

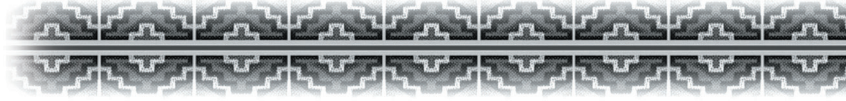
# **TRANSFORMACIONES HUAORANIS**

FRONTERA, CULTURA y TENSIÓN

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR  
Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador  
Teléfonos: (593-2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593-2) 322 8426  
Correo e.: [uasb@uasb.edu.ec](mailto:uasb@uasb.edu.ec) • <http://www.uasb.edu.ec>

THE LATIN AMERICAN CENTRE  
UNIVERSITY OF OXFORD, ST. ANTHONY'S COLLEGE  
1 Church Walk, Oxford OX2 6JF • Reino Unido  
Teléfono: (44-0) 186 527 4486 • Correo e.: [enquiries@lac.ox.ac.uk](mailto:enquiries@lac.ox.ac.uk)  
<http://www.lac.ox.ac.uk/contact-latin-american-centre>

EDICIONES ABYA-YALA  
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador  
Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247 • Fax: (593-2) 250 6255  
Correo e.: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org) • <http://www.abayayala.org>



# **TRANSFORMACIONES HUAORANIS**

## FRONTERA, CULTURA Y TENSIÓN

Laura M. Rival



UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR  
Ecuador



LATIN AMERICAN CENTRE  
UNIVERSITY OF OXFORD



ABYA  
YALA

Quito, 2015



tinkuy

volumen 3

## TRANSFORMACIONES HUAORANIS

### *Frontera, cultura y tensión*

Laura M. Rival

Traducido por: Gonzalo Ortiz Crespo

Primera edición

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 978-9978-19-664-9

ISBN Ediciones Abya-Yala: 978-9942-09-271-7

Derechos de autor: 045957 • Depósito legal: 005255

Impreso en Ecuador, abril de 2015

© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

© Ediciones Abya-Yala

Diseño, diagramación e impresión: Ediciones Abya-Yala

Imágenes: Romelia Papue, Laura Rival, Tagaca Tocari y John Wright

La versión original de texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión de pares ciegos, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y de esta editorial.



# ÍNDICE

Notas sobre el idioma huao / 7

Introducción / 9

*PRIMERA PARTE*

ENTRE SERES DEL BOSQUE / 39

1. Caminando a través de la historia / 41
2. La domesticación: un proceso histórico y simbólico / 63
3. Dar nombres a los árboles / 101

*SEGUNDA PARTE*

ENTRE HABITANTES DE LA MALOCA / 127

4. Nacer humano: el rito de la *couvade* / 129
5. Vivir bien: sensualidad y felicidad huaorani / 165
6. Masculinidad y feminidad en tierra huaorani / 197

*TERCERA PARTE*

ENTRE ENEMIGOS / 237

7. La guerra huaorani desde la perspectiva de las presas / 239
8. El acuerdo de amistad con la Maxus: marginalidad diferenciada / 265
9. Sobrevivir la frontera y seguir caminando por el bosque y la historia / 285

Bibliografía / 309







## NOTAS SOBRE EL IDIOMA HUAO

Hasta hoy, el idioma huaorani todavía encierra algo de misterio, y se requiere realizar mayores estudios en todos sus aspectos, entre ellos, para mencionar solo unos pocos: fonológicos, semánticos, sintácticos, filológicos y sociolingüísticos. Catherine Peeke, la distinguida lingüista del Instituto Lingüístico de Verano, estableció con acierto que el idioma huaorani no pertenece a ningún *phylum* conocido; es un idioma aislado que fue equivocadamente clasificado en la familia urarina o también tratado como una lengua záparo. Gracias a sus estudios, sabemos que no tiene relación con la lengua aushiri, pero que se relaciona a la lengua ssabela (hoy posiblemente extinta). También sabemos que hay diferencias de dialecto entre los grupos que viven a lo largo de los ríos Tivacuno (Tihuakuna), Shiripuno (Schiripuno) y Tiputini, así como entre el idioma huao y las lenguas (¿dialectos?) que hablan los taromenanis. Los huaoranis dice que su lenguaje ha cambiado significativamente en los últimos 50 años, y yo misma he atestado muchos cambios y variaciones en los últimos 20 años. Fonológicamente, hay una atenuación radical de la nasalización y, sintácticamente, una influencia directa del español. Los cambios modernos se deben al bilingüismo y a los esfuerzos de varios actores por estandarizar la lengua y crear un sistema escrito.

En los últimos 50 años se han desarrollado un número de diferentes sistemas de transcripción, algunos con el uso del alfabeto del inglés norteamericano (por ejemplo, waorani), otros con el alfabeto español (por ejemplo, huaorani), y otros con transcripciones fonéticas internacionalmente aceptadas (por ejemplo waodädi). En los noventa, lingüistas del ILV con otros lingüistas que trabajaban para la DINEIIB



(Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural y Bilingüe en el Ministerio de Educación) establecieron una ortografía estándar para el huaorani que comprendía diez vocales (a, e, ae, i, o, y sus equivalentes nasalizados, ä, ë, äë, ï, ö), y 12 consonantes (b, c, d, g, m, n, ñ, p, qu, t, w, y). Recientemente se cambió [qu] por [k]. Mientras que los alfabetos más tempranos tendían a usar un sistema de traducción fonémica (por ejemplo, bädöbaï), los más recientes han adoptado un sistema fonético (por ejemplo, manomain), que es más simple y claro, dado que la nasalización de las vocales es fonémica en huaorani, pero no lo es la nasalización de las consonantes.

Durante mi trabajo de campo para el doctorado, trabajé principalmente con informantes entrenados por la Universidad Católica de Quito, en acuerdo con la Misión Capuchina, y con niños escolarizados que habían aprendido a leer y escribir en español. Pronunciaba y escribía las palabras huaorani conforme mis informantes las escribían. Cuando se usaba más de una manera de escribir una palabra (esto es algo que ocurre a menudo, incluso por parte del mismo individuo), seleccionaba la manera más repetida. Por ejemplo, cohuori (“el caníbal otro”, el enemigo o simplemente el no huaorani) a menudo se escribía cowode, kowori, o kowodi. Durante mi trabajo doctoral, la manera más extendida de escribir huaorani era huaorani; hoy día, la gente tiende a usar waorani o waodani. Las maneras de escribir de los huaorani alfabetizados eran, y todavía lo son, muy variables y dinámicas. Todavía no existe ni un diccionario ni una gramática completos de este bello y misterioso idioma, lo que es sorprendente dado que los huaorani representan el grupo indígena monolingüe más grande del Ecuador.





## INTRODUCCIÓN

Aunque son menos de 4.000, los huaoranis han desempeñado un importante papel en la conciencia nacional del Ecuador, así como en el desarrollo del pensamiento antropológico. Con la presente recopilación de ensayos escritos a lo largo de casi veinte años (1994-2013), deseo compartir con el público ecuatoriano lo que he aprendido de la vida de los huaoranis,<sup>1,2</sup> con la esperanza de conseguir una mejor comprensión sobre cómo el pueblo huaorani no solo aspira a ser valorado por la sociedad dominante como ciudadanos diferentes que viven en una colectividad distinta, sino que busca también el reconocimiento de sus derechos en sus propios términos. Todas las culturas forman parte de la herencia común de la humanidad y los pueblos indígenas contribuyen a este continuo legado desde su propia perspectiva.

