Pastor, con el objetivo de dar información para las expediciones misioneras cercanas al territorio waorani. Las mujeres fueron recluidas en la Hacienda Ila⁴⁵ —porque cuando eran capturadas servían como forma de pago de una relación comercial entre “runas”⁴⁶ con Carlos Sevilla— posteriormente son entregadas por militares a las monjas en cuestión. (405)

En este acercamiento, Joaquina se ocupa como intérprete para las monjas que, buscando llegar hasta los waorani, tratan de hablar con las mujeres y establecer cercanías. Después de algunas semanas, Mayumba muere con neumonía y Ata fallece luego de unos

⁴⁴ Se menciona que Api es wao, pero finalmente se conoce, a través de Carlos Sevilla, que ella es una mujer kichwa, que desde muy pequeña, fue criada por waorani (Cabodevilla 2016, 355).

⁴⁵ La Hacienda Ila era uno de los “negocios” que Carlos Sevilla mantenía en la Amazonía, principalmente luego de que sus padres llegaran hasta ahí con la idea de conseguir oro. Ila se encontraba en la bocana del Anzu, un río ubicado en la Provincia de Pastaza. Además, de esta hacienda, existe otra con protagonismo en las historias wao: Capricho, que se encontraba en el Curaray.

⁴⁶ Dionisio Andi, “runa de Sevilla” fue el que capturó a: Mayumba, Ata, Api, Dayuma, Ome, Uminía y Zoila, en diferentes ocasiones, en pago de las deudas que mantenía con Sevilla. (22)

meses. Las dos, encerradas, no pudieron volver a su selva, en su cuerpo atravesaron disputas, violencias y desposesión que las marcaron desde la sociedad occidental. (De la Rosa 2019, 49). En este encuentro, además, Tidmarsh, un pastor inglés, recurrió a su necesidad de entrevistar a Joaquina, quién brinda detalles sobre la vida waorani en el grupo en el que ella se encontraba: alianzas, fiestas, expediciones y actividades.

Joaquina llegó hasta la hacienda Ila, luego de ser capturada por los waorani. Ella decide huir cuando se da la muerte de un niño waorani y la culpa recae sobre los que observan el suceso. Cuando llega hasta la Ila reconoció a dos mujeres kichwas capturadas y al encontrarse en la hacienda asume un papel de *traductora* del waoterero (Cabodevilla 2016, 424; Blomberg 2015, 90).

Uminía, Ome, Api, Dayuma y Zoila vivían en Ila, ellas eran mujeres waorani que huyeron de guerras internas y llegaron hasta Villano,⁴⁷ ahí son retenidas y entregadas a Carlos Sevilla (22). Gómez (2023, 41) menciona diferencias al incorporar a mujeres waorani en las haciendas, ya que ellas eran puestas a la orden de sus patrones, llevándolas a los lugares más bajos en la organización social. Mientras, las mujeres indígenas de otros pueblos —capturadas y llevadas a los *nanicabo*— eran “insertadas en la sociedad waorani”, tratándolas igual que las mujeres waorani.

Desde 1936, el dueño de la Ila era notable por ser “el mejor conocedor de los aucas” (Cabodevilla 2016, 315). Carlos Sevilla fue un hombre que tuvo innumerables encuentros con los waorani por su recorrido con el caucho y sus correrías con peones záparos para capturar a los wao y entre sus “hazañas” estuvo el sobrevivir a una *lanceada*. Luego de un tiempo, Sevilla aspiró a dar información a Raquel Saint y Catherine Peeke, mujeres estadounidenses, misioneras y lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) —que buscando al hombre para hacer contacto con mujeres waorani que vivían en Ila— finalmente lograron acceder y llegar a acuerdos con él.

En septiembre de 1955, un total de 5 misioneros emprenden la *Operación Auca* para llevar la palabra del evangelio a los grupos aislados. Roger Younderian, Nate Saint, Ed Mc Cully, Peter Fleming y Jim Elliot, fueron los idearios de la misión para llegar hasta el territorio waorani. Los preparativos se dieron con avistamientos de casas desde

⁴⁷ El Villano es un río de la provincia de Pastaza, que en los relatos de Cabodevilla (9) está presente por la cercanía con el río Curaray, cuerpo de agua que junta a las comunidades waorani de las que hablaremos más adelante.

avionetas, reconocimiento de los lugares de recorrido, respuestas con otros regalos⁴⁸ y visitas aéreas organizadas. En enero de 1956, decidieron hacer un “contacto pacífico”,⁴⁹ se acercaron a los wao e iniciaron una conversación, momentos más tarde fueron lanceados. Desde los testimonios, noticias y medios se habla de una matanza, sin embargo, Cabodevilla (444) menciona que los misioneros llevaban armas en el avión al momento de la “conversación” y que, incluso, Nampa⁵⁰ habría resultado herido de bala en su cabeza, muriendo semanas después. Para Antonia,⁵¹ abuela waorani de Toñampade (Yeti 2024, Toñampade, conversación personal), la muerte de los 5 fue conversada así con su abuelo Guikita:

Antonia: - Él hablaba de cacería, de guerra, cuando él fue y mataba a los misioneros, contaba Guikita. ¿Y por qué mató? Yo pregunté. Abuelo, ¿por qué así hace daño? No deja, bonito quedaba aquí con gringo [...]
 Guikita: ¿Quién decía que no mate? Nadie dijo, hablaban *kowode*, *decían viene a comer a nosotros*, entonces nos tocaba matar [...]
 Antonia: -Guikita, Nenquihui, Kimo, Minkaye, Nemonka, Yowe, Nampa, 7 eran [los que enfrentaron a los misioneros].

Luego del suceso, los waorani han sido parte de lo que puede ser considerado un caso de *etnocidio* (Rivas y Lara 2001, 104). Sobre esto, Raquel Saint sería una de las protagonistas en los siguientes años que, de la mano de Dayuma, evangelizaría a los waorani “salvando al pueblo de las guerras”.⁵² Según Cabodevilla (63) Raquel Saint inicia el contacto el mismo año en el que se da la Operación Auca, sin resultados hasta después de la muerte de los 5.

⁴⁸ Se habla de respuestas con otros regalos, puesto que, los misioneros entregaban cosas por medio de una cesta, mientras la avioneta sobrevolaba a los waorani. Esta forma de ofrecimiento tenía una respuesta desde los wao, que enviaron también: “loro, pescado cocido y una corona de plumas”. (434)

⁴⁹ Desde la llegada de los misioneros, se aprecia una irrupción y hasta invasión hacia los waorani. Las misiones no respetaron la decisión de ser grupos en aislamiento voluntario. Además, su estrategia, desde el inicio, fue un deseo por “conquistar esas almas” y su necesidad de salvarles de la condena de no conocer a dios (35).

⁵⁰ Nampa era hermano de Dayuma. Según los relatos recogidos en Cabodevilla, cuando los misioneros llegaron y los waorani vieron que tenían armas, deciden defenderse de ellos, por la idea de que pudieran ser *canibales*. Al sorprenderlos, Saint dispara y hiere a Nampa.

⁵¹ Antonia es hija de Tamaye y Tepeña, en su cédula le asignaron la edad de 52 años porque “así parecía”, según el registro civil. Antonia es una mujer que vive en Toñampade y vivió la socialización desde el contacto, es decir, con las misiones religiosas ya insertadas en la comunidad. Se puede decir que es una abuela *poscontacto*.

⁵² Se lo menciona entre comillas porque todavía se maneja este discurso en la historia oficial, en varios textos académicos, etc.

En un inicio, Dayuma huye con Ome⁵³ y Api hasta llegar a Ila en 1947; luego de 10 años y después de la muerte de los misioneros llega a Estados Unidos con Raquel, quien la llevaría a promocionar su vida y su nueva conversión al hacerse creyente. Finalmente, después de un tiempo, interesada en saber de su madre, decide regresar a Ecuador para efectuar el contacto:

Dayuma tenía muchas dudas de cómo la acogerían después de tanto tiempo. Había prometido, si era bien recibida, salir en busca de dos misioneras. Así ocurrió: tras permanecer tres semanas con los suyos, volvió con otro siete invitándoles a entrar. Elliot y más aún Raquel, habían tenido la oportunidad de conocer, por medio de las mujeres huaorani, muchos detalles acerca de su cultura, conocían la lengua y su importancia dentro del grupo de sus nuevas amigas; ahora se les ofrecía una puerta abierta, por primera vez eran los huaorani quienes solicitaban el contacto. (Cabodevilla 2016, 467)

El contacto, efectuado por mujeres waorani, pudo brindar concepciones diferentes que no se conocerán con certeza. Para Rival (1996, 121), luego de las guerras internas, “las mujeres se convirtieron en intermediarias con la sociedad cohuri”. Ellas veían más seguridad fuera de su tierra que dentro de ella. Además, por un lado, estaba el detener los tiempos de guerra y, por otro, los waorani cada vez eran menos, pero ¿realmente esto detendría lo que sucedía en la selva? Sí, al parecer.

El espacio donde fueron congregados los waorani contactados fue el Protectorado de Tihueno. Ahí existieron normas de comportamiento de la sociedad occidental que debían cumplir —especialmente de los misioneros evangélicos— que con un tinte “ideológico”, respondiendo a una agenda financiada por parte del gobierno de Estados Unidos y de los sectores más conservadores, profesará: la fe en dios, la apolítica y las posturas conservadoras y anticomunistas (Santoyo y Arellano 1996).⁵⁴

Esto responde al accionar que se toma para los waorani: control y protección por parte del ILV, evidenciado con las capturas de gente wao a las que el ILV buscaba para *evangelizar*. La captura de Oncaye⁵⁵ en Coca, no fue la excepción, ya que desencadena una acción inmediata de reclamo por parte de Raquel, sin embargo, esto mantenía un motivo adicional. (Cabodevilla 2016, 483)

⁵³ En varios textos se refiere a Ome como Umi, en conversaciones que mantuve con Game (Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal), una de sus hijas, menciona que su nombre refiere a la selva, que en en wao tededo es Ome.

⁵⁴ Además del ILV, el Wycliffe Bible Translator financiaba los programas para textos y misioneros en todo el mundo, para más información revisar Santoyo y Arellano, 1996.

⁵⁵ Oncaye es una mujer waorani, que huía de la violencia de su grupo familiar. Esto en respuesta al asedio que se promulgó por las misiones católicas y por militares, existiendo ataques y contraataques en la zona de Coca.

Saint vislumbra en Oncaye el contacto con los waorani *no contactados hasta ese entonces*, que formaban parte del grupo familiar de Pyemo y Ñihua.⁵⁶ Cuando Ñihua muere asesinado por *kowodes*, la respuesta nuevamente acciona más conflictos: el hermano de Ñihua, Kimontare, también es asesinado y a la vez Bugeaney y uno de sus hijos. Debido a esto Taga, hijo de Kimontare, decide buscar refugio en la selva con los que quedan, que ahora conocemos como *Tagaeri*.⁵⁷ Esta guerra fue contada así en una conversación que mantuve con Yeko, que transmite cómo dejó a los Tagaeiri, su grupo familiar:⁵⁸

Mi familiar Gawe ha soñado mal, que le comía tigre y que venía a atacar tigre, él estaba preocupado porque iban a atacar, eso se significaba que cuando soñabas tigre iba a atacar otro grupo,⁵⁹ como Gawe ya sabía el significado del sueño él se prepara y le dice al grupo en el que yo estaba que él iba solo de cacería, que nosotros estemos pendientes en la casa y que tengamos precaución.

En esa tarde comenzó el conflicto, comenzó a llegar gente con lanza a matar hombres y mujeres, entonces yo y mi hermana huimos de la matanza y nunca más regresamos con nuestro grupo, estábamos durmiendo y de repente atacaron y la abuela dijo que vaya corriendo donde la tía que vivía en otra parte y en la noche nos fuimos y nunca más volvimos a ver a nuestros familiares, solo escuchamos como les lanceaban.

Corrí sin pena por hierbas, espinos y solo a lo lejos escuché a mi familia morir, estábamos escondidas debajo de los árboles, estábamos perdidas en el monte y con el tiempo entre buscar y buscar nos encontramos con los Tagaeiri y nos enteramos de que mi hermana y mi hermano estaban muertos. A mi hermano como era varón le mataron junto a mi papá, mis otros familiares, mis tíos que escaparon son los Tagaeiri. (Yeko Namo 2023, Toñampade, conversación personal)

En 1969, cuando en Tihueno ya se encontraba establecido el grupo de Guikita, el ILV nuevamente decide ir hasta la zona del Coca — y con un parlante sobre un helicóptero con la voz de Oncaye— llaman a la gente de Pyemo y Ñihua. En un inicio, solo los familiares cercanos asisten hasta Tihueno, luego de unos meses, el resto acude hasta el Protectorado. Tamaye (2025, Toñampade, conversación personal) cuenta que ellos habían ido hasta ahí porque “alguien les llamó por un parlante”, así nuevamente se atribuye en el ILV el control de los waorani.

El ILV no se interesó en comprender y desechar, las dinámicas de los waorani con/en la selva. Además, fueron sometidos a prácticas que, con asistencia de los

⁵⁶ Pyemo y Ñihua son grandes guerreros que no fueron parte del primer contacto en Pastaza. Ñihua fue el líder de uno de los subgrupos antes expuestos. (Cabodevilla 2016, 86)

⁵⁷ Gente de Taga, en español.

⁵⁸ Los Tagaeri junto a los Taromenane son Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV) que según la Fundación Alejandro Labaka (2025) comparten con los waorani un “mismo tronco lingüístico y un territorio común”.

⁵⁹ Cuando Yeko se refiere a grupos habla de los grupos familiares que Laura Rival denomina clanes, para más información revisar su libro *Hijos del Sol Padres del Jaguar*, 1996.

misioneros, transformaron radicalmente sus formas de vida: sedentarismo, alianzas matrimoniales monogámicas, rituales de entierro, alimentos diferentes, horarios y tiempos marcados, vestimenta y hasta enfermedades. En Tihueno, el pueblo enfermó y poco a poco los niños que habían crecido con abuelos fuertes, grandes guerreros y guerreras, empezaron a verlos fallecer. Las abuelas narran el Protectorado de esta forma:

No sé a qué edad llegué, solo recuerdo que no había menstruado todavía. Desde que yo llegué siempre había sido Tihueno porque había muchas chontas. Teníamos lugares principales que siempre existieron, Tihueno, Tzapino, cuando vivíamos allá y era mi casa teníamos todo, pero cuando llegamos al Protectorado no había alimentos y teníamos que sobrevivir con lo poco que nos daban y que también nos daba la misionera Raquel. Traían en aviones bastante comida y algunos no aterrizaban, sino que lanzaban desde arriba, comida que no conocía: arroz, harina. Todos los días venían avionetas, había bastantes huérfanos y por eso traían más comida [...] Oneme se cogía bastante las cosas de otras personas y por eso también le castigaban y la gringa por castigo les vacunaba.⁶⁰(Antonia Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Yo ahí ya me dieron de casar y ya tenía a Onguime: ya era una bebé. En tiempo de esa enfermedad [*poliomiелitis*] muchos murieron y trajeron inyecciones por avioneta, inyectaron a la gente que podían; la gente que comió en ese tiempo las carnes de ganado murieron bastante, era su última carne que comieron antes de morir. Un señor con mi esposo llegó, yo conocí por un río [río Tzapino], pasamos un mes y luego subimos a Tihueno. Mucha gente murió así de repente y nos asustamos bastante (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal)

Estuve ahí cuando llegó esa enfermedad que les dejaba sin movilidad [...] Después me enfermé porque me dio fiebre, luego Dahua y otros abuelos que vivían cerca también les cogió fiebre. Paa fue a ver a otros que vivían cerca que también les cogió fiebre para ver cómo estaban, la abuela Onepa, cuando fuimos a visitar, había estado también con mucha fiebre, nos dio chicha y esa fue la última vez que la vimos.

Cuando regresamos a la casa también pasamos por casa de la abuela Game, como habíamos cogido bastante cacería y pesca le regalamos comida, como vivía por acá Game y por allá Akao, nos gritó Akao: *hijos estoy a punto de fallecer*; eso nos dijo.

Le contamos que fuimos de cacería y de pesca, entonces le regalamos pescado, después nos había contado que pasó más gente dirigiéndose a Tihueno, con Paa subimos a Tihueno en busca de medicamento para la abuela y después de un tiempo nos dieron medicamento y nos inyectaron, luego viendo que había mucha gente regresamos a nuestra casa.

En Tihueno visitamos a unos enfermos que estaban ahí, nos dijeron que estaban sufriendo mucho y que eso estaba muy fuerte, después la misionera nos había prohibido bañarnos cuando estábamos enfermos, nosotros a escondidas les sabíamos llevar a la cascada para que se bañen y se sentían mejor porque no se habían bañado en varios días. Era muy triste ver porque se quejaban y sufría muy triste gente, la gente que Rachel no les hacía bañar también fallecía, la gente que se bañaba se salvaba (Yeko Namo 2024, Toñampade, conversación personal).

Yo era solo un niño cuando fuimos a vivir con Raquel Saint en la comunidad de Teweno [habla del Protectorado de Tihueno]. Lo vi todo. No teníamos que estar ahí; ese no era un lugar para nosotros. Nuestro clan era el más fuerte de todos. El clan Nenquimo Nihua.

⁶⁰ Aquí Tamaye habla de Oneme, un abuelo que vive en la Comunidad de Toñampade, Oneme es hermano de Gima, una de las abuelas que también visitamos y es parte de este proceso.

Había muchos de nosotros, guerreros jóvenes y sanos. Caminamos durante muchas lunas al río donde corrían los bocachicos. Tenía mucha hambre cuando llegamos, pero no abrí la boca. No comía la comida que nos daban. Pasaba mis días atrapando camarones en los riachuelos y asándolos en el fuego por las noches. Por muchas lunas, dormí en la tierra y en la ceniza al lado del perro de Raquel Saint. No éramos felices ahí. Los mayores hablaban sobre matar a la mujer blanca e irnos para siempre, volver a nuestra antigua tierra. Pero luego la enfermedad se escurrió entre nuestros huesos. La enfermedad que ellos llamaban polio. Muchos murieron. Otros guerreros como Nenecawa ya no podían caminar ni tirar una lanza. Rachel le rezó al cielo. (Tiri Nenquimo, citado en Nenquimo y Anderson 2024, 33)⁶¹

Según Rivas y Lara (2001, 104), hay un enlace entre el ILV, el estado y las transnacionales petroleras. Estas instituciones, bajo la explotación hidrocarburífera, pacificaron a poblaciones indígenas, despojándolas de la selva para la posterior adjudicación del subsuelo a las transnacionales. Esto dejó un terreno libre para que el Estado, que ha sido ausente en territorio amazónico —ha actuado en la Amazonía por medio de las misiones y petroleras— finalmente pueda aportarle un ideal económico a la sociedad nacional, naturalizando las relaciones de poder y afianzando el ocultamiento del colonialismo y racismo (Ortiz 2012, 91). Así, con el asedio por parte de las misiones evangélicas —que pretenden moldear las vidas en la selva hacia un camino más amigable con dios— también ponen precio y capitalizan a través de ella con los waorani.⁶² (Cabodevilla 2014, 136)

Los relatos de: Yeko, Tamaye y Wato, tres abuelas que vivieron antes del contacto y luego en Tihueno, guiarán la conversación que nos aproxima. Tal y como lo harían en la selva, ellas serán algunas de las voces que —a través de la transmisión oral de sus conocimientos— compartirán conversaciones (dichas en waoterero y luego traducidas al español) un esfuerzo por conocer los procesos de la selva, que se ampliarán más adelante. Las historias, sin estos antecedentes, no se comprenderían de la misma manera. Tihueno es uno de los espacios y tiempos que, tristemente, conjuga esas historias, que desde años atrás estaban ya tejidas por los dorani.

Por otro lado, no se debe olvidar que Raquel Saint y Dayuma fueron un enlace para el proceso de evangelización y pacificación para el ingreso al territorio del pueblo waorani. Luego de llevar la enfermedad, también llegaron con la cura, es decir, con

⁶¹ Diálogo de Tiri, hermano de Tamaye y padre de Nemonte. Cuando visité a Wato conocí a Tiri, él aún vive en Nemonpade con su esposa Marga y algunas de sus hijas.

⁶² Más adelante se compartirá los conocimientos un acercamiento a lo que las abuelas comparten sobre la selva. Esta noción que no separa al ser humano y a la naturaleza, como lo hace el saber occidental y su visión dualista; más bien actúan de formas diversas en las relaciones comunitarias.

vacunas que no eran conocidas. “*Nemohuri*”⁶³ llevó *dagokoki*”⁶⁴ y medicamentos que dejaban a la enfermedad a un lado, y luego no solo ese fue el problema, sino que los alimentos no alcanzaban para todos en el Protectorado.

Recorremos río arriba y llegamos al Protectorado de Tihueno, ahí encontramos que la gente ya había estado ahí y nos quedamos a vivir. Nos topamos con los Guikita y crecimos con ellos, luego de eso la mamá de Paa me recibió como mi mamá para que cuando crezca sea la mujer de Paa[...]Yo llegué a Tzapino y después regresé a vivir en Tihueno, luego fui a vivir en Yoweweno. Mis recorridos y de las personas cercanas se realizaban regularmente de Tihueno a Yoweweno, ahí llegaron los clanes de Kemperi, Wekantoke, Baihua, con la llegada de los grupos seguían casándose entre ellos.

Después de vivir en Yoweweno bajaron a vivir en Kenaweno un poco de gente del grupo Guikitairi, bajaron Minta, Kemewuri, Menkamo, Ero, Dika, ya no vivían como en Yoweweno, sino [que] hicieron sus propias chozas, donde vivía mi abuela y viví con ella. Después los Guikita que quedaban en Tihueno bajaron; tantas personas estaban en Tihueno que había escasez de alimentos y mucha gente murió con poliomielitis [...] *La mayor parte de los líderes y gente de ese tiempo murió por la enfermedad, por la escasez de vacunas* (Yeko Namu 2024, Toñampade, conversación personal).

Cuando el ILV se ve detenido por la dependencia que había causado en los waorani y la falta de alimentos para el grupo —que en ese entonces eran más de 500 personas— su opción, recomendada por Yost, fue diseminar a la gente y optar por comunidades en Napo, Pastaza y Orellana (Rivas y Lara 2001, 25). Los waorani, buscando lugares para asentarse, con influencia de Dayuma y Raquel, deciden ir a lo que ahora se conoce como Tzapino, Yoweweno, Kenaweno, Toñampade, lugares que recorrían los dorani.

Las abuelas no fueron la excepción, algunas de ellas recuerdan todo lo que vivieron en el Protectorado y otras no. Sin embargo, sus historias se entrecruzan desde Tihueno de diversas formas: Wato llega cuando es joven y se queda embarazada, Yeko llega con Tamaye cuando aún eran niñas o “cuando aún no tenía la menstruación”⁶⁵ y se van cuando les juntan con sus esposos Paa y Tepeña, respectivamente. Gima, cuando era muy pequeña llegó desde Yawepare, al igual que Yeko y Tamaye, mientras que Game vivió en la Ila cuando era bebé y llega luego, Watoka nació en el Cononaco y cuando contactan a su grupo decide ir. Antonia, Nompo y Konta nacieron en Tihueno y luego con

⁶³ Raquel Saint es nombrada en waotededo como Nemo, en algunas ocasiones es llamada Nemohuri, porque ya está fallecida o difunta como lo nombran en las comunidades, sin embargo, en algunas ocasiones también es llamada “la gringa Raquel”.

⁶⁴ Inyecciones, en español.

⁶⁵ Las abuelas, en general, los y las pikenani, tratan de contar las historias compartiendo un suceso o un acontecimiento marcado en la vida: cuando no me salían los senos, cuando aún no menstruaba, cuando no me salían los dientes, son parte de sus historias que ejemplifican en la vida misma lo que ocurría cuando ellas lo vivieron.

sus familiares bajan a lo que ahora es Kenaweno, llegando a vivir con Pachuna, una abuela zápara que las cuidó.⁶⁶

4. Toñampare, la “segunda aldea fundada”⁶⁷

Cuentan las abuelas —Tamaye, Nompo, Gima, Antonia y otras—⁶⁸ que para ir a Toñampade llegaron caminando y en canoas por el Curaray; algunas se asentaron directamente donde Dayuma les recomendó, otras en cambio fueron a diferentes lugares. La abuela Gima por ejemplo, nos explicó que:

[...] Primero bajamos caminando de la bocana del río Yoweweno con Curaray, cogimos una canoa que nos ayudaron a bajar a Toñampare. Fuimos nosotros las primeras familias que vinimos a vivir, [fuimos] mi familia [se refiere a la familia Guikita], [la] familia de Dayuma, la abuela Ome fallecida; después de vivir un tiempo, si faltaba alimento, sabíamos regresar a Tihueno y luego bajar de nuevo a Toñampare. Después que los alimentos crecieron, como la yuca y el plátano, ahí nos asentamos permanente en Toñampare y también Dayuma trajo a toda la gente que había llegado de Orellana, que estaban en Tihueno.

De ahí la familia de Tewe se quedaron a vivir en Tihueno mismo y así fueron creciendo poco a poco, nosotros en Toñampare y ellos en Tihueno. Gracias a eso —porque había bastantes niños— nos salió una idea para que los niños también pudieran aprender y ahí nació la escuela en Toñampare.⁶⁹ (Gima Nenquimo 2024, Toñampade, conversación personal)

La abuela Nompo, por su parte, resalta que:

Toñampare primero vivieron Dayuma y al otro lado del río vivía Waare, Oyome y Dore; después de vivir un tiempo cruzaron acá donde es Toñampare actualmente. (Nompo Gaba 2024, Toñampade, conversación grupal)⁷⁰

Toñampade recibe su nombre en memoria al primer maestro waorani: Toñe, esposo de Wato. Toñe aprendió a leer y escribir en Limoncocha, según su hijo Gaba (2025, Nemonpade, conversación personal), luego de eso decidió que dedicaría su vida a las enseñanzas del español y del evangelio, llegando poco a poco a los grupos familiares que decidieron permanecer en aislamiento: *Los Huepeiri*.

La historia de Toñe es muy conocida entre los waorani, además, Raquel Saint hizo lo posible por convertirlo en un “mártir huao” (Cabodevilla 2016, 535). La Abuela Antonia, conocedora de su vida, nos explica que:

⁶⁶ La única abuela de todas las ya nombradas que nunca vivió en Toñampade fue Wato, de hecho hasta la actualidad vive en Nemonpade.

⁶⁷ Rival (1996, 302) menciona que luego de Tihueno, Toñampade es la segunda aldea fundada.

⁶⁸ Nompo y Gima son abuelas de Toñampade.

⁶⁹ Gima es hija de Guikita y Ene, su primera esposa. Sus hermanos son Onguime y Ore y está casada con Eusebio Alvarado.

⁷⁰ Según Cabodevilla (2016, 534), en Toñampade se asentaron los que estaban en Tihueno; a Dayuno fueron Dabo y Huiñame y el grupo de Guikita estuvo en Kenaweno.

Toñe era un hombre waorani; él vino desde Conanaco Bamenó, hijo de Meñemo. Meñemo era su madre y su padre era Koba, pero él nació allá y la mamá cargó su bebecito, trajo por Tihueno, vinieron por Pastaza acá, vino y él creció aquí, creció, creció y se quedó joven y después llegó con la misionera Raquel Saint, ahí Raquel invita a los waorani primera vez como analfabeto dando clase a los pikenani y a los jóvenes waorani; quiero enseñar [dice Saint] y ellos entraron escuela y después Toñe solo, único.

Toñe era un waorani joven obediente, hacía caso lo que mandaba, hablaba las cosas todo lo que él llevó, llegó nomás; [...] otros compañeros no hicieron así, él solo, único, ya hizo, ya quedó grande y él se evangelizó, era cristiano, ahí ya casó dijo, con Watora, ya tenía su pareja, empezó a ser grande, grande y luego —como Raquel le enseñó a ser profesor de analfabeto— él quería ser profesor de analfabeto y enseñó en su idioma. Él sabía español, él era profesor waoterero y enseñó a los otros; entonces de ahí comienza como [...] hablar de evangelizar (Yeti 2025, Toñampade, conversación personal).⁷¹



Figura 3. Las fotografías de Toñe compartidas por su hijo Gaba en nuestra visita a Nemonpade. En la foto de la esquina inferior derecha, Wato de joven cargando a Gaba y Toñe al lado de Raquel Saint.

Fuente y elaboración: Gaba Toñe, s. f.

En su objetivo por buscar la evangelización para los waorani que quedaban, Toñe, accede a ir a Orellana. Él ya como un “waorani contactado” va vestido como los misioneros en ese entonces; lleva también un reloj puesto en su muñeca, además de una radio de comunicación que le sirve para que Saint pueda estar pendiente de sus actividades con los wao; sin embargo, sus familiares no lo reconocen del todo y lo asesinan:

[...] Luego ya dijeron a Toñe vamos a enviar a Conanaco Bamenó [...] Raquel envió con ropa, reloj, todo así puesto, con radio de comunicación, se fue [...] ahí creo que era familiares de él, familiares, lo que él vino [bebito], fue creciendo y regresa joven, familias

⁷¹ Antonia es de las pocas abuelas que entrevisté en español. Ella aprendió el idioma cuando la escuela, ya consolidada, daba clases para “aprender” español, sin embargo, en conversaciones cotidianas comenta que para esas clases los profesores eran muy violentos si se hablaba en waao tededó, además, les obligaban a vestirse y a ponerse zapatos.

Huipeiris, familia Baihuairis, familia Cahuiya, y luego Toñe entró y dijo [...]: “yo soy Toñe yo vengo” y ellas dijeron [se refiera a las familias] waorani: “¿cómo así viene Toñe, de dónde es, de dónde viene?”, y ahí dijo: “yo vengo a enseñar a ustedes para que quede evangelizado” y recibieron dice a Toñe: “bienvenido”, ahí Toñe cantaba, entregaba matrimonios a las otras personas, pero siempre tenía contacto con Raquel que tenía radio de comunicación, instalaba radio, dice, llamaba Raquel yo voy a estar viendo cuántas horas van a estar comunicados, tal hora va llamar tal hora [...] y dijo sí voy a dar llamada, llamaba y después él escuchaba: vamos a matar a Toñe dijo, mañana o pasado, escondido hablaban.

Ahí le comunica a Raquel que están hablando que quieren matar a mí, ¿por qué? Porque él decía que todavía falta una semana para que acostumbre a esta gente, que tengan bien *civilizada*, ahí vendrás y el ahí decía están hablando y tal vez van a matarme y nunca voy a volver allá y solo cuando yo muera nos miraremos si soy verdadero cristiano, nos miramos en el cielo tú y yo, decía, yo no tengo miedo, decía Toñe, yo no tengo miedo, decía, yo no tengo miedo, dijeron. Si hubiera ido Toñe con su madre Meñemo no moría él, porque Meñemo a Raquel decía soy mamá vaya con su hijo a donde ellos para que civilicen, para que diga yo soy Meñemo, mi hijo nació aquí, Toñe, ahora ya grande; eso tenía que hablar, pero él se fue él solito. (Antonia Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Con el “contacto” no solo llegó un dios único, sino formas de ver a los “otros” waorani como *externos* a lo que se vivía en el Protectorado. La cercanía con el proceso de evangelización, además de imponer otras creencias, impulsó la idea de que los no contactados son *no civilizados*. En palabras de Ortiz esto se resume en “que los pueblos colonizados puedan adoptar como propio el universo cognitivo del colonizador”. (2012,129)

Para Rival (1996, 302), igualmente, el relato del mártir wao fue construido por la religión. Esta idea se junta para recordar a Toñe, pero también a los 5 misioneros que son asociados a la idea de “mártires”. Toñe, al igual que los 5 son los *salvadores de las almas* de los no civilizados.

Estas dinámicas en las misiones, al igual que la relación con las petroleras y el Estado, deben entenderse como un entramado construido sobre la organización de un Estado-nación, que lleva permanentemente un “eje colonial” (Quijano 2014, 821) y que no desaparece con la independencia política. Más bien, la “colonialidad del poder” tiene dominio en América Latina y la homogeneización de la cultura incide sobre estas intervenciones, aún más sobre los pueblos indígenas. (21)

Además, como plantea Harvey (2005) desde la “acumulación por desposesión” se realiza con la explotación petrolera y la expulsión de las poblaciones de sus territorios. Así, “los procesos coloniales y neocoloniales” (113) actúan junto al Estado y su monopolio de la violencia —que en este caso fue asignado también a las misiones

religiosas— y llegó a legitimar el desarrollo y civilización de estas poblaciones, con el objetivo de integrarlas al Estado nación. (Muniz y Cárdenas 2018, 101)

Por otro lado, Toñampade, contado desde las abuelas, se vislumbra a través de la chakra, los familiares, la educación impartida por las misiones, las estructuras de las casas, la apertura de la pista, la llegada de petroleros que se llevaban a trabajar a la gente de la comunidad y otras formas de relacionarse con los kowode.

En conversaciones cotidianas, las abuelas han compartido su conocimiento sobre las vivencias en la selva. Tamaye, contaba las relaciones de parentesco que guardaba con cada una de ellas, además de identificar, aprender y escuchar las historias de todas durante la traducción, graficamos un genograma que nos ha permitido conocer un poco más sobre los familiares y las relaciones de parentesco que guardan con ellos.

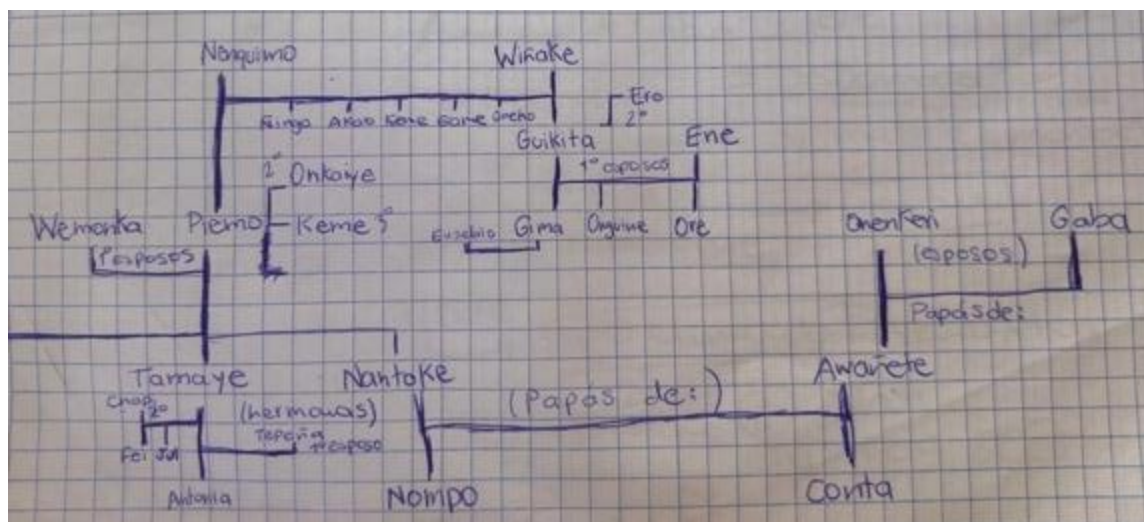


Figura 4. Mapa de parentesco entre las abuelas con las que se conversa en este proceso.
Fuente y elaboración: Tamaye Yeti, Oswaldo Yeti, Angelly Tinoco, 2025

En algunos casos, los abuelos tenían varias esposas, por lo que se trata de identificar la esposa con las que las abuelas tienen las relaciones familiares para posibilitar las líneas directas que las reconocen, sin embargo, como dice Omere, “todas las abuelas son nuestras abuelas”, proceso que se compartirá más adelante. En estas líneas, se brindarán aproximaciones para consolidar las experiencias del conocimiento de las abuelas en cuestión. Pikenani y ñeñeiri (abuelas)⁷² que compartieron este camino vivieron etapas y versiones diferentes de Toñampade:

Cuando recién llegamos a Toñampade, todo era monte, bastantes árboles. Donde ahora es laguna antes era tierra firme. Donde que está enterrada la abuelita Ene —y que ahora es laguna— antes era tierra firme y teníamos sembrada bastante yuca. Dayuma nos dirigía donde podemos sembrar para que crezca bastante, nos ayudaba dirigiéndonos la abuela.

⁷² El subfijo corresponde al plural de esta palabra, es decir, en español se traduce como abuelas.