El Ecuador, como muchos otros países latinoamericanos, se enfrenta al formidable reto de desarrollar actividades económicas que mejoren el bienestar de su pueblo asegurando el mantenimiento de

---

1 A lo largo de los años se han usado diferentes formas de escribir este nombre y actualmente tiende a imponerse la de “waorani”, sin embargo, para evitar confusiones, he conservado la forma españolizada que estaba en boga cuando escribí mi tesis doctoral y que he empleado también en los subsiguientes trabajos.

2 N. del T.: De acuerdo con las normas sobre formación del plural de la *Nueva gramática de la lengua española*, los nombres que designan pueblos o etnias forman el plural siguiendo las normas de la morfología castellana. Además, según la RAE, tales nombres se escriben con minúscula. Así pues, en esta traducción escribiremos huaoranis, quichuas y shuaras en plural y con minúsculas, aunque en muchos escritos se siga equivocadamente la forma anglosajona en singular y con mayúscula (“los Huaorani”, “los Quichua” o “los Shuar”).



sistemas sociales y ecológicos integrados. En los últimos años ha habido algún avance en la lucha contra los problemas causados por la persistente pobreza y el daño ambiental, sin embargo, se requiere un paradigma enteramente nuevo para reconciliar el desarrollo económico con la preservación y aumento de la riqueza actualmente existente en forma de diversidad biológica y cultural. En el Ecuador hay una conciencia creciente de que si se acepta por completo sus diferentes formas de multiculturalismo, el país acumulará el poder necesario no solo para adaptarse creativamente a la globalización, sino para imaginar y poner en práctica nuevas articulaciones entre los valores nacionales, la acción económica y la organización política.

En una conferencia que dio el 27 de octubre de 2009 en la Chatham House de Londres, el presidente Rafael Correa explicó la importancia del diálogo intercultural para dar forma a la conciencia política nacional: “en Ecuador, como en Bolivia, la sociedad ha estado influenciada por nuestros pueblos ancestrales, que han guiado la reflexión política y la búsqueda de un nuevo modelo económico más allá de la anticuada lógica de ganancias de corto plazo y miopes beneficios”. La nueva Constitución del Ecuador, “la más verde del mundo”, añadió, da “a la naturaleza ciertos derechos en términos de sus ciclos vitales, con el objetivo de respetarlos, preservarlos y regenerarlos”. El presidente Correa habló luego de la decisión de su Gobierno de encontrar nuevos niveles de desarrollo a través del buen vivir y la armonía con la naturaleza, dos niveles que ligó directamente a la sabiduría indígena: “hemos aprendido de nuestros pueblos ancestrales. Sus valores son útiles para todo el país”. Como señala un líder harakmbut, Jaime Corisepa (2010), la batalla para obtener el reconocimiento oficial de los valores indígenas para orientar el desarrollo nacional recién está comenzando. Involucra no solo el derecho al disenso político sin ser puestos en prisión, sino también el reconocimiento de la validez de los modos indígenas de aspirar al buen vivir.<sup>3</sup>

Como lo demuestran estos ensayos, la historia reciente de los huaoranis es un testimonio de la inventiva con la que los pueblos indígenas han buscado asir y apropiarse de las posibilidades sociales y económicas que ofrece la sociedad mundial en expansión. El pueblo huaorani, al igual

---

3 Entrevista a Jaime Corisepa por Pablo Cingolani, 16 de febrero de 2010. <[www.ceportal.net/content/view/full/91136](http://www.ceportal.net/content/view/full/91136)>. Visitado el 20 de febrero de 2010.

que otros pueblos indígenas en el Ecuador, América Latina y el mundo entero, ha demostrado que no es una invisible “víctima del progreso”, parte de una clase inferior, marginalizada y golpeada por la pobreza que, con el pasar del tiempo, se beneficiará del desarrollo a través de la asimilación dentro de la sociedad nacional. A pesar de los prejuicios raciales, ha retenido su propio sentido de identidad y de solidaridad social.

En su lucha para controlar la agenda del desarrollo y desafiar todas las formas de dominación, especialmente aquellas que usan una escala evolutiva para definirlos como menos desarrollados, los pueblos indígenas han exigido a los estados nacionales que respeten sus derechos a la subsistencia, incluso en regiones donde son numéricamente minoría. Además, han aprendido a usar su identidad indígena para añadir significado político y económico a sus reclamos, para lograr reconocimiento legal del Estado a sus derechos a la tierra y a los recursos.

Al argumentar que el respeto por la diferencia cultural puede promover alternativas viables al desarrollo que los integra, los pueblos indígenas han demostrado que los grupos no tienen que renunciar a sus identidades para participar activa y democráticamente en la planificación de los cambios sociales y económicos para el avance del bienestar humano. Preparando esta colección de ensayos, llegué a estar muy consciente del hecho de que aunque su historia reciente confirma de una manera general lo que sabemos acerca de lo indígena como fuente de la subjetividad política, particularmente en el derecho internacional (p. ej., Barsh 1994, Kirsch 2012), la estrategia política de los huaoranis a menudo ha sorprendido, si no ha decepcionado, a aquellos que han tratado de interpretarla (v. Ziegler Otero 2004, Kane 1995). En mi propio trabajo he intentado acercarme a esta difícil cuestión desarrollando herramientas analíticas derivadas de la antropología de las sociedades de los cazadores-recolectores.

## LOS MARCOS ETNOGRÁFICOS: LA ECOLOGÍA HISTÓRICA Y LOS MODERNOS ESTUDIOS DE CAZADORES-RECOLECTORES

Los estudios de los cazadores-recolectores cogieron importancia en los setenta, cuando se discutió de manera comparativa los resultados de grupos multidisciplinarios de investigación tales como el



Proyecto de Investigación del Kalahari de Richard Lee (1963-1976), lo que despertó la conciencia entre muchos antropólogos y otros científicos sociales y naturales sobre que se podía aprender mucho acerca de la naturaleza humana y de la historia mundial enfocándose en la caza y la recolección y el forrajeo como maneras de vivir.

Caer en cuenta de que los humanos habían vivido en la Tierra como cazadores-recolectores el 99% de su historia, llevó a que primatólogos, antropólogos biológicos, arqueólogos y sicólogos evolutivos colaboraran en la escritura de nuevas narrativas científicas sobre el pasado de la especie humana. Que al menos 30% de la población mundial aún viviera como cazadora-recolectora cuando los europeos comenzaron a construir sus imperios de ultramar (Wolf 1982), llevó a los antropólogos a trabajar en desmontar los modelos evolutivos del siglo XIX que la disciplina había heredado y a colaborar con historia-dores y críticos literarios de maneras novedosas.