Ahora está pantanoso, todo está laguna. Así poco a poco llegaron más gente, más gente y aumentamos bastante la población de Toñampare. Tuvimos hijos, familias: como Dayuma, como Amoa, hijos, nietos. Después de eso pensamos en crear una escuela y fuimos a buscar profesores en pueblos de los kichwas: Yo, Yamenke, Kome, mi esposo y Dayuma fuimos a Tena a buscar y traer al profesor. (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal)

El testimonio de Gima Nenquimo da cuenta de las primeras familias que llegan hasta Toñampade, además concuerda con otros testimonios de personas que hablan sobre la *necesidad* de buscar un profesor para una escuela. Puede que esto sea un acercamiento a lo que se vivió en el Protectorado como resultado de la convivencia más amplia del grupo de Guikita, puesto que la iniciativa parte de Dayuma y su contacto por más tiempo con las misioneras:

[...] Bajamos a vivir a Titecamo, por el río Yoweweno, ahí tuve hijos: a la finada Elena, Sonia, Felipe, solo tuve esos que crecieron y seguí viviendo en Yoweweno. Vivimos ahí, hasta que escuché que falleció mi papá —ahí ya existía Toñampade— pero no había la escuela. De ahí, la familia que vivía aquí (señalando afuera), los mayores se fueron a trabajar en la compañía, después de ir a la compañía los mayores fueron a conversar con la gente para construir la escuela en Toñampade y encontraron con el quichua que se llamaba Venancio Tapuy y dijo cómo construir escuela; después de que conversaron con él y con el misionero Daniel,⁷³ quedaron de acuerdo para construir la escuela en Toñampade. Al mismo tiempo comenzaron a construir la pista [se refiere a la de Toñampade], poco a poco avanzaron hasta construir donde yo vivo y cuando probaron que estaban bien, ahí, abrieron la escuela. Después que abrieron la escuela ya los niños que vivían en Toñampade empezaron a estudiar y a la gente que vivía en Yoweweno nos dijeron que: “*estás viviendo muy alejado de Toñampade, mejor ven trae a tu familia, a tus hijos para que ingresen a la escuela*”. Cuando recién bajé a Toñampade, empecé a vivir por donde vive Toka,⁷⁴ después mis hijos me empiezan a decir que está muy lejos para ir a la escuela y por eso: “*baja más al lado de la pista*”, en donde que vivo ahora. Cuando llegué a Toñampade tuve más hijos y la nueva finca que me dio fue Dayuma, me dijo que estaba ese terreno vacío, puedes hacer tu casa y vivir ahí para que sea cerca y para que tus hijos puedan ir mejor a la escuela (Game Alvarado 2025, Toñampade, conversación personal).

Poco a poco las historias van hilando una estructura de las casas, marcada en Rival (1996, 510), como una aldea con escuela: casas ubicadas a lo largo de la pista, cercanas a la escuela que poco a poco se construyó y que, al pasar de los años, albergó a misioneros, petroleros, docentes y trabajadores kowode, kichwas y waorani. Raquel Saint no fue la excepción, luego de un tiempo ella llega a vivir en Toñampade; primero cerca a la mitad de la pista de avionetas y luego al frente de la iglesia, pero siempre junto a su *hermana* Dayuma. Para Green, Dayuma utiliza la autoridad dentro de las comunidades, a través

⁷³ Después de varios testimonios y con el pasar de los años, Daniel se inserta en las narraciones waorani, él es familiar de los misioneros asesinados. Más detalles sobre él en Nenquimo y Anderson, 2024.

⁷⁴ Toka es parte de la comunidad, su casa, podría ser la más alejada en Toñampade, está a 20 minutos caminando desde la Escuela del Milenio de Toñampade.

del liderazgo que tuvo al “civilizar a los huaorani y hacerlos creer en Dios” (2012, 194, el énfasis me pertenece).

Existen diferencias entre los waorani contactados inicialmente y los que no llegaron a estar por un largo tiempo en Tihueno, llevando a repercusiones en las creencias de ñeñe y sus formas de ver a wegongi.⁷⁵ A través de la iglesia, ya presente en Toñampade, llega el castigo, las reglas de comportamiento y las prohibiciones impuestas por las misioneras que configuraron de formas diversas las identidades de los ya contactados, tanto en Tihueno como en Toñampade:

La misionera nos prohibía muchas cosas, cosas que ya estaban en nuestra cultura, nos prohibía bañarnos en grupo sin ropa o estar cerca de los hombres. Cuando yo estaba embarazada a Raquel no le gustaba que yo haga fuerza porque decía que era delicado para mí. Entonces cada vez que Raquel iba a vernos, sabíamos que solo nos iban a hablarnos y nos escondíamos, huíamos de ella (Yeko Namo 2024, Toñampade, conversación personal)

[...] Lo que Rachel nos decía si jugábamos en los árboles cuando ella quería que estuviéramos en la iglesia: “No hay regalos ni juquetes para los *auquitas* que no van a la iglesia” (Saint citada en Nenquimo y Anderson 2024, 73).

Además de las imposiciones, las abuelas recuerdan cómo escuchaban a Dayuma, en este entonces una mujer que las guiaba y enseñaba, pero también corregía y prohibía. A través de los relatos, los dorani estaban presentes, ya que, en el mayor de los casos, las ahora abuelas, aprendían de ñeñe y de *meme: abuelas y abuelos*, que las cuidaban, enseñaban y acompañaban sus vidas:

Ahora donde que vive Nampai ahí vivía y desde niña la abuela Meñemo [que] *me recogió como su hija* y Dayuma dijo que después de un tiempo pueden regresar a su tierra. Ya me comenzaron a salir los senos y ya era casi señorita y Dayuma de Tihueno nos trajo acá a Toñampare. Yo nací en Cononaco, pero crecí en Tihueno.

En el protectorado era una niña y no recuerdo casi de eso, era una niña y vivía con mi abuelita Dahua (Watoka Iteka 2025, Toñampade, conversación personal)

Es importante recordar que las mujeres, tanto misioneras kowode como waorani, no solo efectuaron el contacto, sino que también fueron guía para acudir a los espacios e introducirse en una dinámica distinta: el asentamiento permanente. Los diferentes grupos familiares llegaron, crecieron, vivieron, y en algunos casos, se mantienen en Toñampade.

Las misiones evangélicas y su presencia en la integración de los waorani con la sociedad nacional implantaron la educación como una forma de *civilización* necesaria

⁷⁵ Wegongi en wao tededo significa dios en español, en algunas conversaciones con las abuelas esto es un factor importante para ver su selva, otras en cambio no lo toman de la misma manera.

(apartado que se desarrollará en el tercer capítulo). De esta forma, las actividades y los presupuestos educativos destinados al territorio waorani de Pastaza se hicieron presentes con el establecimiento de escuelas comunitarias en un primer momento, para luego consolidar una base para el “desarrollo y progreso” de comunidades *marginadas* históricamente, por medio de hechos que han marcado los últimos años.

La Unidad Educativa del Milenio Intercultural Bilingüe Toñe y el fortalecimiento de la modernización.

En 2006 el proyecto de las Unidades Educativas del Milenio se vislumbra en el Plan Decenal de Educación 2006 - 2015 suscrito bajo la Declaración del Milenio en 2005, con el objetivo de educación accesible para niños y niñas. Estos procesos de universalización educativos optaron por cerrar las *pequeñas* escuelas comunitarias y unidocentes para dar paso a una estructura considerable, tanto física como discursiva, que legitima la modernidad como un proceso sobre “la existencia social de los pueblos” (Quijano 2000, 216).

De esta manera, se construye la Unidad Educativa del Milenio Intercultural Bilingüe “Toñe” (UEMIBT en adelante), espacio que podría responder a su símil, las Ciudades del Milenio. Según Ospina, las ciudades son “parte del modelo civilizatorio y la modernización desde fuera que subyace al proyecto político de la revolución ciudadana” (2015, 10), que son seguidas por una línea de construcción, currículo y modelo en las Unidades Educativas del Milenio: control, orden y visiones externas insertadas en las identidades indígenas. Game, una de las abuelas que presenció directamente la construcción de la UEMIBT, recuerda vívidamente cómo fue ese proceso. Para ella, la llegada de trabajadores externos marcó un antes y un después en la comunidad:

Muchos kowodes con diferentes comportamientos, diferentes formas de vestir, diferentes formas de trabajar en esa construcción, yo trabajé y se notaba como el comportamiento de los kowodes era diferente con los jóvenes, cuando se juntaban tomaban, fumaban (Game 2024, conversación personal).

La UEMIBT causó malestar en su construcción y su posterior funcionamiento, no solo por la demora de entrega de casi 5 años, sino por la transformación en la educación y socialización de los y las jóvenes. En Toñampade y las comunidades cercanas: Kenaweno, Nemonpade, Daipade, la consolidación de lógicas capitalistas, exceso de trabajo de fuerza de los pikenani, abandono familiar y alcoholismo fueron algunas de las problemáticas que aquejaron la construcción de la edificación:

El problema que hubo fue que a las mujeres pusieron bastantes hijos y se fueron sin reconocer, también había bastante consumo de trago; se aprovechaban de las mujeres, por eso estoy enojada y voy a hacer una denuncia al estado (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Para mí no vi como bueno ni malo, lo que me impacto bastante fue que nunca había visto en toda mi vida una construcción así. Lo primero que vino a la mente fue que dije: *Toñampare va a quedar como kowode* y eso me sorprendió bastante y va a cambiar bastante (Watoka Iteka 2024, Toñampade, conversación personal)

Como cuentan las abuelas, desde la estructura de la Unidad Educativa irrumpe con sus características: piedra, arena y cemento, en medio de la selva. La edificación es cercana al Centro de Salud de Toñampade y ha encerrado en gigantescas paredes blancas a estudiantes waorani, que han recibido materias en español y wao tededo con docentes wao y kichwas. La escuela cuenta con una residencia que sirvió como lugar de acogimiento para estudiantes que no tenían familiares cercanos en la comunidad, pero que debían quedarse para estudiar. Esto no funcionó de las maneras esperadas, ya que cuando los fondos del estado no fueron destinados, los estudiantes se quedaron sin comida y sin el manejo adecuado de la institución. Además, la residencia ordenaba prácticas de comportamiento ajenas a la selva: horarios de entrada, prohibiciones de salida y pocas o nulas visitas.

Cuando entró milenio había mucha gente y no me acostumbraba a eso; decían que habían traído drogas y que fumaban, las mujeres se volvieron como locas. Habían embarazado a las mujeres y se fueron dejando hijos (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal)

¿El extractivismo continúa?

Los impactos de la construcción de la UEMIBT no fueron los únicos procesos extractivos que afectaron a Toñampade en años recientes. Pocos años después, la comunidad enfrentaría una nueva presión sobre sus recursos naturales. En 2020 durante el gobierno del expresidente Lenin Moreno, Ecuador obtuvo un “boom de la madera de balsa” (Cazar, 2021) llegando a exportaciones de 402 millones de dólares, según el portal de noticias ambientales Mongabay. Las nulas políticas para la regulación y control por parte de las autoridades gestaron en los “ríos Pastaza, Bobonaza, Curaray y Villano” espacios para la siembra, tala y deforestación de los bosques.

En Toñampade, la entrada de balseros alentó el consumo de alcohol, drogas, estafas para la comunidad, incumplimiento de acuerdos y engaños a las mujeres solteras (WWF, 2022), además de imponer un costo para los bosques, que para los waorani eran

mínimos, conllevaba una amplia fuerza de trabajo que no era ejercida en su totalidad por los balseros:

Cuando entraron los balseros entraron también bastante gente, otro, otro, a veces de gana cortaban la balsa y a veces te ofrecían tanta plata y al final se iban sin pagar, te decían voy a coger esa parte y cuando te descuidabas te cogían más balsa de lo que habían quedado de acuerdo. (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Estos procesos han consolidado en Toñampade formas distintas de ver y sentir la selva, ajenas a la defensa territorial de los dorani. El Estado, en complicidad con la Iglesia, las transnacionales petroleras y el comercio maderero, ha insertado la modernidad desde el ILV hasta procesos educativos que contradicen las prácticas ancestrales waorani.

Actualmente, la comunidad enfrenta un nuevo desafío: la carretera Nushiño-Toñampade. Este proyecto de 42 kilómetros, impulsado inicialmente por la NAWA y ahora a cargo de la Prefectura de André Granda, ha generado divisiones. En 2023 la OWAP impidió su avance por falta de regulación estatal contra la tala ilegal. Es importante destacar que ninguna de las abuelas entrevistadas apoya este proyecto:

La carretera también mucha gente dice y pensamos que cuando entre vamos a salir rápido y regresar rápido, así dice la gente, bueno dicen, pero en otra parte puede entrar gente mala, gente que quiera aprovecharse [...] Lo primero que va a afectar bastante cuando llegue la carretera va a cambiar bastante en la comida, la gente, el trago, las fiestas, va a haber asesinatos entre ellos (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal)

Yo estoy preocupada cuando llegue la carretera porque puede avanzarse más al fondo, más al fondo y por eso es la preocupación. Por eso si yo hubiera sido más joven hubiera ido a reclamar y castigar a esas compañías, a esas compañías que destruyen, si entra la carretera van a venir a vivir como el Puyo a hacer propiedades, terrenos, terrenos. Desde que entraron los kowodes la cacería y la pesca es diferente y hay exceso. (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Cuando entre la carretera creo que van a entrar muchas cosas malas y si eso pasa yo misma voy a dejar destruyendo la carretera, pueden llegar gente mala (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal).

Toñampade, la comunidad más grande del territorio waorani, refleja las transformaciones recientes: cuenta con una iglesia, cancha cubierta, la UEMIBT, paneles solares e internet instalado recientemente. Aunque la población no tiene trabajo remunerado estable y depende de chakras, artesanías y turismo ocasional, los misioneros mantienen su modelo asistencialista. A pesar de estas dinámicas de modernización y presión extractivista, las abuelas continúan siendo las tejedoras del conocimiento ancestral, concentrando en la cotidianidad la transmisión oral para la defensa y cuidado de sus territorios.

5. Nemonpade, “quebrada de las estrellas”

“La selva se siente diferente”, fue el diálogo entre Oswaldo y yo en nuestra tercera visita a Nemonpade, una de las comunidades waorani que conforman el territorio de Pastaza. Las comunidades tienen un nombre y un espacio, sin embargo, pertenecen a un solo territorio que no tiene demarcación para cada una de ellas. Este apartado no alienta a cortar, delimitar ni mucho menos —sino más bien— se pretende el aporte para los futuros inciertos de la selva. Esto tomando en cuenta que, por la cercanía con Toñampade, ha incidido la educación desde la UEMIBT, pero también la resistencia desde la gente que es parte de la organización política a nivel provincial (OWAP).

En Nemonpade se encuentran 8 familias; Wato es parte de una de ellas; ñeñe es tal vez la abuela mayor⁷⁶ de todas las que comparten sus historias en este proceso y, sin duda, sus relatos brindarán un sostén para que los wiñenani puedan imaginar lo que fueron en algún momento los dorani.

La comunidad, cuenta con una escuela que acompaña el aprendizaje de niños, niñas y jóvenes. Esta, por medio de la organización comunitaria, ha buscado formas para solventar sus necesidades educativas, por medio de la OWAP. Gaba Toña⁷⁷ es dirigente de esta comunidad y cuenta cómo empezaron a vivir ahí:

Enero fiesta de Toñampade yo venía solo a festejar. De ahí justo había venido Steven Saint⁷⁸ y a mi dijo: “si quiere volar, vamos a volar”, dijo. De ahí cogió Cobra y Paa, mi persona, en avioneta de Alas del Socorro y de ahí venimos, nadie sabía. “Vamos paseo”, dijo, pues que venimos y él empezó a coger puntos y tres veces cogió punto y después fuimos Toñampare, ahí dejó.

Ahí cuando termina fiesta regresé a mi comunidad Tihueno. De ahí mes de febrero, otra vez vino Tihueno recogiendo a mí y de ahí Toñampare. Bajamos canoa y de ahí él tenía cinta métrica para venir y entonces formar pista, de ahí venía Cobra, Paa y Mincaye, ellos venimos. Venimos, medimos pista que va a hacer después, ingresamos nuevamente, de ahí yo salía en avión, Tihueno dejó.

Mes de marzo venimos vuelta, pero pocas personas no podemos lograr pista, de ahí dijo: “*algunos cristianos podemos hacer eso*”. Fuimos caminando Kiwaro, conseguimos y vino Tementa; Daimontaro era muy lejos; solo vino Tementa y tal día continuar trabajar.

⁷⁶ Menciono esto porque los waorani no conocen exactamente la edad que tienen, las abuelas cuentan su forma de medir el tiempo bajo los procesos de la selva, sin embargo, cuando los procesos de cedulaación llegaron con la evangelización se impusieron edades en base a características que se nombraban y en algunos casos se asignaron números por cómo se veían.

⁷⁷ Gaba Toña es hijo de Toñe y Wato. Gaba es su nombre, pero luego de morir su padre adquiere el nombre como su apellido, como en algunos casos ya expuestos: Nenquimo, Guikita, entre otros. Gaba es líder de Nemonpade y ha sido dirigente en varias ocasiones.

⁷⁸ Steven Saint, sobrino de Rachel Saint, hijo de Nate Saint, llegó a vivir un tiempo en Nemonpade con su familia.

En ese tiempo no había motosierras, entonces Steven dijo que: *“toda la gente que quería venir trabajar, pueden venir trabajar pista y de ahí voy a contratar ingeniero para que vengan enseñar talleres de motor fuera de borda, motosierra”*, de ahí ofreció y como dijo vinieron bastante gente, más o menos 30 personas.

Día trabajamos pista y tarde enseñaba taller, de ahí aprendieron primera vez Tiri, cada comunidad uno, uno, de ahí capacitaron como manejar motosierra. Trabaja, viene y aprende cada día. El mes de abril la mitad, mes de mayo terminamos la pista. (Gaba Toña 2025, Nemonpade, conversación personal)

Wato (madre de Gaba), luego de estar en Tihueno no vivió en Toñampade, ella directamente fue a la “nueva comunidad” de Nemonpade que Steven Saint proponía, luego de la muerte de Rachel Saint. Nenquimo y Anderson (2024, 83) cuestionan en sus historias si realmente necesitaban otro Saint, luego del control y orden que ejerció Raquel sobre ellos durante su vivencia en Toñampade. Sin embargo, se encuentran con la idea de que Steven y su familia eran diferentes a Raquel —y con su apoyo varias personas de la comunidad aprendieron a volar aviones, tratar dientes, atender a la gente, como doctores— entonces llegan a ser cercanos:

Nuestra nueva comunidad crecía casi a diario desde que la familia de Steve había venido a vivir aquí. Llegaban con sus familias pastores waorani de todas las comunidades, de todo el bosque. Nemonpare se convirtió en una comunidad de okos⁷⁹ y casas que crecía rápidamente. Las casas aquí estaban más separadas la una de la otra que en Toñampare, y estaban, sobre todo, asentadas en el borde del bosque. Y un poco más lejos, río arriba, se asentaba el campamento. Algunos de los pastores vivían allí y de a poco se construyó una casa larga, a la que llamaron la cabaña. Steve nos explicó que el campamento era para turistas. Él iba a invitar a turistas cristianos a Nemonpare para que experimenten la vida Waorani y la alabanza a Dios. Esto sería bueno para nuestra comunidad. Y él les enseñaría habilidades a nuestros hombres: harían carpintería y construirían canoas de fibra de vidrio (Nenquimo y Anderson 2024, 93).

Además, la sensación de que los waorani pudieran volar una avioneta, dominar las motosierras, manejar un motor fuera de borda, aprender medicina y tratar los dientes llega para insertar en ellos formas de autonomía. Las herramientas enseñadas por Steven — que también eran dadas a través del evangelio— se establecieron en su organización Indigenous People's Technology and Education Center, ITEC.⁸⁰ Saint reprodujo en todo el mundo un modelo basado en la religión, pero con “independencia”:

Por esto comenzamos una organización que se llama ITEC que tenemos aquí un centro de capacitación en la Shell y que —en vez de entrar y hacer todo por las comunidades—

⁷⁹ Casa en español.

⁸⁰ ITEC nombrado por sus siglas en inglés, Indigenous People's Technology and Education Center es el centro que fundó Steven Saint para buscar misiones que enseñen a los “seguidores indígenas de dios” las herramientas para la “Gran Comisión” que, según su página web, da la tarea de hacer discípulos y bautizarlos, es decir seguir evangelizando a los pueblos indígenas.

para que se dependicen, es enseñarles a ellos, los seguidores de cristo, que tienen ya una demanda de nuestro salvador Jesucristo. Que debemos ir y ser discípulos de todos no solo en la fe, pero enseñarles a hacer lo que las necesidades físicas también temporales [a hacer lo que le permite el tiempo de la selva]. Eso me dediqué hace 20 años, pero tuve una herida de la cuerda espinal y ahora no tengo fuerza de mis manos (Ecoamazónico, 2019).

Hace algunos años Nemonpade no tenía una escuela del milenio, pero tuvo que convivir bajo los regímenes de una cuando la UEMIBT ofrecía una residencia para los estudiantes que no vivían cerca. Ellos relatan que se quedaban de lunes a viernes y trataban de llegar nadando o caminando cuando llegaba el fin de semana para ver a sus padres, recoger alimentos e ir a sus casas. En una conversación para este proceso, se nombra los problemas de la institución y hablan de cuando su hijo asistió y “dijo que mezcló un polvo con trago y se volvió loco”, además, la persona que nos comenta esto,⁸¹ menciona que el suicidio se dio en torno a la institución.

Las familias de Nemonpade se dedican a vender artesanías, alimentos y en algunos casos, son líderes o lideresas comunitarias, trabajan en Puyo y son parte de organizaciones que se juntan por la defensa de los territorios. Nemonte Nenquimo, mujer indígena, activista waorani reconocida por impulsar la iniciativa que frenó la explotación petrolera en su territorio —y por su libro que habla del asedio de las misiones religiosas y el acercamiento a la explotación petrolera en su vida— pertenece a Nemonpade y sus padres y hermanas viven ahí. Ella fue presidenta de Conconawep y confundadora de Amazon Frontlines, ONG dedicada a las acciones colectivas en los territorios por la defensa, supervivencia y construcción del territorio indígena, su cultura y las alternativas basadas en soluciones (Amazon Frontlines 2011, párr. 1).

De Nemonpade también se conoce a Oswaldo Nenquimo, hermano de Nemonte, también defensor de la selva, ambos líderes esenciales en el proceso de Resistencia Waorani, del que hablaremos a continuación. Además, también está Tementa Nenquihui, conocido como “el primer piloto” waorani, que voló varias veces una avioneta con Steven Saint. Minkaye Enqueri, también nombrado por tratar los dientes y ser uno de los “odontólogos” de la comunidad.

La Resistencia Waorani en la ronda petrolera

Otro de los procesos por los cuales es conocido Nemonpade es por la lucha desde la Nacionalidad Waorani en Pastaza contra la explotación petrolera. Nemonte y Oswaldo

⁸¹ De la UEMIBT se conocen diferentes historias sobre suicidios, separaciones y todo tipo de violencias, sin embargo, en esta mención se solicita no poner el nombre de quién menciona esto.

son dos hermanos, que asumieron este liderazgo luego de acompañar a comunidades amazónicas que vivieron extractivismo (Nenquimo y Anderson 2024).

A través del favorecimiento a la nacionalidad waorani por medio de una infraestructura para Toñampade, su “capital simbólica”, se pretendía introducir otros intereses cercanos en esos años: la Ronda Petrolera Suroriente. Este proceso busca ampliar la frontera extractiva para las provincias de Pastaza, Morona Santiago, Napo y Orellana, a través de la licitación de 16 bloques petroleros que afectan los territorios de nacionalidades indígenas cercanas: Shuar, Achuar, Andoa, Sápara, Shiwiari, y Kichwa.⁸² (Flores 2017, 137)

En 2012, funcionarios del Estado llegaron hasta las comunidades del Bloque 22 y pretendieron dar por cumplida la consulta previa, libre e informada a través de varias reuniones cortas que manifestaban trabajo y acceso a servicios, además de las firmas de asistencia en registros que las comunidades desconocían. En 2018, 16 comunidades waorani demandaron una acción de protección ante el Estado por no respetar la garantía de la consulta y en la Corte Provincial de Justicia de Pastaza se reconoció la vulneración del derecho a la autodeterminación y consulta previa. (Corte Constitucional del Ecuador 2020)

Estratégicamente, la organización social, política y comunitaria actuó de la mano con Organizaciones No Gubernamentales para resistir con acciones y tomas del espacio público, además de compartir mapeos comunitarios realizados desde el territorio y acompañados desde la iniciativa de *Resistencia Waorani* promulgada por la Confederación de Comunidades de la Nacionalidad Waorani de Pastaza, CONCONAWEP (Scazza y Nenquimo, 2021). Las alianzas también se entretejieron y fueron protagonizadas desde la organización de las mujeres que mediante la articulación “*Mujeres Defensoras de la Selva*” acompañó esta defensa de los territorios del extractivismo petrolero y minero.

6. A modo de cierre

Este capítulo ha compartido brevemente ciertos momentos en las comunidades que se deben tomar para entender las dinámicas en las que se encuentran las historias de

⁸² Hablamos en presente sobre la búsqueda de licitación de los bloques en la Ronda Petrolera por el anuncio del gobierno de Daniel Noboa, que a través del medio digital Primicias, se menciona que pretende “tener estructurado el proyecto” de campos que no están activos con la producción petrolera para impulsarlo este año.

las abuelas. En un inicio esta propuesta se teje bajo decisión propia, pero luego de cierto tiempo se traslada a un acuerdo colectivo por abordar lo que sucede en Toñampade y los conocimientos que dejan las abuelas a lo largo del tiempo; lo cual se abordará en el siguiente capítulo. Las historias de pikenani y ñeñeiri, permiten partir de relatos propios que, viven con las irrupciones en sus territorios y conjugan un saber más allá del que parece tener occidente sobre los pueblos indígenas. A continuación, podremos saber quiénes son las abuelas de la selva y qué ideas están cerca de lo que ellas conocen y forman parte.

Capítulo segundo

Sostenimiento de la vida y cuidado colectivo: prácticas y conocimientos de las Pikenani

Te decían ándate con la abuela a trabajar; con ella vas a aprender; siempre que estabas con ella te estaba enseñando, pasé bastante tiempo con la abuela tanto tiempo que después [ella] fallecía.

(Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Como hemos visto hasta aquí, las mujeres (al igual que en todas las sociedades) son actrices imprescindibles en el pueblo waorani. Para este capítulo, se priorizan las voces de las abuelas⁸³ en su cotidianidad. Ellas son reconocidas como *pikenani*, *ñeñe o ambas*: mujeres, adultas mayores, abuelas, viejas y ancianas. A través de los conocimientos que heredaron de los dorani (las formas ancestrales de vida) y que han reinterpretado para responder a las realidades actuales, las pikenani construyen la base de saberes que transmiten a todas las generaciones. Estos conocimientos sostienen la vida en las comunidades waorani.

Esta experiencia de *aprender-haciendo* (Duque 2021, 141) que relata Tamaye encarna lo que Vega, Martínez y Paredes (2018) conceptualizan como apropiarse de la capacidad para cuidar, una práctica que “valoriza la vida colectiva y encarnada que desplaza el beneficio y la atomización capitalista” (17). En el contexto waorani, este aprendizaje intergeneracional constituye una forma específica de sostenimiento de la vida que trasciende la sola transmisión de conocimientos para convertirse en un acto político de resistencia y continuidad cultural.

Las prácticas cotidianas de las pikenani que se analizan en este capítulo no son simplemente actividades tradicionales, sino tecnologías sociales de cuidado colectivo, como plantea Cabnal (2010), además configuran el territorio como “intimidad, protección, donde se reproducen vínculos sociales y familiares”. (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2014)

1. El enseñar haciendo de las abuelas

⁸³ Las abuelas, tal como se mencionó en la introducción, hace referencia a pikenani y ñeñeiri.

Las abuelas dirigen actividades, “hablando duro” (Bravo 2021, 8), diciéndote lo que debes hacer, mientras que, en otras ocasiones, solo hay que seguirles. Cuando no sabes, debes aprender mientras las miras, pero siempre *aprender-haciendo* (Duque 2021, 141). Las pikenani hablan waotededo, lo cual, por mi poco conocimiento sobre la lengua, constituyó, en mi caso, un reto para tratar de aprender y entender las extensas conversaciones que surgen en la cotidianidad, en las visitas y en las reuniones y, un gran esfuerzo, paciencia y generosidad, de parte de las pikenani y de Antonia, Oswaldo, Martha y Gaba como traductores.

Según Tamaye, *pikenani* en waotededo quiere decir, en español, *los viejos y mayores*, que abarca a *los abuelos y las abuelas* waorani, antiguos que manifiestan formas de vida cimentadas en el conocimiento de los dorani.⁸⁴ Como *pikenga*, se conoce al *viejo*, es decir, es la forma individual de llamar a los pikenani. *Meme*, en cambio, es abuelo y *ñeñe*, aún más cercano, quiere decir abuela y se escuchó durante el proceso actual en cada visita, con los nietos y no nietos, con los ajenos y no tan ajenos, que llaman abuela a todas las abuelas. Para este término no hay una especificidad familiar, porque según Omere (Alvarado 2025, Toñampade, conversación personal), “todas las abuelas son nuestras abuelas”.

Para acercarnos a las prácticas y conocimientos del sostenimiento de la vida de las abuelas, conversamos tanto con las abuelas de antes del contacto y las abuelas de la “nueva generación”⁸⁵ (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal). Esta diferenciación, como explica Gima Nenquimo, no se basa únicamente en la edad sino en las experiencias vividas: las pikenani crecieron con los abuelos guerreros y líderes antes del contacto, mientras las abuelas de nueva generación vivieron los procesos de contacto, evangelización y escolarización. En Toñampade y Nemonpade las abuelas de la nueva generación⁸⁶ son: Antonia, Nompo, Konta, Watoka, Gima y Game, mientras que las *pikenani* son Yeko, Tamaye, Gakamo y Wato. Ellas son consideradas así por los conocimientos que obtuvieron de los dorani, además son conocedoras de todo sobre la selva, como recalca Gima, quien lo explica en los siguientes términos:

⁸⁴ De los antiguos, en español.

⁸⁵ En una conversación, Gima Nenquimo y Omere Alvarado, su hija y presidenta de la Comunidad de Toñampade, compartieron con nosotros esta diferenciación. Las abuelas de antes del contacto son reconocidas como pikenani, mientras que las abuelas posteriores al contacto son parte de la nueva generación.

⁸⁶ Estos términos son tan solo una referencia, sin embargo, en mayor parte, ahora todas las abuelas son llamadas pikenani o ñeñe, por la edad o la sabiduría.

Lo que le enseñaron [a Yeko] sus abuelas de pequeña [es porque] vivió con ellas, vio y aprendió con ellas, ella pudo vivir esa experiencia, creció con los abuelos guerreros y con los abuelos líderes, por eso son más sabias y saben cosas que tal vez no aprendimos nosotras. Por eso siempre he visto a Yeko hablando y aconsejando a sus nietos, por eso he visto hasta ahora que trabaja duro, nunca la he visto cansada. (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal)

Lo que Gima describe sobre Yeko (esa capacidad de trabajar sin cansarse, de aconsejar constantemente) contrasta profundamente con los procesos educativos que han llegado desde afuera. Flores (2017) señala cómo la educación formal fragmenta el conocimiento en materias y horarios, separándolo de la experiencia vivida. En cambio, Yeko enseña como aprendió: viviendo, haciendo, siendo parte de la selva. Su pedagogía no tiene horarios ni aulas porque su territorio de enseñanza es omere completo.

Las abuelas que viven el contacto ven en las pikenani figuras de conocimiento dados por los ancestros. De esta manera, se nombran varios ejes en el reconocimiento de su autoridad: *los conocimientos y consejos* son un eje principal para la transmisión desde la oralidad; añadiendo *los cuentos y las bromas* como formas de socializar las consecuencias de lo que sucede en la selva; Tamaye recuerda muy bien la importancia de:

Hacer todo lo que la abuelita hace[y añade:] siempre los abuelos te contaban una historia si tú no tenías listo esa actividad y te decían lo que le pasó a la señora por no hacer eso y luego te castigaban para que nunca olvides (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Estas bromas y cuentos que menciona Tamaye no son entretenimiento, sino pedagogía política. Cuando las abuelas usan historias para enseñar las consecuencias de no realizar las actividades correctamente, están transmitiendo una ética del cuidado que sostiene la vida comunitaria. Sus relatos sobre animales y seres de la selva revelan lo que Viveiros de Castro (2004) describe como una ontología donde no existe separación entre naturaleza y cultura, donde todos los seres tienen agencia y conciencia. El hablar duro que caracteriza a las pikenani adquiere entonces otra dimensión: es una forma de autoridad que se ejerce desde el conocimiento ancestral, no desde la imposición.

Siguiendo con los ejes, se cimenta el reconocimiento de su autoridad también desde lo que Saint (2001 citada en Green 2012, 104) cataloga como *órdenes y autoridad* de las ancianas. Ñeñeiri, en cambio, reconocen la *guianza* sobre lo que hace la abuela, como a Dayuma en el contacto, que les ayudó hasta instalarse en Toñampade y trabajar

ahí.⁸⁷ Finalmente, se contempla la *dirigencia* en las actividades de la casa y en la selva, además de “poner nombres a los nietos y casarlos”. (Rival 1996, 128)

Antes, además de las características ya mencionadas, lo que constituía la figura de una pikenani se cimentaba en: su vejez, su reconocimiento de autoridad o liderazgo y “porque siempre estaban enseñando y enseñando” (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal). A esto, se suma el *respeto* como expresa Gima:

Las abuelas y también nuestras madres nos enseñaban que teníamos que respetar a las mujeres mayores, a las mujeres que trabajaban bastante y que lideraban las casas [se refiere a las malokas]. Si tu mamá decía que ellos son los abuelos, aunque no sean tus abuelos propios, tú tenías que verlos con mucho respeto (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal)

Este valor —entendido como reconocimiento o admiración— llega a ser un dispositivo de “regulación social” (Duque 2021, 121). Actualmente, el *respeto* continúa sosteniendo las relaciones entre unidades familiares ampliadas, organizando la vida social del grupo familiar y de la comunidad, aplicado también con y en la selva y su convivencia con los que habitan en ella. (21)

La figura de las abuelas en las comunidades, desde el liderazgo, existe antes del contacto.⁸⁸ Los líderes de los grupos (que compartimos en el primer capítulo) podían ser hombres o mujeres, guerreros y guerreras. Las abuelas, a más de defender la selva, tejen su figura de la mano con los saberes adquiridos a lo largo de su vida, cercana al dorani bay. Ellas constituyen una guía y orientación para su pueblo, comprendiendo que su autoridad se encuentra en la *colectividad* y sostienen la vida de las personas, de los árboles, plantas, animales y seres que existen en *omere*.

Las abuelas, desde su cotidianidad, también le hacen frente a un sistema capitalista, patriarcal y colonial que las desplaza por insertar conocimientos de la sociedad occidental. Reconociendo su figura de mujeres *portadoras de conocimiento*, desafían, a través de la memoria viva, la implicación de su existencia con los cuidados y defensa de su pueblo.

⁸⁷ Dayuma no era abuela en el contacto, era una mujer adulta, sin embargo, usando la autoridad de *abuela*, la llaman pikenani reconociendo su liderazgo.

⁸⁸ Para más información se puede consultar a Green 2012, que comparte que las mujeres también podían ser líderes de los grupos, sin embargo, al consultar esto con las abuelas del presente trabajo de investigación, las identifican, pero no logran recordar sus nombres (esto en el tiempo de los antiguos).

En tiempos de guerra,⁸⁹ las abuelas eran las que buscaban la paz —en mayor parte— tratando de hablar y conversar, pero siempre esperando para actuar. En esos momentos, las mujeres también hicieron sus propias armas para la defensa y eran las adultas y viejas las que enterraban a los muertos, como cuenta Wato en su experiencia:

La abuela Game⁹⁰ dirigía bastante en la casa y también cuando había conflicto; la abuela decía que asesinan a mucha gente y que no hay quién las entierre y nosotras las mujeres somos las que tenemos que enterrar a los muertos y así inconscientemente lloraba la abuela, no podían defenderse con la lanza, solo podían llorar y discutir. (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal)

El relato de Wato sobre la abuela Game dirigiendo en momentos de conflicto muestra una dimensión poco visibilizada del liderazgo femenino waorani. Mientras los estudios suelen centrarse en los guerreros varones, las abuelas desarrollaron estrategias propias de resistencia y supervivencia. Su autoridad no se basaba en la fuerza física sino en la capacidad de organizar, proteger y mantener la continuidad del grupo.

Las mujeres adultas y abuelas, al estar cansadas de las matanzas y guerras internas, interpelaron a sus compañeros, repartieron los mensajes (dónde, cuándo y cómo esconderse), planificaron y se organizaron para mantenerse “ocultando alimentos y herramientas de trabajo” (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal).

Para Bravo, (2021, 5) estas conversaciones y discusiones, a través del “hablar duro” de las mujeres, operan como un “acto diplomático que evita la guerra” y que pudo ser un diferenciador entre los *tiempos de guerra y de paz* con los waorani y los períodos que llegaron después con los kowode. Aquí se evidencia la construcción de cálculos, conocimientos y tácticas propias en la salvaguardia de su bienestar comunitario ante las matanzas y sin planificarlo aún, puede que para el posterior contacto.

Sumado a esto, cuando las abuelas “dirigían la casa” (Game Alvarado 2025, Toñampade, conversación personal) manifestaban su interés por compartir el conocimiento a todos los que quieren escucharlas (Tamaye Yeti y Yeko Namo 2024, Toñampade, conversación personal). Es posible que lo hagan hasta la actualidad, tomando en cuenta los cambios en las dinámicas de familiaridad, nuclearización y habitabilidad. Puede que no sean las pikenani “antiguas” o del dorani bay, que se recuerdan, pero —

⁸⁹ Referimos a tiempos de guerra como los tiempos antes del contacto cuando había guerras intraclánicas, también se hace alusión al tiempo de dorani bay o como dice Antonia: “como vivían antes los waorani”. Este tiempo, de dorani bay, tuvo períodos de paz y de guerras. (Rival 1996)

⁹⁰ Wato se refiere a una abuela Game distinta de la que se habla en este trabajo de investigación, del tiempo de dorani bay.

hasta el presente proceso— a las abuelas las encuentras hablando, haciendo, diciendo, enseñando, trabajando para comer y para vivir, tal como hacían las abuelas de antes, según lo explica Game (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal):

La abuela era la que siempre estaba dirigiendo en la casa las necesidades, por ejemplo, si falta hacer shigra,⁹¹ ella decía vamos a traer chambira, a traer yuca si faltaba chicha, si estaba remontado a limpiar la hierba, a sembrar. Siempre las abuelas cuando traían animal te enseñaban cómo quemar y preparar la comida y repartir a la gente, a hacer chicha, a sembrar.

Las abuelas cantaban, relataban y trabajaban igual que los hombres, ellas y ellos tenían actividades similares, sin embargo, la cocina era y es un espacio específico para las mujeres (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal). En nuestras conversaciones, Tamaye recalca siempre que:

La mamá o la abuela era la que preparaba o partía el animal y los niños comenzaban a quitarle el pelo al animal, ayudaban, le quitaban; la mujer o la abuela era la guía; la sobra, guardaban. Y las niñas también estaban encargadas de hacer una tarea; mi abuela decía que reparta la comida y yo como era pequeña me olvidaba de repartir, entonces me decía que me faltaba carne, me faltaba yuca y así volvía a repartir hasta dar a todos (Tamaye Yeti 2024, conversación personal)

Este compartir —que desde la sabiduría de las abuelas constituye la base de la alimentación, cuidados y guianza en los wiñenani—⁹² además de coadyuvar a la solidaridad colectiva, anima a la individualidad y autonomía. De la misma forma, Rival (2015, 173). menciona que, desde que los niños son muy pequeños, su “libertad de movimientos y movilidad” se realiza animándolos a que se asemejen al volar de las aves. La libertad también refiere al alimento, lo más importante de la vida waorani, que conseguido individualmente, luego llega a ser compartido en grupo (1996, 99).

Estas dinámicas de autonomía y solidaridad colectiva se complementan para denotar un ejercicio *intergeneracional* en la transmisión de conocimientos de las abuelas. Ellas enseñan manteniendo viva la relación con la selva, a través de la comprensión de los diálogos que se entretienen con ella. Asimismo, para socializar su conocimiento propio, regresan a sus estrategias, que antes interpelaban a los hombres, y ahora, interpelan al poder.

Por otro lado, el trabajo para pikenani es esencial en el día a día, desde el despertarse es recordar a los antiguos, hasta comer y cuidar la selva evocando a sus

⁹¹ Bolsa hecha de chambira que se utiliza para atrapar los peces, también es utilizada como artesanía o bolso, guiguintai en wao tededo.

⁹² Niños y niñas, en español.

abuelas y abuelos. Cuando iban a la chakra “las mamás o las abuelas tenían en la canasta la chicha para llevar al trabajo. De niñas hasta las abuelas sembraban y también daban chicha” (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal), eran ellas las que trabajaban y a la par cuidaban de otros y otras brindando tepe⁹³ para recuperar energía y sostener el espacio colectivo de la kewene.⁹⁴

En kewene se evidencia el trabajo desde la importancia del aprendizaje; además del comer, se aprende del monte y de vivir con la selva. Así, se generan relaciones de memoria y disfrute para las pikenani, demostrando un proceso de enseñanza distinto al que se ofrece actualmente en escuelas y colegios:⁹⁵

Tenías que estar viendo para aprender; la única forma que te enseñaban era que desde niña tenías que observar bastante, siempre te enseñaban así cantando y riendo y una abuela te decía que: *“siempre tiene que estar así sin pereza y riendo, así trabajando duro”*.

Tenías que observar: ¿cuánto?, ¿cómo? es la distancia de cómo siembran. Y si tú te quedabas viendo como hacían, *“¿qué estás viendo?”*, te decían, te reclamaban: *“¿viniste a estar viendo o ayudar?, solo el venado en el monte pasa viendo, tú no eres hijo de venado, tienes que venir a ayudar”*, te decían eso. Y yo pensaba, ¿ahora qué hago con tantos reclamos que me hacen? Y mi abuela de tanto reclamar ya mejor se reía. *“¿Qué haces ahí con ojos de venado? Como búho miras tanto”*, y ya. Para que mi abuelita se calme comencé a sembrar y trabajar duro como ella y aún seguía hablando, nunca paraba de hablar, decía que siempre hay que agachar más, seguir agachando y después de sembrar, comenzaba a cantar. (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

A lo largo del proceso también se recuerda cómo se veían las abuelas antiguas: “eran bravas”, dice la mayoría, “nosotras ya somos más tranquilas” (Game Alvarado, Tamaye Yeti y Yeko Namó 2024, Toñampade, conversación personal). A pesar de esto, en las conversaciones se menciona que este cambio responde a su forma de relacionarse con los kowodes, donde un carácter fuerte es importante para que no te “engañen fácilmente” (Game Alvarado y Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal) y es necesario para cuando necesites pasar energía por medio de la ortiga y el otome.⁹⁶

Así, de la mano de la ortiga y el otome, las abuelas nombran a la medicina de sus antiguas en los conocimientos. Sin embargo, desde la llegada de las misiones se introdujo

⁹³ Chicha, en español.

⁹⁴ Huerta, en español, chacra en kichwa. Kewene también significa *donde está la yuca, donde se saca la yuca*, pero para Oswaldo es la forma que más se emplea para ir a la chakra. Chakra es la palabra que nos comparten a los kowode para entender el espacio del huerto. Además de kewene, también existe *gonea*, en wao tededó, que refiere a una huerta recién limpiada, con machete, para sembrar.

⁹⁵ Aquí se aborda rápidamente, pero en el tercer capítulo compartiremos, desde las voces jóvenes, distinciones en las formas de educación dadas por la escuela y por las pikenani.

⁹⁶ Otome, raíz de la orquídea otome en wao tededó y que hace referencia a los bejucos encontrados en la selva.

la medicina occidental, pero, se continuaba usando la medicina ancestral —que antes del contacto y hasta ahora atendió desde el parto hasta el dolor de cabeza— sanando solo con plantas y remedios de la selva (Antonia Yeti 2024, Toñampade, conversación personal). De esta manera se manifiestan nuevamente los conocimientos de las abuelas, que, en tiempos de guerra, llegaban a curar las heridas de lanzas. Según Wato (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal) “cuando estaban enfermos de la guerra las abuelas cuidaban [...] eran como doctoras, eran las que atendían a los enfermos”.

Esta aproximación, a través de los relatos, consolidó en un solo lugar un ápice de las prácticas de las abuelas y lo que recuerdan de sus dorani. Las pikenani de Toñampade y Nemonpade recuerdan que las antiguas, tenían infinidad de formas para tratar, reconocer, enseñar y cuidar la selva. Aquí se detallaron brevemente los saberes que se constituyen básicos en las conversaciones con las abuelas, respondiendo a las dinámicas diarias y cotidianas de ser y hacerse uno mismo en omere. Ahora, se abre el paso para hilar más profundo, asemejando a cuando tejen guiguintai,⁹⁷ y llegar hasta el día de hoy, donde, las prácticas y conocimientos están vivos y son parte del cotidiano.

2. Tomaa: “todo lo que me enseñaron estoy haciendo”

Actualmente, las actividades a las que dedican tiempo las abuelas son bastas. Este apartado intenta sistematizar un conjunto de relaciones que se construyen en/con la selva, a través de la cotidianidad actual desde *okone*⁹⁸ y con las ñeñeiri. La cocina, la chicha, la risa, los sueños y los cuentos existen en condiciones que se transforman y que continúan adecuándose bajo sus propias dinámicas.⁹⁹ Es importante reconocer en cada actividad a los abuelos, grandes compañeros en guerras, contactos, conversaciones y pacificación; sin embargo, este espacio trata de ser un proceso desde las abuelas, que históricamente se han dedicado a defender su selva, pero siguen ocultas en los relatos desde la cotidianidad.

La cotidianidad de las abuelas que se describe a continuación es resistencia activa. Cada gesto diario, desde encender el fogón hasta sembrar en la chakra, constituye lo que Vega, Martínez y Paredes (2018) llaman sostener la vida frente a las lógicas extractivistas. En un contexto donde las comunidades enfrentan presiones del

⁹⁷ Bolso, en español.

⁹⁸ Casa, en español.

⁹⁹ Es importante exponer que la dinámica de las comunidades se comparte en el primer capítulo y que es a través de esa exposición que se manifiestan las actividades de las abuelas actualmente.

extractivismo petrolero, la escolarización homogeneizante y la mercantilización, las prácticas cotidianas de las pikenani se vuelven actos políticos de continuidad cultural.

Todos los días Tamaye¹⁰⁰ cuenta las vivencias de los antiguos; cuando algo sucede en la selva ella lo interpreta con las experiencias transmitidas por los dorani y lo que ella ha vivido. Las abuelas se levantan muy temprano —en el caso de Tamaye a las 5 de la mañana empieza su día— porque “antes que cante el gallo todos tenían que estar despiertos, hirviendo la olla para hacer chucula”.¹⁰¹

A ñeñe la encuentras siempre encendiendo el fogón porque *es lo que le enseñaron sus abuelas*. Ella dice que “solo en la casa de los muertos el fogón está apagado” y por eso no deja de hacerlo. Tamaye tiene el “don” de la chakra, siempre está sembrando, cosechando y regresa a casa con alimentos que les gustan a sus nietos y que sostienen nuestra alimentación. Al inicio, vivir con ella resultaba un tanto distante, pero con el tiempo también me hacía bromas y se reía de mí, también me enseñaba y contaba cuentos.

Luego de la comida, encuentras a ñeñe de camino a la chakra, dice que es mejor ir temprano para trabajar todo el día, porque luego puede llover o hacer mucho sol. La abuela trabaja como le enseñaron sus dorani, desde temprano, “sin ser vago y sin pereza”.¹⁰² Cuando va a la chakra prefiere ir sola para trabajar, pero es acompañada por diferentes familiares: Antonia su hija, Martha, Oswaldo o Milton sus nietos, Britany y Aníbal sus bisnietos. En sus chakras tienen sembrado plátano, yuca, naranjilla, chonta, petomo, cacao, maíz, maní, además de infinidad de frutos que alimentan a todos los que vivimos en la casa.

La siembra de los frutos de la yuca, plátano, maíz y maní es realizada en un espacio destinado y el terreno debe estar limpio y rozado con machete o hacha. Con el plátano, se cavan huecos para la siembra, dependiendo de la altura y tronco de los tallos, y viendo la dimensión de la raíz; luego, se procede a plantar el fruto que demora de 4 a 6 meses en dar un racimo apropiado para la alimentación. Cuando realizamos este proceso

¹⁰⁰ Como se nombró en el capítulo anterior, Tamaye es reconocida como pikenani en la comunidad y vivió con los abuelos y abuelas líderes antes del contacto, en tanto, es heredera directa de los conocimientos, prácticas y espiritualidades de dorani bay (formas que hacían los antiguos). Tamaye es ñeñe para el hogar con el que habito en Toñampade. Durante el trabajo de campo realizado para este proceso, compartimos hogar, comida y algunas actividades.

¹⁰¹ La chucula es una bebida dulce realizada con el plátano maduro cocinado, también se hace con orito.

¹⁰² Para Descola (1996, 401) la pereza desvaloriza el estatuto social y es una “mediocre realización de ciertas obligaciones que incumben a todos”.

con Tamaye, me dejó dos tallos de plátanos, que explicados con señas y varias palabras en wao, fueron destinados para que yo aprenda a sembrar.

Yeko, también pikenani de Toñampade, en cambio, nos llevó un día —a Antonia, Oswaldo y a mí— hasta su chakra; primero la abuela nos contó sus experiencias, para luego llevarnos a trabajar. Mientras tomábamos chicha, nos habló de guerras y matanzas, de cómo a su esposo le mordió una danta y lo curaron con medicinas de la selva. Después, ella decidió ver el cielo y decirnos que era hora de irnos a la loma. Yeko me mostró la siembra de la yuca: los brotes son sacados de los troncos de una cosecha anterior, que luego son llevados en una canasta hasta la chakra e insertados por todo el terreno con sus tallos nacientes en dirección hacia el cielo. Ella tiene una característica peculiar —nunca para de hablar— habla fuerte y con las manos. No tienes que preocuparte de entender el idioma porque Yeko, con sus expresiones, te cuenta, te muestra y te lleva hasta un tiempo diferente. Su risa acompaña los testimonios que enseñan algo de wegongi¹⁰³ o más sobre la selva.

Estas prácticas de siembra, compartidas por las abuelas, constituyen el “roza-tumba-pudre”, parte del sistema agrícola waorani conocido y desarrollado en el trabajo de Zurita (2017, 1), que manifiesta “principios de libertad de acción y autonomía personal” a través del manejo de los frutos, plantas y sus chakras:

Cuando busco un terreno para abrir nueva chakra, le rozo, le limpio, levantamos temprano hasta la tarde, solo con la chicha. En la tarde comemos después del trabajo; donde hay que sembrar la yuca trabajamos y botamos a los bordes los árboles para que no sea complicado cuando siembras la yuca. Por ejemplo, para sembrar la yuca y el plátano es diferente tipo de terreno, en la yuca tumban, limpian y le botan todas las ramas y el árbol; para sembrar el plátano solo tumbamos árboles y dejamos como abono y encima de las ramas sembramos el plátano buscando solo espacios, espacios, espacios (Game Alvarado 2025, Toñampade conversación personal)

Esta descripción de Game sobre los “espacios, espacios, espacios” revela una comprensión sofisticada del manejo territorial que Zurita (2017) reconoce como el sistema “roza-tumba-pudre” waorani. No se trata simplemente de técnicas agrícolas, sino de una forma de relacionarse con la selva que respeta sus ciclos y dinámicas. La autonomía personal que menciona Rival (2015) se manifiesta aquí: cada abuela decide cuándo, dónde y cómo trabajar su chakra, pero siempre pensando en el beneficio colectivo.

¹⁰³ Dios, en español.

Según Antonia (Yeti 2024, Toñampade conversación personal) —a pesar de que la chakra no es una actividad destinada netamente a las mujeres— las abuelas de antes decían que, para que los frutos crezcan grandes, las mujeres debían agarrar el miembro de sus esposos. En cambio, en los relatos de Tamaye (Yeti 2024, Toñampade, conversación personal) se menciona que de niñas debían hacerlo con los miembros de los animales que sus abuelos llevaban de la cacería. En Zurita (2017, 507), más cercano a Tamaye, la aproximación radica en los pecaríes macho, cuando las niñas tocan el hocico recuerdan el desherbamiento en la chakra y el tamaño del pene del animal se asemejaba al de los frutos.

En Toñampade, las chakras se encuentran distantes de las casas: para llegar a la más cercana se debe caminar cerca de 15 minutos y la más lejana tiene, al menos, 1 hora de camino. En Nemonpade, en cambio, la chakra y la selva se sienten más cercanas. Varias veces, Game —que tiene bastantes frutos en su terreno— invitó a más mujeres y abuelas a que la acompañen y vayan juntas hasta su chakra a recoger yuca y maíz.

Ocasionalmente, estas actividades, son realizadas colectivamente por las abuelas, que reconocen las relaciones de “reciprocidad como mecanismo de seguridad alimentaria implícito” (2017, 8) en la sociedad waorani, que además de brindar lo que una tiene, el exceso es destinado para que quién lo necesite pueda disfrutarlo. Esa práctica del *compartir* —más allá de solo posibilitar la “seguridad alimentaria”— denota, a la vez que vehiculiza, en y desde el hacer cotidiano de las abuelas, el profundo sentido de lo colectivo, tejido desde y por ellas, a la vez que habla de la trascendencia de aquel, en y para el sostenimiento de la vida.

En esta misma línea, “*apropiarse de la capacidad para cuidar*”, dicen Vega, Martínez y Paredes, “es una forma para valorar la vida colectiva y encarnada que desplaza el beneficio y la atomización capitalista creando [o, en el caso de las mujeres waorani, sosteniendo] comunidades para las que la atención no es una cuestión menor, sino algo que entrelaza la vida en común”. (2017,15)

Si de la chakra obtienes yuca o chonta se hace chicha, una bebida amazónica que sirve como alimento diario, sacia la sed y llena de energía a quiénes la consumen. Para conversar con Game, ella nos invitó a hacer chicha de yuca y nos contó su proceso: la bebida se hace pelando y lavando la yuca, luego se coloca en una olla con agua y es cubierta por hojas de plátano, esperando a que se cocine en el fogón —las abuelas colocan las yucas grandes abajo y las más pequeñas arriba—. Cuando la yuca está cocinada, las

niñas, mujeres y abuelas la colocan en una batea, donde es aplastada con *keytenonkai*¹⁰⁴ y la mastican hasta que tenga una consistencia suave (se conoce que el masticar la yuca para fermentar la bebida es una introducción hecha desde las mujeres kichwas). Esta bebida se toma diariamente mezclada con agua y todo el proceso es hecho, únicamente, por las mujeres. Su uso también es destinado para mingas, asambleas, fiestas y para brindar en espacios comunes.

Para que las niñas hagan chicha dulce, las abuelas encargadas son clave en el proceso de “dar dones”. Los dones o favores son transmitidos por pikenani conocedoras o conocedores de esa actividad o que tienen el espíritu de ese saber.¹⁰⁵ En el caso de la chicha, es evidenciado por Aboke, quien cuenta su testimonio cada vez que hacemos chicha:¹⁰⁶ “la abuelita Gakamo¹⁰⁷ me dio el don de hacer la chicha dulce. Cuando yo era bebecita ella me había puesto miel en la lengua y por eso yo siempre hago dulce chicha”. A Aboke se le colocó miel de abeja en su boca cuando ella era más pequeña. Antonia y Tamaye recuerdan que Gakamo, tomó miel, la puso en su lengua y luego se la colocó a Aboke. En Nenquimo y Anderson (2024, 36) resulta similar, pero menciona que la abuela Ero le dio miel, a Nemonte, por medio de la lengua de un tucán mientras cantaba:

*La yuca crece bien en la chakra
 Cuando las Waorani cantan
 Mientras siembran semillas del cielo
 Los tucanes comen frutas del monte
 La yuca crece bien en la chakra
 Cuando las Waorani cantan
 De las frutas del bosque
 Las abejas hacen dulce miel*

La chicha de chonta tiene un proceso similar, pero al contrario de la de yuca, la chonta se pela luego de cocinar y para masticar resulta más dura. Además, el resultado no debe ser tan blando, sino lo suficiente para mezclarla con agua y que sacie al compartir. Cuando es tiempo de chonta, Antonia motiva a que se haga chicha de forma recurrente y

¹⁰⁴ Palo para aplastar la yuca, en español.

¹⁰⁵ Tener un don es un saber compartido por abuelos y abuelas, sin embargo, en conversaciones durante el proceso se evidencia que los dones también son espíritus, energías que a través del cuerpo hablan con la experiencia que pikenani brinda.

¹⁰⁶ Aboke es una de las niñas con las que convivo; tiene 8 años y vive con sus abuelas. Cada vez que hacemos chicha ella recuerda la historia de como ñeñe le dio dones cuando era bebé, gusta de hacer esta bebida y presume de su chicha dulce siempre que es posible. Aboke es el nombre que ella no utiliza, pero es utilizado aquí por ser menor de 18 años y para proteger su identidad.

¹⁰⁷ La abuela Gakamo vivía en Toñampade hasta gace 3 años. Lamentablemente, debido a la muerte de su esposo Koba, sus hijos la llevaron a vivir al Puyo para que no esté sola.

Watoka, en cambio, trata de llevarnos a su chakra para que se realice el proceso desde la recolección del fruto.¹⁰⁸ Las abuelas animan a que una misma haga toda la bebida y al día siguiente invitan a los abuelos cercanos a degustar *tepe* “*hecha por [una] kowode*”. (Antonia Yeti 2025, Toñampade, conversación personal)

Un día con ñeñeiri también implica cuidar a la gente: los bebés pequeños, los niños y niñas. Esto conlleva a estar en casa por las tardes, habitarla con los niños, hablar con ellos y atender a los bebés, que en mayor parte, son nietos bajo la responsabilidad de las abuelas. En tiempos pasados los niños eran cuidados para “ayudar cuando crezcan” (Tamaye Yeti 2025, Toñampade, conversación personal), para ir de cacería, de pesca y trabajar la chakra. Al preguntar a Tamaye si algo de esto ha cambiado, ella reafirma su posición de cuidar a sus nietos por la misma razón: transmitir e ir afianzando —en niñas y jóvenes— los sentidos (valores, principios) de autonomía, independencia, cuidado colectivo, sostenimiento de la vida de todas las existencias de la selva y cuidados colectivos.

Para las abuelas, las actividades diarias no terminan en eso, pueden estar casi todo el día en la chakra. Su necesidad radica en la independencia y autosuficiencia propias en la recolección de alimentos, que luego que se comparten mediante lazos familiares o de afinidad. En palabras de Rival (2015, 278), esto habla desde su *autonomía personal* como:

[...] la habilidad individual de extraer de la selva y llevar a la maloca grandes cantidades de comida. Dado que la mayoría de actividades productivas las realizan en solitario, la vida social se organiza alrededor del compartir colectivo de la comida, la cual se ha conseguido individualmente.

El compartir se reproduce a través de las relaciones de cercanía y familiaridad —que en las conversaciones expuestas— se evidenció en la comida, los espacios comunes y las enseñanzas a la gente que acude a la visita. Además, las mujeres mayores coexisten en lazos que no se podrán entender, pero que continúan brindando vida y cuidados para la selva y los seres que existen en ella.

Además de la chakra, la cocina y los cuidados de bebés y niños, las mujeres están hilando y *haciendo chambira* todas las tardes, en cada reunión, en asambleas y en talleres. Cuando visitas a Konta y Nompo las encuentras hilando, haciendo artesanías y mostrándote sus nuevos modelos en la chambira. Para Tamaye (Yeti 2025, Toñampade,

¹⁰⁸ Watoka nos anima a participar desde la recolección de la chonta porque esta se realiza en compañía de varias personas, puesto que, la chonta está ubicada en la parte más alta de los árboles y su tronco es sumamente espinoso, por lo que se necesita un palo muy grande para bajarla.

conversación personal) — desde su figura de pikenani— esto la acerca a los recuerdos de sus dorani cuando le enseñaban estas prácticas. De esta forma piensa en el abuelo Ñihua y sonríe al hablar de él, además se acuerda de sus ancestras tejiendo, riendo y cantando.

Es así que los conocimientos, no solo son palabras dichas, sino también se han construido, desde los antiguos, formas propias de las enseñanzas, para un *hacer liberador*. A través de las relaciones cotidianas, que ahora se mantienen con la visita, se manifiestan resistencia ante la homogeneización por la “estructura de mundo colonial-modernidad” (Segato 2018, 26), que se ha implementado desde instituciones estatales y las misiones religiosas en complicidad con la industria extractiva. De esta forma, las múltiples expresiones de vida, basadas en la memoria, permiten seguir tejiendo el hilo de la existencia de su pueblo.

Por otro lado, mientras duró este trabajo de investigación, el canto fue utilizado pocas veces. En las ocasiones que se presencia forma parte de reuniones, grandes asambleas, fiestas y cuidados de los más pequeños: mientras las abuelas tejen, están en la chakra y en las noches antes de dormir; de la misma forma que los cuentos.

Los cantos y cuentos evocan guerras pasadas cargadas del simbolismo que hace jaguares a los waorani. Los Waorani han resistido con la memoria oral a través del tiempo y afirman que su cultura se mantiene viva gracias a esto (Araque 2022, 103). En el proceso, Tamaye compartió un canto con estos símbolos, asegurando que pertenecían al clan de Borikawe que, cuando atacaban, rápidamente podían acabar con un *nanicabo* entero:

Girika ingama guiñingina (Es grande y no tiene miedo)
Girika ingama guiñingina (Es grande y no tiene miedo)
Po eretawe taweñonga (Si cruza en el camino)
Po eretawe taweñonga (Si cruza en el camino)
Okotaymonke caboñoño (La casa queda botada)
Okotaymonke caboñoño (La casa queda botada)

Las abuelas dicen que el cuento lleva una lección y son formas de desarrollar una enseñanza al que se comparte, generalmente, a los niños y niñas. Cada noche, cuando Aboke extrañaba a su mamá, escuché a sus abuelas contarle cuentos en waotededo y

dormirse mientras los oía. Al otro día nos compartía lo que recordaba sobre onke,¹⁰⁹ weke,¹¹⁰ iwaa,¹¹¹ okabobara,¹¹² dairaa,¹¹³ daya,¹¹⁴ obewena,¹¹⁵ yeyekeo,¹¹⁶ entre otros.

Pocas veces he visto cansadas a las abuelas, pero las ocasiones en que se encuentran enfermas procuran asistirse de medicina ancestral. Cuando algo es grave van al centro de salud que está ubicado en Toñampade, mientras tanto obtienen de la “selva [que es] la farmacia y supermercado” (La Verdad 2024, párr 3) raíces, hojas, pieles y preparados que utilizan para curarse y curar a los demás:

Para dolor de cabeza ortiga, dolor de hueso ortiga también, para fiebre ortiga en cabeza y orejas. Para dolor de estómago tomabas hoja de ají cocinado o comías ají, se tomaba corteza de árbol o también la raíz como medicina, [...] le raspabas o a veces le cocinabas en olla o le hacías en hoja, como maito. Para las heridas de lanza o superficiales era el agua caliente, el barro y algunas plantas de las hojas, axila de guangana para tapar la herida servía bastante. Para los partos servía bastante que una mujer que tiene sabiduría le dé preparando una medicina y ella mismo tenía que ortigarle en la espalda para que el bebé nazca rápido (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal)

Otra de las formas en que las abuelas se hacen presentes es con la risa y el chisme, estos tienen un espacio vital en la cotidianidad wao. Las abuelas serias en su esencia, procuran estar felices, porque nuevamente, las vuelve a acercar a sus ancestros. Con la risa “se grita y se canta la memoria mítica y la experiencia de los abuelos” (Araque 2023, 130) mientras que —con la visita— el chisme articula, forja tejidos y vínculos en las comunidades.

Ñeñe va a la chakra para sacar los alimentos y enseña a través de sus relaciones con los seres de la selva.¹¹⁷ Cuando termina, el sudor y la ortiga traspasan fuerza y energía a los pequeños. Cuando pesca, recuerda la colaboración: los niños jugando asustaban a los peces en la parte alta del río y abajo ellas lograban atrapar el alimento. Tejiendo chambira su cuerpo impregnado en el hilado organiza las hebras que darán luz al arte de su pueblo. Cuando la abuela cocina, comparte, alimenta, cuida y enseña. Cuando cría

¹⁰⁹ Onke: oso hormiguero, en español.

¹¹⁰ Weke: sapo, en español.

¹¹¹ Iwaa: Mono aullador, en español.

¹¹² Okabobara: Mamá de la cabeza, en español.

¹¹³ Daira: Mujer de barro, en español.

¹¹⁴ Daya: Garza, en español.

¹¹⁵ Obewena: Hijos de la boa, en español.

¹¹⁶ Yeyekeo: Manatí, en español.

¹¹⁷ Son las corporalidades y espiritualidades que están en la selva, y que, para las abuelas, forman parte de ese “ver y cuidar”. Este apartado se desarrollará con más detalle en el último subtítulo de este capítulo.

hijos e hijas de otros familiares no ve diferencia, ve más para la comunidad, más para la selva.

Con la exposición de estas prácticas, solo se sostiene un pequeño acercamiento sobre lo que las abuelas deciden compartírnos. En cualquier otro espacio, académico o no, se ha debatido la necesidad de aglutinar en un solo proceso estas dinámicas. Ahora entendemos, a través de la conversación, que esta apuesta abre caminos a más debates, cuestionamientos y aportes para que, desde la cotidianidad, aborden las “*formas invisibles*” que entretejen dinámicas de cuidados y que sostienen a las comunidades (y al mundo).

A continuación, analizaremos los cambios, continuidades y/o rupturas de estas prácticas que se manifiestan, aún hoy en día, y que hacen que el dorani bay esté entretejido con los planteamientos de cuidado de la selva y el sostenimiento de las vidas desde las abuelas, sin dejar de lado los factores que han incidido para que esto suceda.

3. Tejer historias para entender la vida en territorio waorani

La ancianidad, referente a una figura de autoridad en las comunidades indígenas, ha cambiado desde el contacto: las abuelas dicen que antes ellas “escuchaban a las mujeres mayores y eran respetadas”. Ahora, sienten que a los jóvenes “no les interesa aprender” (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal) de las actividades que hacen las abuelas y de la implicación en el cuidado y la defensa territorial.

Estas relaciones, en tiempos pasados, con las abuelas como parte de las figuras de autoridad, van transformándose y tomando otros espacios. Las y los pikenani son parte fundamental en la organización política del pueblo waorani. Su voz, desde el consejo, continúa presente en: comunidades, casas, asambleas, “reuniones”, “eventos como graduaciones”, “cuando hay algún castigo” y “cuando los niños cogen cosas de otros”. (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal)

En la oko,¹¹⁸ ñeñe Tamaye aún dirige y guía las actividades, comparte cuentos y hace bromas, pero en la comunidad son los jóvenes quiénes toman decisiones y asumen dirigencias. Cuando el consejo de gobierno es elegido, los pikenani son quienes “aconsejan y ortigan” (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal) para desear el bien y llenar de buena energía a los líderes entrantes. Estos liderazgos en la comunidad, que antes eran reconocidos por las grandes guerras y hazañas en defensa de

¹¹⁸ Casa en español.

la selva, ahora son jóvenes, con un título de tercer nivel¹¹⁹ o con una gran experiencia en la organización social,¹²⁰ ya no son pikenani. Esto se promueve desde el contacto, que con la imposición de las misiones, trasladó el poder y liderazgo, a los cuerpos “asociados a la idea de progreso y modernidad” (Acuña 2020, 439), porque logran *negociar* con el Estado, las ONGs y agentes externos a las comunidades.

En Toñampade, la figura de *adulto mayor* está incidiendo en algunas decisiones. Cuando hay mingas las abuelas *limpian* hasta un momento puntual porque ya “han trabajado bastante”, según los jóvenes; acción que se aborda como un ejercicio de reconocimiento. No obstante, se empieza a ver a las pikenani como personas de la *tercera edad*, “abuelitas”, que necesitan apoyo, atención y cuidados de otros. Llegar a considerar “*una edad*” en las abuelas implica cambios en el reconocimiento de su autoridad. Desde un inicio, su conocimiento, guianza, dirigencia y respeto definen su liderazgo, no los años de vejez, que son implementados poco a poco desde una visión occidental.¹²¹

Mientras tanto, al conversar con las abuelas, ellas manifiestan que las actividades “llenar de energía su cuerpo y la[s] mantienen en contacto con la selva” (Tamaye Yeti 2024, Toñampade conversación personal), exponiendo la necesidad por su autonomía individual. Asimismo, ellas no pretenden que sus familias “las mantengan mientras vivan” (Rival 1996, 230), pero, esperan una retribución por el trabajo que hicieron para que los más pequeños llegaran a ser adultos. Esta dinámica se traslada a la “noción huaorani del reparto”, que sostiene que el compartir se debe hacer bajo formas iguales o en reciprocidad.

Actualmente, para el reconocimiento de la autoridad, la dirigencia no está presente en espacios comunitarios, sino, es parte de la enseñanza sostenida y permanente de los conocimientos de las abuelas, pero que a veces se ve afectada en su cotidianidad. Asimismo, el respeto continúa siendo el eje principal para reconocer su guianza, así como el “hablar duro” sigue siendo parte de algunas abuelas: Watoka y Yeko, mientras que los

¹¹⁹ En Toñampade, la dirigencia está a cargo de la Ing. Gladys Alvarado y la acompaña su consejo de gobierno. Gladys es una mujer waorani joven, hija de Gima Nenquimo y Eusebio Alvarado.

¹²⁰ En Nemonpade, la dirigencia está a cargo de Gaba Toña, que acompañado por su consejo de gobierno poseen mucha experiencia en temas de salud comunitaria, medicina ancestral y defensa del territorio.

¹²¹ Los waorani no cuentan los años que tienen, sin embargo, por la escolarización formal, se introducen lógicas de tiempo ajenas a su propia visión de los ciclos de la selva y van adquiriendo tradiciones como “celebrar los cumpleaños”. Por esta razón no se conocen las edades de las abuelas, sino más bien, cuentan: “nací en la época de la chonta”, “me dicen que yo era bebé en la época del algodón”. Además, en los procesos de cedulación en territorio, lo que manifiestan es que “cuando vino cédula [registro civil] nos decían que parecemos de tantos años entonces te voy a poner este año de nacimiento”. (Antonia Yeti 2025, Toñampade, conversación personal)

consejos, las bromas, los cuentos y el “ya no somos tan bravas” (Tamaye Yeti, Game Alvarado, Gima Nenquimo 2024, Toñampade, conversación personal) hace parte de algunas más: Tamaye, Game y Gima.

Para Flores (2017, 142) esa *cotidianidad* y la enseñanza en ella, fue afectada por la separación de actividades en la escuela. Ahí, la organización “racional” por espacios, bajo edades, tiempos y materias, opera de la mano de un “proceso de homogeneización y asimilación de la cultura occidental” en la comunidad, promoviendo que los pocos espacios de enseñanza sean las aulas y ya no la selva como lo contemplaban antes las abuelas.

Por las consecuencias de estas implicaciones con el pueblo waorani, tal vez, en un futuro, existan rupturas en las prácticas de las abuelas con respecto al idioma, las formas de relacionarse con la selva y la figura de autoridad de las abuelas que poco a poco va cambiando. Los nietos de Yeko no hablan en waotededo y solo su nieta menor se comunica con la abuela; cuando Watoka alza la voz en las asambleas ya no es escuchada de la misma forma que hace algunos años; Tamaye envejece y sus nietas, que la acompañaban siempre, empiezan a interesarse por las nuevas tecnologías y por salir a la ciudad.

A pesar de esto, jóvenes y niños aún escuchan a sus mayores y aprenden de ellos las formas de vivir en la selva, a través de la *transmisión oral* de los conocimientos que mantiene la esencia de cada una de las prácticas. En Nemonpade, la escuela ha incorporado los conocimientos de la abuela Wato dentro de su currículum educativo. Las visitas escolares a la pikenani generan diálogos intergeneracionales sobre la vida en omere, la memoria ancestral y las transformaciones que han llegado desde el mundo exterior, manteniendo viva la conexión con el dorani bay.

Estas formas de organización social, cultural y ecológica, que en algunos casos continúan, cambian, pero no se rompen, se formulan desde “las responsabilidades comunitarias y la interacción con el ambiente” (Puleo 2002, 38 citada en Green 2012, 116). De esta manera, así como el respeto es un aspecto fundamental en el reconocimiento de la autoridad, también lo es para la consideración de lo humano y no humano en relaciones de diálogo.

Esto, desde las pikenani, se asume como principio propio entre los mundos espirituales y de relaciones con lo que existe en la selva (Descola 1988) y que desde el dorani bay, posibilita el seguir compartiendo el conocimiento “para hacer territorio waorani” (Kome Guikita 2023, conversación personal). Sin embargo, según Tamaye,

ahora, las nuevas generaciones “ya no piensan igual que antes, solo piensan en matar y así acabar” (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal).¹²²

Los distanciamientos no solo suceden entre los jóvenes y los mayores, sino que, entre las abuelas más jóvenes con respecto a las abuelas más viejas se han insertado desde las misiones evangélicas y el ILV. Las pikenani mantienen vivas las prácticas ancestrales del dorani bay,¹²³ aunque las han adaptado a las realidades actuales según sus propias referencias culturales.¹²⁴ Las abuelas de las nuevas generaciones, por su parte, no solo acogen y reinterpretan estas prácticas ancestrales, sino que también han incorporado elementos de la evangelización misionera en sus formas de vida:

Inés era mi nombre cristiano. Me lo había dado Dayuma, la mujer waorani más poderosa de nuestra comunidad. Hace mucho tiempo, Dayuma huyó de la selva en medio de un conflicto y encontró su camino hacia un lugar —puede que en el cielo— donde conoció a Rachel. Y Rachel le pidió a Dayuma que la trajera sana y salva al interior del bosque. Ella quería vivir con los Waorani. Ahora, Rachel y Dayuma se llamaban <<hermana>> la una a la otra y Dayuma ayudaba a Rachel a administrar la comunidad. Todos sabíamos que cuando Dayuma nos decía algo, casi siempre era Rachel quien hablaba a través de ella. (Nenquimo y Anderson, 2024, 34)

Dayuma,¹²⁵ figura esencial para entender el contacto, además de propulsora para fundar una escuela en la comunidad de Toñampade, llegó a incluir en sus formas de enseñanza lo que la misionera Raquel le recomendaba, legitimando no solo los conocimientos aprendidos con las misiones evangélicas, sino también la escolarización formal. A través de ella, el ILV asumió una “tarea <<civilizatoria>> colonizadora” (Narváez 1996, 17), como fue su objetivo, desde un inicio, tras su discurso de ciencia, desarrollo y modernidad encubierto, con el que llegó al país.