Por último, pero no menos importante, la presencia viva de comunidades de cazadores-recolectores en todos los continentes en el mundo contemporáneo renovó las posibilidades de comparaciones interculturales y abrió nuevas avenidas teóricas, en la medida en que muchos empezaron a cuestionarse la validez de los conceptos de “cazadores-recolectores” y “forrajeros” en el contexto moderno. Por ejemplo, Alan Barnard (2004, 2012) ha argumentado que el concepto de sociedad de cazadores-recolectores, que emergió durante la Ilustración europea, se basa tanto en el dualismo occidental naturaleza/cultura como en una teoría economicista de la sociedad.

En cualquier caso, la evidencia etnográfica presentada en los vívidos debates que se escenificaron alrededor de problemas de definiciones –que buscaban determinar: el grado en el que los cazadores-recolectores dependen de los recursos silvestres; la proporción de su economía de subsistencia que queda fuera de la economía del mercado; y si se puede o no identificar características centrales que compartan todas las sociedades de cazadores-recolectores– revelaron la originalidad de los modos de vida que tan a menudo se habían considerado como supervivencias arcaicas o que se habían despreciado como adaptaciones no representativas de los inmensos cambios traídos por la modernización.

Al mirar a la sociedad y la cultura huaorani a través del lente de los estudios de los cazadores-recolectores, mi objetivo era contribuir a los debates acerca de los temas de definición y comparación, cuando se había dado por descontado que las tierras bajas de Sudamérica no contenían verdaderos cazadores-recolectores contemporáneos (Lee y DeVore 1968). También apuntaba a mostrar la importancia de la reciente investigación de la ecología histórica sobre la naturaleza antropogénica de grandes zonas de la selva amazónica, con la esperanza de dar sentido a la cosmovisión y etos<sup>4</sup> huaorani en una manera que parecía más cercana al punto de vista nativo del que yo podía tener si me hubiese basado exclusivamente en las teorías y análisis empleados comúnmente en la época de la antropología amazonista. En particular, al mirar a la cultura huaorani en términos del etos cazador-recolector, me fue posible echar luz, o al menos así lo pensé en ese momento, sobre sus estrategias aparentemente contradictorias de resistencia y acomodo cuando llegó el desarrollo petrolero a sus territorios, así como a su propia comprensión de los procesos mediante los cuales estaban siendo transformados en “pueblo civilizado”.

Para justificar mi uso de los estudios modernos sobre los cazadores-recolectores para comprender la cultura y la sociedad huaorani, argumenté que una economía de subsistencia no puede ser determinada con precisión a base de si en un determinado ambiente están presentes y se emplean plantas y animales domesticados. Philippe Descola (1986) ya había demostrado que la domesticación de especies animales era posible técnicamente en la Amazonía. Los nativos amazónicos podían haber escogido, como los melanesios, domesticar pecaríes. Sin embargo, habían preferido permanecer como cazadores puros, que traen las crías de algunas de sus presas a sus casas para criarlos como si fueran niños. Carlos Fausto (2007), quien ha desarrollado y generalizado esta apreciación, habla de “familiarización”, una forma de sociabilidad ampliamente presente a través de los pueblos indígenas amazónicos. Por tanto, el que los nativos amazónicos cacen en vez criar animales para comérselos debe entender-

---

4 N. del T.: En su 23a. edición, prevista para fines de 2014, el *Diccionario de la lengua española* de la RAE incorpora la palabra «etos» (sin «h» intermedia) y la define como “conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad”.



se, primariamente, como una decisión cultural y no como un tipo de adaptación a un medioambiente limitado. Al aplicar la misma lógica argumentativa a los sistemas de cultivo, Descola también defendía que la domesticación de plantas y la horticultura indígena se entienden mejor como resultado de decisiones estéticas y no como resultado de limitantes ambientales o accidentes históricos. Por ejemplo, las prácticas de jardinería y agroforestería de los achuaras crean un paisaje vivo; ellos operan una “transfiguración” de la selva lluviosa, a la que los achuaras consideran como el jardín de su demiurgo, Shakaim. En otras palabras, el huerto y la selva son dos espacios cultivados, siendo la diferencia entre los dos que el primero, cultivado por los humanos, reproduce en una escala más pequeña y de una manera más simple, los valores y propiedades del segundo.

Al entender las actividades de subsistencia de los huaoranis como las de cazadores-recolectores cuya manera de vivir depende de modo crucial de los recursos silvestres, combiné las percepciones de Descola sobre la naturaleza sofisticada de las cosmovisiones indígenas con las profundas revisiones que los estudios sobre cazadores-recolectores estaban aportando a conceptos tales como la demografía, la base material, la autosuficiencia, la autonomía, las políticas de igualdad, la economía compartida, la organización social, el etos o la ideología. Mientras Descola estaba concentrado en demostrar que no hay nada de la Amazonía que sea prístino y que espacio natural o espacio salvaje son conceptos totalmente ajenos a los achuaras y a otros pueblos nativos de la Amazonía, los cuales imaginan que su selva ya ha sido domesticada, a mí me interesaba más entender qué hace que los huaoranis sean únicos y diferentes de, por nombrar algunos, los achuaras, los shuaras o los quichuas. La principal diferencia, tal como la vi, fue que los huaoranis eran impresionantemente más móviles en la selva (Balée 1994) y que tenían una mayor orientación hacia el “premio inmediato” (Woodburn 1982) que sus vecinos indígenas.

Los capítulos 1, 2 y 3 examinan cómo los huaoranis han migrado a lo largo de vastos espacios de la cuenca amazónica en tiempos pasados y contemporáneos, y allí intento contestar una serie de preguntas generales: ¿Cómo la acción humana modifica a la naturaleza? ¿Cómo la naturaleza modifica a la acción humana? ¿Cómo el cambio ambiental

se relaciona con el desarrollo histórico de las sociedades humanas? Para proporcionar algunas respuestas a estas cuestiones, trato a la ecología y a la cultura como variables interdependientes, y a la selva lluviosa como la manifestación biofísica de una larga historia de interacciones humanas y ambientales. Para los ecologistas históricos, si las condiciones medioambientales naturales condicionan la creatividad cultural, es también cierto que la creatividad cultural pone en marcha nuevas posibilidades ambientales. En el capítulo 1, muestro cómo el trabajo de William Balée sobre los guajà y los ka'apor nos ayuda a repensar la ocupación humana de la cuenca amazónica, al tiempo que echan luz sobre algunos aspectos de la movilidad de los huaoranis. En un esfuerzo para entender las particularidades del senderismo de los huaoranis, presento la tesis de que el nomadismo y su modo de vida de cazadores-recolectores no necesitan ser fenómenos poscoloniales. En el capítulo 2, enfatizo en el hecho que la domesticación necesita entenderse a escala del ecosistema y no a nivel de una especie individual. Esto me lleva a argumentar que en la Amazonía, las interacciones entre cazadores-recolectores y agricultores, así como la dinámica del cambio social y ambiental, tanto históricamente como en el contexto contemporáneo, siempre han involucrado modos de sociabilidad contrastantes, competitivos y coexistentes. Por tanto, la domesticación necesariamente involucra la combinación dinámica de procesos evolutivos, históricos y simbólicos. En el capítulo 3, desarrollo un poco más el argumento de que el senderismo huaorani constituye un modo único de reproducción de la sociedad a lo largo del tiempo y del espacio, al mostrar que, al contrario de los “agricultores involucionados” estudiados por Balée, los huaoranis tienen una rica nomenclatura para nombrar las plantas. Más aún su sistema de clasificación de las plantas revela una clara preferencia cultural de ordenar la naturaleza de acuerdo a las relaciones ecológicas. Mi conclusión es que necesitamos repensar la tesis de que mientras más interviene una población en la reproducción de las plantas, más se expandirá su inventario etnobotánico de plantas tanto silvestres como domesticadas.