Además de estas formas, en algunos casos, por la constitución de las casas y nuclearización, si los hombres están asumiendo algún trabajo fuera de su hogar, las mujeres adultas se encargan del trabajo de la casa, pescan, cocinan, reparten los alimentos y asumen el cuidado de niños y niñas en conjunto. Mientras, quienes se encargan de ir a la chakra, en mayor parte, son las abuelas:

¹²² Esto responde a las lógicas mercantiles que se introducen en los territorios, y que, responden a una dinámica extractivista.

¹²³ Como los antiguos, en español. También refiere a como lo hacían los antiguos.

¹²⁴ Esto lo nombramos brevemente en el capítulo 1. Las personas que vivieron más tiempo en el Protectorado de Tihueno, con el primer grupo contactado, estuvieron expuestas más tiempo a las imposiciones de los misioneros, por tanto, adoptaron en menor o mayor número estos mandatos.

¹²⁵ Dayuma es una mujer waorani conocida por el contacto con las misiones evangélicas. Era muy cercana a Raquel Saint, misionera evangélica, hermana de uno de los 5 misioneros que murieron en Palm Beach al establecer un contacto forzoso con el pueblo waorani.

Dahuahuri¹²⁶ me enseñó, [la] abuela me enseñó todo. Ella; la abuelita enseñó y dijo: “yo cuando ya muera y tú vas a quedar, así como yo debes ir chacra sembrar plátano y poco a poco llevar”. Mi abuelita cuando me enseñaba decía: “te voy a enseñar a sembrar plátanos, yuca porque tú cuando yo no esté, así debes enseñar y también tienes que ser líder cuando yo no esté”. (Watoka Iteka 2025, Toñampade, conversación personal)

Sumado a esto, la chicha continúa presente en cualquier actividad. Esta es hecha por abuelas, mujeres y niñas. Los abuelos y las abuelas la prefieren dulce, mientras que los y las más jóvenes consumen chicha fuerte. Hay ocasiones en las que se sigue invitando a las abuelas a recoger las yucas en conjunto para luego consumirlas en cada familia, afianzando las formas colectivas de apropiación de los alimentos. Estas dinámicas en las familias desde los hombres y mujeres no son algo fijo ni exclusivo, puesto que si hay alguien al cuidado de los niños y niñas, el otro también se dedica a cocinar, lavar, ir a la chacra o trabajar en las obras. (Green 2012, 110)

Las abuelas, continúan transmitiendo autonomía, a los niños: “les enseñó[a] a trabajar y a cultivar” y también “a nunca tener pereza, siempre estar pendiente y siempre estar con energía”. Además, a pesar de que ellos no quieren aprender, ellas continúan “hablando duro”, enseñándoles “bastante para que también enseñen a sus hijos y sus nietos” (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal).

Estas continuidades y cambios no están exentas de factores externos, las abuelas, permanecen construyendo cuidados colectivos para reafirmar su existencia, tanto propia como comunitaria. Estas formas de presentarse ante el Estado, las ONG’s y las misiones religiosas se establecen bajo sus propias autonomías, llegando a adoptar lo que necesitan de la sociedad occidental, sin perder la esencia de lo propio, evidenciando la redefinición constante ante las imposiciones políticas, económicas, educativas y sociales que amenazan sus territorios y las despojan de la colectividad.

Factores de cambios: entre la resignificación y las amenazas externas

En conversaciones con Tamaye, ella dice que si fuera más joven iría a “sacar a las petroleras que están en su territorio”, pero luego comenta que ya no tiene la misma energía y fuerza que antes. Wato (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal), de acuerdo con lo que menciona Tamaye, comenta que a su avanzada edad aún sigue trabajando la chacra y tejiendo diariamente:

¹²⁶ Recordamos que la terminación huri, es una forma de referirse a la persona fallecida.

Trabajaba bastante duro todos los días y conseguíamos comida bastantes, pero ahora la edad y dolor del cuerpo me impide a hacer más y me quedo en la casa haciendo mis cosas. Aunque duela mucho rezo a dios y a veces si voy a dar una vuelta por la finca. Antes que lleguen estaba haciendo una hamaca, esa hamaca es flexible. Gracias a dios no enfermado en bastante tiempo solo he tenido dolores en las articulaciones, a veces siento que me va a coger fiebre, pero no me ha cogido.

Las abuelas, en ocasiones, comentan que hay cosas que ellas “ya no conocen” (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal) y que se dan de manera diferente en *kowode bay*.¹²⁷ A esto se suma, que hay actividades que ya no pueden cumplir por su vejez o por la enfermedad. Cuando esto sucede las abuelan delegan a los miembros de la familia lo que deben hacer, asumiendo que ya aprendieron de ellas estas prácticas. Las abuelas más jóvenes, los miembros de la familia y los más pequeños, al heredar estas reponsabilidades, acuden a preguntar, conversar y chismear sobre lo encargado para comprobar si se hizo como la abuela lo necesitaba y sino se intenta hasta aprender. Mientras tanto, cuando no hay los materiales cerca, o existen introducciones que la abuela no conoce, se vuelve a una historia que, con una moraleja, cuenta cómo se debe hacer.

Las actividades que ya no son conocidas por las abuelas son asignadas de inmediato a las personas más jóvenes, “porque ellos estudiaron y ya conocen” (Game Alvarado, Gima Nenquimo 2024, Toñampade, conversación personal), fortaleciendo la toma de decisiones en los jóvenes y adultos. Desde el contacto con las misiones evangélicas, que se efectuó en 1956, han pasado al menos 5 generaciones entre los waorani. Dos generaciones de pikenani de entre 60 a 80 años hacen los dos primeros rangos etéreos: uno vivió con los dorani y otro en Tihueno y posteriormente. La tercera, cuarta y quinta generación es nieta, bisnieta y tataranieta de los pikes de la primera generación. (Acuña 2020, 437)

En el capítulo anterior, se manifestó que con la evangelización fue detenida la transmisión de conocimientos de los dorani y los reemplazaron (es decir, fueron desplazados) por conocimientos *occidentales*, de las misiones y de dios (Omere Alvarado 2025, Toñampade, conversación personal). Esto ya visto en la actualidad responde a un “colonialismo interno” (Rivera 1987), aún latente, que en Toñampade, está constituido por iglesia, estado y extractivismo. Según Rival (2001, 18 citada en Green 2012, 60), esto se manifiesta desde la “asimilación cultural, aculturación, transfiguración y etnocidio” y que incluso trastoca a Nemonpade en varios momentos.

¹²⁷ Como los de afuera, en español.

Históricamente, el control del conocimiento ha sido desarrollado como un patrón de poder que configura relaciones de dominación en el sistema capitalista (Quijano 2014, 789). El conocimiento occidental mantiene una hegemonía, siendo considerado como el único espacio de producción de saber científico, racional y moderno, mientras que los saberes de *otros* ingresan a la jerarquización desde lo inferior, nulo e inválido, por tanto, no forman parte de la producción de conocimientos validados que refuerzan los vacíos en la historia y borran las formas de vida de los pueblos oprimidos (Fanon 1965) y que alcanzan en absoluto a las mujeres mayores, desde una asunción del “<<poder patriarcal>> moderno colonial”. (Hernández Basante 2019, 87)

En relación a esto, también inciden en los cambios las prácticas de la educación formal, que permanentemente, desplaza las enseñanzas de los antiguos por conocimientos válidos para los intereses de la sociedad occidental. Es así como las abuelas más jóvenes hablan un poco de español y asistieron a la escuela: “aprendí las vocales y me enseñaban con tío Nacho”¹²⁸ (Antonia Yeti 2025, Toñampade, conversación personal), mientras que, las abuelas más viejas, (Yeko, Tamaye y Wato) no lo hicieron.

La violencia del sistema educativo formal se manifiesta desde las experiencias más básicas. Antonia recuerda: “golpes, insultos y hacer de menos por ir como waorani...”¹²⁹ debía ir con ropa, zapatos y hacer caso con lo que decían ellos”. Esta imposición de códigos occidentales (vestimenta, idioma, comportamientos) constituye lo que Vallejo, Duhalde y Valdivieso (2016) identifican como violencia simbólica: espacios donde las identidades son reconstruidas bajo lógicas de dominación.

El impacto de esta educación formal en las prácticas de las pikenani es profundo: fragmenta la integralidad del conocimiento ancestral, separa a los jóvenes de los espacios de aprendizaje comunitario y deslegitima los saberes de las abuelas al posicionarlos como “no académicos”. Mientras las pikenani enseñan desde la experiencia vivida en la selva, la escuela impone conocimientos descontextualizados que preparan para la inserción en lógicas extractivistas, creando una ruptura generacional en la transmisión de saberes territoriales. En Toñampade, Nemonpade y las comunidades cercanas, a partir de la construcción de la Unidad Educativa del Milenio.

¹²⁸ Antonia hace referencia a Nacho, libro utilizado en las escuelas para el aprendizaje de la lectura y escritura.

¹²⁹ “Como waorani” deja ver muchas prácticas que fueron invalidadas por profesores y misioneros, Antonia (Antonia Yeti 2025, Toñampade, conversación personal) cuenta que “debía ir con ropa, zapatos” y “hacer caso con lo decían ellos”. Para más información se puede revisar el libro de Nemonte Nenquimo y Mitch Anderson, 2024.

Es necesario abordar este tema, con la implicación de los cambios, porque no sirve solamente para un proceso del pasado, sino también deja ver que hasta ahora hay un proyecto civilizatorio y modernizador puesto en marcha por occidente y que en Toñampade actúa bajo la lógica de las Unidades Educativas del Milenio, separando las prácticas de las abuelas por la influencia del sistema educativo.

En Toñampade, Nemonpade, y las comunidades cercanas, a partir de la construcción de la Unidad Educativa del Milenio, se busca que el “desarrollo” llegue hasta *las zonas que necesitan progreso*. Basándose en la expansión del capital y proyectos que crean sujetos modernos. Estos proyectos educativos funcionan como dispositivos de control que transforman las formas de ver y habitar el territorio, promoviendo valores individualistas y mercantiles que contradicen las lógicas comunitarias waorani. La educación formal se convierte así en un mecanismo de preparación para la inserción en economías extractivas, alejando a los jóvenes de las prácticas de sostenimiento de la vida que han caracterizado a sus comunidades.

Finalmente, según García (2025, 19) estos territorios se traducen en “un espacio en disputa entre el Estado, las empresas petroleras y las comunidades, en las cuales también se incorpora una disputa [sobre] formas en las que puede ser concebida la selva y los seres (humanos y no-humanos) que la habitan”. Sin embargo, luego de esto queda preguntarnos: ¿cómo ven las abuelas la selva? Y ¿cómo ello se traduce en prácticas específicas de cuidados colectivos y sostenimiento de la vida? A continuación, compartiremos estos detalles.

4. Omere gompote aque. *Selva, ver y cuidar*

La selva es diferente al territorio, me dijo una vez Ene Nenquimo,¹³⁰ vicepresidenta de la NAWÉ, mientras asistimos a un taller con pikenani en Kenaweno.¹³¹ Cuando me mencionó la razón procedió a, colectivamente, organizar un “*concepto kowode*” para que entienda la diferencia:

¹³⁰ Ene Nenquimo es vicepresidenta de la Nacionalidad Waorani del Ecuador, NAWÉ. La conocí en un espacio de encuentro y reflexión organizado por la Organización Waorani de Pastaza, OWAP, en mayo de 2022. Ahora como dirigente de la NAWÉ, hasta 2027, acompaña desde la organización las acciones antiextractivistas, y promueve la defensa de su territorio y autonomía, así como la participación de las mujeres waorani en decisiones políticas y organizativas.

¹³¹ Asistí a este taller, por iniciativa de Omere Alvarado, presidenta de Toñampade, para acompañar a las abuelas. Este espacio fue realizado por TNC y NAWÉ para sistematizar los cuentos conocidos por pikenani y construir un libro ilustrado de los que consideran más importantes. La reunión, de 2 días, concentró a abuelos y abuelas de Toñampade, Kenaweno y Daipade.

Ome es territorio, la palabra largo, ¿ya? Selva en español es corto, vuelta en wao es omere. Ese es la diferencia. Ome es un solo, omere es variable. Ome monte, un *solo territorio*, omere selva, profundo del territorio, dentro del territorio, corazón del territorio (2025, Kenaweno, conversación personal)

Este apartado no cuenta con la finalidad de estructurar términos y mucho menos encajarlos a los conceptos de la sociedad occidental, pero al acercarnos bajo esta dinámica a una selva que pretende otro tipo de relacionamientos, preparo al lector o a la lectora para desarmarse (como yo misma estoy intentando hacerlo) de esas herramientas que occidente nos ha enseñado. Vuelvo a un énfasis que deviene del aprender, como nos enseñan las abuelas, a lo largo de este trabajo investigativo: *de los antiguos para seguir existiendo*.

En esta dirección, en el presente apartado planteo, entonces, un breve e inicial acercamiento a algunos conocimientos y saberes de las abuelas que conjugan su vida en/con Omere - selva, a partir de los primeros aprendizajes básicos que he podido realizar junto y gracias a ellas. Estos acercamientos pretenden ofrecer una guía para abrir nuestras formas de ver “el mundo”, que, en la sociedad occidental, generalmente, percibimos bajo una estricta relación dicotómica central: naturaleza – cultura. Este dualismo, en mayor parte, tiende a separar al humano, hombre o persona, del mundo que representa o la naturaleza (Kohn 2021, 13) visto desde una noción estructuralista donde la naturaleza evoluciona para convertirse en cultura.

Este enfoque se diferencia de los pensamientos indígenas amazónicos, donde se inserta la visión de que, en la selva, “ellos también son como personas [refiriéndose a los animales], como nosotros” (Antonia Yeti 2025, Toñampade, conversación personal) que bajo una mirada *no antropocéntrica* manifiesta que los seres no humanos comparten un principio de humanidad universal envuelto a través de múltiples naturalezas, o lo que para Viveiros de Castro (2004, 38) se denomina *multinaturalismo*. La distinción de las naturalezas se refiere al cuerpo de los seres o como dice el autor sus “ropas” (9), manifestando esos cuerpos, ropas y especies como el envoltorio de esa humanidad universal, “espíritu, intencionalidad, subjetividad idéntica a la conciencia” (9) o alma.

La humanidad se reconoce como una “condición original común” (41), en humanos y no humanos. Para Descola esto se traslada en que “el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición” (1986, 120). De esta manera, esta humanidad — reconocida por uno mismo, pero no por los demás seres— tiene características emocionales, formas de pensar

y organización social, además de crear relaciones, “afectos y complicidades” (Álvarez 2009, 12).

Además, Descola (1998, 225) hace su aporte desde las cosmologías amazónicas con lo que denomina animismo, un sistema de relaciones de los *seres* que viven con/en la selva. Estas relaciones pueden ser de protección, seducción, hostilidad, alianza, intercambio de servicios o con una visión de la naturaleza integrada en la estructura social (Lara 2024, 89).

Los waorani, fortalecen estos vínculos a través de los relacionamientos que construyen en/con la selva (9). Las relaciones con los seres de la selva comparten humanidad, que se consolida a través de las prácticas cotidianas, es decir, mientras más tiempo se pasa en/con la selva, a través de actividades, conversaciones e interacciones, más probabilidades hay para interactuar con los seres que habitan en ella. Asimismo, desde esta humanidad compartida, cuando pikenani hablan de la ortiga para pasar energía o envuelven a los niños y niñas en su sudor, se apropian también de las características de estos seres.

Las abuelas concuerdan, que *omere* (presente a lo largo de las conversaciones en este proceso) condensa y conjuga las múltiples relaciones entretejidas con dorani, animales, plantas, gente y demás existencias que la constituyen, siendo, por tanto y en palabras de Ene, lo más “*profundo del territorio, el corazón del territorio*”. Así, que ñeñeiri siembren como *penne*,¹³² cuiden como *meñebara*,¹³³ canten como *wema*¹³⁴ y se conviertan en espíritus de *meñe*,¹³⁵ este es solo un acercamiento a las interacciones que los seres mantienen en/con *omere*, como exponen las abuelas en las siguientes páginas.

El espíritu del meñe

Wato es pikenani de la comunidad de Nemonpade y la más vieja de las abuelas de este proceso investigativo. Wato, también es conocida como Watora o la abuela Wato, que significa *sonrisa* (Buesaquillo y Paushi 2025, 2), en español. Cuando llegamos a su casa en Nemonpade, nos recibió su hijo Gaba y su hija Onguimena, quienes compartieron con nosotros comida y tiempo. Cuando conversamos con Wato, ella nos contó que vivió entre los muertos; su voz, alegre y pausada compartió con nosotros:

¹³² *Penne*: Guatusa, en español.

¹³³ *Meñebara*: Mamá de jaguar, en español.

¹³⁴ *Wema*: Pájaro que canta, en español.

¹³⁵ *Meñe*: Jaguar, en español.

Recuerdo que mis abuelos peleaban mucho y una de esas batallas en la madrugada asesinaron a toda la familia. Yo me quedé sola y viví como un mes entre los muertos. Después de estar ahí viviendo entre las personas, muchos tigres vinieron a la casa; no sabía qué hacer, estaba asustada, escondida vi cómo les transformaba en tigres a los muertos. Una de esas noches me asusté, desperté, prendí fuego y vi como los que estaban muertos se levantaron y empezaron a hablar con los tigres [...] Mientras oscurecía se metía como quién busca un gato a su dueño y así empezaban a conversar los tigres con los muertos, así pasaban y repetía y el tigre volvía y volvía. Y en la noche siguiente volvía a estar conversando con los muertos como si estuvieran vivos, de cacería, de familia. Y ese tigre contaba lo que iba a pasar en un futuro, cómo iban a llegar gente, cómo se iban a matar [...] Después de asustarme me fui a otra parte, creo que no me vieron, luego de varias noches me encontró Menkamo, también me encontré con Guikita y así vi muchas cosas más. (Gaba Toña 2025, Nemonpade, conversación personal)

Wato recuerda en cada conversación a los jaguares (tigres, como los denominan, en mayor parte, los waorani) que cuidaron de ella. La abuela, es conocida por vivir entre los muertos, además de presenciar cómo se convertían en jaguares. Su nieto, Joffre, cuenta que cuando su abuela vivió este momento también “fue cuidada por un meñe, que le acompañó por varias semanas” (Buesaquillo y Paushi 2025, 2), alimentándola y cuidándola. Todo esto, Wato lo compartió cuando ella recordó *dorani bay*, mientras nos contaba de su vida y sus conexiones en/con la selva.

Los waorani son conocidos porque tienen el *espíritu del jaguar*: algunos son hijos, padres y madres de los meñe, cuando mueren se “convierten en jaguares” o visitan a sus familiares en esa forma. En conversaciones con Tamaye, ella cuenta que los dorani mantenían esta *transformación* como eje para “avisar lo que pasaba en territorio” (Tamaye Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal). El abuelo o abuela, con espíritu del jaguar, podía ver a través de su espíritu, pero también miraba a través de otros animales:

Los abuelos con espíritu de jaguar eran respetados, porque el tigre aparte de tener poder tenía comunicación; si gente extraña quería entrar al territorio, ese tigre le avisaba a la gente y también ese tigre tenía el poder de convertirse en otros animales como insectos pequeños o volverse invisible.

Esto responde a lo que Viveiros de Castro (2004, 39) denomina “expresiones privilegiadas de *metamorfosis*” y que se presenta en los meñera o personas con el espíritu del jaguar. La piel, es una ropa, una apariencia que puede cambiar y que por dentro tiene una forma de ser humana, con conciencia y material. Además, para Tamaye (Yeti 2024, Toñampade, conversación personal), tanto hombres como mujeres podían tener el poder del tigre y manifestarse a través de él.

Ñeñeiri añaden que se llega a tener *comunicación* con los jaguares, que son considerados sus abuelos. En una salida con las abuelas, Tamaye vivió esto con Temea, ñeñe de Obaro. Allí mientras caminaban por la selva se toparon con un jaguar y escucharon a la abuela decir: “Meme monato imonapa bito momora wayomo gote babi werani winte daikago gawemona ñeñe pinkeraimpa”, que en español se traduce como: “Abuelos, somos nosotras tus nietas, no nos trates de asustar, si nos enfermamos la abuela se va a enojar”, luego de esto, “el jaguar gruñó como jugando y se fue” recuerda Tamaye. Para Kohn (2021, 128), esto sugiere una posición para “tratarnos como sí-mismos”, tomando en cuenta que cada uno se reconoce a sí mismo como *humano*, coincidiendo con Viveiros de Castro (2004; 2013).

Los seres de la selva

La abuela Wato resalta, a través de la memoria, la importancia de las relaciones con omere para enseñarnos sobre el “manomai huaponi quehuemonipa” (Tamaye Yeti y Antonia Yeti 2023, Toñampade, conversación personal) o “así vivimos bien”. Este acercamiento plantea la convivencia entre los seres de la selva y la interconexión presente a través de la humanidad como principio y origen común de todos los seres de la naturaleza (Viveiros de Castro 2004) que, para Cabnal (2020), se transmite desde el “lain ut laat, laat ut lain”, traducido al español como “*tu eres yo y yo soy tú*”, donde todos estamos unidos a través de una fuerza vital y “es la vida, es el ser estando” (2016). Esta interconexión implica reconocer los relacionamientos con los seres de la selva a través de la “Red de la Vida”, comprendiendo la razón de nuestra existencia (Cabnal 2017).

En la misma línea de estas reflexiones, las abuelas también nos acercan a quiénes son parte de estas relaciones en/con la selva. Cuando Gima comparte su percepción sobre omere, nos cuenta con quienes se relaciona a través de ella. Habla de los seres de la selva como parte de sus relaciones sociales, bajo un equilibrio en reciprocidad. Asimismo, Wato cuenta sobre la convivencia construida, respetando límites y equilibrio:

Mis abuelos explicaban todo sobre la selva. Viven también animales como sajinos, guanganas, pescados, monos, como guatín, niños, también vivían los dorani y si muerde serpiente con medicinas ancestrales podías salvarte. (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal)

Cuando yo voy al monte veo aves y también veo bastante bosque, árboles, hay osos hormigueros, tigres y también como es bonito ir por el monte, pero también es peligroso. A mis nietos que viven aquí en la comunidad, en la selva, les digo que no vayan tanto a las montañas porque hay huellas de tigres bastantes y también tengo plantas para hacer la

chambira, artesanía, le tengo sembrado cerca para no tener que recorrer. (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal)

Tanto Gima como Wato, resaltan las relaciones con estos seres, además de reafirmar permanentemente la convivencia de todos y todas. La vida, nombrada desde estas interrelaciones, comprende el *vivir bien*, pero también se transforma y rechaza *kowode bay*¹³⁶ como imposición en las formas de vida propias, en palabras de Game y Tamaye. Cuando Game habla de *kowode bay*, recuerda las vivencias que le contaron sobre su madre en Ila, la hacienda de Carlos Sevilla. Mientras tanto, Tamaye se molesta por la presencia petrolera en su territorio de origen. Su tristeza y paciencia, son parte del diálogo, que a través de la indignación, reconocen a los seres de la selva, pero además, rechazan a los *kowode* por estas incursiones presentes aún hoy en día:¹³⁷

En la selva vivimos waorani, los animales y cogemos y comemos lo que necesitamos. Antes, había abundancia, ahora usan la escopeta, había bastantes monos aquí y mataron; ya no hay monos. Yo estoy preocupada porque es donde que viven los monos también y los animales y estoy preocupada porque también vive la gente. Yo digo que no a la forma de *kowode*, aquí vivimos bien, protegiendo el territorio de otros. (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal)

Para mí aquí viven guanganas, sajinos, venados y guantas, pescados y todos los otros que viven en la selva y también la gente que vive aquí. Por eso los guerreros siempre pensaron en un futuro, para que puedan vivir bien los que iban a nacer después, para que se casen y puedan hacer su *chakra*, porque antes había bastantes waoranis, mucha matanza se redujo la gente.

Omere para mí es vivir tranquilos, sin bulla, sin las compañías, donde hay bastantes animales. Estoy preocupada porque están sacando bastante petróleo y no sé qué va a pasar con la selva. [Antes] teníamos todo, la selva tenía todo, vivíamos bien, pero con miedo porque había conflicto con otras familias, ahora donde yo viví hay bastantes compañías. Ahí se divertían bastante, eran felices, así con las abuelas. Tenía miedo de que entren *kowodes* y matar solo por diversión, por eso siempre que llegaban *kowodes* siempre se escondían. Era despertarme y hacer lo que yo quería con mi abuelita, corrías, saltabas, pero aun así siempre pensaban en que *kowode* puede venir a matar en cualquier momento. Por eso no queríamos que entren los *kowodes*. (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

En el mismo camino, Watoka y Yeko, por medio de sus diálogos, se refieren a varios aspectos dispuestos en testimonios anteriores, pero además hacen presentes a sus *pikenani*. Así recuerdan qué hicieron en los tiempos antes del contacto y resaltan, del mismo modo, sus enseñanzas a las nuevas generaciones. Watoka tiene algunos nietos a su cargo, ella a través de su conversación, piensa en ellos y ellas, recuerda a su familia y

¹³⁶ Como se hace afuera, como hacen los de afuera, como hacen los *kowode*, en español.

¹³⁷ Recordemos el primer capítulo donde se abordó los acontecimientos dados en territorio wao, además de las incursiones de colonos, caucheros, petroleros y misiones evangélicas.

a la abuela que se hizo cargo de ella. Yeko, la abuela más vieja de Toñampade, construye su testimonio a través de la presencia de los antiguos. Según conversaciones pasadas con los y las pikenani, el territorio nombrado como selva, se construye a través del conocimiento compartido y brindado de generaciones pasadas, es decir, desde el dorani bay, mencionando que “cuando enseñamos hacemos territorio wao” (Guikita 2023, Toñampade, conversación personal). Watoka y Yeko, así como las abuelas que nombramos antes, nos brindan elementos para acercarnos a *omere*, pero también nos comparten el cuidado por las vidas en la selva:

Para mí la selva es vivir bonito y ahora a mí como creo en Dios lo único que pienso es que antes se protegía de diferente manera, pero ahora para que la gente viva bien es mejor proteger con tranquilidad sin violencia, porque antes no conocíamos a Dios.

Mis abuelos decían que para que sus nietos crezcan y vivan bien como ustedes vivieron, por eso siempre les digo a mis nietos que piensen en eso, piensen en su futuro, pero en la actualidad hay mucha división en el territorio, cuando el objetivo de la selva era un solo territorio, una sola selva y vivir bien. Yo les digo a mis nietos: mis abuelos y mi madre me decían la selva es hermosa y siempre tienen que vivir así y donde ahora pienso que no sé por qué hay mucha división, otra gente quiere hacer otra cosa y otros quieren hacer otra cosa, y yo no entiendo, para que la selva siga de hermosa como siempre estamos encargados los padres y las madres de aconsejar a nuestros hijos que cuiden siempre.

Para mí, viven danta, sajino, guangana, venado, todos viven en la selva, oso hormiguero, oso perezoso y los monos, mono perezoso, iwa, encara y también viven mis abuelos en la selva esos que se fueron, mi familia y yo. Estoy feliz porque la gente que vive en la selva ha crecido bonito gracias a los cuidados que los abuelos hicieron, por eso cuídense cuando estén en la selva o estén solos siempre oren, yo siempre recuerdo a mis abuelos como estarán solos o como pasaban por eso oro por ellos. (Watoka Iteka 2024, Toñampade, conversación personal)

Mi abuelo decía que cuando estás en la selva tienes que cuidar, cuando estén solos, así nos explicaban y tienen que recordar para cuidarse, así como antes no se dormía tranquilo, tenías que estar alerta y rodar como turnos, ahora dormimos tranquilos. Siempre nos decían que piensen como nietos *cómo hacían nuestros abuelos para vivir en la selva, siempre pensar, analizar y hacer las cosas*. Yo por eso estoy pensando, analizando como me aconsejaban mis abuelas, a veces despierto en la madrugada y pienso y analizo y paso el tiempo, conversando, por eso converso mucho, porque pienso bastante. (Yeko Namó 2024, Toñampade, conversación personal, énfasis añadido)

La selva y la gente

Las abuelas waorani viven en, con y a través de la selva. Cada una de ellas rescata que en *omere* tejen relaciones con diferentes seres y mantienen a los ancestros y ancestras presentes en la cotidianidad. A través de los relatos, los dorani, los animales, las plantas y los espíritus, que viven y habitan la selva, son base de las enseñanzas con ñeñeiri. Las abuelas, a pesar del contacto, siguen viendo *omere* como su espacio de permanencia, ellas continúan tejiendo sus historias y las de su pueblo: hablan waotededo, defienden la selva,

trabajan cada vez que pueden y se relacionan con los seres que conviven con ellas de distintas formas, a diferencia de generaciones más recientes.

Para Gima es importante la medicina ancestral que comparte con ella la selva. Game, en cambio, señala su preocupación por los kowode y por la gente que es parte de la selva. Tamaye, así mismo, habla de los cambios con los de afuera y que ahora su lugar de permanencia pasado es parte del territorio de explotación petrolera. Watoka, ya más cercana a la postura de su iglesia, habla de Dios y de la violencia detenida por el contacto. Además, se inserta en la selva con su familia y con los animales que habitan junto a ella. Wato, no tan lejana de ellas, se encuentra en la misma dinámica desde los bosques, el monte y los tigres.¹³⁸ Finalmente Yeko evidencia su relación desde el cuidado, apartado que se compartirá a continuación, y que mantiene una carga ancestral de *mezquinar*, como lo hacían sus abuelos, pensando y analizando. Cada ñeñe aporta desde su experiencia, nociones, pensamientos y conocimiento que comparten lo que la selva es para las pikenani:

[...]Omere vivimos waorani, [...] viven los niños [...] y los dorani, [...] mis abuelos esos que se fueron, [...] viven tigres [...] y también guanganas, monos, pescados, danta, sajino, guatín, [...] venado, osos hormigueros, oso perezoso, mono perezoso, iwaa, encara, [...] bosque, árboles [...] Omere para mí es vivir tranquilos, sin bulla, sin las compañías, [...] vivir bonito. [...] Un solo territorio, una sola selva y vivir bien [...]

La selva, para las abuelas, no necesariamente llega a término de ser un espacio territorial específico, más bien existe una diferenciación en la que *ome* como territorio marca uno solo, y *omere* la juntanza de esa selva de varios territorios (Ene Nenquimo 2025, Kenaweno, conversación personal). A través de las experiencias, se comparte en estados, emociones, recuerdos, memorias, cambios y miedos. La dualidad y separación no existe, no se ve plasmada en ninguna conversación, está lejos de ser naturaleza a disposición de explotación sin límites.

Para Álvarez (2018, citada en Gómez 2023, 153), esto se argumenta como una “configuración”, de complicidad con la selva. Para Cabnal (2010, citada en Vega y Paredes 2018, 41) se evidencia en una relación entre vida y cuerpos, garantizando “la vida de los cuerpos”, y lo que a través de ellos resguarda el territorio, que en concordancia con las ñeñeiri de Toñampade y Nemonpade resulta de los principios de resguardar la selva de los kowode, es decir, cuidar *Omere* – sostener la vida.

¹³⁸ Los tigres son nombrados en los relatos waorani, sin embargo, su referencia es al jaguar.

Los planteamientos de este sostenimiento de la vida se asemejan a la producción de conocimientos en colectivo, el entretendido de relaciones y se cimenta en la “vida cotidiana”. Esto permite que la vida continúe, distribuyendo y generando las redes de cuidados, pero además que, a través del espacio, cuerpo, memoria y movimientos se establecen en construcción y comunidad permanentes. Las nociones principales del sostenimiento de la vida se evidencian en las relaciones entretendidas con los seres de la selva. *Autonomía*, para organizar su vida con lo que existe en omere, pero cuidando a omere, y que Rival (2015, 172) manifiesta a través de “una educación basada en el placer y los cuidados, [...] donde se anima a los niños a que crezcan y se vuelvan autónomos”. Además, también se forja el *trabajo*, pero bajo una perspectiva de la “economía de compartir” (278) que, aunque salgan a cazar, sembrar y recoger solos, todo este alimento es compartido entre todos: trabajo individual y autónomo, a beneficio de la colectividad. También la *transformación y metamorfosis* están presentes a través del encuentro con otros seres en sus formas no humanas. Finalmente, *el cuidado, los conocimientos y la memoria* son dados en el “estar vivos y el estado de la selva” (77) que recuerda en omere el trabajo que los dorani hicieron ahí para el disfrute presente y los posteriores.

5. Cuidar la selva, cuidar la gente

Desde las abuelas, el cuidado es un eje central en las formas de ver, ser y hacerse con/en la selva. Cuando los niños son pequeños, las abuelas cuidan como algunas aves, para cuando estén preparados, *puedan volar* y hacer las cosas solos y solas, pero siempre pensando en el grupo. Cuando no hay comida, abuela va a la chakra como el jaguar cuando va a buscar su presa. Cuando los niños necesitan consejo, wento¹³⁹ es el cómplice de ñeñe para transmitir conocimientos y energías.

A través de los cuidados, las relaciones sociales y afectivas en la crianza y posterior acompañamiento de las autonomías, las abuelas animan a “mantener un mundo común” (Molinier 2018, 447, citada en Bonavitta y Presman 2022, 4). En Toñampade y Nemonpade se adicionan las necesidades de la comunidad, que mediante los cuidados, entendidos como las prácticas en/con la selva, son orientadas de manera colectiva. Estas dinámicas, que se han expresado a lo largo de este capítulo: prácticas, cambios y rupturas de hacer y hacerse uno mismo con la selva, se orientan a seguir construyendo territorio waorani, pero además garantizan la *sostenibilidad de la vida de todos los seres*.

¹³⁹ Ortiga, en español.

Para Carrasco (2003, citada en Cendejas 2017), la sostenibilidad de la vida es un “proceso histórico de reproducción social o aprovisionamiento social, un proceso complejo, dinámico y multidimensional de satisfacción de necesidades” tanto individuales como colectivas, que las abuelas las relacionan con todos los seres de la selva y que bajo diversas dinámicas y dimensiones busca la satisfacción de necesidades que requieren de afectos, cuidados y materialidades. Estos aspectos se ven a cargo de las mujeres, sin embargo, el aporte de abuelos, abuelas, madres, padres, tíos y tías es inherente en cada comunidad.

El sostenimiento de la vida está asociado a las corporalidades y espiritualidades que habitan la selva, además va de la mano con los cuidados comunitarios (Vega, Martínez y Paredes 2018, 241), que radican en “cuidar en común, en comunidad [...] sosteniendo la vida de todas las personas, reconociendo la humanidad de cada uno de los seres de la selva y que, según Federici (2011 citada en Vega, Martínez y Paredes 2018, 37), desde “el hacer común tiene algún sentido al producirnos a nosotros mismos como sujeto común”.

Esto no sería posible sin un conjugado de aportes y cargas equitativas que reconocen también al trabajo de cuidados y cotidiano: abuelos, madres, padres, tíos y tías forman parte de este “cuidar en común”, pero en el proceso actual, el reconocimiento se ubica desde las abuelas, como cuidadoras de la selva y del conocimiento que hace que los wiñenani se desenvuelvan en ella.

Actualmente —estos cuidados desde lo colectivo— se evidencian a través de todos los apartados mencionados a lo largo de este proceso, además de incluir algunos que llegan a ser esporádicos. Cuando la comunidad asiste a una minga y ñeñeiri se concentran en el fogón y cuentan sus experiencias en la selva. También cuando wiñenani visitan a abuelos y abuelas —sean o no sean sus parientes— similar a las visitas entre abuelas y abuelos para conocer lo que sucede en la comunidad. Incluso cuando las ñeñeiri se encuentran en talleres, fiestas o asambleas y se sientan juntas, conversan, tejen chambira, ríen, se despiojan,¹⁴⁰ se peinan entre ellas y se “cuidan mutuamente” (Rival 1996, 234).

¹⁴⁰ El despioje como cuidado colectivo se menciona en Rival (1996, 234). Esta acción se rescata en este proceso por la cercanía que crea con las niñas, madres y abuelas. En una ocasión, en Kenaweno, Tamaye llegó y encontró a una pikenani que ella conocía, no la saludó, pero se sentó junto a ella y le señaló su pelo para que pueda despiojarla.

Para Vega, Martínez y Paredes (2018, 217) “apropiarse de la capacidad para cuidar es una forma de valorar la vida colectiva y encarnada que desplaza el beneficio y la atomización capitalista” que poco a poco ha ido introduciéndose en Toñampare y que es muy distinta a la vida común que se desarrolla en Nemonpare. Esta dinámica no necesariamente plantea un compromiso por un espacio en donde las dinámicas capitalistas no toquen los territorios sino, más bien, de entender el entramado comunitario como el espacio para el cuidado como alternativa y perspectiva diferente para que “lo común como principio político nos rete a reinventar lo colectivo” (Celiberti 2022, 4).

No obstante, cuando Omere nombra que “*todas las abuelas son nuestras abuelas*”, no solo se basa en afectos, ella manifiesta que cuando su abuela Ome murió, Tamaye y Wiñamenke la proveían de cuidados. Cuando sus padres iban de viaje, Omere pasaba “todo el tiempo con la abuela” Tamaye. Ella le brindó alimentación, atención y crianza a través de los años, como también lo hacía con sus nietas. Para Rival (1996, 229), esto demuestra ser una “demostración activa por la consideración de la vida del otro”.

De la misma forma, “el compartir es una forma de cuidado” (34) y las abuelas lo relatan a través de sus historias. Watoka, manifiesta que no fue criada por su madre y que la abuela Meñemo “la crió como su hija”, que bajo la “línea familiar”, no correspondía a una pariente cercana. Antonia, a la par, menciona que creció con Pachuna, abuela sápara que está presente en relatos de Nompo y Conta, y que acompañaron sus tiempos mientras vivían en Kenaweno.

Desde el concepto de *selva* no existe una separación entre la gente, los animales, las plantas y los más que humanos (espíritus). Esto más bien, se contempla como relaciones que se entretejen y son interdependientes entre sí. La gente, en la selva, responde a esas formas diferentes que constituyen *un todo de selva* que se cuidan, mezquinan¹⁴¹ y defienden.

En las experiencias de las abuelas, en dorani bay, la selva era defendida con lanza. Luego del contacto, fue mezquinada de los kowodes y de las compañías petroleras. Para las abuelas, el cuidado, más allá de la satisfacción de necesidades, encuentra común en la transmisión de saberes, alimentación y reconocimiento de otras corporalidades, que para Cabnal (2010, 24) se teje a través de la defensa de la tierra:

No definiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa

¹⁴¹ Mezquinar es una palabra que se repitió mucho en la traducción. Hablar de proteger también habla de mezquinar de otros, por eso se hace referencia en este apartado.

histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra.

A esto se suman las voces de las abuelas que, bajo su noción de cuidado, contemplan el *mezquinar y proteger*. Esto, también entrelazado con las “tramas comunitarias” responde a “una constelación de relaciones sociales de compartencia —nunca armoniosas o idílicas, sino atravesadas por tensiones y contradicciones— que operan en el tiempo de un modo coordinado y cooperativo que resulta más o menos estable” (Vega, Martínez y Paredes 2018, 41) y que existen en las vidas en comunidad de Toñampade y Nemonpade y hemos expuesto antes para entender la importancia de los procesos que se juntan por la selva:

Todos los días era trabajar, limpiar, cuidar el territorio, los abuelos se encargaban de rotar el territorio, sembrar [...] Antes pensaban más en cuidar el territorio que ahora, antes pensaban en asesinar a los kowode que querían entrar a su territorio no permitían si dejaban una huella [...] En mi futuro pienso cómo proteger la selva, cómo vivir, cómo cuidar porque es un lugar importante para vivir, para la gente [...] (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal)

Yo no pesco para coger bastante, sino poca cantidad, dando ejemplo, haciendo [...] Yo no digo con palabras, sino con mi trabajo y con lo que yo hago demuestro como cuidar, pero ahora ya no soy joven para explicarle y decirle a la gente que haga eso, sino yo hago sin decirles. Antes se cuidaba la selva con matanza, hubo mucha matanza muchas muertes para que no se destruya o no se ingresen kowodes y la gente de aquí tiene que estar agradecida por lo que cuidaron los abuelos sino ahora como hubieran estado la gente sin la selva que sus abuelos pelearon, las mujeres también sufrieron y lucharon bastante ahora desde pequeños tienen que pensar en cuidar también porque si en un rato se olvidan se puede destruirse lo que cuidaron todo el tiempo como cuidamos antes. (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Pienso que cuidar la selva es cuidar a los animales que están dentro de la selva y también cuidar el territorio, así como protegieron los antiguos. Yo converso bastante con mi nieta y siempre le digo que el territorio hay que cuidar, porque es mi nieta y también a mis nietos, decir a la mayoría es difícil porque tienen otra forma de pensar, pero yo le digo a la gente que piensa que puede aprovecharse del territorio que todo lo que hay en el territorio es hecho de dios y solo él puede controlar las cosas que puede pasar en él. (Watoka Iteka 2024, Toñampade, conversación personal)

Nosotros la gente que vivimos aquí no tratamos de conseguir carne pescado demasiado, la gente que viene de otro lado meten barbasco y cazan demasiado, cuando vas arriba a pescar no encuentras pescado y eso me preocupa demasiado. Deberían respetar bastante porque yo ya tengo tiempos viviendo, si conseguimos algo aquí tratamos de comer compartiendo entre todos, no sacamos a vender afuera, aquí paso y aquí voy a vivir hasta morir, siempre cuidando. (Wato Gaba 2024, Toñampade, conversación personal)

Ahora pienso que hay que hacer bien por el territorio, no solo yo tengo que cuidar el territorio, todos tienen que cuidar el territorio para que esté como está ahora, dios ve todo, tienen que cuidar y proteger su territorio. (Yeko Namo 2024, Toñampade, conversación personal)

Además de cuidar la gente, las abuelas promulgan el cuidado de los no humanos, a través de las enseñanzas y del “ejemplo”. El no coger bastante, respetar a los animales y pensar en que la selva también *nos da*, son formas de sostener la vida. Para Coba y Bayón (2020, 156) esto se traduce en vida producida en interrelación con límites que deben ser cuidados, sumado a esto se formula la “defensa de la selva como defensa de la existencia”.

Cuidar, acompañar, criar, alimentar, sanar y compartir en colectivo, de la gente y de los seres que conviven en la selva, son continuidades que las abuelas contemplan en sus vidas y en las vidas que están a su alrededor. Las abuelas, como lo expongo anteriormente, insertan en su *hacer* prácticas *kowode* que pueden incluir en su caminar, pero la esencia de sus conocimientos, dados por los antiguos, se mantienen para seguir construyendo un territorio común, “para hacer territorio *waorani*” (Guikita 2023, Toñampade, conversación personal).

Toñampade, aún con sus procesos, no deja de lado las bases de conocimiento que comparten las abuelas, sin embargo, la concepción de comunidad y selva está cambiando en las nuevas generaciones. Nemonpade, en cambio, a partir de la resistencia transmite procesos organizativos y fortalece lo propio con *wiñenani* y jóvenes, que desde los más pequeños entreteje una serie de relacionamientos intergeneracionales que contemplan a los *dorani* como agentes de sabiduría. Este proceso no parte de un ejercicio comparativo, pero si vislumbra ciertos dinamismos de una comunidad y otra y cómo las abuelas son agentes fundamentales en procesos de educación para cimentar la defensa y el cuidado de la selva, pero ¿Qué sucede con los y las jóvenes en estos contextos? Lo conoceremos en el siguiente capítulo.

Capítulo tercero

Erenenani, ebano ponenani¹⁴²

Nos ponían a pensar nuestros abuelos bastante, acabar la selva o proteger, nos ponían bastantes preguntas para que nosotras mismas podamos pensar y analizar[...] Namo 2025, conversación personal.

1. ¿Cómo se enseña?

Las abuelas se encuentran en una base sobre cuidado y defensa de la selva, bajo los conocimientos que los dorani les compartieron, creando resignificaciones en sus formas de sostener la vida. Entre generaciones, estas formas también se incorporan, sea por las dinámicas en las comunidades o por las necesidades para relacionarse con *kowode*.

Desde *wiñenani*, las abuelas enseñan a través de lo que dicen y mediante el ejemplo; es decir, a través del hacer. Pescar, tejer chambira, cocinar, ir a la chakra, conocer la medicina ancestral, reconocer la selva y conocer las relaciones que se manifiestan en ella, son conocimientos guiados por las abuelas, para que, al crecer, se hagan de forma autónoma.

Las abuelas te dejan intentar, no castigan el error, cantan contigo y se ríen de ti. No niegan cuando quieres aprender, te llevan, van a visitar. Si les preguntas, te van a responder y van a recordar lo que en *dorani bay* les decía. Hablan en *waotededo*, conversan lo que pasa en sus días en la selva, cuentan cuentos y trabajan. Esas son algunas formas de mostrar lo que las abuelas hacen para compartir su conocimiento a los demás, pero ¿Cómo lo transmiten a *wiñenani* y *erenenani*? Esta fue una de las preguntas centrales que acompañaron siempre este caminar junto a pikenani y a ñeñeiri; ellas, con paciencia tejían sus palabras, señalando que:

Siempre les estoy aconsejando a mis nietos y a mis hijos de cuidar la selva, de proteger lo que los abuelos me dejaron, algunos opinan diferente, pero mis hijos siempre están pendientes del territorio [...] Les digo a mis nietos que vamos todos juntos, trabajemos, ayudando entre unos a los otros y siempre estoy liderando y guiando en cualquier trabajo o reunión que sea, liderando para hacer bien las cosas. (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal)

Siempre les cuento que era nuestro territorio grande, desde Dayuno hasta más allá y solo les digo que se den cuenta lo mucho territorio que hemos perdido y que imaginen cuánto

¹⁴² Jóvenes, ¿qué piensan?, en español.

más vamos a perder si no cuidamos, y al mismo tiempo les enseño a hacer shigra. (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Yo siempre que salgo a reunión o siempre que salgo a talleres siempre estoy enseñando cómo hacer canasta, shigra, envolver lanza [...] A mis nietos les enseño, a los que viven conmigo y a los otros que me visitan a veces, y a veces no vienen; me preocupa un poco porque a mí me gusta enseñar, pero lo importante que enseño la cultura y lo más importante que enseño es como compartir y vivir bien. (Watoka Iteka 2024, Toñampade, conversación personal)

Con la abuela Nemonte, mientras hacemos [se refiere a las actividades que acompañan sus nietos] también observan y aprenden de eso. Hija de Obe con nieto de Onguimena han visto y hacen artesanía [...] (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal)

[...] A los nietos que pasan más conmigo, ellos si les gusta estar conmigo, yo les explico que esas cosas es importante que aprendan; como los abuelos me enseñaron les enseño. Cualquier cosa que pase, si es que muero, les digo que me acompañen mientras esté viva, para que aprendan cualquier cosa que les enseñe, por eso van a arrepentirse de no haber aprendido y no haber venido que les enseñe a los nietos que están cerca mío. (Yeko Namó 2024, Toñampade, conversación personal)

Enseñar para las abuelas es un eje primordial para *crear* relaciones de bienestar. A través de estas acciones se asumen cuidados para construir *autonomías* que viven con la selva. Las abuelas “saben todo”, aconsejan y explican el mundo en *waotededo*. Como pikenani están *enseñando y enseñando* “para que [los demás] aprendan y enseñen también a otra gente” (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal).

Sus maneras de enseñar se basan en la *transmisión oral* de sus conocimientos, que se establece en “ser activ[as] y moralmente comprometid[as] con el entorno social” (Rivera 1987, 11), manifestando en sí mismas su deseo de cuidar la selva, vivir bien y tranquilas. A esto se le junta el *hacer*, con las acciones cotidianas que realizan día a día y que están basadas en la interdependencia con *omere*, desde la reciprocidad y la libertad de seres de la selva. *Traer la memoria de los dorani* también se junta a este proceso de enseñanzaaprendizaje que, desde siempre, “les enseñaba a sobrevivir, [...] a luchar” (Watoka Iteka 2024, Toñampade, conversación personal) y que, ahora, lo pasan a las nuevas generaciones para que esos conocimientos no se pierdan y sirvan en *oko*¹⁴³ y en *omere*. De ahí que, siempre que están con nietas y nietos, no sea raro escuchar a las abuelas decir: “[...] Ustedes las niñas y los niños son los que van a estar en el futuro y tienen que decidir y pensar desde ahora cómo van a estar”, expone Yeko, quien añade:

Cuando estoy sola en el monte o en la chacra siempre recuerdo las cosas que me explicaba mi abuela; cuando me fui por Tiwino vi cómo nuestro lugar, sitios ancestrales dónde que vivimos, está pura carretera; con Paa [su esposo] sabíamos conversar bastante de eso; en

¹⁴³ Casa, en español.

las noches acostar, pensar y recordar las cosas que hacían nuestros abuelos, cómo mis abuelos cuidaban y siempre decían que los verdaderos enemigos eran otros, no nosotros mismos ¿Cómo cuidarnos entre nosotros para poder vivir bien?

[...] Mi abuelo Namó decía que cuando sea abuela transmita todos los conocimientos que me contaba [...] (Yeko Namó 2025, Toñampadeconversación personal)

Y eso es lo que ellas, ahora que son abuelas, están haciendo, honrando el pedido-enseñanza de las antiguas y antiguos, porque así, menciona Yeko, se enseña “para pensar en el futuro” (Namó 2025, conversación personal) porque cuando ella era niña, recuerda, debían también analizar y preguntarse cosas que los abuelos les mencionaban. *Pensar en el futuro* es una característica que se añade a las enseñanzas de algunas abuelas, que miran en sus hijos, hijas, nietos y nietas, traducciones del mundo *kowode*, incorporando lo que aprenden de sus relaciones con la gente que no es waorani.

Agregando a lo anterior, Game (Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal) indica que, para enseñar, las abuelas también “*llevan a la selva*” o enseñan de la selva a wiñenani y erenenani. *Llevar a la selva*, implica enseñar a caminar, pasar por piedras, conocer la tierra, pero también contemplar las relaciones de complicidad que tienen con ella. Enseñar a entender a los no humanos, conocer sus ciclos, sus formas de producir, los significados del territorio y de la defensa de la selva.

Algunas abuelas creo que aún enseñamos y algunas abuelas ya no enseñan, les enseñamos de la selva o les llevamos a la selva a enseñar: ¿cómo entender la selva?, ¿cómo entender los árboles? ¿cómo saber defender la selva de los kowodes? ¿cómo ortigar y dar con otome¹⁴⁴ [bejuco] para pasar energía? Que tengas un carácter fuerte para que cuando entren los kowodes no te mientan y no te dejes engañar y así puedas cuidar la selva y el territorio, sino te pueden engañar fácilmente (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal).

Esto —además de la importancia de habitar su espacio— trae a los antiguos y antiguas a las conversaciones para seguir construyendo ancestralidad y memoria. Apropiándose de su espacio conocen, caminan, trepan, cazan y pescan. Para Álvarez (2016, 82), erenenani (jóvenes), al caminar el territorio:

[...] Construyen su *identidad waorani*, conocen cada rincón, cada planta, cada río. Los olores, los sabores, los sonidos y los peligros de la selva. Recorren por lugares de la memoria donde se inscribieron las grandes batallas, donde se sembraron los hitos que los conectan con sus ancestros. Además, al caminar por su territorio establecen alianzas con

¹⁴⁴ Esto refiere al bejuco. Enredadera que, luego de pelarla, es usada para hacer canastas, coronas y construir casas típicas. Sus “lianas” son recogidas en las lomas, directo del árbol, como una sogá, y también se utiliza, junto a la ortiga, para pasar energía.

otros grupos, y construyen los caminos que conducen hacia los aliados y hacia los enemigos.

Además, al caminar por la selva van sembrando y apropiándose de su biodiversidad, reconocen los saladeros y los bosques bioculturales. En definitiva van inscribiendo y señalando en el territorio y en sus cuerpos el ser una persona fuerte, es decir, ser un caminante jaguar.

En ese sentido, la enseñanza, en mayor parte, es entendida como un proceso desde la experiencia. Este conocimiento compartido es visto, aprendido y genera autonomía en el “ser waorani”. *Ñeñeiri* preparan a niños, niñas y jóvenes para habitar la selva, conocerla y entenderla. Algunas de ellas acogen los cambios en sus hijos y nietos, acompañan su caminar y “respetan la autonomía y las decisiones de los pequeños” (Álvarez 2015, 10) porque comprenden que luego la experiencia les hará aprender.

Los conocimientos de las abuelas se escuchan a través de *la risa* y *la diversión* en los momentos de aprendizaje. Estos causan anécdotas que luego se comparten en grupo y llegan hasta la risa colectiva, como nombra Araque (2023, 129), sobre la risa keuu que “establece vínculos de compañía y cuidado mutuo”, además de que en su “cosmología se aprende y se hace riendo” (31).

2. Tensiones y dificultades en el proceso de enseñanza

¿Qué sucede con las abuelas y las nuevas generaciones?

A través de los testimonios a continuación, las abuelas dejan ver sus preocupaciones relativas al (des)interés de jóvenes, niños y niñas por los conocimientos y enseñanzas dejados por *dorani* y cultivados por *pikenani* y *ñeñeiri*. A pesar de las implicaciones y los cambios, la necesidad de transmitir su cultura está muy presente entre Yeko, Game, Tamaye, Watoka, Gima y Wato:

Yo cuando trato de enseñar a los jóvenes de ahora no les gusta aprender. [A] los jóvenes de antes, los abuelos te enseñaban y estabas viendo lo que los abuelos hacen para hacer lanza, dónde guardar flechas, decoración de la cerbatana. Los de ahora no les interesa, no hacen, no ponen en práctica, olvidan. Antes hacían lanza, traían para adornar, hacían cerbatana, dedicaban a la lanza, ahora veo que no practican nada. Enseñas, pero veo que no hacen nada ¿Has visto que algunos jóvenes o señorita hacen hamacas? La hamaca antes hacían todos hombres y mujeres, si las mujeres no avanzaban a sembrar la yuca, los hombres se quedaban a la hamaca, no era como un trabajo solo de hombre o mujer, pero ahora nada. En el hilado de chambira si la mujer no avanzaba a hilar el hombre también avanzaba para hacer rápido, para hacer artesanías los hombres ayudaban a hacer los huecos en las semillas, para collares.

[...] Hay algunos nietos que les trato de explicar, pero no me hacen caso, no quieren aprender, no les gusta lo que enseño [...] (Yeko Namó 2025, Toñampade, conversación personal)

Yeko nos cuenta lo que las abuelas ven con preocupación en la enseñanza con las nuevas generaciones. Ellas continúan transmitiendo sus saberes, a la par de la influencia de las dinámicas comunitarias en la selva. La escolarización bajo una mirada única occidental se integra de la misma forma que la migración, dejando de lado la dedicación a las prácticas ancestrales, que han pervivido y se han transformado con el tiempo. Además, poco a poco se fortalecen los roles asignados a las actividades *para hombre o para mujer*.

Ahora algunos de mis hijos enseñan solo en kowode. Cuando yo veo solo en kowode, cuando hablan, hablan en kowode. Yo a mis nietos les pongo ortiga en la boca cuando hablan solo en kowode, porque no me gusta que hablen *kowode tededo* [español] dirigiéndose a mí, cuando se dirigen a mí me gusta que me hablen en *wao tededo*. No kowode tededo, por eso les digo que hablen el idioma y hasta ahora les sigo hablando, poco a poco van mejorando y hablando mejor en wao tededo. [...]

Por eso a mis nietos [también] les digo nunca esperes que alguien te dé haciendo, si ves algo hagan, vayan a la clase, aprendan, les puede servir en el futuro. (Game Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal)

Game, por su parte, a pesar del *kowode bay*¹⁴⁵ incidiendo en sus vidas, enseña pensando en el *futuro* y “castiga” al que incluye la forma de ser de *los de afuera*¹⁴⁶ en sus relaciones con la selva. Además, reconoce la importancia del idioma como base para la construcción de pensamientos, conocimientos y saberes de la cultura wao.

A algunos les interesan aprender y a otros no les interesa. Yo les digo a los jóvenes que hagan los trajes típicos para que se vean más atractivos, pero no les gusta lo cultural, también hay otros que si les gusta aprender. Cuando hablas así en la casa no te escuchan, pero cuando hablas en público te respetan y te escuchan, pero ahora algunos piensan que es broma y no te escuchan. A veces hay cosas que no sé lo que pasa en territorio, que no sé cómo responder, solo escucho. Hay cosas que son ahora como kowode bay, que no entiendo; si yo no entiendo, hay gente que me puede explicar para comprender y alzar mi voz. (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal)

Tamaye, nos recuerda, a través de su testimonio, el “hablando duro” (Bravo 2021, 8) de las abuelas. A través de sus manifestaciones públicas, en asambleas y fiestas, su autoridad no es cuestionada, sino más bien es acogida, sin embargo su denuncia se inserta en las necesidades de los y las pikenani y su implicación con la organización social y

¹⁴⁵ Se refiere a la forma de ser y hacer de los kowode o los de afuera. Esta noción es utilizada por gente de la comunidad para referirse a las formas de vida de nosotros, “los de afuera”. Es explicada cuando nos ven realizar cosas muy distintas: hablar en español, caminar en la selva, la forma de ver el tiempo, entre otras.

política de las comunidades. Aprender para alzar su voz, es importante por los antecedentes de lucha y defensa por el territorio.

Watoka, además, llega a las tensiones con *kowode bay*, al tiempo que transmite lo que sabe mediante la conversa, a quienes la visitan y con quienes convive. [...] “Lo que me preocupa es de los jóvenes que ya no tienen interés de hacer las artesanías y seguir costumbre; solo como *kowode bay* se están portando, quieren ser como *kowode*, aunque a algunos les gusta aprender”. (Iteka 2024, conversación personal) Además, concuerda con el apartado de Game sobre las aspiraciones de las nuevas generaciones por las *formas de los de afuera*.

Finalmente, Wato transmite su conocimiento y otorga la responsabilidad del *hacer* a los que enseña, mencionando: “[...] Hagan su artesanía y vendan, no esperen que la gente les dé haciendo” (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal). Asimismo, introduce, nuevamente, la autonomía y el trabajo propios, con una añadidura de la venta de artesanías, actividad a la que se dedican las abuelas, adultos, adultas y jóvenes para abastecerse de alimentos e insumos en los negocios de los lugares cercanos.

Las abuelas, en sus testimonios, dejan muy en claro el gran problema del *desinterés* por lo propio, a la par que lo consideran como uno de los retos en el aprendizaje de *wiñenani* y *ereneani*. También destacan al *kowode bay*, como el detonador del distanciamiento de la cultura *waorani*, así, el *no querer aprender* se junta con los nuevos intereses que se van incorporando en los jóvenes. La migración y la educación formal también moldean estas tensiones, así como las expectativas y transformaciones en su comunidad. Esto se evidencia más en Toñampade que en Nemonpade, pero ¿Estas juventudes están separadas de los cuidados colectivos y las prácticas de sostenimiento de la vida, abordado hasta ahora? Estos aspectos los compartiremos a continuación.

Educación formal y el kowode bay

Como se ha manifestado a lo largo de este trabajo, las dinámicas de las comunidades de Toñampade y Nemonpade entretejen espacios comunes entre las abuelas, sus actividades construidas en la cotidianidad y sus relaciones con/en *omere*, pero también grandes diferencias con *wiñenani* y *erenenani*. En Toñampare, a través de lo planteado, es posible que se conjuguen cambios y necesidades amplificadas por la rapidez —frente a ciertos procesos desde el contacto— que se articulan con la educación formal

mediante la instauración de la “escuela”¹⁴⁷ primaria en 1978 y la actual Unidad Educativa del Milenio Toñe (que abrió sus puertas en enero de 2018).

Los procesos de educación en territorio waorani, inician con las misiones y el ILV, socializando una sola forma de ser y ver el mundo. La base de este conocimiento único es transmitido a través de la educación formal y las prácticas que la iglesia impone. Es decir, la forma de ser waorani, no es compatible con las mismas. El Estado y la iglesia actúan desde alianzas con empresas extractivas en pro de sus intereses comunes, de manera que, año con año, la inserción de “nuevos” actores, solo responden a la continuidad de los procesos-proyectos civilizatorios.

Es así como *kowode bay*, para las abuelas, no solo impone los conocimientos de la sociedad occidental, sino también se construye a través de las formas de aprendizaje desde la escuela formal. Las migraciones urbanas, los desplazamientos a las capitales y el conocimiento occidental único moldean la organización de las comunidades, crean aspiraciones individuales como formas de vida y marcan distancias en las relaciones de la selva y sus cuidados.

La situación se presenta diferente en Nemonpade; allí, la organización comunitaria ha incidido, de manera muy significativa, en los procesos de la educación formal, incluyendo herramientas propias, procurando “autonomía, aprendizaje activo y experimentación” (Amazon Frontlines, 2023). A más de las metodologías y saberes de *kowore bay* (propias de la educación formal), en Nemonpade, la educación desde la escuela se equilibra con los conocimientos en soberanía alimentaria, cuidado y defensa del territorio, gracias a las acciones, propuestas y esfuerzos de la comunidad, la misma que, además, promueve el ir tomando en cuenta las voces (es decir los conocimientos) de *pikenani* en el currículum y las clases “impartidas”. Como bien señala Silvana Nihua —presidenta en 2023 de la Organización Waorani de Pastaza (OWAP)— fortalecer la educación desde estas estrategias, “es una manifestación de nuestra resistencia y nuestro compromiso a cuidar nuestra cultura, el conocimiento, la comunidad, y nuestros hijos” (citada en Amazon Frontlines, enero 2023). Una resistencia que es primordial, considerando que la presencia de la “escuela” —como institución educativa— ha tenido

¹⁴⁷ Acorde a Naranjo (1994), el establecimiento de la primera escuela financiada y gestionada por el Estado, en territorio waorani, se remonta a 1976; antes de ello, el ILV impulsó una primera experiencia educativa foránea (desde 1972), a través de centros de alfabetización organizados por él, los mismos que —a la salida del ILV del país— fueron gradualmente sustituidos por escuelas fiscales. Años más tarde, también la misión Capuchina puso en marcha otra iniciativa de educación; en ambos casos, lo hicieron desde un modelo de educación bilingüe (146-147).

consecuencias nefastas en la cultura y modo de vida waorani, afectando ámbitos como el de la familia, la convivencia en y con omere, la espiritualidad, sus lógicas productivas, concepción del mundo, etc. (Naranjo 2024, Narváez 1996, Rival 2015, Yépez 2022).

Justamente por lo señalado líneas arriba, a estos procesos de educación hay que prestarles atención por su importancia en la socialización de wiñenani y erenani. En los años 90 del siglo XX, los y las wiñenani, y ahora la *niñez*, aparece como una categoría “social creada” (Rival 1996, 330), para separarla de la adultez, a través de la escolarización formal. Esta educación formal promueve la sedenterización, el abandono de las prácticas cotidianas direccionadas a las relaciones *con la selva* y la socialización del género desde las diferencias de hombres y mujeres, acentuando roles en la construcción e identidad de los y las jóvenes, además de la visión hacia una *pertenencia al Estado-Nación*¹⁴⁸ que actualmente se realiza a partir de los 6 años y que está presente a lo largo de la vida estudiantil. Todo ello, con profundos impactos en la vida de *wiñenani* y *erenenani* (niñas/niños y jóvenes) y del pueblo waorani, en general (ya mencionado antes), que podría estar redundando en lo que Yépez denomina “la crisis generacional sufrida por la nación huaorani [...] debido al choque cultural” (2022, 595), en un contexto marcado, desde fines del siglo XIX, por continuas invasiones e irrupciones de la sociedad occidental en territorio waorani, como ha sido expuesto en capítulos anteriores. En este mismo sentido, Yépez anota, refiriéndose al pueblo waorani, que:

Por su historia, se observa el gran impacto que ha ocasionado el choque cultural en este pueblo. Lo que se ve reflejado en una serie de transformaciones, como el sincretismo de sus creencias con la fe cristiana, la posible extinción de su propia lengua, la restricción de su territorio y la introducción de formas de vida asociadas al capitalismo (el consumo de alcohol y otras drogas, entre otras). (2022, 596)

Los planteamientos del mencionado autor coinciden plenamente con los expuestos por las abuelas waorani páginas arriba, quienes, a lo largo de sus reflexiones, ponen sobre el tapete cada uno de estos aspectos, incluyendo sus impactos en la subjetividad de las generaciones más jóvenes (aunque lo digan en otros términos), tema que también es analizado por Yépez (2022).¹⁴⁹ La presencia y accionar de la “escuela”

¹⁴⁸ Esta referencia hace énfasis en los conocimientos adquiridos a través de la escuela para que, desde muy pequeños, los niños y niñas sean socializados como *buenos ciudadanos* ya en la “civilización”. En la malla curricular se socializa en tercer y cuarto grado con edades de 7 a 9 años los símbolos patrios y las provincias de Ecuador, además, en las formaciones, la bandera está presente y se canta el himno todos los lunes.

¹⁴⁹ Para profundizar en esta problemática, consúltase Yépez, Víctor Alejandro. 2022. “Adolescencia y suicidio huaorani”. En *Antropologías hechas en Ecuador. El quehacer antropológico*. Volumen IV.

(léase: educación formal) en territorio waorani forma parte de esta compleja historia y se suma al conjunto de “dispositivos de poder” (Foucault 1976), puestos en marcha por la sociedad occidental y su proyecto “civilizatorio”.

Los postulados de Yépez (2022) coinciden también con algunos de los planteamientos de Rival, expuestos en varias de sus obras. De acuerdo a esta autora (1996) la “productividad”¹⁵⁰ de los niños es apartada de la comunidad por el contacto con la escuela. En Toñampade, las jornadas de *wiñenani* —a partir de los 4 años— inician en las mañanas, desde las 6 AM preparando sus mochilas, luego de lo cual se colocan el uniforme con ayuda de sus padres o madres, para asistir a la escuela a las 7AM, e iniciar su jornada estudiantil, que se extenderá por varias horas. Esto hace que, ahora, poco salgan a cazar, a pescar, a recorrer omere, a sembrar o cultivar la *chakra*, etc., dando como resultado que, asimismo, *wiñenani* “dej[e]n de aprender lo que antes se aprendía con la selva” (57), incluyendo los conocimientos relativos a la autonomía y autosuficiencia, altamente valorados dentro de la Cultura Waorani (Flores 2016).

Para Rival (1996, 313) la escolarización responde a un proceso de domesticación que actúa desde “un escenario de entrenamiento, donde pueden aprender [refiriéndose a adultos y niños] y adquirir con seguridad la competencias cultural, y tal vez lo que es más importante, el reconocimiento social como ciudadanos escolarizados, que necesitan para convertirse en verdaderos ecuatorianos”(13), esto a través de la dicotomía de la vida bajo esferas públicas y privadas, donde lo “civilizado” pertenece a la escuela, mientras que las prácticas waorani representan a la esfera privada. (14)

Del mismo modo, acorde a Rival, la escolarización formal “*reemplaza la autoridad de los abuelos*” (57) por la autoridad de maestros y maestras. Las y los *pikenani*, antes considerados y respetados como “figuras de sabiduría” (Yépez 2022, 604), hoy, ante los ojos de *wiñenani* y *enenani*, “dejan de tener importancia en el grupo familiar” (Álvarez 2015, 8) debido a que, por su avanzada edad y la disminución gradual de su autonomía, ya no pueden cumplir con todas sus funciones sociales, dice la autora;

Editado por González, Campo, Juncosa et. al., 595-609. Quito: Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología, Abya Yala-UPS, FLACSO Ecuador y Asociación Latinoamericana de Antropología.

¹⁵⁰ Tamaye recuerda que *wiñenani*, antes, acompañaban a sus padres y madres: “desde bebés estaban en la *chakra*, cargados y con ellos hacíamos todo” (Yeti 2025, Toñampade, conversación personal), además en capítulos anteriores se nombra sus responsabilidades con la familia. Antes de la escuela, su tiempo estaba dedicado a la idea del trabajo colectivo, cocinar, sembrar, pescar, jugar, conocer, descansar y relacionarse con la selva. Además, Naranjo (1994) menciona que “este conocimiento no requirió de un espacio cerrado ni de un horario, es la actividad cotidiana, en la selva y en la casa la que ha permitido a los waorani mantener y transmitir su cultura.” (147)

no obstante, añade, sí son vistos aún como referentes de la resistencia y de la defensa de la selva.

En el proceso educativo de Toñampade —al existir una Unidad Educativa del Milenio que refuerza el sistema de educación formal desde un enfoque civilizador— se puede añadir que, lo que wiñenani y erenenani, “*no quieren aprender*” (Yeko Namó 2025, conversación personal) en la cotidianidad, es reemplazado por *kowode bay*. Asimismo, Rival (1996) menciona que la escuela, desde sus inicios, simboliza una “conducta civilizada” (286) para que los waorani sean reconocidos por el Estado, introduciendo no solo nuevas formas de ver el mundo, sino dejando de lado las nociones de la *selva* que les recuerden los principios de los *nanicabo* (84) o a través de la “urbanización de la selva”, eliminar todos los espacios “que se consideren como no humanos” (84). A pesar de esto, según la autora (318), los waorani, bajo su autonomía, “*toman prestados*” elementos de la modernidad, asumiendo bajo sus normas la forma de utilizar los mismos.

En esta dirección, Álvarez (2015) plantea que para las nuevas generaciones waorani, el saber hablar y escribir en español, además de conocer algo más del “mundo occidental”, les posibilita incorporarse de mejor manera “en los contextos sociales tanto locales como regionales”(4), pero sin haberse alejado del todo de la cosmovisión waorani. Para la autora, uno de los elementos centrales dentro de la cultura waorani es la concepción de “persona completa” (2) —diferenciado por edades, conocimientos y sabiduría—. Antes del contacto, solo los y las pikenani eran consideradas como tal (antes del contacto), por su autonomía, fuerza y sabiduría, así como por su capacidad de “transformarse en jaguares y en madres de jaguares” que deviene de una herencia directa del conocimiento de los antiguos.

A partir del contacto, en las siguientes generaciones, la concepción de “persona completa” se transforma e incorpora el manejo de escritura y lectura. Esto actúa como un elemento central para considerar a “la educación [como] la única posibilidad de metamorfosearse en el otro ‘civilizado’” (4), pero más aún, de metamorfosearse en “el otro que es fuerte y civilizado a la vez” (4) tomando de los abuelos el “conocimiento vernáculo” (13) y la fuerza e insertando el manejo del español como elemento de prestigio y “civilización”, desde la incorporación del *kowode bay* en la cultura waorani.

Es así como Rival (1999 citada en Álvarez 2015, 5) menciona que las escuelas “son un imaginario que en cierta medida apoya, y otras interrumpe, el ciclo de reproducción del conocimiento y del saber tradicional”. Las instituciones simbolizan la

modernidad y la civilización, alejando los saberes tradicionales, concepción también compartida por Yeko, Tamaye, Game, Wato y Watoka.

Por otro lado, Game (Alvarado 2024, Toñampade, conversación personal) menciona, como fundamental, el “*pensar en el futuro*” para que sus nietos tomen de la clase lo que les puede servir. Recordemos que *pensar en el futuro* ha sido una forma de ser, de saber y de hacer heredada de dorani, pero siempre tejiéndolo con el pasado y la memoria dejada por las y los antiguos, como mencionan las abuelas, y también con el presente, tomando *prestado*, como explican Alvarado (2024, conversación personal) y Rival (1996), lo que de *afuera* les pueda servir y decidir “bajo su propia autonomía” cómo utilizarlo (318). Para Dregegori (2012 52 citada en Álvarez 2015, 5) esto se puede trasladar en “dejar de mirar al pasado y ve[r] en el futuro la posibilidad del desarrollo y progreso de cara hacia lo que significa la identidad nacional” (lo cual estaría sucediendo entre las generaciones más jóvenes, a decir de las abuelas). Esta es una consideración compartida, también, en los trabajos mencionados a lo largo de este proceso investigativo (Rival 1996, Álvarez 2015, Flores 2017) y que contempla la construcción de “sujetos modernos”.