Los capítulos 4, 5 y 6 se enfocan en las relaciones de familia y género dentro de la casa comunal, la unidad primaria de la sociedad huaorani, sin reducir la selva a un mero decorado de fondo. En estos capítulos trato temas centrales en la antropología amazonista, tales



como la naturaleza de la sociabilidad, la violencia, la muerte, la sexualidad y la humanidad, diferencias basadas en el género, y pautas de matrimonio y residencia, viéndolas a la luz de lo que sabemos acerca del etos y los valores sociales de los cazadores-recolectores. El capítulo 4 discute el nacimiento como un proceso de creación a través del cual vienen a la vida nuevos seres humanos y se forjan nuevas relaciones sociales. Doy especial atención a la participación de los hombres en el nacimiento de sus hijos y exploro las prohibiciones rituales que acompañan el nacimiento. En el capítulo 5 se discuten aún más la copaternidad y la complementariedad institucionalizada que existe entre hombres y mujeres para mostrar que cuando se toma en cuenta algunos aspectos cosmológicos, la perfecta simetría entre marido y mujer, que refleja la reciprocidad de los intercambios matrimoniales de hermano-hermana, y de manera más general, la equivalencia ideal de lo femenino y masculino, se desvía hacia una asimetría. Muestro entonces que las reglas que regulan la residencia postmarital juegan un rol central en la estructuración de las relaciones de género. En el capítulo 6 me enfoco en el particular estilo de sociabilidad que caracteriza las casas comunales huaoranis. Discuto la creencia de que las personas que comparten residencia bajo el mismo techo comparten la misma sustancia y muestro cómo dicha conceptualización se relaciona con la manera particular de entender la felicidad y el placer sexual.

Los capítulos 7, 8 y 9 buscan dar sentido a los proyectos de vida de los huaoranis (Blaser 2004) al unir las preocupaciones políticas y económicas de los estudios sobre los cazadores-recolectores con los significados culturales, interés principal de gran parte de la antropología amazonista, especialmente desde la popularización del paradigma perspectivista (Viveiros de Castro 1998). El capítulo 7 une las teorizaciones de las sociedades amazónicas presentadas por Johanna Overing, Peter Gow y Eduardo Viveiros de Castro, entre otros, para argumentar que las filosofías sociales discutidas por estos autores corresponden exactamente a lo que los huaoranis imaginan que son sus enemigos: sociedades de depredadores que dependen de la alteridad y de su incorporación exitosa para que ellos mismos puedan reproducirse. Los huaoranis, al contrario, se imaginan a sí mismos como presas que huyen, tratando continuamente de escapar a las incursiones caníbales de su enemigo. En vez de escoger

enfatar su dependencia simbólica y material de enemigos y depredadores, ellos prefieren vivir en la autarquía, consumiendo los abundantes recursos de la selva, que ven como resultado de actividades humanas del pasado. El capítulo 8 revisa el acuerdo a 20 años plazo firmado entre la compañía petrolera Maxus y la Organización de la Nacionalidad Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (ONHAE) (denominada en la actualidad Nacionalidad Huaorani del Ecuador, NAWE). Desarrollo el concepto de “abundancia natural” para explicar las estrategias de resistencia y acomodo que la gente adoptó en pueblos localizados cerca de los campos petroleros. Muestro que una orientación cultural basada en estructuras de cazadores-recolectores explica las maneras en que los huaoranis llegan a “forrajear” la riqueza petrolera y los ingresos estatales, al tiempo que se resisten a toda costa a ser encapsulados en una economía más amplia. Este capítulo también complementa el análisis realizado en los capítulos anteriores al discutir en mayor detalle las maneras en las que la relación anfitrión/huésped da forma a la relación entre los pueblos huaoranis y las compañías petroleras. El capítulo 9, que ha sido especialmente escrito para este libro, recoge mi reciente trabajo con los líderes huaoranis involucrados en el diseño de políticas para proteger los derechos de los grupos huaoranis que viven en aislamiento voluntario. Discuto en profundidad los temas relativos a la definición de “no contactados”, incluyendo las significativas diferencias existentes entre las leyes normativas, las formas en que la sociedad dominante los entiende y las percepciones indígenas. El capítulo termina con algunas reflexiones sobre la situación actual, luego de los trágicos acontecimientos de marzo-abril de 2013.

## REFLEXIVIDAD, ACADEMIA Y ESTUDIOS DE LOS HUAORANIS

Como todas las disciplinas académicas con la misión intelectual de profundizar nuestro conocimiento de los procesos sociales y las diferencias culturales, la antropología ha sido una especie de gran taller que funciona permanentemente y que confronta los hechos empíricos con los conceptos, cuyo origen y desarrollo han sido demasiado frecuentemente fraguados en el molde de sus orígenes occidentales. Sin embargo, desde su inicio, la misión de la antropología siempre ha



consistido en discutir radical y críticamente con sus propias raíces evolutivas. Como resultado de ello, cada texto antropológico puede leerse como un nuevo debate crítico con su propio pasado como disciplina y con otros análisis.

Los ensayos presentados en este libro, en lo que ellos capturan de la vida de los huaoranis, solo pueden ser evaluados en términos de su consistencia íntegra y en relación con los hallazgos de otros etnógrafos. Releyéndolos hoy a la luz de las visitas más recientes y regulares a las comunidades huaoranis, me golpea lo que considero era un deseo apresurado y simplista de identificar propiedades centrales, esenciales y perpetuas que se cristalizan estilísticamente en un “presente etnográfico” (Sanjek 1991). Algunas construcciones teóricas producen generalizaciones sin base y este es el caso de los estudios de los cazadores-recolectores. Sin embargo, como advertí en la sección anterior, todavía estoy convencida de que el paradigma del cazador-recolector me abrió la imaginación etnográfica, permitiéndome, por un lado, dar sentido a prácticas únicas y, por otro, subrayar algunas deficiencias teóricas.

Dado que el conocimiento antropológico no puede existir sin generalizaciones o comparaciones, el desafío es llegar a la generalización apropiada. Afirmaciones como “los huaoranis hacen esto” o “los huaoranis piensan aquello” estuvieron inspiradas por algo más que una ingenua búsqueda de autenticidad o un deseo subjetivo de esencializar una cultura indígena única, dado que esa singularidad solo puede ser revelada a través del trabajo de la interpretación. Mucho ha cambiado desde mi primera estadía prolongada en tierras huaoranis, pero no tengo dudas de que su proyecto de vida sigue siendo el deseo colectivo de controlar los cambios que suceden a su alrededor. Hay muchos otros aspectos de ese proyecto de vida de los que yo he podido cubrir en mi propio trabajo. Más aún, y como siempre sucede, ese proyecto permanece abierto a interpretaciones y no en menor medida a las que hagan los jóvenes intelectuales huaoranis que han empezado a escribir sobre sus propias tradiciones culturales (Nenquimo 2011, Omene Ima 2012).