Como bien plantea Flores en su análisis detallado del Protectorado de Tihueno (impulsado por el ILV, hacia 1960) y de las Unidades Educativas del Milenio-UEM (2018), ambos —concebidos desde una misma lógica de poder que se reactualiza— constituyen, desde sus particularidades, “maquinaria[s] pedagógica[s] destinada[s] a formar sujetos modernos indígenas” (2016, 4). En otras palabras, las UEM son parte de los contemporáneos “dispositivos de control [...] de las prácticas del conocimiento”, que inciden también en las “prácticas de ‘lo cotidiano’” (7), tal como en su día lo fueron el Protectorado establecido por el ILV y las escuelas de las misiones religiosas presentes en territorio waorani. Así, volviendo a la UEM, las relaciones sociales se desenvuelven bajo un centro educativo con estándares a cumplir y con miras a “lógicas coloniales-modernas de desarrollo capitalista” (Flores 2017,100). A través de *esos* sujetos modernos que se adhieren a esta perspectiva de ciudadanos modernos existe la separación de la familia del proceso de educación, dejando de lado la casa y la selva como lugares de aprendizaje y fortaleciendo las visiones impartidas desde la sociedad occidental.

La Unidad Educativa del Milenio Intercultural Bilingüe Toñe o UEMIBT —a pesar de integrar el waotededo en sus enseñanzas— no llega a encontrar un diálogo de conocimientos “interculturales” y se rige bajo lineamientos del Estado, que además refuerzan sus alianzas con empresas extractivas. Flores (146) lo menciona como un

proceso “donde lo moderno ejerce más fuerza por sobre lo ancestral [que] articula el carácter mismo de concentración y ejercicio de poder del Estado, en alianza con petroleras y otros actores del capitalismo”.

Antes de la UEMIBT, la escuela de Toñampade estaba ubicada a un lado de la pista, en aulas hechas de madera y zinc. Ahora, esas aulas sirven para la gente que visita la comunidad en fiestas, talleres o encuentros. “*El Milenio*” es una construcción, gigante, blanca y vallada, en medio de la selva. La institución cuenta con guardiana las 24 horas del día, por los objetos de valor que se encuentran dentro. Su construcción se limita a aulas y espacios de concreto, con laboratorios que no se utilizan, acompañados de computadoras y microscopios abandonados, pero resguardados por las noches con un candado en su entrada. Los espacios son organizados y ocupados por edades para actividades específicas, está prohibida la entrada a los animales, se debe respetar los horarios de entrada y salida y las normas de convivencia de una institución educativa, los niños luego de su horario de salida no pueden volver a la institución. La gente solo ingresa al establecimiento de educación cuando acude al centro de salud (porque se encuentra dentro de la valla), por reuniones con profesores o por mingas de limpieza. El contacto “*con la selva*” es nulo y el sujeto moderno actúa bajo normas sociales de una conducta *civilizada*, horarios específicos y concentra su aprendizaje en un curriculum de la sociedad occidental apartando en absoluto las manifestaciones cotidianas de la vida waorani.

Las características del Milenio, separado de las dinámicas comunitarias, recurre a viejas prácticas introducidas desde la implementación de su residencia estudiantil —creada para albergar a estudiantes de otras comunidades, pero instaurada desde el abandono estatal—. Los horarios, restricciones, reglas y visiones impuestas por la educación formal, a través de esta unidad educativa, se añaden a un “proceso de homogeneización y asimilación de la cultura occidental en Toñampari” (Flores 2017, 142)

La experiencia en Toñampade difiere de la escuela comunitaria de Nemonpade, que funciona a través del proyecto de Educación Propia de la OWAP.¹⁵¹ Desde el 2019, este proceso ha construido un currículum propio con la participación de dirigentes, docentes, monitores y pikenani de las comunidades de Nemonpade, Gomataon, Daipare, Kenaweno y Tepapare.

¹⁵¹ Es importante recordar que, en años anteriores, algunos estudiantes de comunidades cercanas asistieron a las aulas de la UEMIBT.

Bajo la cosmovisión waorani y la sabiduría de los abuelos y las abuelas, el currículo abordado en Nemonpade se establece con conocimientos ancestrales y occidentales útiles para la vida waorani fortaleciendo su cultura e identidad. La guía propia permite que los y las estudiantes se empoderen de los aprendizajes contruidos con la selva, pero también conozcan *kowode bay*.

Las maestras en la comunidad —dos de ellas pertenecientes a Nemonpade— procuran contar con las familias para el aprendizaje y tener contacto directo con las actividades que hacen los estudiantes, mediante sus vivencias en Nemonpade. Mientras que si son *kowode*, lo hacen durante sus períodos de estancia.

La docente Nina León (2024, conversación personal vía whatsapp), *poroborena*¹⁵² del Colegio de Nemonpade, manifiesta que hay 14 estudiantes matriculados en la escuela y colegio de la comunidad: 7 de ellos se encuentran en educación básica, 5 en primero de bachillerato y 2 en tercero de bachillerato. La escuela, llamada Karewa, funciona bajo la denominación de CECIB, Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe, gestionado por el SEIB, Sistema Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación. Además, la OWAP también apoya a la escuela comunitaria con materiales y una docente que pertenece a la comunidad.

El Colegio, mientras tanto, llamado Menkayonta Ayomo Wato,¹⁵³ se gestiona como una extensión de la Unidad Educativa 15 de Noviembre, ubicada en Shell. El proceso —también parte del proyecto de educación propia— es unidocente y tiene una aula multigrado. Los gastos son cancelados desde la OWAP y permite a estudiantes terminar sus estudios, desde “el proceso de diagnóstico que realizaron años atrás” (León, 2025 conversación personal vía whatsapp).

Las comunidades y la separación de omere

Desde sus inicios, en estos espacios y procesos educativos, la comunidad actúa con tensiones mediante la educación formal que acentúa la sedentarización en las “aldeas” (Rival 1996, 272). Para asegurar la vida en *comunidad*, desde la lógica *kowode* impuesta, el ILV no solo transformó la residencia y subsistencia del pueblo waorani, sino que

¹⁵² Profesora, en español

¹⁵³ Significa en español dónde estudian y Wato hace referencia a la abuela mayor de la comunidad.

aseguró, según ellos, “unidad social y estabilidad” (Rival 2015, 321) por medio de bienes que llegaban desde “afuera” y se daban a la población de forma gratuita.

A este respecto y haciendo referencia al ámbito educativo, Rival menciona que, para 1990, las mingas comunitarias fueron introducidas y eran gestionadas para: cocinar el desayuno escolar —que era preparado todos los días—, trabajar en el huerto de la escuela y en festividades escolares periódicas. En esos años, esa “nueva organización del trabajo” (377), según la misma autora, introdujo, además de lo ya abordado, otras formas de producción y consumo desde las “aldeas con escuelas” y manifestó transformaciones desde la vida comunitaria.¹⁵⁴

Ahora, en Toñampade, la comunidad ya no gestiona estos desayunos escolares, pero continúa con el requerimiento del trabajo colectivo para el funcionamiento de ciertos espacios compartidos: limpieza de aulas, limpieza de jardines de la institución, y apoyo en la organización de programas escolares.

La comunidad, para Game (Alvarado 2024, Toñampade conversación personal), “fue hecha” y responde a una división del terreno que antes “era libre [...] y podías ir donde tu querías”; además para Tamaye (Tamaye Yeti 2024, Toñampade, conversación personal) “la generación actual, ve de diferente manera [la comunidad]; si ven algún animal [...] piensan en matar y así acabar”; cosa que no deja de preocuparle. Por otro lado, Watoka, Gima y Wato mencionan que la comunidad es parte de la selva:

La comunidad y la selva estamos viviendo iguales. En la selva viven aves y también diferentes tipos de monos, por eso yo tengo cerca de mi casa árboles y frutas para que puedan acercarse pájaros y monos, por eso le digo que no maten para que el venado, los sajinos y la danta puedan acercarse más a nosotros. (Watoka Iteka 2024, Toñampade, conversación personal)

Yo pienso que por el momento la comunidad está bien, pero cuando llegue la vía [que llega a Toñampade], la comunidad se apartaría de la selva; por eso cuando llegue eso, yo iré a vivir más adentro. (Gima Nenquimo 2025, Toñampade, conversación personal)

Vivir aquí es igual que vivir en el monte, dentro de la selva, cuando viene gente de la ciudad, dice: *Nemonpare vive dentro de la selva*. (Wato Gaba 2025, Nemonpade, conversación personal)

Ahora bien, la visión de las abuelas continúa siendo sobre cuidado y defensa de omere, pero ¿cuál es la percepción de la población joven, al respecto? Ante esto, los jóvenes en Toñampade difieren de esta percepción de las abuelas, pero asumen que hay

¹⁵⁴ Para ver más información sobre las aldeas, aldeas con escuela y la escolarización e institucionalización de la vida de aldea revisar Hijos del sol padres del jaguar de Laura Rival (1996).

conocimientos que responden a necesidades que sostienen su vida e invita a cuidarla. Erenani (2025, conversación grupal) en Toñampade mencionan que la comunidad está “separada de la selva” y que sus relaciones de producción están sostenidas en el “monte” o la “selva” misma. A través de sus dibujos explican que “con la vía, vamos a tener tiendas, vamos a ir en moto kawasaki y van a venir autos, vamos a ser como Arajuno. Mi casa va a ser al lado de la carretera”. Otros, más cercanos hablan sobre “voy a tener una canoa a motor”, mientras que algunos también indican su necesidad de una iglesia: “La iglesia va a ser más grande, va a estar aquí” y de un “viaje a París”. En otras palabras, desde las perspectivas de la población joven de Toñampade, “la selva” está distanciada de su comunidad y esta última, cada vez es más cercana a *kowode bay*.

Esto es diferente con *jóvenes de Nemonpade*, que al igual que las abuelas, mencionan que la comunidad es parte de la selva. Ellos y ellas, a través de una conversación colectiva, distinta a la de Toñampade, comparten sus dibujos desde los ríos, parte de su cotidianidad, además enlistan los seres de la selva y sus relaciones con ellos: “charapa, laguna, comunidad”, “donde cazamos los monos, montañas, caminos, aviones en el cielo, tipos de ave como wiba, nawañe, otra abuela vive más allá mayor que Wato”; incluso llegan a compartir el aprendizaje desde *lo cultural*, “dibujamos a la profe, si nos pide que dibujemos desnudos, ¿qué hacemos? ¡Dibujémonos!” (Erenani Nemonpade 2025, conversación grupal). Estas características se evidencian en las conversaciones mantenidas con jóvenes waorani, pero también en los mapas elaborados por ellos/ellas (en el marco de este trabajo); algunos son presentados a continuación:¹⁵⁵

¹⁵⁵ El resto de mapas hablados podrán encontrar en los anexos.

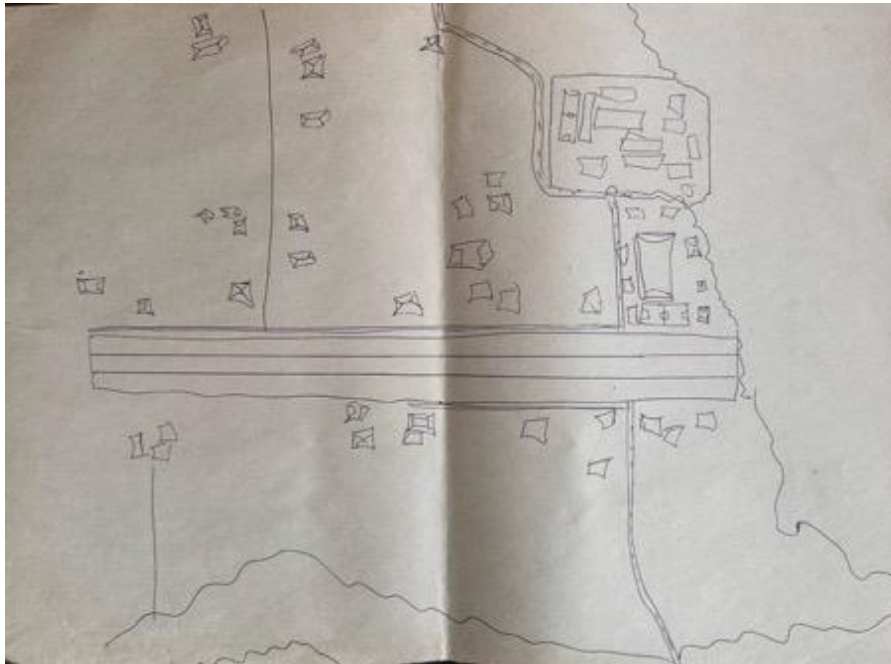


Figura 5. Mapa parlante de la comunidad de Toñampade
Fuente y elaboración: Erenenani de Toñampade, 2025

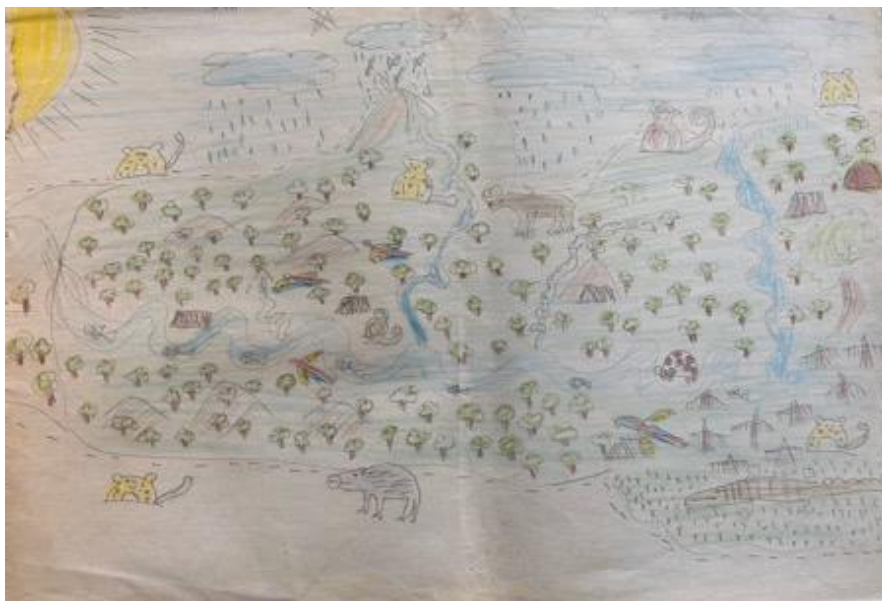


Figura 6. Mapa parlante de la comunidad de Nemonpade
Fuente y elaboración: Erenenani de Nemonpade, 2025

Para Erenenani, desde la estructura de las casas, hasta la separación “por barrios”, difiere entre cada comunidad. Las relaciones en/con la selva que se han compartido a lo largo de este trabajo, se ven influenciadas por dinámicas comunitarias y agentes externos (expuestos a lo largo de esta investigación) y se manifiestan en la identificación del espacio de la comunidad separada del territorio waorani. En este espacio, se “llevan impresas características de cada sociedad” (Geografía Crítica 2018, 4) que en Toñampade,

llegan a ser “consecuencias de un proceso colonizador – extractivista” (Narváez 2017, 58), evidenciado en los mapas de los jóvenes.

Toñampade, según el dibujo realizado por jóvenes y la conversación mantenida con ellos, constituye no solo la “capital simbólica” del Pueblo Waorani, sino también una de las comunidades donde la comprensión de su territorialidad, por parte de erenenani, llega a vislumbrar cambios por presiones desde el proceso de integración nacional. (Narváez 2017, 58) El *Milenio* aparece, nuevamente, como su constitución misma; encerrado bajo líneas divisorias que lo separan de la dinámica comunitaria, sus familias, sus saberes y su modo de ser en y con omere,¹⁵⁶ estableciendo desde las conversaciones cotidianas que fuera del milenio está la comunidad.

En los dibujos casi no se ven los ríos que están muy cerca de la centralidad, ni los árboles y mucho menos los animales que habitan el mismo espacio. El mapa no tiene personas, pero se vislumbran las dos canchas deportivas que hay en la comunidad. Este gráfico se asemeja a algo plano, sin características amplias que contar. Las casas son cuadrados que están dispersos, pero que responden a la constitución de los barrios de Toñampade.

La separación por barrios, además de verse en los mapas de erenenani, responde a una forma de división que para Antonia, (Antonia Yeti 2025, Toñampade, conversación personal) inicia con “los campeonatos de fútbol en la comunidad” en donde la gente se agrupaba por la zona en la que vivía y que luego se organizó para la minga de la pista. Por la inasistencia de la comunidad a las mingas, se menciona el “limpiar por barrios” y se implementan estas formas de ver el espacio, además de castigar la falta de asistencia de los barrios faltantes. Toñampade, para la gente de la comunidad, está dividida por barrios: Aeropuerto, Chino, Milenio, Central y, hasta hace poco, el barrio Wii¹⁵⁷, que toman sus nombres de anécdotas en esos espacios o características similares que los agrupan. (Tinoco 2022, 8)

Narváez (2017, 58), adicionalmente, menciona que existen elementos de cambio en esta comprensión, que le dan al espacio “nuevas dinámicas” con un enfoque, en gran

¹⁵⁶ Cabe recordar que, aunque el modo de vida waorani y su relación con omere vienen sufriendo profundas transformaciones a raíz del *contacto*, ello no significa que las formas propias del pueblo waorani, hayan sido quebradas en su totalidad. Como lo evidencian varios autores y autoras referidos en este trabajo y como me orientan las abuelas, esas lógicas -aunque muy golpeadas- siguen presentes en unas comunidades más que en otras; tal es el caso de Nemompade, no así de Toñampade, donde los cambios se manifiestan de manera más aguda.

¹⁵⁷ Hasta hace poco el barrio Wii era parte de la comunidad de Toñampade, sin embargo, la característica más reciente da cuenta de la separación y creación de la “nueva comunidad Wii”.

parte, monetario y que se manifiestan en: aumento de la población; incremento de la sedentarización; afectaciones en la capacidad de soporte del ambiente y cambio en las formas de aprovechamiento de la tierra; reducción de alimentos; uso de tecnologías en jóvenes con consecuencias en la utilización de su tierra y cambios en las formas culturales de aprovechamiento; construcción de instituciones de salud; educación, turismo y caminos viales y aproximaciones a externos, empresas, organizaciones. Estas características conllevan a una evidencia en la “mutación socio-cultural generada por el modelo asociativo impuesto por el Estado y las empresas transnacionales desde hace 40 años”.

En Nemonpade, mientras tanto, en los mapas elaborados por erenenani se ven los espacios sin divisiones, con árboles, colores e incluso animales. Los ríos están visibles y no hay fronteras marcadas. Los espacios cotidianos, insertos en la vida comunitaria, suceden con la selva. Hay jaguares ubicados en los límites del mapa y se reconocen papagayos, tortugas, lagartos, monos y hasta serpientes en él. La casa típica es dibujada como espacio de residencia y las líneas continuas no dejan cerrada la idea de “un solo territorio”.

En esta comunidad, el lugar donde se realizan las asambleas es una dorani oko¹⁵⁸, para Peñafiel (1999, 58 en Orozco 2020, 34) responde a una “necesidad básica de albergar un grupo familiar”, proteger de fenómenos naturales, ataques de animales y de guerras por “dominio territorial”, y que, para los abuelos, es una de las formas de mostrar la cultura de su pueblo, recordando a sus dorani (Tamaye Yeti 2025, Toñampade, conversación personal). La casa no solo acompaña la organización social y política, sino también se edifica en el espacio de la escuela,¹⁵⁹ acompañando también el proceso educativo. Actualmente, la escuela está cerca de chacras y casas de la comunidad, además conecta con un camino que antes servía como sendero para llegar hasta Toñampade. Los jóvenes en las aulas cuentan con sillas y mesas, pero el proceso educativo hace que el piso sea su cómplice en su día a día, además el uniforme no es esencial en sus prácticas.

¹⁵⁸ Casa típica, en español.

¹⁵⁹ En Toñampade dos dorani oko se construyeron en 2022. La primera edificación fue organizada por la Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani, proyecto liderado por la Universidad Central del Ecuador, Vinculación con la Sociedad y la Carrera de Trabajo Social, que tenía como objetivo que los y las pikenani fueran docentes de wiñenani y erenenani con prácticas originarias en la UEMIBT. La segunda organizada como proyecto de la Escuela del Milenio buscaba estar más cerca de la institución. Actualmente, ninguna se encuentra en pie, porque no se les dio el mantenimiento adecuado. En Toñampade solo se encuentra una dorani oko que está junto a la iglesia.

Migraciones y desplazamientos

Hace casi seis décadas y luego de 13 años del *contacto* forzoso provocado por el ILV, la sedentarización de los Waorani se estableció. Con la creación del Protectorado (a manos del mismo Instituto y con el aval del Estado), “enemigos de otros tiempos” (Rival 1996, 321) —es decir, distintos grupos familiares Waorani— fueron asentados en y reducidos a un solo lugar por un largo período de tiempo; esto se logró mediante una sostenida “campana de reasentamiento nucleado y evangelización de los grupos o comunidades antes dispersas” (Rivas y Lara 2001, 31). Tal sedentarización (práctica ajena a su constante movilidad en el que fuera su vasto territorio), junto con la evangelización, impactó de forma agresiva su realidad, como fuera revisado en el primer capítulo.

Posteriormente, mantener la sedentarización no habría sido posible sin las escuelas, los profesores, las misiones y las empresas (principalmente petroleras) —siendo en ese momento los únicos proveedores de *kowode bay*— que promovían “abundancia natural” (Rival 2016)¹⁶⁰, con la idea de que el aislamiento no podía continuar y, por tanto, de que la integración de los waorani, a la “sociedad nacional”, era una necesidad primordial. Todo esto evidencia, acorde a distintos “[...] trabajos de investigación,¹⁶¹ [...] la posible relación entre las actividades del ILV y los intereses de las transnacionales petroleras. Aparec[iendo] pues una posible concordancia entre intereses petroleros, evangelistas y estatales” (Rivas y Lara. 2001, 30).

Para Lara (2024, 85) “la movilidad Waorani también podría estar asociada a la interacción con otro tipo de seres no humanos que están presentes en el bosque amazónico y que son entendidos como parientes, enemigos o espíritus”; así es como, en los últimos años, “las abuelas estaban todo el tiempo moviéndose” (Tamaye Yeti 2025, Toñampade, conversación personal) entre comunidades, sea por caza, pesca, recolección de alimentos, frutos y hasta por la importancia también simbólica y espiritual de esos lugares en su vida. Recordar relaciones, senderos, comunicaciones y volver al lugar donde nacieron, manifiesta su construcción de “territorialidad y agencialidad” (Álvarez, 2016, 9) que da la posibilidad de volver a “esos lugares donde hubo buena comida, buena cacería y buena vida” (9).

¹⁶⁰ La idea de abundancia natural se aborda en Rival, para más información consultar Transformaciones huaorani, 2016.

¹⁶¹ Naranjo 1994; Trujillo, 1995; Narváez, 1996; Kimerling, 1996 y Cabodevilla, 1999, según lo reportan Rivas y Lara (2001).

Se ha realizado este breve acercamiento a la dinámica de migración, desplazamiento y movilidad forzada de los waorani, promovida a raíz del *contacto*, pues, actualmente, la movilidad de los jóvenes (aunque ya no forzada, pero sí motivada por distintos factores) también es parte de las dificultades en la enseñanza de los conocimientos y prácticas propias del pueblo waorani. Los actuales lugares de llegada de la población joven son similares a los anteriores que dan buena pesca o cacería, sin embargo, otros se adicionan y son buscados para un trabajo asalariado, vacaciones o fiestas, fuera de la ciudad.

Tena, El Coca, Puyo y Shellpare son algunos de los destinos preferidos por quienes pueden costearlos. Las vacaciones, por un lado, se disfrutan en chakras lejanas o en lugares de cacería y, por otro lado, se dan en las ciudades antes mencionadas, que sirven para distraer a la gente “de las responsabilidades que tiene cada uno” (Morales 2023, 60).

Para Morales, en erenenani influyen las dinámicas dadas por el desplazamiento a las ciudades, que insertan en ellos y ellas “normativas sociales y prácticas culturales e idioma” (60) necesarios para la socialización con *kowode bay*. Bajo esta movilidad, la idea de que lo de afuera “es mejor” o “más cómodo”, se va radicando en las percepciones de vida de los jóvenes. Estas concepciones llegan hasta el punto de pensarse como “ya somos de ciudad” (61) o “tengo que salir de la comunidad para servir a mi patria en las Fuerzas Armadas” (Erenenani Toñampade 2025, conversación grupal), ideas también compartidas en las conversaciones actuales.

La migración interna, es una realidad en las comunidades alejadas de la centralidad de la sociedad nacional. Además, no solo los jóvenes deben movilizarse, sino que las abuelas también llegan a hacerlo, sea por el bono, por sus necesidades y “por pasar vacaciones”, si pudieran permitírselo. Bajo esta misma necesidad, generaciones más jóvenes inciden en las decisiones sobre la construcción de la Vía, que para la mayor parte de la comunidad, implica una forma de respuesta del Estado ante el abandono, además de conectarse con las aspiraciones de la “gente de la ciudad” (Francisco Gaba 2023, Toñampade, conversación personal)

Vía Nushiño-Toñampade, una realidad.

La Vía Nushiño-Toñampade ya es una realidad en la comunidad. Este proyecto denominado “Construcción del Camino Vecinal Arajuno-Nushiño-Ishpingo-Toñampade”

(Maap Project, 2022) conecta a las comunidades atravesando 42 kilómetros de extensión de bosque primario y tiene como finalidad ser una Vía Ecológica.

Esta Vía, en Toñampade, se ha esperado al menos 10 años y será inaugurada en los próximos meses. En el inicio de este trabajo investigativo, el proyecto vial todavía no llegaba a su fin, pero al finalizar este trabajo culminó su apertura. Las abuelas, con quienes hice este proceso, no están de acuerdo con su construcción, pero jóvenes, adultos, niños y niñas manifiestan su emoción por lo que puede venir con el camino.

Todavía no se conoce las medidas preventivas con respecto a la Vía, pero si se mantiene la idea de que “los kowode visitarán más” con ella. Aumentan las expectativas y con ello la necesidad de “salir de la comunidad” o de “vivir cerca de la Vía”. Con ella vendrán “trabajos y más oportunidades para la gente de Toñampade”, se escucha decir.

En las conversaciones con jóvenes de Toñampade, la Vía es un camino para encontrarse con automóviles, motos, rapidez en la entrada y salida, señalizaciones, instituciones de orden y control (UPC) e incluso en 5 años esperan que existan edificios. Para los jóvenes de Nemonpade esta carretera significa deforestación, tala y cacería en su territorio. Pero, ¿cómo piensan estos cambios erenenani? A continuación lo detallaremos brevemente.

3. Pero, ¿qué dicen los jóvenes?

En Toñampade y Nemonpade, como adelanté líneas arriba, las juventudes se manifiestan bajo diferentes perspectivas. Por un lado, están expuestos, desde muy pequeños, a procesos de socialización desde la lógica kowode y que apuntan a su integración nacional, pero no desde una apuesta intercultural. Y, por otro, en la cotidianidad se contemplan manifestaciones que consolidan, en su aprendizaje, las dinámicas de “ser waorani” y todo lo que esto implica.

Ser joven en territorio waorani se distancia de la edad, en sí, y se define por las alianzas. Si no te juntas o te casas, todavía eres joven, mientras que, si ya vives con alguien te conviertes en “señor o señora” (Oswaldo Yeti 2025, Toñampade, conversación personal). La juventud waorani, para Alvarez (2015, 10), se manifiesta desde los 12 años y va hasta los 16,¹⁶² edad en la que “aprenden a ser waorani”, siendo uno de los aspectos

¹⁶² La autora la llama: “la primera juventud waorani”. Manifiesta que, en ese período etario, las chicas y chicos aún son bastante apegados a los abuelos y abuelas de su familia y de la comunidad. Es el período en el que “los jóvenes se alejan de la literacidad dentro de la escuela y se aproximan al conocimiento epistemológico práctico en la selva” (2015, 10), sin embargo, esto se ha transformado de a poco, puesto que, con el acceso a internet y la exposición a los juegos de video desde la pandemia, las tardes de los

claves de ese “ser waorani” el “aprender a ser autónomos y autosuficientes” (10). Además de estar cercanos a la toma de decisiones en la familia y en la comunidad, se apropian de la defensa del territorio, sin embargo esto está marcado por la existencia de pikenani y su presencia en la familia y la comunidad.

El presente trabajo, realizado con 16 jóvenes de Toñampade y Nemonpade de entre 14 a 22 años, visualiza percepciones, expectativas, ideas y manifestaciones de ver la vida en la selva a través de la juventud. Sus voces conversan y responden a cuestionamientos sobre *omere* y *ñeñeiri*.

Para algunos de estos jóvenes, las abuelas son *aún* un eje primordial en su vida. Con los conocimientos que son compartidos por ellas, erenenani llegan a aprender lo esencial para su vida en la selva. Algunos nombran que ñeñeiri enseñan “trabajando”, “paso a paso”, “conversando” y contando “cómo vivieron antes y toda la historia que pasó antes” (Erenenani Toñampade 2025, conversación colectiva).

Tres de los jóvenes con los que se conversó evidencian que —al igual que lo que mencionan las abuelas— a ellos “les aburre o no les interesa” estos aprendizajes. Sin embargo, uno de ellos indica que pone estos conocimientos en práctica y que conoce “todo” por su abuela. A pesar de esto, los conocimientos que tienen las abuelas sobre *omere* y las relaciones con los seres que habitan con ellas, los transmiten aún a erenenani. Durante nuestras conversas respecto de las abuelas y *omere*, así como al compartir con el grupo sus mapas del cuerpo-territorio, varios de ellos y ellas manifestaron que:

[Vemos a] las abuelas, cómo un espejo. Enseñan a conocer y de ellas queremos aprender más. Le dibujé un corazón porque siempre le llevamos en nuestros corazones, aunque se nos van, siempre tendremos recuerdos de ellas y recordar qué nos han enseñado. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

[...] Ha vivido junto a estas tierras, cuidando y protegiendo a nosotros para dar vida y mantenernos vivos. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

[...] Cuidan la selva, cuidaban y siempre van a cuidar. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

[...] son como han venido viviendo, son importantes como son principales y de ellas aprendemos nuestras costumbres y nuestra vida waorani, entonces yo llevaré en mi corazón porque nosotros seremos futura generación. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

[...] la selva, la abuela nos da alimento, nos da vida. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

jóvenes también se destinan a jugar Free Fire hasta la hora límite de cierre de internet. Además, la transmisión de estos saberes implica que los y las pikenani estén presentes en la familia y en la comunidad.

[...] nos enseñaron la sabiduría que llevamos en nuestra mente, recordando cada historia que nos han contado [...] también les puse en nuestro corazón porque nos inspiran y nos dicen, nos cuentan historias y nos cuentan que debemos cuidar nuestro territorio. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

[...] los abuelos cuidaban el territorio y la selva. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

Hablar, hacer chambira, a contar historias y hacer artesanías que ellas saben y pasan sabiduría. Yo no tengo abuela, pero mi mamá y papá me enseñaron como los abuelos. Cada vez que veo, aprendo más y en cada asamblea que voy están enseñando y pasan energías para ser como ellos, transmiten a mí y yo a mis hijos. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

Mi abuelita me enseñó a hablar en wao, no sabía hablar y ahora ya sé hablar y también me enseñó hacer tasa de barro y también hamaca y me ha contado muchas historias. Por eso a mí me gusta cuando me voy por allá [refiriéndose a Orellana], duermo con ella y en la noche me cuenta y me da mucho cariño y me toca la cabeza y me gusta también. Me enseñó a cantar y también muchas cosas, gracias a ella he aprendido. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

Mi abuela Wato muchas historias también me ha contado, muchas historias, y me enseñó cómo preparar chucula y hacer lanza y también tradiciones. Cantar no le enseñaron porque pasó en tiempos de conflicto. También cuenta de mi abuelo Toñe y me explica que tengo que ser como él, inteligente. [...] Ella cuenta que encontraron en una cueva llena de escrituras o jeroglífico. Mi bisabuela me enseñaba de medicina. (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

Es importante ir recordando siempre y no olvidar, es algo valioso que tenemos y si no aprendemos no somos nada sin eso. Si me pierdo veo el sol para direccionarme, hacer fogata para poder pasar la noche. Para mí es muy importante desde niño, nos enseñaron a saber muchas cosas. Cuando nos enseñan nuestras abuelas es como que da vida la historia, la enseñanza, y practicamos nosotros mismos, aprendiendo más. [...] (Erenenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

En las conversaciones, existen diferentes ideas, constituidas por: la *cercanía* con abuelos y abuelas, las *relaciones* con los seres de la selva, la necesidad de tomar la *memoria* de los antiguos para tejer futuros posibles, las prácticas de aprender haciendo, la *comunidad* que habitan, el *resultado* de las interacciones con *kowode bay* y los *cuidados* y *afectos* de las pikenani. Como vemos, el conocimiento esencial de *omere* está situado en las manos de *pikenani*, pero sus enseñanzas llegan a tener un diálogo con *erenenani*. Las dinámicas de este aprendizaje no imponen ni juzgan el error y mucho menos castigan por “hacerse mal”, contrario a lo aprendido bajo la educación formal.

En Toñampade, las conversaciones tuvieron lugar en el Milenio, que impone estos mecanismos a través de los años y que incluye barreras en las expresiones de *erenenani*, pero que invita a pensar la educación formal que se construye en esta comunidad. La

figura de autoridad desde alguien que está al frente en una clase del Milenio impone barreras para la escucha activa de los jóvenes. En Nemonpade, los intercambios fueron en el aula de clases, pero la conversación tuvo un tono diferente, a pesar de contar con la presencia de poroborenani¹⁶³ Ana y Nina. El lugar de conversa fue en el salón de clase, que está hecho de madera y tiene amplias ventanas para mirar a través de él. El piso fue el espacio para sentarnos en círculo, reírnos, escucharnos, equivocarnos y descansar.

A breves rasgos, la educación formal en Toñampade mediante las fórmulas de la homogeneización lleva a albergar deseos de ser como “los de afuera”. Estas implicaciones crean expectativas que se manifiestan como útiles para la sociedad nacional, pero que inciden en las formas de ver el territorio.

Tomando en cuenta los cambios, los jóvenes, en mayor parte, no difieren de la noción central sobre el cuidado colectivo y el sostenimiento de la vida. Acogen, en mayor parte, los conocimientos que pueden emplear durante su día a día: “caminar en la selva”, “ir a la chakra”, “limpiar platanera”, “sembrar yuca”, “pescar” y “cuidar” son algunos de ellos.

A la par de las abuelas, los jóvenes también piensan en cuidar la gente, repartir el alimento y defender su territorio; sin embargo, el cambio radica en sus relaciones con el bosque y con los seres de la selva, que llegan a difuminarse y toman otras formas. El distanciamiento puede suceder con esos relacionamientos, puesto que, además, ven la selva como un espacio del que tomar todo, sin límites y para destinarle un valor monetario, como lo mencionó Narváez.

Para Álvarez (2015, 7) esas características que comparten los pikenani y que continúan enseñando de diversas formas, son elementos que constituyen su fuerza y sabiduría, llevándolos a ser *personas completas* que “permiten en ellos la metamorfosis voluntaria de sus cuerpos en vida; es decir, los ancianos-as pikenani tienen la posibilidad de transformarse en jaguares y en madres de jaguares”.

El canto ya no es para alertar a los enemigos con la presencia y mucho menos es utilizado en una nueva unión. A pesar de esto, se ejecuta en las fiestas con los abuelos, que buscan a quien casar como un “acto cultural” o comparten enseñanzas a través de él. La chambira, no recuerda a los antiguos para tejer, pero a través de su proceso se vende y hay familias que se sostienen con ello. La chakra, espacio para producir individual y compartir en grupo, se vislumbra como el lugar del que “sacaremos los productos para

¹⁶³ Profesoras, en español.

vender en la Vía” (Pikenani Toñampade 2022, entrevista personal). Para algunos jóvenes de Toñampade, va insertándose la idea de que “aprendemos porque nos sirve para vivir”, vislumbrando en la enseñanza necesidades básicas que satisfacer.

Esto no sucede solo con los jóvenes, se piensa también en personas adultas que toman lo de afuera, sin renunciar a lo enseñado por las abuelas. De la misma forma, lo abordado se evidencia en algunos gráficos que insertamos a continuación y en otros que constan también en anexos:



Figura 7. Mapa cuerpo-territorio

Fuente y elaboración: Erenenani de Nemonpade, 2025

Desde la organización de ambas comunidades se procura que la gente trabaje ahí, se trata de buscar que el dinero que les llegue sea de utilidad para las familias, sin embargo, en Toñampade la construcción de infraestructuras físicas es lo que ha aportado al sostenimiento de las familias, mientras que en Nemonpade varias personas trabajan desde organizaciones sociales. No obstante, en ambas comunidades aún se vende cacao y artesanías.

Las exposiciones a estos procesos dan cuenta que, a través de la Vía, el “tener una tienda” y “tener un negocio” harán “crecer la economía en la comunidad”, manteniendo su vida aún en Toñampade (Erenenani 2025, conversación colectiva). Mientras tanto, hay jóvenes que buscan otras formas y “quieren servir a la patria” siendo militares. Asimismo hay algunos que preferirían “salir de la comunidad por trabajo”, “viajar por negocios, trabaja[r] en sitios web, con un buen sueldo y una carrera” o “tener una profesión y trabajar en otro lado”, llegando a ser parte de sus expectativas de vida. Pocos aún manifiestan su vida en comunidad.

Por otro lado, en Nemonpade, estas expectativas distan en grandes magnitudes. Erenenani nombra que en 5 años se encontrarán “como ahora”, protegiendo y cuidando la selva. Para ellos, la Vía en Toñampade les anima a organizarse desde ahora para luego “salir” y defender la selva.

Podría aumentar la escuela, más organizada y hay que integrar más para poder mantener bien. (Erenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

Cuidar porque en Toñampari va a haber mas cacería, tala de madera porque van a entrar más adentro y peligro de animaes y árboles. Contaminación de agua entran otros como kichwa a botar veneno en los ríos y acaban peces. (Erenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

Yo estoy pensando el problema que va a venir a nosotros a causar contaminación y mejor es salir a defender para nuestro territorio. (Erenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

Yo voy a seguir cuidando como ahora porque donde yo vivo en Orellana es casi todo contaminado por petróleo; es importante cuidar. De eso viven los pikes, los niños, los árboles, la escuela y la educación. (Erenani Nemonpade 2025, conversación grupal)

En los acercamientos al Colegio Wato y a la UMEBIT existen varias diferencias. Erenenani de Nemonpade, mencionan que, “están preparándose para defender el territorio” mientras que erenenani en Toñampade se preparan para “garantizarse su seguridad material y simbólica” (Álvarez 2015, 11)

Puede que los imaginarios culturales se transformen y las formas de concebir la selva se amplíen. Los espacios digitales, las urbes, la ruralidad en las capitales, la urbanidad en las capitales y los nuevos asentamientos no fueron considerados para este proceso, pero existen y se expanden. Estas tensiones están ahí transformando identidades e incorporando funcionalidades a sí mismos, sin dejar de lado la cultura o el “ser waorani”.

Para ampliar más las ideas sobre estas percepciones, es necesario un proceso netamente enfocado en wiñenani y erenenani, así como las concepciones de adultos y adultas, que para Álvarez “son los protagonistas de la resistencia y la rendición ante occidente” conociendo el dinero, la organización política de la nacionalidad, la escolarización formal, nuevas tecnologías y grandes capitales (11).

Finalmente, este proceso de construcción constante, no está exento de las dinámicas locales y globales. A pesar de esto, erenenani constituyen en sí mismos, esperanza para apropiarse de las luchas desde la memoria de los *dorani*. Llegamos hasta aquí, contemplando los cambios en Toñampade, pero vislumbrando ciertas formas de regresar a las conversaciones cotidianas de las pikenani, cuando contaban historias por las noches y cantaban a sus nietos las enseñanzas de sus ancestros. Este camino, también nos llevó a encontrarnos con los erenenani de Nemonpade, que nos acogieron desde los cuidados y nos mostraron sus formas de seguir construyendo territorio waorani a través de los afectos, las bromas y los encuentros en la comunidad. Así, bajo la misma intencionalidad, wiñenani acompañaron nuestros pocos pasos por Nemo, que contado a través de ellos y ellas se siente aún más cerca las relaciones con la selva, las abuelas, los abuelos y la vida compartida.

Conclusiones

Este proceso, permitió realizar acercamientos a la configuración del sostenimiento de la vida y el cuidado colectivo, *desde las pikenani y ñeñeiri (abuelas)*, en las comunidades de Toñampare y Nemonpare — que a través de sus conocimientos de omere y sus formas de compartir sus saberes con las generaciones más jóvenes— muestran vivencias contrarias a las que se mencionan desde la sociedad occidental.

Estas formas compartidas aquí, son tan solo una parte de los elementos fundamentales en las prácticas culturales, históricas y ancestrales y cómo se manifiestan en la actualidad. La construcción de los conocimientos de las niñas, mujeres, adultas y abuelas, en la sociedad waorani, tiene en el centro de los saberes a los dorani, pero no deja de lado las dinámicas, las prácticas y los relacionamientos que desde ahí configuran los cuidados colectivos, de vida con la selva, con la comunidad y con los seres de la selva.

Así mismo, las formas de organización de las mujeres, que las abuelas recuerdan, son parte de las historias que no se conocen sobre las guerras internas y externas. Estos acercamientos dan cuenta de la construcción de conocimientos para la planificación, cuidado y sostenimiento de la vida en *tiempos de guerra* y mucho más allá, pues el cuidado colectivo que posibilita sostener la vida de, con y en *Omere* en su conjunto -pueblo waorani incluido- ha sido y, aún, es tejido y enseñado día tras día por pikenani, ñeñeiri, etc.

Estas relaciones se constituyen también, desde omere, bajo comunicación, reciprocidad, libertad y autonomía. Sin embargo, y sin caer en reduccionismos, se toma en cuenta que este conocimiento no es inmutable, estático o fijo, más bien, se transforma. De varias formas, esto se encuentra en constante conversación con las dinámicas en cada comunidad, que desde su composición muestran las diferencias que las atraviesan con los años y que no son ajenas a los procesos de la sociedad nacional.

Esto, incluso, en varias conversaciones, se comparte desde la idea de la toma de herramientas *kowode* que sirven en las comunidades y que se han ido introduciendo con el paso del tiempo. Desde la comida, hasta el transporte, pasando por la educación y la religión han sido parte de las dinámicas, con todo lo que estas incursiones en los territorios conllevan. A pesar de esto, las abuelas aún configuran a la vida y el cuidado como ejes de aprendizaje importantes para la sociedad waorani y que, según erenenani, todavía los

mantienen presentes para sus necesidades, y en algunos casos, para la defensa de la vida y el cuidado de su territorio.

Estas conversaciones, cuestionamientos y aprendizajes no serían posibles sin las abuelas (pikenani y ñeñeiri) que, en este proceso investigativo, se encuentran presentes a través de sus reflexiones, experiencias y anécdotas compartidas durante los momentos de las entrevistas (todas ellas grabadas, con su consentimiento), así como, eventualmente, en su cotidianidad, con las visitas, el chisme, los talleres, las asambleas, la siembra, la chicha, la fiesta y los encuentros en sus viajes. Su conocimiento, vivo desde el cotidiano, actúa para seguir compartiendo el conocimiento y las prácticas de sostenimiento de la vida.

En la transmisión de conocimientos para vivir y ser en y con *omere*, los saberes de las (y los) pikenani —en estas comunidades— han resistido frente al despojo, la educación formal, el extractivismo (material, espiritual, epistémico, etc.), el asistencialismo y el abandono estatal en cuanto a sus derechos, embates ocurridos desde el contacto y por la acción de actores externos en contubernio en pro de sus propios intereses.

Por otro lado, la configuración de estas prácticas y sus manifestaciones comparten características que, aunque similares, no dejan de lado las diferencias en los contextos de las abuelas. Por esto fue necesaria la búsqueda de un marco conceptual que cuestione la dicotomía de las nociones cimentadas en la sociedad occidental, por tanto, se emplea una concepción propia de las pikenani en las conversaciones: selva. La selva, compartida desde las abuelas, comprende la vida de todos los seres que habitan en ella, a través de este acercamiento se evidencian las relaciones entre la gente, el bosque y los seres que comparten *omere*. *Omere*, más cercano a los conocimientos de las abuelas, junta las historias desde lo cotidiano, y recalca que a través del sostenimiento de la vida, no se diferencian ni jerarquizan a los seres de la selva, de manera que los cuidados se construyen en colectivo en un continuo *aprender haciendo*. Los postulados de autores como Eduardo Viveiros de Castro y Phillipe Descola, cuyos trabajos se insertan dentro del enfoque del giro ontológico, fueron también un apoyo muy importante en este proceso, pues evidencian cómo las reflexiones y conocimientos de las abuelas y las suyas propias caminan por el mismo sendero. Ponerlos a conversar con las abuelas no constituyó un ejercicio para “validar” el conocimiento de pikenani y ñeñeiri; al contrario, constituyó (o al menos intentó) motivar y proponer un verdadero diálogo de conocimientos.

Por el mismo camino, el cuidado colectivo y su implicación en el sostenimiento de la vida, como categorías diversas, encontraron comunes en el cuidado de la vida y de los territorios/Selva/Omere y de los bosques. Así, de diversas formas, las abuelas compartieron sus prácticas propias de vida, de lo que ven en la comunidad y de lo que han vivido con dorani bay y desde el protectorado. De esta manera, las conversaciones, encuentros, acompañamientos y dinámicas comunitarias, se entretajan para compartir lo que ellas consideran necesario.

Los saberes de los dorani o de *antes del contacto* tienen una ruptura luego de la evangelización. Estos marcan una separación en la transmisión de conocimientos con las nuevas generaciones, llegando a evidenciar que esas transmisiones están siendo progresivamente reemplazadas por conocimientos que parten de la sociedad occidental. Además de las misiones, las estrategias para la pacificación y evangelización controlan el conocimiento bajo las instituciones formales que son las encargadas de enseñar un saber único y por tanto legitimarlo sobre *otros*. Por su implicación con la sociedad occidental, estas instituciones han desarrollado, desde la iglesia y la escuela, un ordenamiento, bajo la dependencia, la idea de progreso y desarrollo.

A pesar de esto, las prácticas que las abuelas comparten en la comunidad, manifiestan los cuidados y la apuesta por sostener la vida de todos. Ellas, propiamente, asumen que la gente es parte de la selva, por tanto, esos cuidados que son compartidos a lo largo de este proceso, son dinámicas que se desenvuelven con humanos, no humanos o con la selva. Esta forma de ser, sentir, pensar y vivir con *omere* es parte constitutiva de la cosmovisión waorani y, por tanto, de su día a día desde *dorany bay*. Luego del *contacto*, esto es orientado también a la construcción de una vida comunitaria —que fue introducida luego del contacto— pero es asumida por las necesidades comunes que se incorporan con el tiempo en los territorios, a pesar de sus diferencias.

Además de estas transformaciones, la selva para las abuelas es vista como el espacio de ser, estar, habitar, comer y vivir. Esta configuración posibilita la comprensión de la territorialidad y la diferenciación actual de la selva y el territorio que, en ocasiones, se vislumbra con generalizaciones en todos los pueblos indígenas. Sin embargo, para compartir parte de sus historias, es necesario volver a las historias *iniciales* que nos muestran que sus memorias son y se hacen con los conocimientos de los antiguos y antiguas que, junto con el aprendizaje, muestran su cultura y hacen que sea fundamental para sus hijos, hijas, nietos y nietas.

Por otro lado, el proceso metodológico que utilicé, centrado fundamentalmente en un trabajo de Investigación Acción Participativa, aportó para el acercamiento a las dinámicas, conocimientos y prácticas de las abuelas sobre su “necesidad” de ser memoria viva, a pesar de los contextos cambiantes, además de poner en el centro la transmisión oral de sus saberes y conocimientos, tal como lo hacen en su día a día. Este trabajo es parte de un conversar y convivir bajo las dinámicas de las abuelas, considerando sus autonomías y sus actividades en/con omere, además de discutir, preguntar y conocerlas a través de sus diálogos permanentes *individual y colectivamente*. El aprendizaje, parte de los procesos de transformación, no dejan exentas a las nuevas generaciones, que desde Nemonpade, reconocen la importancia de los conocimientos de las abuelas a través de la visita y la conversa.

En un inicio se planteó una contextualización y caracterización de la zona, del pueblo waorani y de sus dinámicas, que sin lugar a dudas tuvo varios procesos de cuestionamientos. Tal ejercicio (conmigo misma y más allá) posibilitó, finalmente, que la caracterización y contextualización compartidas en este trabajo, no estén, ni se acojan —ni se compartan—bajo las típicas generalizaciones y comprensiones/organizaciones kowode del tiempo y sus acontecimientos. Este proceso, más bien, se plantea desde los reconocimientos de saberes y experiencias propias que cada una de las abuelas compartió —como esos *dones o espíritus* que les fueron brindados— y que pikenani y ñeñeiri cuentan, muestran y enseñan todos los días.

Además de esto, esta apuesta que hago desde la academia, se concibe como un espacio político para escribir desde las conversaciones cotidianas y los espacios y conocimientos que no se nombran comúnmente. Desde las mujeres, adultas o ancianas —en este caso mujeres waorani— que todo el tiempo se mantienen enseñándote con la risa, desde la cocina, por medio del chisme, el canto, el cuento, en fin, desde y a través de sus experiencias.

Importante fue (y es) escuchar las voces de jóvenes que, en y desde sus propios cuerpos, viven, a la vez que tejen, las continuidades, rupturas, cambios y manifestaciones de las prácticas y conocimientos que las abuelas comparten y han compartido a lo largo de los años. Estas voces también enseñan: toman en cuenta que los procesos de aprendizaje implican acoplarse a ciertas dinámicas y necesidades que se incorporan desde *fuera*, manifestando, en unos casos más que en otros, cierto interés por el conocimiento y “forma de ser” occidental y, en otros, “tomando lo que les pueda servir para el futuro” para seguir defendiendo su territorio, como enseñan las abuelas.

Este conocimiento en Toñampade se cimenta desde la separación de la comunidad de la selva, la misma que podría verse afectada en la implicación de su cuidado y las relaciones que existen con ella; un análisis más detenido en esta dirección, podría brindar perspectivas de un gestionamiento diferente al compartido en este proceso, además del quiebre en las relaciones con la selva y su posterior implicación con la vía. En Nemonpade, no se encuentra aún esta separación; el entrelazamiento entre saber kowode y saber waorani desde una entrada interseccional que —por iniciativa y presión de la organización comunitaria— se ha logrado dentro de la “escuela” y en los procesos de educación desde los que los jóvenes son acompañados, seguramente estarían abonando para aquello. El interés por la selva, sus cuidados y la defensa territorial, sentido y expresado por las y los chicos, durante nuestras conversaciones y por medio de sus mapas, así lo evidencian.

Así de esta forma, las tensiones no se asumen como pérdidas de cultura o de identidad, más bien los jóvenes expresan que los conocimientos adquiridos son puestos en práctica en la vida y en algunas perspectivas. En esta idea se mantienen bajo la reinterpretación de los conocimientos que funcionan para ellos y ellas, pero también acogiendo de la sociedad occidental lo que se necesita bajo las posibilidades del territorio.

Esto puede verse como una “negociación” entre la ancestralidad y lo que viene desde *afuera*, incluido lo que llega desde el estado, como, por ejemplo, el estipendio económico vía proyectos de “ayuda económica” que en los últimos años se ha contemplado y que, de una u otra manera, ya ha pasado a ser parte de la vida de las comunidades y territorios.

Finalmente, culmino este trabajo pensando en las abuelas cuando nos enseñan. Termino pensando en ellas, en las conversaciones con ellas y sobre ellas, en sus formas de mostrarnos sus conocimientos y de compartir sin negar la posibilidad de equivocarse. Pienso en ellas porque día con día las observamos enfermas, sin descanso, envejeciendo de a poco y sin la posibilidad de regresar a sus lugares de origen, donde vivieron con sus familias. Reconozco en ellas la paciencia de su apuesta por seguir contándonos sus vidas, limitando sus palabras y protegiendo ciertas formas de ser y habitar con la selva. Comparto, desde el respeto, las experiencias que a través de los años y las andanzas, puedan consolidar un ápice de lo que comparten en colectivo. Termino este trabajo, pero abro paso para un *waa kebi* —que ahora se toma como *gracias*, pero que antes se conocía como “eres buena o bueno”— para continuar el aprendizaje, como cuando canto con

Tamaye, pesco con Nompo, preparo chicha con Antonia, hago artesanías con Konta, tinturo chambira con Yeko, hago bromas con Gima, encuentro fuerza en Game y escucho a Wato seguir construyendo memoria viva.

Lista de referencias

- Acuña, Ángel. 2020. "Del cuerpo guerrero al cuerpo deportivo: transformaciones culturales huaorani". *Retos: Nuevas tendencias en educación física, deporte y recreación* 38: 433-42.
- Álvarez, Katty. 2009. "Prácticas funerarias en los waodani". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/20655/2/LFLACSO-Alvarez.pdf>.
- . 2015. "Literacidad vernácula, relación intergeneracional con la escritura y construcción de saberes en los waorani del Ecuador". *Analytica del Sur, Psicoanálisis y Crítica*, 3. <https://analyticadelsur.com.ar/literacidad-vernacula-relacion-intergeneracional-con-la-escritura-y-la-construccion-de-saberes-en-los-waorani-del-ecuador/#>.
- . 2016. "Lugares cargados de memoria: aproximaciones hipotéticas sobre la construcción de identidad y territorio en los Tagaeri y Taromenane". *Antropología: Cuadernos de Investigación*, 16: 69-84.
- Amazon Frontlines. 2025. "¿Quiénes somos? Nuestros compañeros". *Amazon Frontlines*. Accedido el 14 de mayo. <https://amazonfrontlines.org/es/quienes-somos/nuestros-partners/>.
- . 2023. "Nemonte Nenquimo: el sistema de educación debe cambiar". *Amazon Frontlines*. 20 de junio. <https://amazonfrontlines.org/es/chronicles/nemonte-nenquimo-el-sistema-de-educacion-debe-cambiar/>.
- Araque, Yeimy. 2022. "Cantos de Jaguar: Etnografía de la comunicación sonora interespecífica waorani". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/18915/2/TFLACSO-2022YAC.pdf>.
- . 2023. "Keuu: el papel de la risa en la vida cotidiana de los waorani". *Anthropologica*, 41: 119-38.
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/24836>.

- Ballesteros, Blanca. 2016. "Sobre el pensamiento de Frantz Fanon en Piel Negra, Máscaras Blancas y 'Racismo y Cultura', entre otras reflexiones relevantes". *Temas Sociales* 39: 171-88. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0040-29152016000200008&lng=es&tlng=es.
- Banco Mundial. 1989. *La región Amazónica del Ecuador: Problemas y opciones de desarrollo*. 1 de marzo. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/534161468248409327/pdf/WDP7501SPANISH.pdf>.
- Benítez, Lilian. 1990. "La relación del Estado con la Amazonía a través de la legislación sobre la región". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/1008>.
- Blomberg, Rolf. 2015. *Los aucas desnudos: Una reseña de los indios del Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Bonavitta, Paola, y Clara Presman. 2022. "Cuidados, autocuidados y Buen Vivir. La experiencia de mujeres de la periferia de Córdoba". *Pacha: Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global* 3 (9). <https://doi.org/10.46652/pacha.v3i9.124>.
- Bravo, Andrea. 2021. "Nangui tereka, hablando duro en la vida política de las mujeres Waorani". *Cadernos de Campo*, São Paulo-1991: 1-15. https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/193463/179403&ved=2ahUKEwjhpBG91-KNAXXJGbkGHeZjLw4QFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw2KRzpX0LL_HsYeigmhApZ_.
- Buesaquillo, Jamileth y Tonki Paushi. 2025. *La abuela Wato*. Documento de trabajo, 20 de junio.
- Cabnal, Lorena. 2010. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11-25. Madrid: ACSUR Las Segovias.
- . 2017. "Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala". *Ecología política* 54: 98-102. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6292631>.
- Cabodevilla, Miguel. 2016. *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. 3.^a ed. Coca: CICAME.

- Cahuiya, Alicia. 2024. "Cahuiya: Las indígenas trabajan el doble por las tareas de cuidados y la lucha por el territorio". Video de Youtube a partir de una entrevista para Efeminista. <https://www.youtube.com/watch?v=ZP7HEHvn9rw>.
- Carrasco, Cristina. 2003. "La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?". En *Mujeres y trabajo: cambios impostergables* 5-25. Porto Alegre: Veraz Comunicação.
- Cazar, Diego. 2021. Alerta roja: La fiebre de la madera balsa en Ecuador ya es detectada por los satélites. *Mongabay*. 12 de julio.
- Celiberti, Lilián. 2022. "Territorios de cuidados para sostener la vida". En Análisis Carolina, *Fundación Carolina* 18. Madrid.
- Cendejas, Josefina. 2017. "Más allá de la reproducción ampliada de la vida. Una interpelación feminista de la economía social solidaria". *Fundación Universitaria Los Libertadores* 12, 2: 116-34. <https://www.redalyc.org/journal/1390/139057274009/html/>
- Cipolletti, María Susana. 2002. "El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (Ecuador, 1945)". *Journal de la Société des Américanistes*, 88. <https://www.jstor.org/stable/24606068>
- Coba, Lisset, Manuel Bayón. 2020. "Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador". En *Cuerpos, Territorios y Feminismos*, coordinado por Delmy Cruz y Manuel Bayón, 141-160. Quito, EC: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo/ Abya Yala/Bajo Tierra/Libertad Bajo Palabra.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. 2014. *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. <https://www.feministas.org/IMG/pdf/yasunienclavefeminista.pdf>.
- Consejo Provincial de Pastaza. 1988. "Estudios de Diagnóstico Provincial (1984-1988)", *Consejo Provincial de Pastaza*.
- De la Rosa, Juana. 2019. "El lugar de los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas en procesos de desterritorialización y reterritorialización radicadas en Bogotá, Colombia". *Revista de estudios de género*, 6. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362019000200045
- Descola, Philippe. 1986. *La selva culta*. Quito: Abya Yala.

- . 1998. “Las cosmologías de los indios de la Amazonía”. *Zainak, Cuadernos de Antropología-Etnografía* 17: 219-227.
<https://core.ac.uk/download/pdf/11497373.pdf>.
- . 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. AMORRORTU
- Duque, Gabriela. 2021. “Las relaciones sociales intergeneracionales de la nacionalidad waorani y las reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani de Shell”. Tesis doctoral, Universitat Politècnica de Valencia.
<https://riunet.upv.es/bitstreams/6b2a6674-ea3c-43e3-8052-951722913bda/download>.
- EC Corte Constitucional del Ecuador. 2020. “Acción de protección”. En *Caso n°1296-19-JP*
- Ecoamazónico. 2018. “Esteve Saint”. Video de Youtube, a partir de un encuentro en Shell.
- Fals Borda, Orlando. 1999. “Orígenes universales y retos actuales de la IAP”. *Análisis Político*, 38:73-90.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283>.
- Fanon, Frantz. “Racismo y cultura”. Plural. *Antropologías Desde América Latina Y Del Caribe*, no. 12 (2025): 152-160.
<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/391>.
- Flores, José. 2017. “De las Misiones Religiosas Protestantes a las Escuelas del Milenio. Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/11485/16/TFLACSO-2017JAFJ.pdf>.
- Foucault, Michel. 1984. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Ediciones Siglo XXI.
- García, Katic. 2025. “Wema: canto y tejido en la relación mujeres waorani-selva”. Tesis de maestría, UASB Ecuador.
<https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/10431/1/T4541-MEC-Garcia-Wema.pdf>
- Geografía Crítica. 2018. “Geografiando para la resistencia. Los feminismos como práctica espacial”. Cartilla 3. Quito.
- Gómez, Ana. 2023. “Encuentro entre dos culturas: Análisis desde y hacia la realidad de las mujeres Waorani como creación de una Epistemología desde el Sur”. Tesis de

- maestría, Universidad de Granada.
<https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/92496/73988.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- Green, Natalia. 2012. “Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): Voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuní”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/9219/2/TFLACSO-2012NG.pdf>
- Haber, Alejandro. 2011. “Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada”. *Revista de Antropología*, 23: 9-49.
<https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/15564>.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. España: Cátedra.
- Hernández, José. 2011. “Canibalismo y ecologismo en la Amazonía ecuatoriana: Una aproximación etnográfica de la interrelación waorani sociedad-naturaleza”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6798/2/TFLACSO-2011JBHA.pdf>.
- Hernández, Katty. 2019. “La epistemología de las abuelas/sabias afroesmeraldeñas y afrochoteñas: una construcción desde el estar haciendo – existiendo”. *Revista Transversos* (16). <https://www.e-publicacoes.uerj.br/transversos/article/view/44733>
- . 2022. *Los hilos que entretejen cuerpo territorio y vida existencia. Reflexiones con abuelas afrodescendientes y su pensamiento/saber*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hurtado, Osvaldo. 1981. “El Poder Político en el Ecuador”. Barcelona: Editorial Ariel
- Ima, Manuela O. 2012. *Saberes Waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Ecuador: Iniciativa Yasuní, Ministerio Coordinador de Patrimonio, Ministerio del Ambiente, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM).

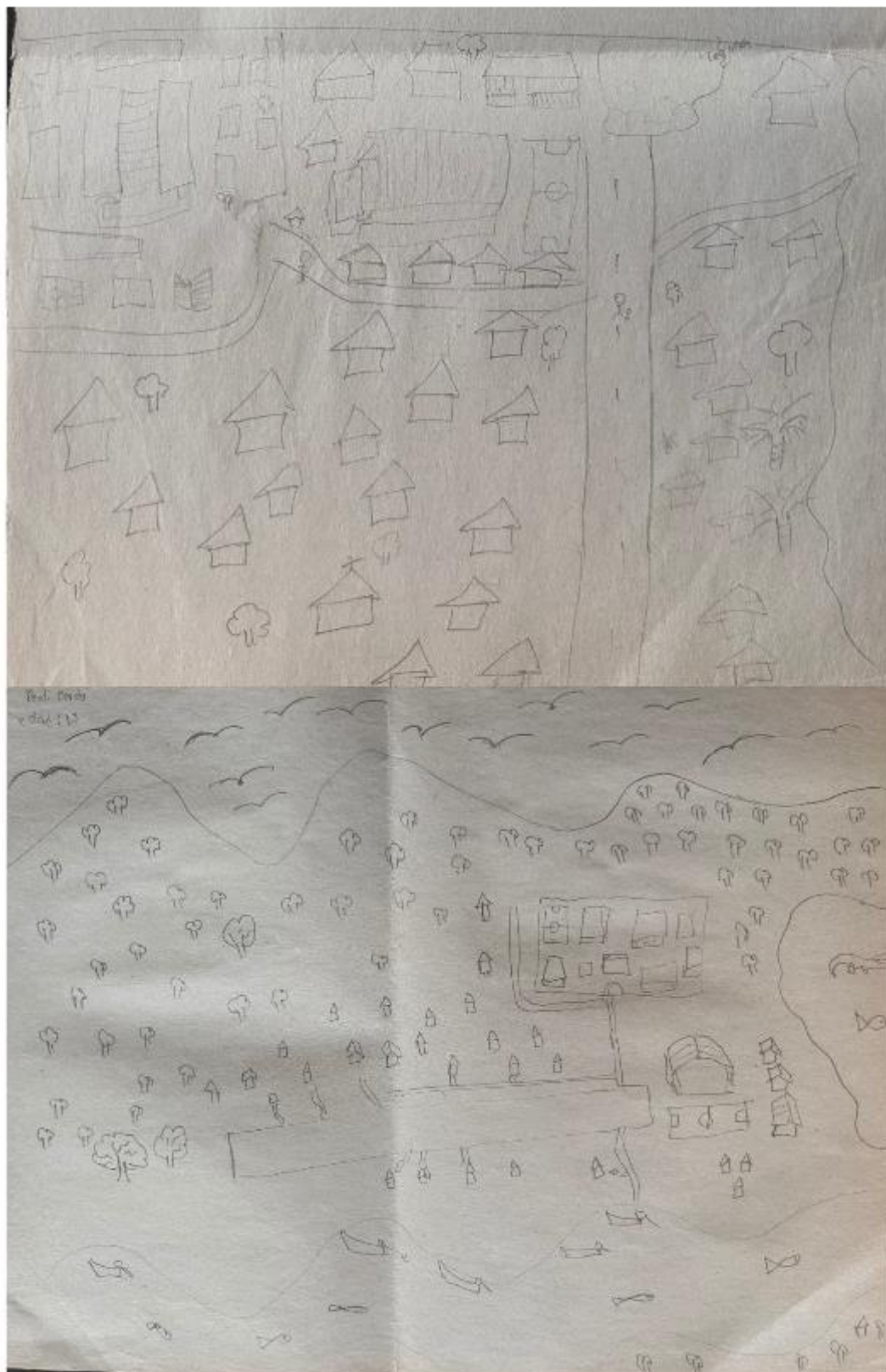
- Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Traducido por Mónica Cuéllar y Belén Sánchez. Ecuador: Abya Yala.
- Lara, Rommel. 2024. “Perspectivismo y multinaturalismo en el mundo Waorani”. *Derechos de la Naturaleza y territorio en Ecuador*: 83-101 Ecuador: Abya Yala.
- Lomas, Guido. 2016. “Estudio de Impacto Ambiental y Plan de Manejo Ambiental del Camino vecinal Arajuno-Nushiño-Ishpingo-Toñampare, Cantón Arajuno, Provincia de Pastaza”. *Ministerio de Ambiente, Ecuador*. <https://maepastaza.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/04/eia-c-v-arajuno-toc3b1ampare.pdf>.
- Maap Project. 2022. “MAAP #159: Apertura de Vías en la Amazonía Ecuatoriana”. Amazon Conservation. 15 de junio. https://maaproject.kinsta.cloud/?html2pdf=https://www.maaprogram.org/es/vias_ecuador/&media=print
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: R.B.A. Proyectos Editoriales, S.A.
- Ministerio de Educación. 2025. “Unidades Educativas del Milenio”. Ministerio de Educación. Accedido el 03 de marzo. <https://educacion.gob.ec/unidades-educativas-del-milenio-3/>.
- Montaluisa, David. 2021. *Cooperación Internacional al Desarrollo y Educación Intercultural Bilingüe de los Pueblos y Nacionalidades Originarias del Ecuador. Casos de Estudio: El Instituto Lingüístico de Verano y la Cooperación Técnica Alemana*. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/17612/2/TFLACSO-2021DEMA.pdf>
- Morales, Judith. 2023. “Alta movilidad Interna en la Comunidad de Toñampare ¿Limitante para la EIWP?” Sistematización de experiencias de licenciatura, UCE. <https://www.dspace.uce.edu.ec/server/api/core/bitstreams/2b2c1fde-68df-4d1d-9ea1-526f93a144ba/content>
- Muniz, María, Angélica Cárdenas. 2018. “Geo-grafías decoloniales y el pensamiento femenino indígena. Tejiendo y modelando resistencias y re-existencias en la Amazonía Ecuatoriana”. En *Pensamiento Indígena en Nuestramérica*, editado por Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas. Santiago: Ariadna Ediciones,. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1794>.

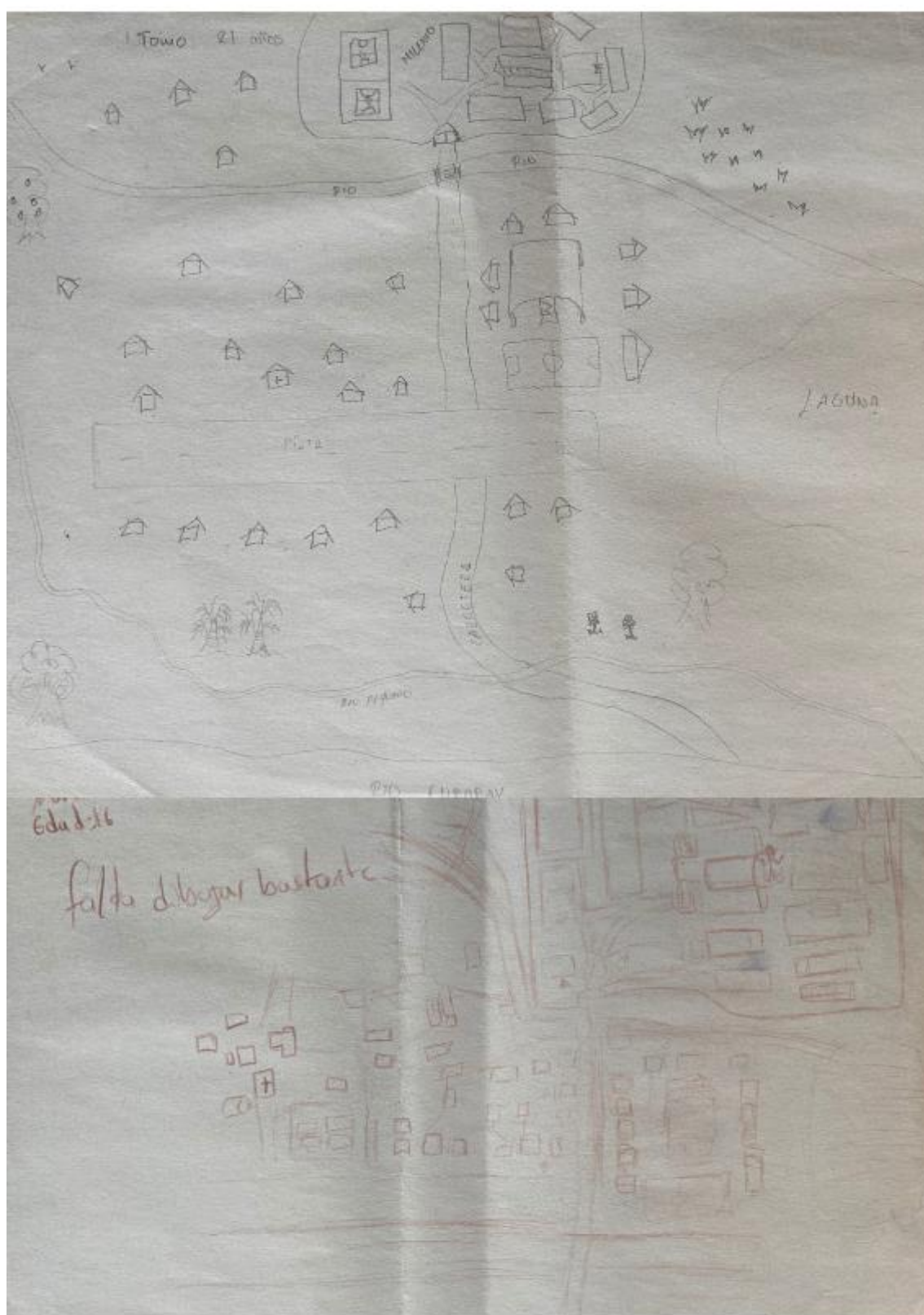
- Naranjo, Marcelo. 1994. *Etnografía del Pueblo Waorani*. Quito: Fundación Presley Norton
- Narváez, Iván. 1996. *Huaorani vs. Maxus: el poder étnico vs el poder transnacional*. Quito Ecuador: Editorial FESO.
- . 2017. “Amazonía: cambio de la comprensión de la territorialidad al interior del territorio waorani (los derechos indígenas)”. *Eutopía* 12: 41-63. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/13031/1/RFLACSO-Eu12-03-Narvaez.pdf>
- Nenquimo, Nemonte, y Mitch Anderson. 2024. *Seremos jaguares: vida y resistencia en la amazonía*. Traducido por: Pamela Rivera y José Peña. Madrid: Tendencias.
- Orozco, Carla. 2020. “Sede para la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana en la parroquia Shell, provincia de Pastaza”. Trabajo de licenciatura, UCE. <https://www.dspace.uce.edu.ec/bitstreams/072a8aaf-8ad0-4824-b98f-6c58468a4bc8/download>
- Ortiz, Pablo. 2012. “Espacio, territorio e interculturalidad. Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX”. Tesis doctoral. UASB, Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3437>.
- Ortiz, Alexander, María Arias. 2019. “Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación”. *Hallazgos*, 16 (31): 1-20. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/hallazgos/article/view/4991/pdf>.
- Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Editorial, El Rebozo
- Quijano, Anibal. 2000. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*, editado por Santiago Castro Gómez, Óscar Guardiola y Carmen Millan de Benavides. Bogotá: Universidad Javeriana.
- . 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Olver. 2016. "La conversación o el 'interaccionismo conversacional' pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s)." *Calle14*, Revista de investigación en el campo del arte 11(20): 34-53. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279050867008>.