A pesar de los actuales esfuerzos por “globalizar” el conocimiento antropológico, un proyecto que, para muchos autores, incluye abrazar la sociología del cosmopolitismo (p. ej., Werbner 2008, Kendall y otros 2009), así como de los estudios poscoloniales (v. Mignolo y

Tlostanova 2008), todavía hace falta documentar plenamente las tradiciones antropológicas y sociológicas latinoamericanas, especialmente en el contexto del papel jugado por los “otros internos” (es decir, las culturas indígenas) en el desarrollo de las tradiciones nacionales y regionales. La antropología amazonista se destaca por haber desarrollado desde el comienzo un diálogo entre la producción académica euro-estadounidense y latinoamericana, especialmente en Brasil, Colombia, Perú y México (Rival 2010). Sin embargo, en el Ecuador, pocos antropólogos o sociólogos han escogido la región amazónica como área de especialización. Con la excepción del trabajo de los científicos sociales y naturales que se han enfocado en aspectos específicos de la cultura y la sociedad huaorani, tales como la botánica (Cerón y Montalvo 1998), la salud (Fuentes 1997), la arquitectura (Izquierdo Peñafiel 2000) o las interacciones entre las comunidades y las empresas petroleras (Narváez 1996) —a menudo en el contexto de investigación aplicada relacionada con proyectos de desarrollo o de conservación—, los estudios sobre los huaorani han involucrado sobre todo a investigadores europeos y estadounidenses. Por tanto, quiero ahora realizar un rápido examen de algunas de las publicaciones más representativas que conozco, con la esperanza de inspirar a una nueva generación de científicos e investigadores ecuatorianos. Mi objetivo no es ser exhaustiva, sino revisar los trabajos que ilustran la complejidad y el dinamismo del proyecto de vida de los huaorani, mientras recojo algunas percepciones o perspectivas que complementan, y a veces refutan, mis propios análisis. Esta revisión no incluye los trabajos publicados antes de los años noventa, que fueron analizados en mi tesis doctoral (Rival 1992), ni relatos populares o periodísticos, un género que requeriría un estudio separado.<sup>5</sup> Por la misma razón, he debido excluir las publicaciones de los misioneros, excepto los trabajos de Miguel Ángel Cabodevilla (de la misión capuchina) y de Jim Yost (quien trabajó con el Instituto Lingüístico de Verano), cuyo trabajo académico ha echado luz sobre la ecología huaorani (Yost 1981, 1991, Yost y Kelley 1983, Davis y Yost 1983a y b), la historia (Cabodevilla 1994, 1996), y la relación con los grupos que viven en aislamiento voluntario (Cabodevilla 2004, 2007, Cabodevilla y Berraondo 2005, Cabodevilla

---

5 Tampoco se han incluido las recientes publicaciones sobre la singularidad genética de los huaorani (Cardoso y otros 2008, Cardoso y otros 2012, Baeta y otros 2009).



y Aguirre 2013). Para facilidad de presentación, he agrupado los trabajos revisados, quizá algo artificialmente, bajo cuatro categorías: 1. “contactos interétnicos”; 2. “ecología y conservación”; 3. “el Estado y el desarrollo petrolero”, y 4. “mitología y tradiciones orales”.

## CONTACTOS INTERÉTNICOS

Con frecuencia se describe a los huaoranis como “la más violenta sociedad sobre la Tierra” (v. Robarchek y Robarchek 1998: vi), que, gracias a su contacto con los misioneros evangélicos, ha aprendido a vivir en paz tanto entre sí como con sus vecinos. También se habla de ellos como las víctimas del etnocidio, cuya sociedad y cultura se ha perdido irremediabilmente ante el avance de la frontera del desarrollo petrolero (p. ej., Kimerling 2013). Dado el amplio abanico de visiones expresadas en la literatura sobre los daños y beneficios del contacto no es sorprendente que muchos estudios antropológicos sigan enfocándose en la naturaleza de los cambios y transformaciones que han sucedido desde que los “verdaderos seres humanos” (*huaorani*) han dejado de temer como “los otros, los caníbales” (*cohuori*) a aquellos con los que han llegado a contactar.

Una serie de publicaciones donde han colaborado Jim Yost con Stephen Beckerman, James Boster y otros investigadores (Beckerman y otros 2009, Beckerman y Yost 2007, Boster y otros 2004) han revisado los temas planteados por los Robarchek en su análisis comparativo del etos violento de los huaoranis y del etos pacífico de los semai (Robarchek y Robarchek 1998). Basados en las historias de vida de más de 100 mayores de ambos sexos y en entrevistas con 95 guerreros, estas publicaciones plantean que los huaoranis tienen “la más alta tasa de homicidio de cualquier sociedad conocida por la antropología” mientras ofrecen una nueva explicación para ese deprimente récord. En contraste con los hallazgos de Chagnon sobre los yanomamis, Beckerman y sus colegas encuentran que “los guerreros más agresivos tienen menores índices de éxito reproductivo que sus hermanos más pacíficos” un hallazgo que ellos relacionan al mayor espaciamiento de los ataques de venganza entre los huaoranis. Esto les lleva a concluir que la situación de los yanomamis,

entre quienes “los hombres más agresivos tienen elevados indicadores de buen estado físico individual” no se aplica a los huaorani o a otras sociedades tribales guerreras.

En otra publicación (Boster y otros 2004), el equipo de investigación echa mano de teorías evolutivas y análisis cognitivos de creencias religiosas para explicar cómo el contacto con los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano trajo una paz duradera a la sociedad huaorani al comprometer a sus miembros a la no violencia. Concluían que lo que les faltaba a los huaorani a lo largo de su larga historia de violencia inter e intraétnica era una herramienta cultural efectiva para detener los ciclos de matanzas de venganza y que la “adhesión a una creencia religiosa puede servir como una manera de señalar compromisos con contratos sociales tan confiables como aquellos proporcionados por nuestras emociones”. Espero que en los capítulos siguientes, los lectores encuentren tanto hechos como argumentos para discutir críticamente estas teorías, análisis y conclusiones.

Las distintas contribuciones de Casey High al tema de la masculinidad agresiva de los huaorani ofrecen un correctivo importante a los retratos esencializados del estado físico de los varones o sus emociones violentas (High 2006, 2009, 2012). Construyendo sobre mis relatos anteriores de los valores morales de los huaorani y su autoidentificación como víctimas de depredadores caníbales, High argumenta que el modelo de la “presa en el centro” revela la apropiación indígena del mensaje bíblico del sacrificio de Cristo, mientras articulan simbólicamente su reciente experiencia histórica de la persecución real por los de afuera. El modelo se usa entonces políticamente como una herramienta para prevenir nuevas matanzas de venganza y construir comunidades pacíficas. Al mirar más específicamente a las representaciones festivas multiétnicas públicas en las que jóvenes huaorani representan a indios “salvajes”, una categoría que, nos dice, evoca tanto su propios ancestros como el más amplio repertorio cultural del salvajismo potente, High pasa a enfatizar la importancia de las diferencias generacionales en la transmisión cultural y la construcción de la memoria. Los adultos que han vivido y han experimentado la violencia hablan sobre ella en los círculos familiares para reforzar en los jóvenes y en la comunidad en general la necesidad de poner fin a los ciclos de matanzas por ven-



ganza y construir una sociedad pacífica. Por contraste, los jóvenes usan las narraciones representadas por sus padres y abuelos para lucir sus habilidades e identidad como potenciales asesinos, afirmando así a los de afuera lo que ha sido suprimido adentro como un comportamiento negativo (High 2009). Un análisis del consumo de películas de karate por parte de los jóvenes, lleva al autor a desarrollar su tesis acerca de la construcción del varón con referencia a las relaciones generacionales e interculturales, y a argumentar que los hombres huaoranis de hoy experimentan su masculinidad a través de una multiplicidad de modelos, que incluyen no solo a sus mayores y ancestros, sino también a los ecuatorianos mestizos e incluso a Bruce Lee (High 2010).

La insistencia de High de que las “formas emergentes de fraternidad masculina interétnica en las áreas urbanas han transformado las formas en que se produce y se representa la masculinidad” y que “las nuevas masculinidades generacionales que han surgido, a partir tanto de las nociones huaoranis del quehacer del género como de las construcciones más amplias latinoamericanas de cómo se hacen y rehacen los hombres huaoranis a través de las imágenes de los medios de comunicación globales y de las relaciones interculturales”, subrayan la velocidad con la que las relaciones interétnicas y la migración urbana han transformado las vidas y las posibilidades de los huaoranis. La etnografía de Álvarez (2009) del funeral de un anciano guerrero que fue también un poderoso chamán ilustra vívidamente como también los nuevos rituales de la muerte incorporan tanto términos como conceptos aprendidos de la sociedad dominante y de las formas indígenas de autorepresentación. Estos nuevos informes etnográficos me hacen muy consciente de la multiplicidad de posibilidades que el contacto pacífico ha abierto para los hijos y nietos de los hombres y mujeres con quienes hice mi trabajo doctoral de campo, así como de los complejos cambios que ocurrieron entre finales de los ochenta, cuando viví por primera vez en una comunidad huaorani, y el inicio del siglo XXI, cuando Casey High estuvo en Toñampari, para no mencionar la actual situación, cuando tantas parejas jóvenes huaoranis viven casi permanentemente a la vera de las carreteras petroleras, en pueblos de la selva y en ciudades como Coca o Puyo.

Para terminar este apartado quisiera anotar que mientras High y otros autores han enfatizado en la importancia histórica de las relaciones interétnicas, particularmente con los quichuas de las tierras bajas (Cipoletti 2002, Reeve y High 2012), para cuestionar mi descripción del encerramiento autárquico huaorani como algo tal vez exagerado, todavía sostengo que las transformaciones históricas están lejos de representar un pasaje único y homogéneo hacia un convivir pacífico y globalizado. Tanto las crecientes tensiones y las acusaciones de brujería que dividen a las aldeas interétnicas como los violentos choques entre los guerreros huaoranis y taromenanis (v. cap. 9), demuestran que el pueblo huaorani sigue estando poderosamente comprometido con una estrategia de no mezclarse y con los valores que articulan el aislamiento y la autonomía.

## ECOLOGÍA y CONSERVACIÓN

Entender la diversidad cultural a la luz de la diversidad biológica ha sido un tema popular de investigación en los últimos quince años, especialmente entre jóvenes ecuatorianos involucrados en el desarrollo de planes de manejo para el Parque Nacional Yasuní, lo que incluye planes de mitigación para grupos en aislamiento voluntario (v., en particular, Rivas y Lara 2001, Rivas 2003, 2005, 2006, 2007a y b, 2012). La pionera de esta contribución especializada a los estudios huaoranis fue la antropóloga norteamericana Flora Lu, que concluyó su disertación doctoral en 1999.<sup>6</sup> El trabajo de Flora Lu, realizado bajo la dirección de Bruce Winterhalder, un renombrado ecólogo evolucionista, investiga la ecología del comportamiento huaorani del uso de los recursos y del manejo de la propiedad común. Su marco teórico combina un modelo de población de cazador-presa con análisis económicos de presupuestos familiares para analizar los cambios en las reglas que gobiernan el manejo comunal de la propiedad y de los recursos, así como la mayor participación en la economía de mercado. Al describir que el

---

6 Un estudiante alemán que aprendió a cazar y a conocer la selva como los hombres huaoranis en las comunidades donde yo (y Flora Lu) hicimos el estudio de campo, también culminó su tesis de PhD en 1999 (Feser 1999).



cambio ocurre simultáneamente en los planos ecológico, económico y social, Lu enfatiza la interconexión de una serie de factores y procesos: la demografía, las pautas de caza y pesca, la distribución del tiempo, las fuentes de ingreso, la propiedad común, la dieta alimenticia y la movilidad (Lu 1999). Sin desanimarse por las conclusiones pesimistas de su tesis doctoral (el agotamiento de la base de recursos, la ineficacia de los regímenes tradicionales de propiedad, la dependencia de las entregas de las compañías petroleras y una orientación cultural a prevenir la adopción de un régimen de manejo y propiedad pro conservacionista), Lu ha continuado publicando –e inspirando– trabajos que no solo ofrecen análisis empáticos de las respuestas huaorani a la destrucción de su medioambiente, sino que también propone soluciones de política al actual nudo gordiano del desarrollo versus la conservación.

Los hallazgos de Lu sobre las insostenibles tasas de cacería, especialmente de las especies de monos, han sido discutidos en relación a estudios en otras partes del territorio huaorani (Mena y otros 2000, Franzen 2006, Franzen y Eaves 2007, Suárez y otros 2009, Suárez y otros 2012), así como en relación a las prácticas de caza de otros grupos indígenas (v. Sirén 2012). Más aún, Lu (2010, 2013) ha adoptado recientemente un enfoque de la resiliencia de los sistemas socioecológicos complejos para revisar el modelo lineal de cazador-presa que había usado previamente para evaluar el impacto de la caza sobre las poblaciones faunísticas que son presas de la cacería en la Amazonía ecuatoriana. Finalmente, además de ampliar su interés en la ecología humana por el efecto de ondas en el bienestar humano de la entrada en la economía de mercado (Lu 2007, Albán 2008, Lu y otros 2012, Houck y otros 2013, Doughty y otros 2010), Lu ha continuado su estudio de los regímenes de propiedad común (Lu 2001, Lu Holt 2005, Doughty y otros 2010, Lu y Wirth 2011). Estos estudios han mostrado que la conservación es un proceso sociopolítico que requiere una comprensión de los procesos de organización y gobierno que estructuran el uso de los recursos dentro y entre comunidades. Estos estudios me han convencido de que una efectiva protección del Yasuní depende del desarrollo de una forma endógena de manejo ambiental entre los huaorani, de acuerdo con su manera propia de entender el mundo, sus valores y prácticas culturales, y su propia comprensión de la calidad de vida y su mejoramiento.