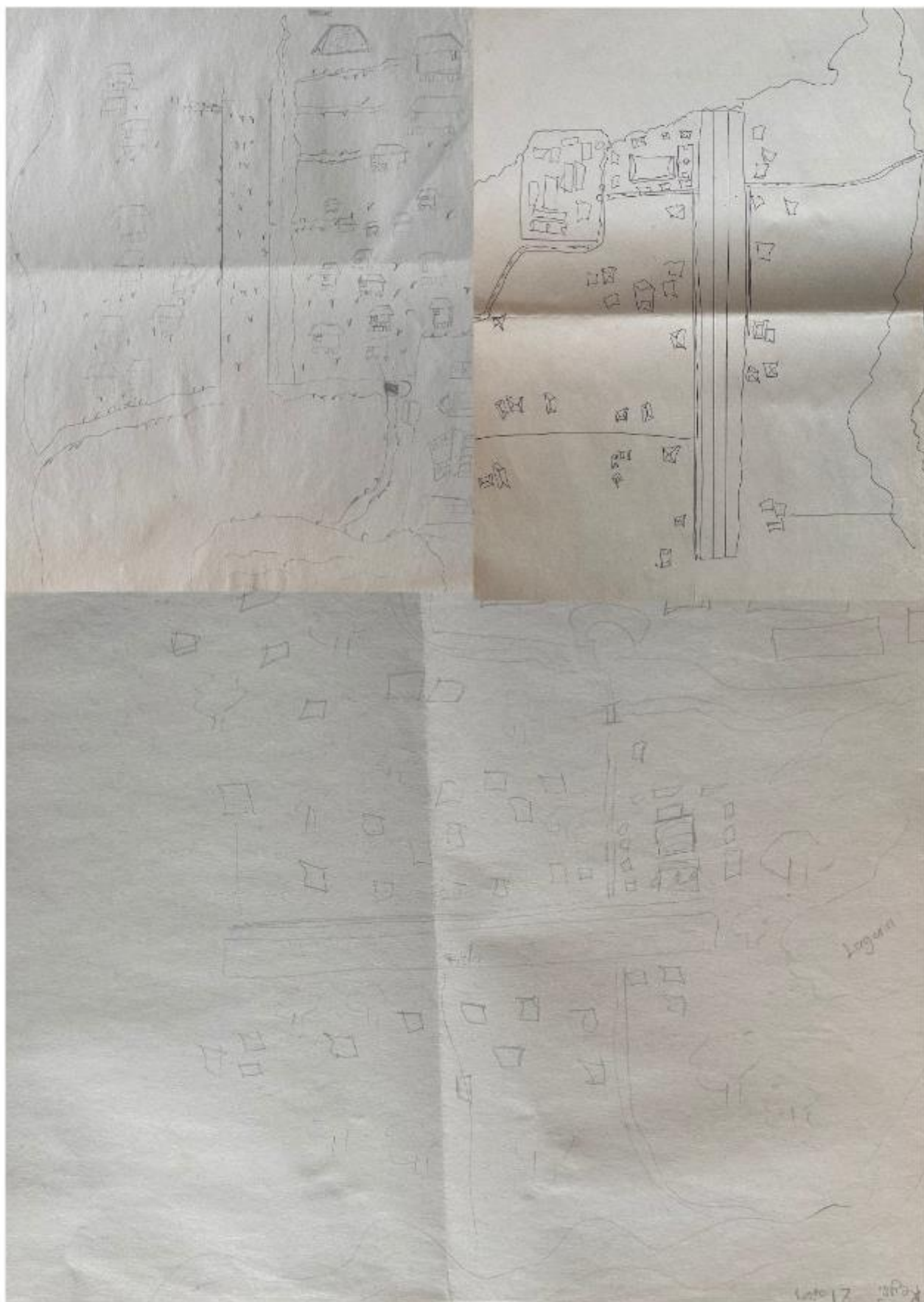
- Revista La Verdad. “Nemonte Nenquimo: “La selva es nuestro hogar, nuestra farmacia, nuestro mercado, nuestro templo”. *Revista La Verdad* <https://www.revistalaverdad.com/2021/03/08/nemonte-nenquimo-la-selva-es-nuestro-hogar-nuestra-farmacia-nuestro-mercado-nuestro-templo/>
- Rival, Laura. 1996. *Hijos del Sol, padres del Jaguar*. Quito: Abya Yala.
- . 2015. Transformaciones huaorani frontera cultura y tensión. Quito: Abya Yala.
- Rivas, Alex y Rommel Lara. 2001. *Conservación y petróleo en la amazonia ecuatoriana: Un acercamiento al caso huaorani*. Quito: Abya Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1039&context=abya_yala
- Rivera, Silvia. 1987. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral de la lógica instrumental a la descolonización de la historia” *Temas Sociales*: 49-64. Perú: UMSA. <https://historiaoralfuac.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/10/rivera-cusicanqui-silvia-el-potencial-epistemologico-y-teorico-de-la-historia-oral.pdf>.
- . 2010. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje/Piedra Rota.
- Santoyo, Margarita y José Arellano, 1996. “El Instituto Lingüístico de Verano y el Protestantismo en México”. *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales Universidad Autónoma de México https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://convergencia.uaemex.mx/article/download/9600/7986/&ved=2ahUKewjUyLayyvumAXWv_rsiHRTSGu8QFnoECBcQAQ&usg=AOvVaw1VN9kvly7bOlw7KXL6oYx3.
- Scazza, Margherita y Opi Nenquimo. 2021. *De las lanzas a los mapas: el caso de la resistencia waorani en Ecuador para la defensa del derecho a la consulta previa*. Londres: IIED.
- Segato, Rita. 2018. *Contrapedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simson, Alfred. 1993. *Viajes por la selvas del Ecuador y exploración del río Putumayo*. Quito: Abya Yala.
- Tavera, Andrés. 2024. “Yaku Supay Shamuy: Ontologías y resistencias frente la apropiación del agua. El caso de la defensa del Río Piatúa (Pastaza, Ecuador) frente al proyecto hidroeléctrico de la empresa GENEFRAN”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/20824>.

- Tinoco, Angelly. 2023. "Afectos y cuidados de los pikenani para construir el territorio Waorani: Lectura desde el Trabajo Social Crítico. Período enero 2022- julio 2022". Sistematización de experiencias de licenciatura, UCE. <https://www.dspace.uce.edu.ec/entities/publication/07d0331c-b998-4eeb-ac86-2c66fe92f59c>.
- Vallejo, Ivette, Corinne Duhalde y Natalia Valdivieso. 2016. "Relaciones contemporáneas Estado – organizaciones indígenas amazónicas en Ecuador: entre alianzas, oposición y resistencia" En *Política y poder en la Amazonía: Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, Universidad Nacional de Colombia: 36-67. https://www.researchgate.net/publication/320243061_Politica_y_poder_en_la_Amazonia_Estrategias_de_los_pueblos_indigenas_en_los_nuevos_escenarios_de_los_paises_andinos.
- Vargas, Gilbert. 2012. "Espacio y Territorio en el análisis geográfico". *Reflexiones* 91 (1): 313-326. <https://www.redalyc.org/pdf/729/72923937025.pdf>.
- Vargas, Jaime. 2020. "1990: 30 años del Primer Gran Levantamiento Indígena". *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Accedido el 20 de agosto. <https://conaie.org/2020/06/05/1990-30-anos-del-primer-gran-levantamiento-indigena/>.
- Vallejo, Ivette, Lisset Coba, Marisol Rodríguez, Renata Mantilla, Natalia Valdivieso y Celeste Torres. 2021. "Mujeres Indígenas en tiempos de pandemia en la Amazonía Ecuatoriana". *ABYA-YALA: Revista sobre acceso á justiça e direitos nas Américas* 4 (3): 94-120. <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/33825/28713>.
- Vega Cristina, Raquel Martínez y Myrian Paredes. 2018. *Cuidado, comunidad y común. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Villoro, Luis. 1996. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena" En *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surallés y Pedro García, 37-79. Perú: IGWIA. <https://flacso.org.ar/wp-content/uploads/2014/05/Texto-1.pdf>.

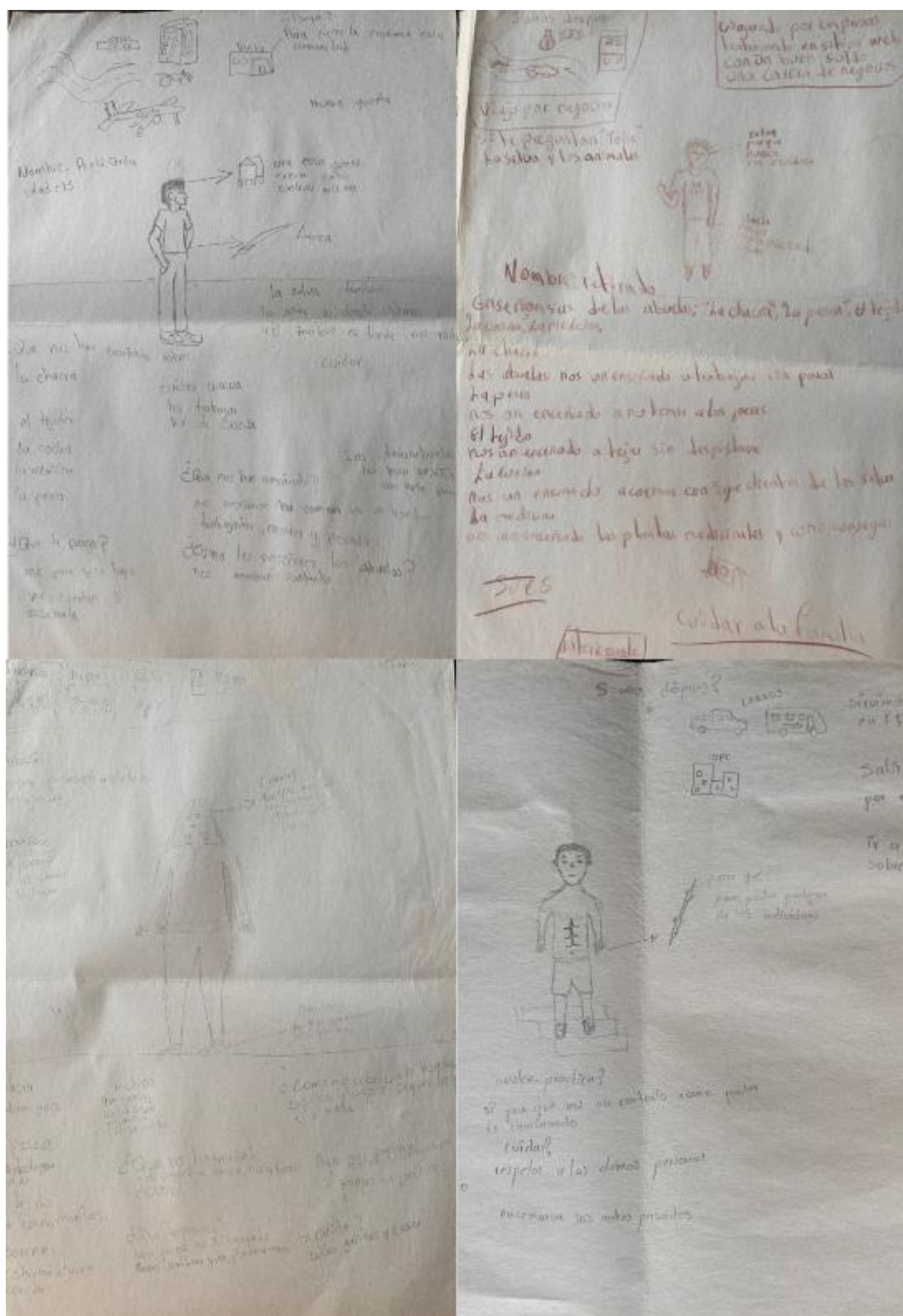
- . 2013. *La mirada del jaguar*. Traducido por Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Sburlatti. Río de Janeiro: Azougue.
- Walsh, Catherine. 2013. “Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos”. En *Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, editado por Catherine Walsh, 23-68. Quito, EC: Abya Yala.
- WWF Ecuador. 2022. “Análisis del Sistema de Explotación de la Balsa y sus impactos Socio Económicos y Ambientales en Territorios Indígenas de Amazonía”. *WWF Ecuador*. Consultoría por Julián Illanes, Timoteo Huamoni, Carlos Samaniego y Rodrigo Sierra.
https://wwflac.awsassets.panda.org/downloads/analisis_explotacion_balsa.pdf.
- Yépez Amanda, Alberto Fernández, Gabriela Ruales, Diana Murillo. 2018. *Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana*. Ecuador: Fundación Aldea.
- Yépez, Víctor. 2022. “Adolescencia y suicidio huaorani.” En *Antropologías hechas en Ecuador: El quehacer antropológico*, editado por Fernando García, José Juncosa, Catalina Del Campo y Tania González. Quito: FLACSO Ecuador.
- Yost, James. 1981. *Veinte años de contacto: Los mecanismos de cambio en la cultura huaio (auca)*. Ecuador: Instituto Lingüístico de Verano.
- Zemelman, Hugo. 2021. “Pensar Teórico y Pensar Epistémico: los retos de las Ciencias Sociales latinoamericanas”. *Espacio Abierto* 30 (3): 234-244.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12268654011>.
- Zurita, María. 2017. “Cultivando Las Plantas Y La Sociedad Waorani”. *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 12, 2: 495–516.
<https://doi.org/10.1590/1981.81222017000200013>.

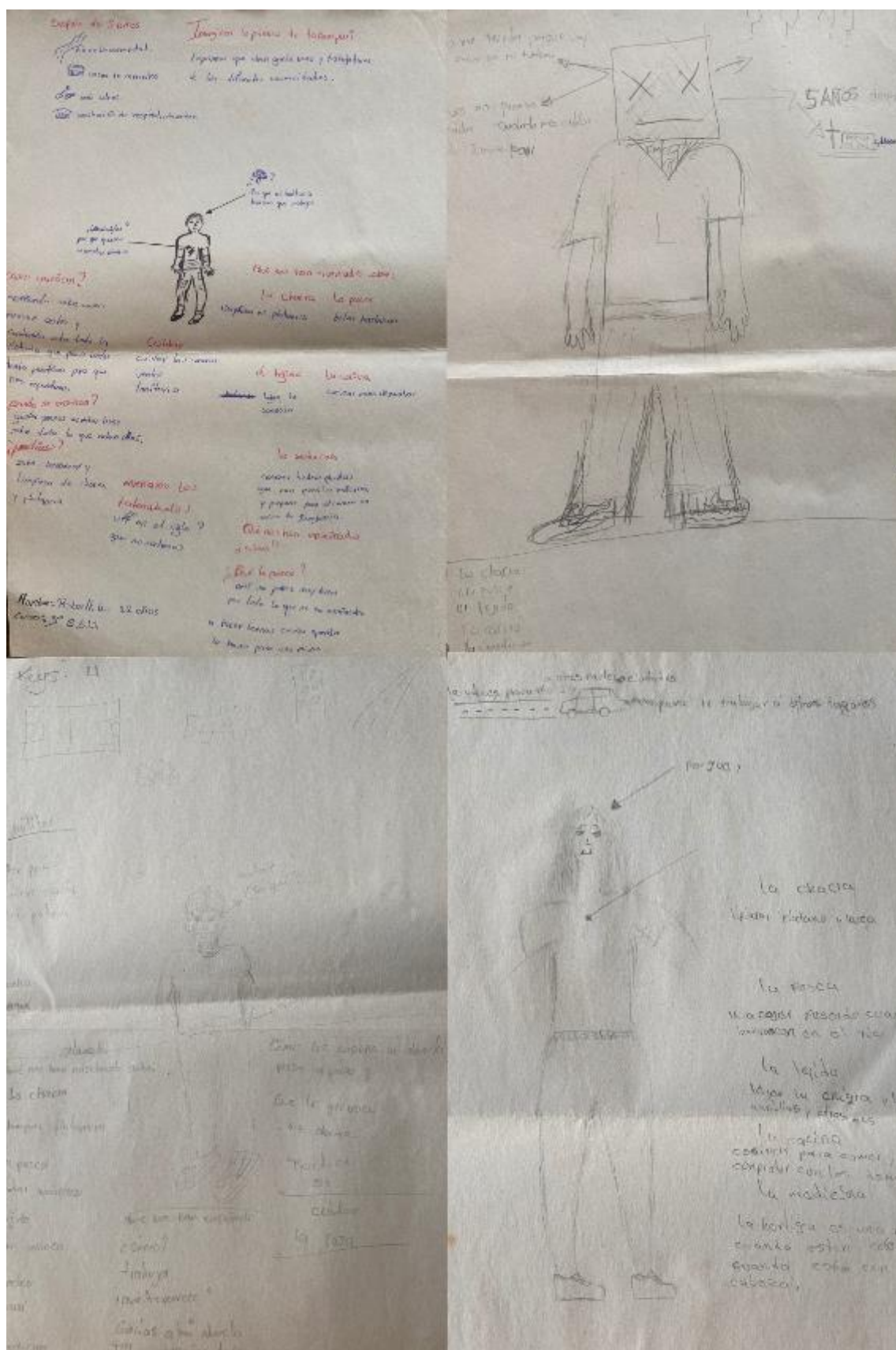




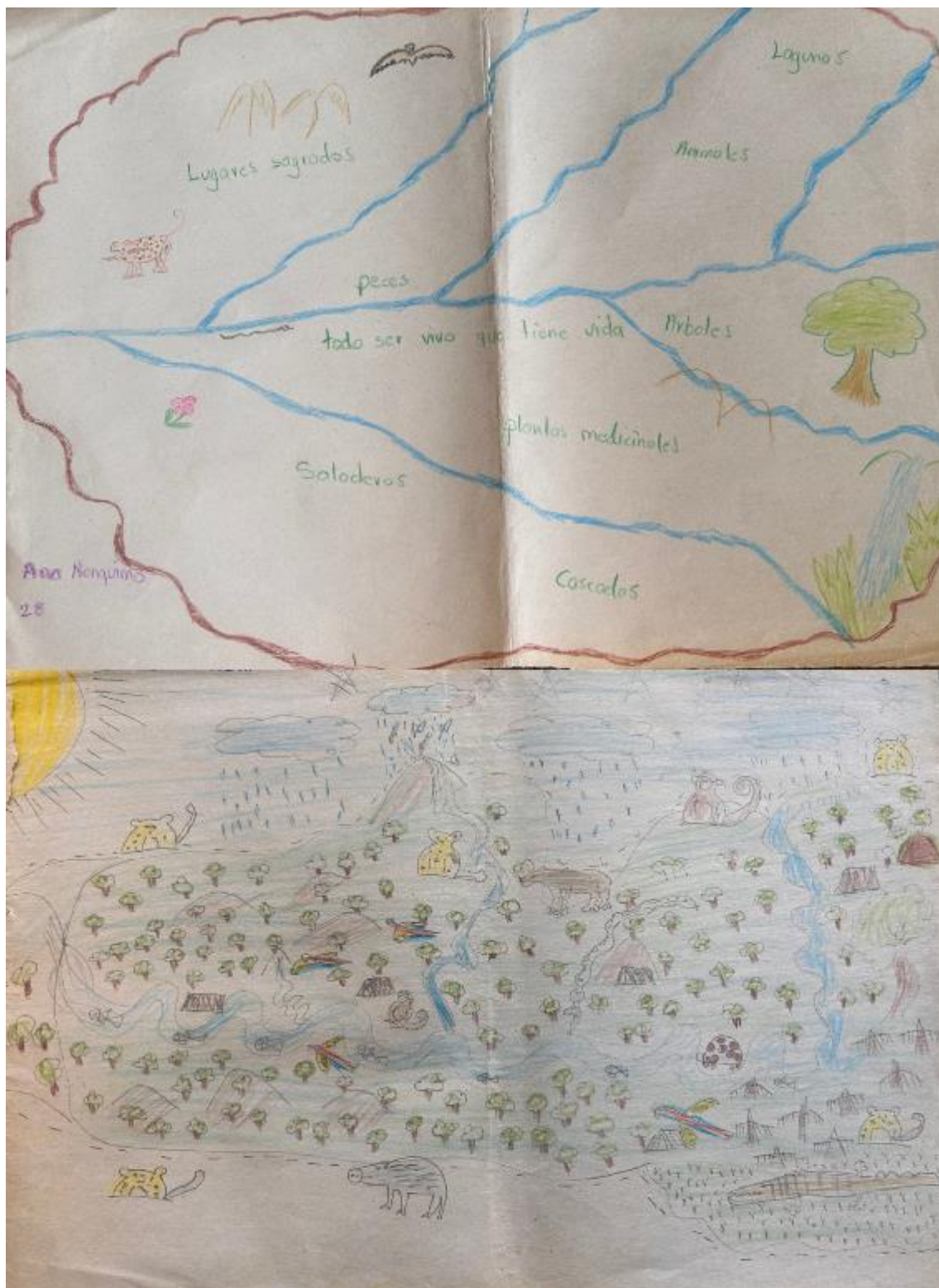


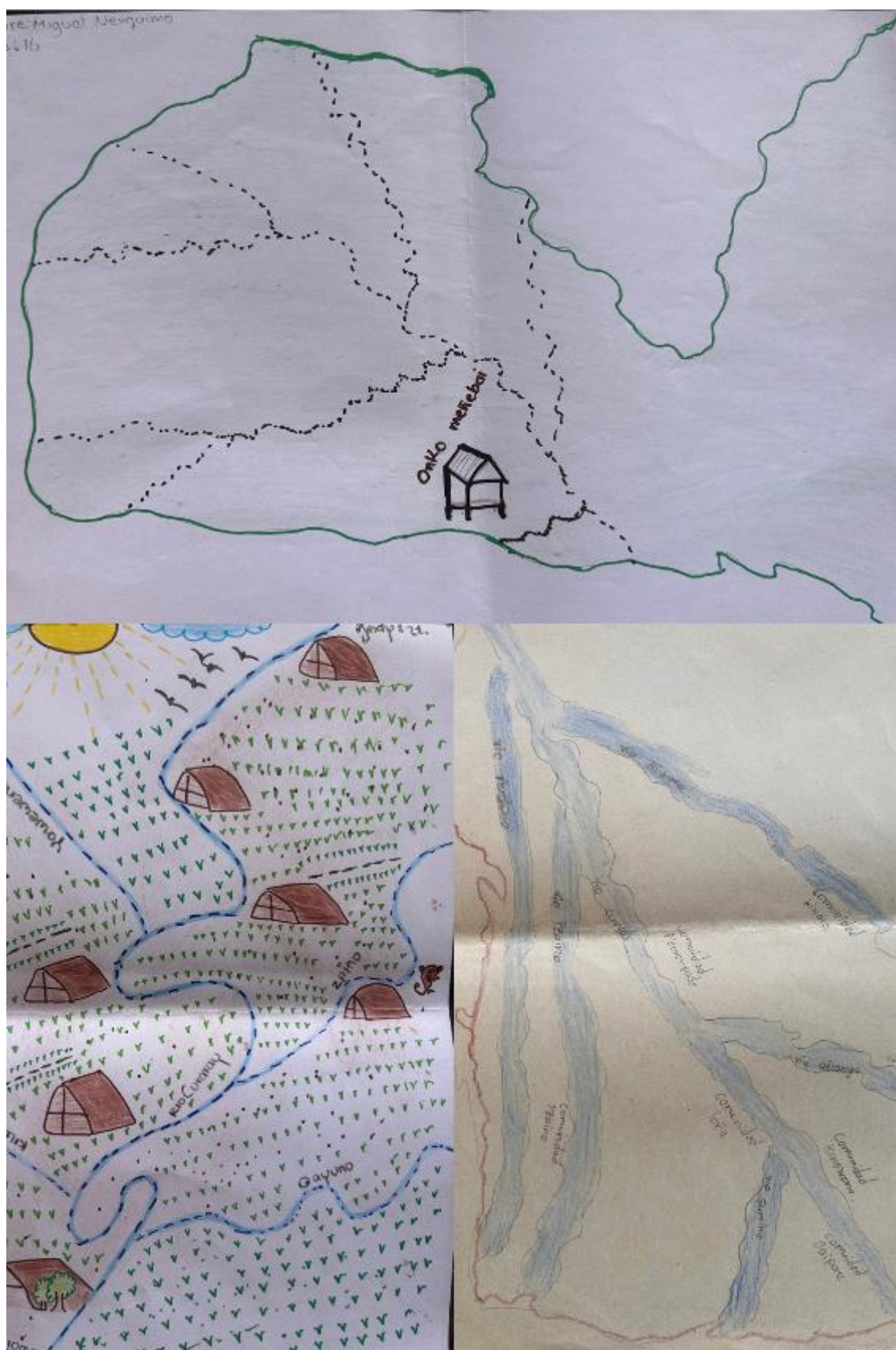
Anexo 2: Mapas cuerpo-territorio Erenani Toñampade

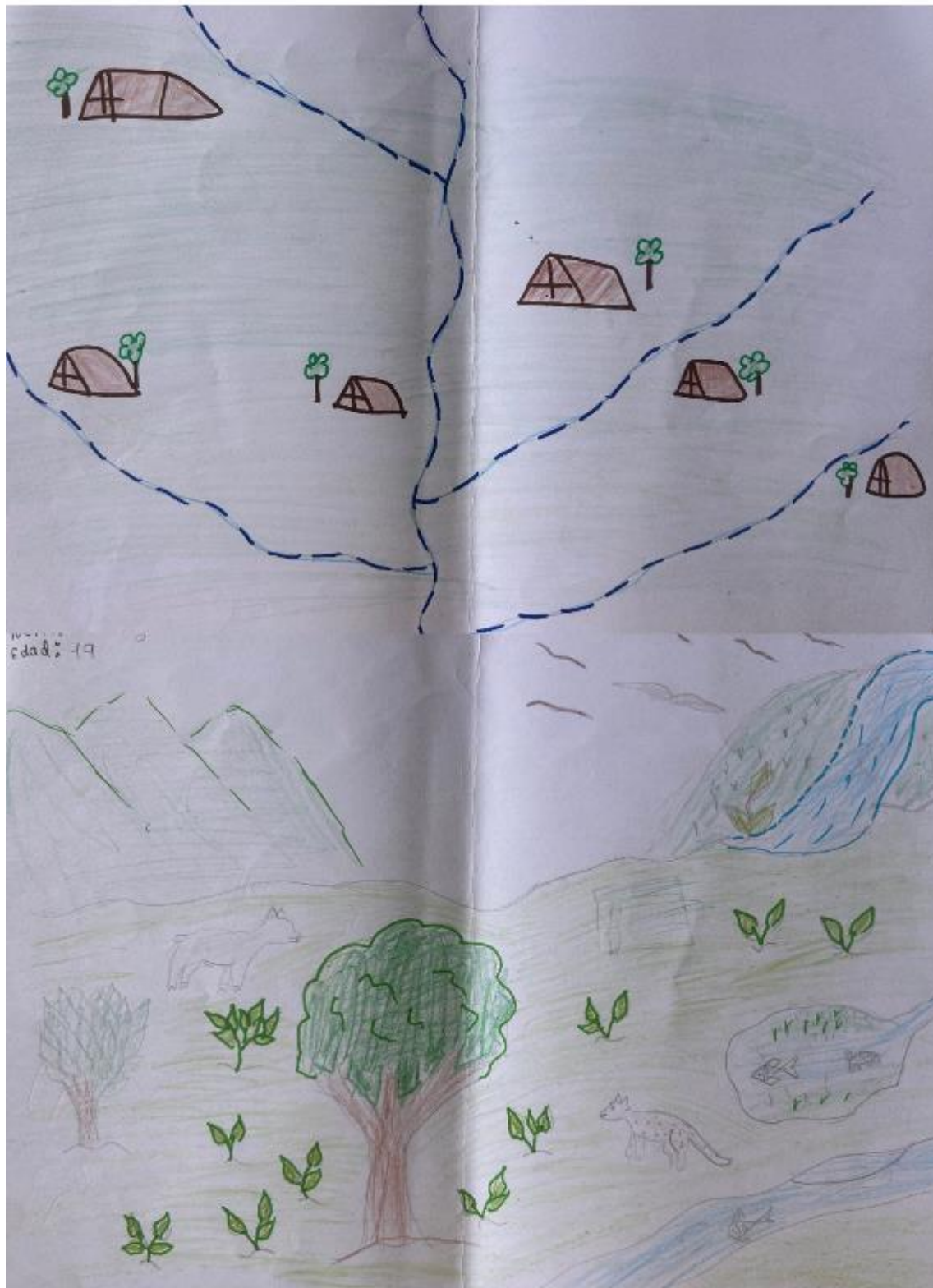


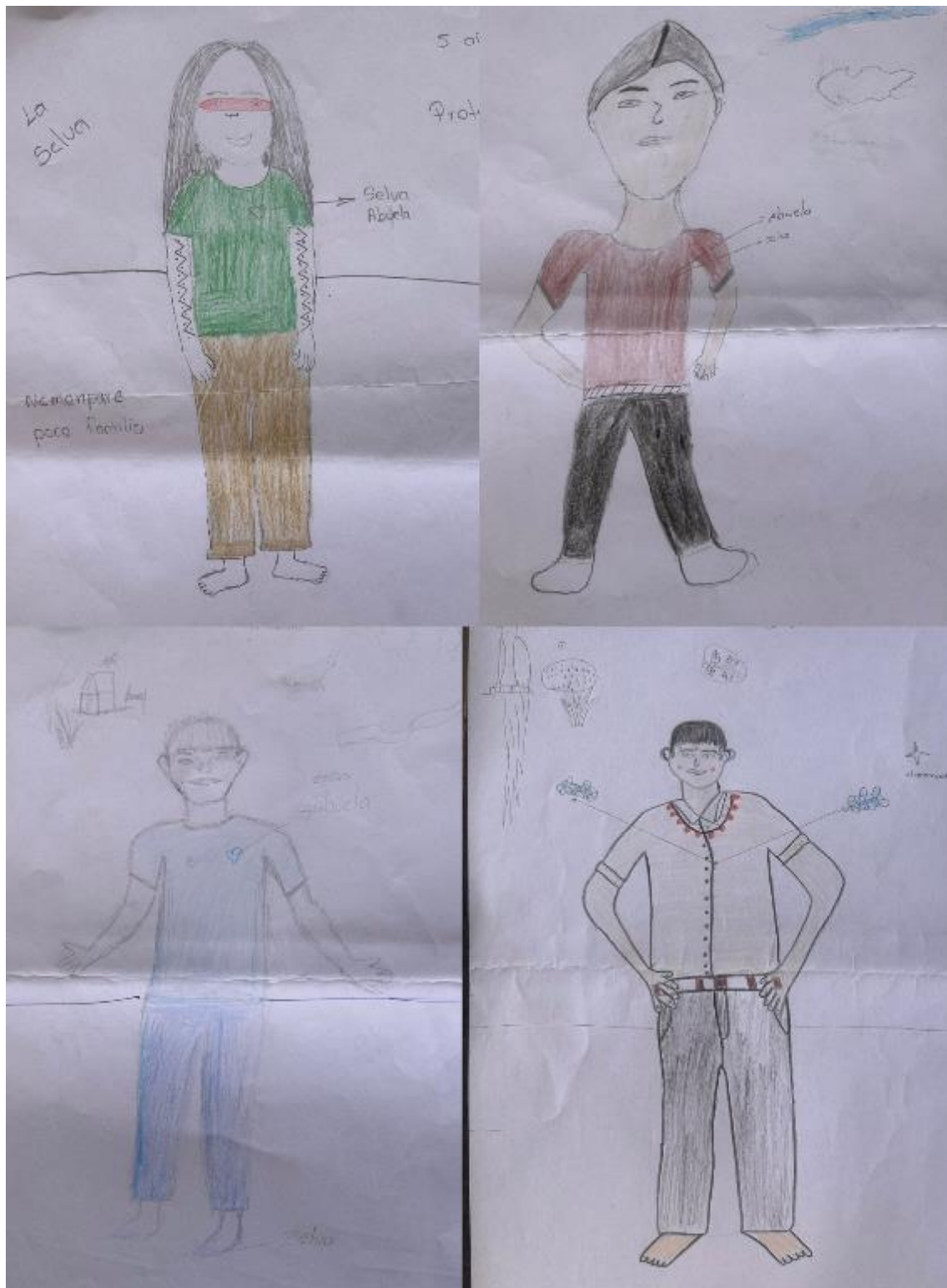


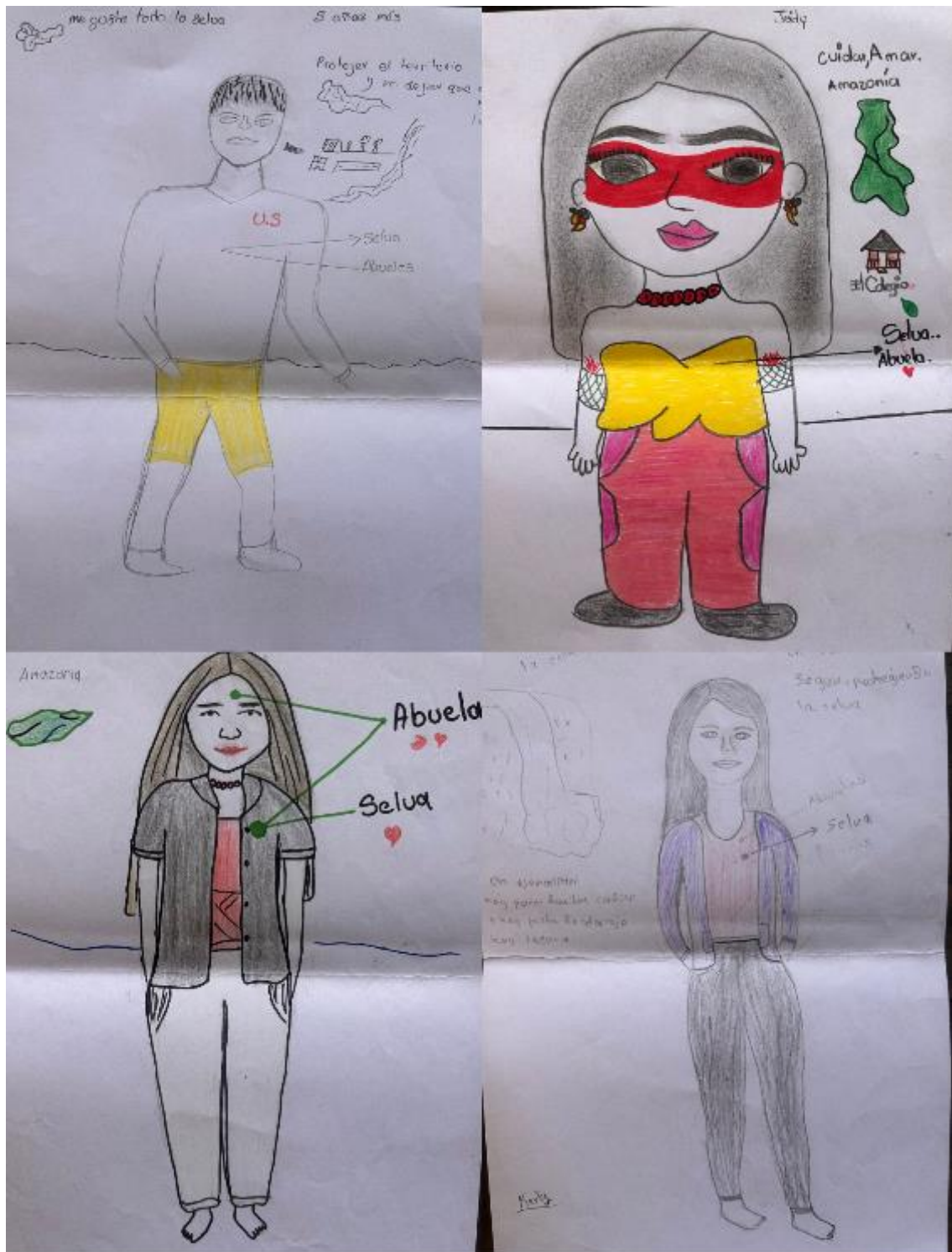
Anexo 3: Mapas parlantes Erenani Nemonpade







Anexo 4: Mapas cuerpo-territorio Erenani Nemonpade



Anexo 5: Listado de conversaciones personales

N°	Nombre	Fecha	Lugar
1	Yeko Namó	5 de marzo de 2022 21 de febrero de 2023 25 de mayo de 2024 5 de noviembre de 2024 8 de diciembre de 2024	Toñampade
2	Tamaye Yeti	5 de marzo de 2022 21 de febrero de 2023 16 de noviembre de 2024 20 de noviembre de 2024 3 de diciembre de 2024 9 de abril de 2025	Toñampade
3	Wato Gaba	29 de marzo de 2025	Nemonpade
4	Game Alvarado	26 de noviembre de 2024 25 de mayo de 2025	Toñampade
5	Antonia Yeti	5 de marzo de 2022 21 de febrero de 2023 15 de noviembre de 2024 17 de noviembre de 2024 25 de noviembre de 2024 3 de diciembre de 2024 20 de mayo de 2025	Toñampade
6	Nompo Gaba	19 de noviembre de 2024 20 de noviembre de 2024	Toñampade
7	Konta Gaba	19 de noviembre de 2024 20 de noviembre de 2024	Toñampade
8	Gima Nenquimo	26 de marzo de 2025 25 de noviembre de 2024	Toñampade
9	Watoka Iteka	22 de noviembre de 2024	Toñampade
10	Kome Guikita	21 de febrero de 2023	Toñampade
11	Omere Alvarado	27 de mayo de 2025	Toñampade
12	Gaba Toña	30 de marzo de 2025	Nemonpade

13	Ene Nenquimo	24 de marzo de 2025	Kenaweno
14	Francisco Gaba	4 de abril de 2022	Toñampade
15	Nina León	14 de junio de 2025	
16	Oswaldo Yeti (Conversación y traducción)	Enero-julio 2022 Febrero 2023 Mayo, Octubre – diciembre Marzo, mayo 2025	Daipade, Toñampade Kenaweno, Nemonpade.
17	Jóvenes de Toñampade	19 de marzo de 2025 20 de marzo de 2025	Toñampade
18	Jóvenes de Nemonpade	29 de marzo de 2025	Nemonpade