En los años recientes se han multiplicado los estudios antropológicos de los proyectos de conservación de la biodiversidad que involucran a comunidades huaorani, incluyendo varios proyectos doctorales en camino. En un artículo reciente (Rival 2014) reexaminé algunas de las observaciones hechas en el capítulo 3 y planteé una serie de problemas acerca de la naturaleza del conocimiento indígena y su relación con las prácticas del conocimiento científico. Papworth y otros (2013) contribuyeron a este creciente tema de investigación con un estudio de las actuales formas en que los huaorani categorizan al grupo de mamíferos conocidos científicamente como primates. Estos investigadores encontraron, lo que de alguna manera no es tan sorprendente, que los monos como grupo (es decir, un orden) no son más importantes que otros grupos de mamíferos y que la importancia cultural se observa mejor al nivel de las especies.<sup>7</sup> Kelly Escobar (2012), quien también trabajó en las cercanías de la Estación Científica Yasuní (ECY), acaba de terminar una disertación doctoral que usa la teoría de la “red de acción de latear” para analizar la investigación de la biodiversidad en términos de construcciones mediadas de la realidad biofísica del mundo. La rica etnografía del manejo ambiental participativo que ella ha recopilado ofrece un retrato vívido de las tensiones entre ciencia, conservación y desarrollo en la Reserva de la Biósfera del Yasuní, así como una penetrante descripción de las discusiones de los huaorani con otros sistemas de conocimiento. Por fin, pero no menos importante, Gabriela Zurita (2014) está revisando mi tesis sobre la percepción cultural de los huaorani del bosque como “abundancia natural” para mostrar dimensiones más profundas de su etos, su ecología histórica y el manejo de los árboles y paisajes cultivados.

---

7 Papworth y otros (2013, 10) me citan equivocadamente como si he afirmado que los huaorani nunca cazan pecaríes. Lo que yo decía es que los pecaríes, que son animales sociales que demuestran un comportamiento de manada, son una fuente menor de imaginarios sociales que los monos, que viven de manera más fluida e inclusiva, a veces vidas solitarias. También hacía notar que el consumo de la carne de pecarí estaba imbuido con más connotaciones morales ambivalentes que el consumo de carne de mono.



## El Estado y el desarrollo petrolero

Como analizo en los capítulos 8 y 9, y como lo reconoce la mayoría de los investigadores que han escrito sobre la Amazonía ecuatoriana, la extracción de petróleo a gran escala es, de lejos, la presión externa que más ha impactado en la vida de los huaorani (Lu 2012, Narváez 2007, 2009, Viteri 2008, Rivas 2005). Las actividades industriales ligadas al desarrollo petrolero dieron forma a la creación tanto del territorio étnico huaorani como del Parque Nacional Yasuní. Hasta hoy, el petróleo sigue determinando la evolución del estado legal de ambos, al punto de volver incierto su futuro (Rival 2011, Rivas y Rommel 2001). Dados los temas legales y éticos que surgen de la intervención económica de grandes corporaciones en las comunidades indígenas, muchos estudios han tomado mis análisis iniciales, dando igual peso a los impactos sociales y culturales de la industria petrolera en el pueblo huaorani y sus respuestas a esos impactos (v. Álvarez 2005, 2012, Avilés 2008, Greene 2010, Papallardo y otros 2013).

Digno de atención es, en particular, el estudio etnográfico de Ziegler-Otero (2004) de la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana (ONHAE), la primera organización política huaorani creada como respuesta directa a la amenaza creciente que implica la extracción petrolera. Al tratar de responder a la pregunta “¿cuál es la forma más efectiva de organización de los pueblos indígenas para enfrentar la penetración capitalista?”, el autor enfatiza las especificidades del desarrollo petrolero en Ecuador, en particular su racionalidad económica enraizada en un “vasto despliegue de capital en forma de maquinaria y tecnología”, economías de escala y poca necesidad de mano de obra no calificada (Ziegler-Otero 2004, 162). En lugar de ver a la ONHAE como una simple organización títere, cuyo único propósito es legitimar las actividades de la industria petrolera y crear socios institucionales para la implementación de proyectos desarrollistas promovidos por las empresas petroleras y las agencias estatales, Ziegler-Otero argumenta que las posiciones, políticas y relaciones de la ONHAE con otros actores políticos son “contingentes, cambiantes y flexibles, de manera análoga a la flexibilidad y acomodo de los roles y posiciones dentro de la sociedad huaorani” (Ziegler-Otero 2004, 160). Sin embargo, en su capítulo final, el autor parece asimilar la flexibilidad

de la ONHAE a las características de los nuevos movimientos sociales y a la izquierda vanguardista de América Latina, antes que a los valores sociales huaorani *per se*. En su tesis doctoral, Colleoni (en elaboración) concuerda con Ziegler-Otero en que la política huaorani se explica muy mal en términos de manipulación, cooptación o patrocinaje. Pero, inspirada por la teoría del amo de Fausto (2008), ella lleva el argumento más allá y ofrece una interpretación verdaderamente interesante de las tácticas políticas indígenas en términos de un esfuerzo cultural en busca de la capacidad de controlar e influenciar a los otros. De acuerdo a su análisis, las prácticas políticas de los líderes organizativos de los huaorani se entienden mejor si se las ve como moralmente equivalentes a aquellas de los tradicionales chamanes, guerreros y propietarios de fiestas (*ahuene*, v. cap. 8). El papel y misión de todos estos “grandes hombres” es establecer relaciones beneficiosas con los de afuera y generar una abundancia de riqueza, que, a su turno, puede ser regalada, compartida con la familia o ampliamente redistribuida con los aliados. En consecuencia, el análisis de Colleoni del tratado de 20 años firmado entre la ONHAE y la Maxus (v. cap. 8) enfatiza la valorización de los huaorani de la capacidad de influir en fuerzas poderosas, su apreciación por las habilidades desplegadas en familiarizar a las mascotas y su particular forma de ver a los amigos tanto como amos benevolentes cuanto como presas potenciales. En otras palabras, donde High pone el énfasis, como se vio más arriba en los procesos intergeneracionales e interculturales de construcción de la memoria y en la prevalencia de la paz en la construcción contemporánea de la comunidad, por ende enfatizando en los procesos de cambio cultural y de discontinuidad con el pasado, Colleoni muestra que las prácticas políticas contemporáneas son continuación de la ferocidad tradicional y del poder chamánico. Tomadas como un todo, sus contribuciones etnográficas separadas ilustran todavía mejor la importancia duradera de la naturaleza dividida, bifocal de la masculinidad huaorani (v. cap. 4, 5 y 8).

Queda por verse si, con el paso del tiempo, la “ideología binaria” huaorani (Maybury-Lewis 2009) interactuará y cómo lo hará con otros dualismos presentes en la frontera petrolera. Lamentablemente, el Ecuador todavía tiene que escaparse de la dirección “esquizofrénica” presente en muchos países del mundo, por la cual algunas áreas son objeto de actividades económicas destructivas del medioambiente mientras otras se transforman en reservas de la biodiversidad. Como propongo en



el capítulo 9, el intenso debate sobre la Iniciativa Yasuní revela la curiosa, aunque familiar, dialéctica binaria de conservar aquí para destruir allá, que muchos comentaristas asocian con la moderna alienación de la naturaleza a través de la economía. Lo que se cuestiona, por tanto, no es solo el hecho de que sucesivos gobiernos hayan aplicado desigualmente las medidas de preservación (y con frecuencia, solo temporalmente), sino que lo hayan hecho por las razones equivocadas. Las áreas de conservación han sido creadas como enclaves protegidos de la depredación económica *hoy*, de manera que su riqueza económica potencial pueda ser explotada *mañana*, en mercados futuros. Mientras los portavoces continúan presentando la reciente decisión del Gobierno de extraer petróleo de los campos Tambococha y Tiputini como una “solución de ganar-ganar” que combinaría la explotación responsable de los recursos naturales en una pequeña porción de la Reserva de la Biósfera del Yasuní con la conservación del resto (gracias a los ingresos generados por el desarrollo petrolero), evitando así cualquier *trade-off*, muchos expertos y comentaristas han cuestionado la lógica utilitaria que subyace a la visión oficial de tener ambas cosas: conservación de la biodiversidad y explotación económica (v. Larrea 2011). Estudios futuros nos dirán si los huaorani perciben que la extracción de petróleo y la conservación de la biodiversidad han sido generadas por la misma lógica cultural, una lógica no solo extraña a ellos (y por tanto fácilmente asimilable a las políticas de dominio descritas más arriba), sino también profundamente contraria a su proyecto de vida, o si ven a una de ellas más cerca a sus intereses colectivos que las otras. De los trabajos revisados en esta sección y en la anterior, parece que las comunidades huaorani han buscado confrontar la extracción de petróleo y la conservación de la biodiversidad como opuestas, aunque proyectos complementarios y “civilizatorios” (esto es, modernizantes), que ellos deben aceptar en su búsqueda de un orden social ideal, “bifurcado” y atemporal (Maybury-Lewis 2009, 913).

## MITOLOGÍA Y TRADICIONES ORALES

Todo indica que la antropología amazonista ha llegado a la mayoría de edad y que hoy está lista para hacer una contribución de importancia a la teoría antropológica contemporánea. Los materiales etno-

gráficos amazónicos nos han llevado a repensar la sociedad en términos de sociabilidad y a la reproducción social en términos de encarnación y de personalidad. Se han descrito etnográficamente las estrategias para superar la diferencia radical entre “humanos verdaderos” (es decir, “personas que están dentro”, “corresidentes” o “parientes consanguíneos”) y “enemigos” (*outsiders*, “afines” o depredadores no humanos).

Sabemos que con frecuencia hacer y sostener lazos sociales implica la incorporación gradual de poderes creativos y generativos externos, un proceso parecido a la domesticación. Las estructuras sociales generalmente se relacionan con la construcción del individuo y la fabricación del cuerpo, antes que a la definición de grupos y a la transmisión de propiedad material. En muchos contextos, la circulación de símbolos y sustancias simbólicas garantiza la continuidad y la reproducción social más efectivamente de lo que haría la transmisión lineal de sustancias físicas. En la mayoría de las lenguas amazónicas, las categorías “persona” y “humano” no son equivalentes, dado que numerosas personas no humanas (animales y/o espíritus) pueblan el mundo invisible, chamánico, que parece estar siempre al acecho detrás del mundo visible. Como dice el famoso argumento del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1992, 27): “la organización social solo puede entenderse correctamente en términos de la metafísica nativa”. Aparte de ser dual, la realidad también está sujeta a una metamorfosis. En este mundo de dos caras y muy proclive a la transformación, las identidades están continuamente reciclándose y las cualidades humanas esenciales se re-encarnan y re-configuran. Sin embargo, la evidencia etnográfica también apunta a contextos dentro de los cuales esta alta fluidez e inestabilidad se “congelan” en patrones duraderos de “esencia” y “proceso”, proveyendo así ricos materiales para repensar la naturaleza de lo social.

Un tópico de amplia discusión ha sido lo que se entiende por historia –ideológica, etnocéntrica o cualquier otra– en las tierras bajas de Sudamérica, donde los registros historiográficos son raros y las cosmologías indígenas son impermeables al tiempo lineal o al cambio progresivo. El tiempo se conceptualiza, con frecuencia, como una propiedad física del espacio y los “paisajes de la memoria” se vuelven imposibles de distinguir del cosmos del que hacen parte. Los asentamientos nativos contemporáneos, lejos de estar simplemente conformados por coord-



nadas de tiempo y espacio, están constituidos por una red de relaciones sociales ordenadas por un sistema de clasificación que se autopropaga. Tal sistema no solo coloca a la gente en esta generación, sino que también asegura la adecuada reclasificación en la próxima, dando así sentido al presente y seguridad de continuidad al futuro. Como otros nativos amazónicos, los huaorani “están muy conscientes del cambio histórico, pero ellos insisten en la naturaleza atemporal de sus sistemas, mientras al mismo tiempo luchan arduamente para protegerlo de la erosión” (Maybury-Lewis 2009, 911). Y, en su cultura, también los sistemas de ideas están constantemente articulados con las instituciones sociales. Sin embargo, carecemos de un cuadro completo de la mitología huaorani y, por tanto, de las articulaciones específicas que ellos hacen entre las dimensiones físicas y metafísicas de la vida. Muchas de las obras citadas aquí, incluidas las mías, contienen fragmentos de mitos, exégesis de cantos, piezas de oratoria poética y pedazos de discurso ritual y chamánico, pero son muy incompletas como para permitir la profundidad de análisis que se ha alcanzado, para poner un ejemplo, en las culturas quichuas (v. Kohn 2013, Uzendoski y Calapucha-Tapuy 2012).

Hay una serie de razones para ese estado de cosas. Como el huaorani es un lenguaje aislado, hacer inferencias semiológicas dentro de una familia lingüística como hace, por ejemplo, Viveiros de Castro (1992), no es posible. Aunque el estudio de las lenguas amazónicas está más avanzado hoy de lo que estaba hace veinte años, todavía está obstaculizado por falta de fondos y de investigadores especializados. Todavía no existe un diccionario o gramática huaorani ni una forma común de deletrear y los textos de educación bilingüe están continuamente siendo revisados. Un profesor me dijo recientemente: “no pierda el tiempo leyendo estos libros de texto de 2005. Estas traducciones se hicieron hace ocho años. Están totalmente equivocadas, las estamos rehaciendo y los nuevos libros de texto no estarán listos hasta dentro de dos o tres años, al menos”. La dificultad de estandarizar la lengua se complica por las diferencias de los dialectos. Cuando comencé mi trabajo de campo para el doctorado, solo un puñado de personas –mayoritariamente hombres– podían hablar algo de español y si hoy día existen alrededor de 25 jóvenes graduados con un Magister en Educación, la población es todavía monolingüe en su mayor parte. De hecho, los huaorani